

Maria Luísa de Castro Soares

Profetismo e Espiritualidade

de Camões a Pascoaes

(Página deixada propositadamente em branco)



I N V E S T I G A Ç Ã O



COORDENAÇÃO EDITORIAL

Imprensa da Universidade de Coimbra

URL: <http://www.imp.uc.pt>

CONCEPÇÃO GRÁFICA

António Barros

PRÉ-IMPRESSÃO

António Resende

Imprensa da Universidade de Coimbra

EXECUÇÃO GRÁFICA

SerSilito • Maia

ISBN

978-972-8704-72-8

ISBN Digital

978-972-26-0478-7

DOI

<http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-0478-7>

DEPÓSITO LEGAL

256954/07

© FEVEREIRO 2007, IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

OBRA PUBLICADA COM O APOIO DE:

CENTRO DE ESTUDOS EM LETRAS DA UTAD – (CEL)

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia

MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR Portugal

Maria Luísa de Castro Soares

Profetismo e Espiritualidade

de Camões a Pascoaes

(Página deixada propositadamente em branco)

SUMÁRIO

LIMIAR	9
PREÂMBULO	11
INTRODUÇÃO – A LITERATURA PORTUGUESA NO SEU ESTRATO PROFÉTICO	
VISIONÁRIO: O SENTIDO POLÍTICO-RELIGIOSO DA PROFECIA	21
1. Joaquimismo-Sebastianismo	21
2. Tradições proféticas e messianismo	44
2.1. O ideia do Quinto Império em Fernando Pessoa	46
2.2. O Milenarismo	49
3. Solução messiânico-sebastianista: decadência e regeneração	58
3.1. Solução messiânico-sebastianista	58
3.2. Decadência e Regeneração	61
CAPÍTULO I – PROFETISMO E PROFECIA EM CAMÕES	71
I. O <i>epos</i> camoniano e a profecia	71
I.1. O Velho do Restelo e o herói Gama: dois pólos dialécticos	71
I.2. A Providência e seu bafejo na grandeza e expansão da «Pequena Casa Lusitana»	88
I.2.1. A interpretação providencialista da história portuguesa e as ideias político-sociais	88
I.3. A obra de Camões como acção pelo canto e consciência de crise.....	115
I.3.1. A Épica	115

I.3.2. A Lírica	128
I.4. Aliança da ucrônia e da historicidade: utopia e profecia	138
I.5. Profecia Textual: o discurso d'Os <i>Lusíadas</i> como profecia	147
I.6. O messianismo sebastianista, a consciência da dignidade da poesia e a plenitude cívica do poeta	155
I.6.1. O messianismo sebastianista	155
I.6.2. A consciência da dignidade da poesia e da plenitude cívica do poeta	180
I.7. Conclusões	188
CAPÍTULO II – MESSIANISMO UNIVERSALISTA DO PROFETA TEIXEIRA DE PASCOAES	191
I. O elemento profético em <i>Regresso ao paraíso</i>	191
I.1. O sentido do sagrado	191
I.2. O Bem e o Mal na Criação	192
I.3. A demanda de Absoluto e o destino do Homem na mundividência de Pascoaes	205
I.4. Filosofia da História em Pascoaes: um providencialismo dialético ou um modo de messianismo pelo mito e pela utopia	215
I.5. Profetismo pascoalino: a utopia do homem e o messianismo de dimensão cívica	223
I.6. Messianismo universalista e messianismo nacional	234
I.7. Inquietude metafísico-religiosa em Pascoaes	237
I.7.1. O Ser e o Universo.....	237
I.7.2. Deus e a Saudade	247
I.8. Conclusões	262
II. Teixeira de Pascoaes – Visionário e pedagogo em <i>Arte de ser Português</i>	268
II.1. O pedagogo da <i>verdade portuguesa</i>	268
II.1.1. O contexto social da obra	272
II.1.2. O pedagogo profeta	274
II.1.3. Uma pedagogia assente em pressupostos de crença	276
II.1.4. Uma visão esotérica e nacionalista	277

II.1.5. Sociedade ideal e ética de conduta	280
II.2. A função do profeta pedagogo da <i>Verdade Portuguesa</i>	283
II.2.1. O profeta moralista	287
II.2.2. A ideia de civilização para o pedagogo profeta	289
II.2.3. A religião da Saudade	291
II.3. Conclusões	295
CAPÍTULO III – DE CAMÕES A PASCOAES	303
I. Do discurso profético de Camões a Pascoaes: paragramatismo lusíada	303
I.1. Do discurso à «Imagem»: de Camões à representação mitificante do «Supra-Camões»	303
I.2. O problema da felicidade humana na utopia da «Ilha dos Amores» e em <i>Regresso ao paraíso</i> . O sentido profético do prémio e da redenção	320
I.3. Visão dialéctica da realidade e superação profética do Mal	325
I.4. Do tempo do «naufrágio da razão» ao tempo da Intuição	328
I.5. D'Os <i>Lusíadas</i> a <i>Marânus</i>	350
I.5.1. A dimensão nacionalista das obras	350
I.5.2. Do Mar à Montanha	361
I.5.3. A Saudade ou do Sentimento à Esperança Messiânica	377
I.5.4. Vénus e a Virgem. A «Pastora» e «Eleonor»: dois pólos dialécticos sintetizados em uma figura de mulher	383
I.5.4.1. Manifestações de uma psicologia	401
I.5.4.2. Afloramentos de nacionalismo saudosista	401
I.5.4.3. Religião e Profecia	405
I.6. Religião e humanismo. O problema gnosiológico da transcendência em Camões e Pascoaes	421
I.6.1. Da Profecia do homem ao conceito de Deus	429
I.6.2. D'Os <i>Lusíadas</i> «Aos Lusíadas»	433
I.6.3. Do «Adamastor» d'Os <i>Lusíadas</i> ao «Adamastor» de Pascoaes: Camões «Sol-Nosso, eterno Pai do nosso dia!»	440
I.6.4. Do herói activo camoniano ao herói subtil pascoalino: dois modos de profetismo e dois percursos para a transcendência	455

I.6.5. A posse da saudade: vivência segundo o Espírito, desejo de ser Deus ou a sua síntese no mais paradoxal dos seres da Terra: o homem	464
I.6.6. Um humanismo nacional e universal.....	471
I.7. Pascoaes devedor de Camões.....	475
I.7.1. Do idealismo histórico do épico ao idealismo lusíada do visionário-pedagogo	475
I.7.2. A acção da Saudade, no despertar para a missão portuguesa.....	487
I.7.3. Messianismo fundamental.....	500
CONCLUSÕES.....	505
BIBLIOGRAFIA FUNDAMENTAL	519
ÍNDICE ONOMÁSTICO	549

LIMIAR

Desde o início da minha investigação, no domínio da Literatura Portuguesa, me aliciou o aprofundamento do estudo do idealismo humano e da espiritualidade portuguesa na literatura.

Marcou-me, neste sentido, de forma indelével, o magistério, na Universidade de Coimbra, do Prof. Doutor José Carlos Seabra Pereira, que se tornou para mim uma referência. O admirável à-vontade com que lidava com o fenómeno literário, na sua abrangência cronológica e temática, desde o período clássico ao modernismo, a sua fina sensibilidade e o seu conhecimento dos diversos autores, na sua especificidade, dentro de cada época, alicerçado sempre em copiosa e actualizada bibliografia, condicionaram, em larga medida, as minhas preferências científicas. Também pela mão de José Carlos Seabra Pereira pude trilhar o caminho que me levou a Pascoaes.

A investigação na área camoniana conduziu-me à vasta obra do Prof. Doutor Américo da Costa Ramalho e levou-me a apreciar o rigor e a profundidade do seu saber. A este insigne Mestre da Universidade de Coimbra fiquei também a dever a preclara orientação como estudante de doutoramento.

Através da obra magistral, que dedicou ao Poeta de Amarante, pude ainda relacionar-me com o Prof. Doutor Mário Garcia, S. J., que teve a amabilidade de me acolher como doutoranda. Muito foi o que recebi da sua orientação directa, das suas sugestões e dos seus preciosos ensinamentos.

O livro que agora se apresenta ao leitor tem por base o trabalho realizado como estudante de doutoramento e incorpora uma reflexão e tratamento posteriores. Ao Prof. Doutor Walter de Sousa Medeiros, egrégio Mestre da

Universidade de Coimbra, devo um particular reconhecimento. A sua generosa disponibilidade para a leitura crítica do texto e as sugestões que resultaram da sua apurada sensibilidade estética foram contributos preciosos para a forma final desta obra.

À Imprensa da Universidade de Coimbra, na pessoa do seu ex-director, Prof. Doutor Fernando J. Regateiro, agradeço todo o empenho posto na edição deste trabalho.

Maria Luísa de Castro Soares

PREÂMBULO

Não pretendemos formular uma análise do profetismo em termos gerais, válida para todos os climas do pensamento profético. O objecto principal desta análise são dois profetismos particulares, estritos, no amplo *processus* da história literária, em Portugal: o profetismo camoniano e o profetismo pascoalino, que consideramos devedor do primeiro.

Tendo em conta o profetismo bíblico e as perspectivas escatológicas greco-romanas, fundamentos teóricos mais ou menos inconscientes do caso profético em Portugal, daremos relevo a esses dois poetas da espiritualidade portuguesa.

Entretanto, dirigir a análise a Camões e a Pascoaes não significa que o nosso estudo se limite a eles. Faremos outras alusões indispensáveis para a compreensão da *forma mentis* destes dois grandes poetas, filhos de uma tradição, homens da sua época e do seu meio.

Simplesmente, num percurso temático, tomamo-los como exemplos de dois tipos de profetismo, que encerram, sob diversos títulos, uma tendência profunda e contínua: a daquela linha idealista do sentir e do ser lusíada.

Situados, em termos temporais, no início e na recta final do desagregar do Império, Camões e Pascoaes, igualmente procuram no passado a inspiração das suas profecias de carácter nacional.

Nas fontes genuínas da nacionalidade, do ponto de vista político-social e poético, respectivamente, buscam o fundamento da profecia de um futuro de grandeza renovada — material e espiritual — para Portugal.

Não é, porém, possível abordarmos as obras de Camões e Pascoaes como proféticas, sem antes nos interrogarmos sobre o que é o *profetismo* e a *profecia*.

Estas noções, aplicáveis à obra dos dois poetas, encerram, em ambos os autores, e genericamente, tendências múltiplas.

Comummente, associa-se o conceito de *profecia* à predição do futuro, à antecipação. O profeta é, nesta acepção, aquele que *prognostica* ou *prevê* a futuridade por inspiração divina. A predição inspirada por Deus é assim a *profecia* e *profetizar* é *predizer o que há-de vir e ser*, com base nessa inspiração.

Na acepção corrente, dá-se obviamente mais atenção ao prefixo, ignorando-se o que, para nós, é efectivamente a essência da profecia: o *dizer* (a palavra) e o *ver* (a visão). Nestas modalidades substanciais incorporam-se outras que são: o *anunciar*, o *descobrir*, o *desvelar*, o *revelar*.

A profecia literária de que iremos ocupar-nos — restringindo-a, designadamente, aos exemplos de Camões e Pascoaes — não está necessariamente, e pelo próprio conteúdo substancial, ligada ao futuro. A vidência do *poeta-vate* é apenas acessoriamente antecipadora, possui o seu valor próprio, imediato e instantâneo. O *dizer* destes poetas-profetas não é obrigatoriamente um *predizer*: é antes a *revelação* do *Eterno*, do que ultrapassa os condicionamentos de espaço e de tempo.

Na profecia literária, o que a *visão* e a *palavra* dos profetas revelam não é o futuro. É o Absoluto.

A profecia, em literatura, é a nostalgia de um conhecimento não do futuro, mas de Deus. E nesta medida, a profecia deve ser entendida como categoria da revelação.⁽¹⁾

Em todas as tentativas — históricas, míticas, alegóricas ou utópicas, reais ou ilusórias — de ligar o Divino e o Humano se observa a vivência profética.

⁽¹⁾ Para PASCOAES, o profeta da Saudade, também «O *Saudosismo* não é criação: é revelação». Cf. «Ainda o Saudosismo e a Renascença», in *A Águia*, 2.^a Série, nº 12, que se relaciona com a dissidência de António Sérgio e Raul Proença relativamente ao movimento da «Renascença Portuguesa». Publicado em antologia, «Documentos e Textos Teóricos», por GUIMARÃES, Fernando, *Poética do saudosismo*, Lisboa, Presença, 1988, pp. 72-74 (citação, p. 74).

Esta é, na verdade, um diálogo entre Deus e o homem, entre a eternidade e o tempo, mesmo quando o «diálogo» não é clarividente ou a voz divina é o Silêncio de um *Deus absconditus* ou o Silêncio da *Esfinge*. Lembramos Camões e Pascoaes, para quem, na maioria dos casos, a visão de Deus é precisamente a da Sua obscuridade, resultante do Seu silêncio. Camões reconhece mesmo em «Deus a escondida providência».⁽²⁾

Pela palavra ou pelo silêncio, o que importa é que Deus se revele, mesmo que a revelação profética não vá além da sondagem de um mistério.⁽³⁾

É precisamente como perscrutador do mistério que Pascoaes se auto-concebe e manifesta a sua tendência para a sequiosa indagação do divino, a qual nem perante o Absurdo desanima:

«Um físico só acredita na Física; e um poeta só acredita em Deus, por idêntica razão. Vendo em tudo a sua ausência, vê-o presente além de tudo».⁽⁴⁾

A profecia poética não é, porém, apenas revelação clara ou misteriosa à intimidade do profeta. Este não se cinge à descoberta da voz divina ou do Seu silêncio — na natureza, fenoménica e histórica, ou ainda na natureza interior ou instintiva. Isso reduziria a sua profecia à contemplação ou à oração, modos de comunicação pessoal, ou vivência mística.

A experiência profética é transpessoal. O «eu» do profeta transbordado é o «exemplário» e o espelho onde se projecta o «eu» essencial da humanidade. E a sua voz é sondagem das universais inquietudes: a condição humana, a vida, a morte, o ser, o não-ser e o fim último do homem, ou antes, Deus. Este modo de revelação passa pelo homem, o profeta, para os

⁽²⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 10. 29. (com leitura, prefácio e notas de Álvaro Júlio Costa Pimpão e apresentação de Aníbal Pinto de Castro), Lisboa, Instituto Camões, 2006. (citaremos a partir desta edição).

⁽³⁾ Vide, sobre o assunto: NEHER, A., *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris, 1970.

⁽⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *S. Jerónimo e a trovoada*, Porto, Lello, 1936, p. 170.

outros homens: os crentes ou «penitentes».⁽⁵⁾ E tal facto distingue aquele no meio destes.

O profeta recebe a mensagem do divino, que aceita, interpreta e re-transmite, pelo que a sua profecia exige a revelação e a comunicação aos homens. Como quem assume essa revelação que lhe faz sentir a visão do Transcendente, o eleito por Deus introduz o Eterno na ordem do não transcendente, em posição de conquista relativamente ao tempo e à história.

Os poetas identificados com os profetas funcionam como mediadores entre Deus e o homem e condutores deste até Àquele. Funcionam como meros órgãos ou instrumentos, quer se trate do sujeito das *Rimas*, o «copioso exemplário para a gente»,⁽⁶⁾ quer se trate do sujeito de *O pobre tolo*, esse alguém além de si:⁽⁷⁾

«Tudo se transtorna e anima dum sentido mais profundo. Não sei quem sou. Aumento de proporções e a minha figura atinge quiméricos aspectos... Falo como se não fosse eu, olho como se fosse outro. Pretendo ouvir. Quem ouve? Serei eu? És tu. Mas quem és tu? Quem és tu, pobre sombra que me persegues desde a hora em que nasci?».⁽⁸⁾

A *sombra* que *persegue* o sujeito surge-nos passível de dupla interpretação: poderá ser a sua personalidade essencial ou aquela participação de Deus, apenas revelável e captável pelo lirismo visionário dos verdadeiros poetas.⁽⁹⁾

⁽⁵⁾ Para PASCOAES, os poetas, através do visionarismo da sua escrita, conseguem revelar a Divindade. E, nisto, são claramente distintos dos crentes, os «penitentes» comovidos: «O nosso conhecimento da Divindade é apenas uma nuvem misteriosa que relampeja nas palavras dos profetas. Mas quasi sempre se condensa em lágrimas nos olhos dos penitentes». In *S. Jerónimo e a trovoada*, cit., p. 84.

⁽⁶⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*. Texto estabelecido, revisto e prefaciado por Álvaro J. da Costa PIMPÃO, Coimbra, Atlântida, 1973, p. 163. Citaremos sempre por esta edição.

⁽⁷⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O pobre tolo*, Porto, «Renascença Portuguesa», 1924, pp. 97-98. Também em *S. Jerónimo e a trovoada*, Pascoaes reconhece que, em toda a criatura «há qualquer cousa de intangível ou de além dela», cit., p. 123.

⁽⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O pobre tolo*, cit., pp. 95-96.

⁽⁹⁾ Cf. PASCOAES, Teixeira de, *S. Jerónimo e a trovoada*, cit., p. 84. A sombra pascoalina parece, por vezes, assumir a concepção cabalística da Tzelem. Por um lado, é princípio pré-natal e arquetípico. Por outro, é princípio vital, corpo etérico, astral, elo de ligação entre o corpo e a alma. Vide, sobre o assunto, SHOLEM, Gershom, *A cabala e a mística judaica*, Lisboa, D. Quixote, 1990.

Conforme Deus, pela mediação do profeta, se revela ao homem, o *Infinito* penetra no *Finito* e a Providência intervém na história, como n'Os *Lusíadas*, igualmente é admissível o percurso de sentido inverso. Ouçamos Pascoaes:

«A Esfinge, esse busto humano da Natureza, nunca interrogou alguém. Somos nós que a interrogamos; e ela *responde*, enviando-nos, em eco desfigurado, as nossas palavras. E estas palavras constituem, não só a realidade, como a ciência que dela possuímos. Ciência e realidade — o mesmo discurso. Mas os místicos e os poetas não se conformam com a retórica, rasgam todas as gramáticas e aspiram ao Verbo original».⁽¹⁰⁾

Pela mediação do poeta e do místico ou do profeta, em Pascoaes, é o *Finito* que, participante do *Infinito*, se lança em demanda de excelitude. É que, à luz do pensamento saudosista, «o destino do homem é exceder a Zoologia e o seu próprio ser».⁽¹¹⁾

Através dos profetas, o Infinito procura penetrar no finito, a eternidade abre caminho em direção ao tempo. De modo inversamente proporcional, também o tempo se trilha em gravidez de eternidade, em demanda de Absoluto. E o que nos importa não é tanto o conteúdo da mensagem profética, mas o modo como o profeta é o continente desse conteúdo. De maneira instrumental, missionária, pedagógica, combativa, organizadora, visionária ..., opera-se sempre um tempo metafísico e um tempo físico sempre se transforma.

A profecia não consiste somente na revelação, mas em todo o *processus* da visão ou experiência dela. Pelo prisma da profecia, o tempo de Deus reflecte-se em múltiplos tempos da história (cf. *Os Lusíadas*); e do tempo reflectido dos homens se parte em demanda do Deus reflector (cf. *Marânus*).

Pelo exercício da profecia, o Absoluto consagra-se em termos relativos e o relativo em termos de Absoluto. Do profetismo assim definido sobressai uma gama de atitudes extraordinariamente ricas, que a poesia portuguesa, nos exemplos que escolhemos, confirma.

⁽¹⁰⁾ Cf. PASCOAES, Teixeira de, *S. Jerónimo e a trovoada*, p. 227.

⁽¹¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A velhice do poeta*. In *Revista Portuguesa de Filosofia*, 29, 1973, p. 136.

Na sua variedade, porém, o profetismo literário português percorre um vasto campo de experiências humanas. Estas escalonam-se através dos tempos, segundo os estilos de época e os códigos literários aos quais se prendem, além da intervenção de factores, como a ambiência sócio-política e os sistemas religiosos, condicionantes fundamentais das diversas vias do imaginário e do inconsciente colectivo nacional.

Desde 1530, com as *Trovas* de Bandarra, época primeira do profetismo português, em que a colectividade díspar se congrega e uniformiza nas mesmas aspirações messiânicas,⁽¹²⁾ até às eras das sociedades modernas — onde cada indivíduo forja para si uma dimensão espiritual própria —, o profetismo poético estende-se da adivinhação à mística.

Estes dois grandes limites ou balizas, como fundamento básico e cume aperfeiçoado, colocam em evidência a existência no tempo de uma diversidade de estádios intermédios entre as duas atitudes extremas, mas não exclusivas. Por outro lado, exprimem um parentesco profundo entre a obscuridade mágica dos nossos primeiros profetas messiânicos e a obscuridade mística dos últimos, passando por aqueles que, sob determinado regime político-social, são verdadeiros árbitros do poder. Disso são exemplos Camões épico, o Padre António Vieira e, na actualidade, como árbitros e teóricos da sociedade e da cultura, Fernando Pessoa e Teixeira de Pascoaes, em *Arte de ser português*.

As numerosas especulações sobre o futuro de Portugal e do homem português são pretensas revelações, verdadeiras interpretações oraculares. Desde a ordenação social, política e moral do mundo e do homem português, pretendida por Camões, ao «novo Portugal, *mas português*»,⁽¹³⁾ da *Saudade* pascoalina, os profetas promulgam um código de ética. Esta perpétua escola

(12) Sobre o assunto, vide CANTEL, Raymond, *Propphétisme et messianisme dans l'oeuvre d'António Vieira*, Paris, 1960, p. 24 e sqq. Segundo o autor, começa em 1526 a agitação, com a chegada a Portugal do judeu David Ruben, o qual anunciava a redenção próxima do povo eleito. Mas a espera messiânica do Senhor de todos os homens dá-se com o aparecimento das *Trovas* de Bandarra, entre 1530 e 1546. Cf. Idem, p. 28.

(13) PASCOAES, Teixeira de, «Renascença», *A Águia*, 2.ª Série, nº 1, 1912, p. 1 e sqq. Reproduzido em secção antológica, «Documentos e textos teóricos», por GUIMARÃES, Fernando, *Poética do saudosismo*, Lisboa, Presença, 1988, pp. 67-69. Citamos desta obra, p. 69.

de Justiça e de Amor seria o modo de quem — sem ser teórico do regime — pretende *guiar* os restos desorganizados de uma raça moribunda.

Camões e Pascoaes, através dos seus augúrios poéticos, extraem de um país em crise a nação unida que se recusa a morrer. Um e outro, com as suas profecias menos ou mais messiânicas — político-sociais e do domínio cultural (espiritual), respectivamente — abrem Portugal à esperança num futuro melhor.

O messianismo como fenómeno literário reveste, para os nossos poetas, um carácter nacionalista. Os Portugueses — na linha do profetismo bíblico — têm um papel fundamental no restabelecimento da ordem sobre a terra e ocupam um lugar privilegiado no novo reino de Deus.

Assim, *Os Lusíadas* de Camões podem ser entendidos como livro de visões históricas portuguesas, desde o passado longínquo até à fundação do reino messiânico, seja ele o a-histórico império da ilha dos Amores, seja ele o-histórico «Quinto Império» político, comandado por D. Sebastião.

Portugal, nesta perspectiva que Camões não descursa, é o centro ou «cabeça» do Império, uma comunidade de eleitos, presidida por um príncipe terrestre, um «Desejado», de qualidades sobre-humanas. Estas qualidades ser-lhe-ão acrescidas depois de morto, em todos os textos proféticos nacionais — desde os de D. João de Castro aos do Padre António Vieira — e a derrota de Alcácer Quibir torna-se condição da vitória na nossa história transcendente.

A decadência accidental é condição do progresso essencial. O próprio ser humano, D. Sebastião, em quem se haviam concentrado todas as esperanças, como n' *Os Lusíadas*, vai cedendo lugar ao seu mito que reencarna multiplamente em outras identidades (confronte-se a esperança depositada por Vieira em D. João IV) e cuja espera é comparável à de um verdadeiro Messias. Idêntico culto messiânico do salvador nacional encontramos-lo em *O génio português...* e em *A Era Lusíada* de Pascoaes, onde o visionário define os contornos desse ser capaz de conduzir progressivamente o seu povo até à felicidade messiânica da «supra-humanidade espiritual», corolário da «progénie forte e bela», profetizada por Camões.

O próprio Pascoaes — ao atribuir a Portugal um papel privilegiado, como espaço da Saudade, «alma da alma lusíada» — esforça-se por mostrar que a saudade, por ele revelada, não dista da dos cantores primordiais ou da de Camões.

Admitindo um «decurso evolutivo deste misterioso e divino Sentimento»,⁽¹⁴⁾ para Pascoaes,

«a saudade dos novos Poetas é a nítida palavra articulada, já na idade racional, em pleno meio-dia do Espírito».⁽¹⁵⁾

Na lógica de um tal contexto, a saudade que promulga, não é um novo ideário, mas apenas a sua inteligência espiritual. Compreende-se então que um poeta, que engendra tal particularismo, preveja a felicidade messiânica da saudade para o seu povo.⁽¹⁶⁾ São disso exemplo obras como *O génio português...*, *A Era Lusíada* e *Marânus*, onde o providencialismo camoniano deriva em saudosismo, mas nem por isso o Eterno deixa de penetrar no tempo e de assistir a uma comunidade de eleitos.

⁽¹⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O génio português na sua expressão filosófica, poética e religiosa*, Porto, Renascença Portuguesa, 1913, p. 7. Repr. in *A saudade e o saudosismo (Dispersos e opúsculos)*. Compilação, introdução, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio & Alvim, 1988, p. 72.

⁽¹⁵⁾ Idem.

⁽¹⁶⁾ Carolina Michaëlis de Vasconcelos, no princípio do século XX, considerava ser a «saudade» um «traço distintivo da melancólica psique portuguesa e das suas manifestações musicais e líricas» com acento «mais frequente [...] nos séculos dos Descobrimientos e das Conquistas longínquas» (VASCONCELOS, Carolina Michaëlis de, *A saudade portuguesa*, Porto, Renascença Portuguesa, 1914, p. 35).

Sobre este assunto, Joaquim de Carvalho, amigo pessoal de Pascoaes, escrevia em 1951, em «Problemática da saudade» (cf. *Obras completas*. Lisboa, Gulbenkian, 1987, v, p. 107): «Se há tema que de antigo, pelo menos desde meados do século XV, afecte o pensamento dos Portugueses, esse é o da significação, sentido e valor da saudade.»

Reconhece também que, ao longo das diversas «situações espirituais epocais», a temática da saudade não é «una e constante» e se insere num quadro ibérico, de cultura portuguesa e espanhola.

Apesar disso, prossegue, nestes termos (idem, p. 112): «A grande maioria dos Portugueses vive o amor pátrio como dado intuitivo e imediato, identificando-o normalmente com o amor à terra em que nasceram e onde lhes decorreu a primeira educação. Assim considerado, este amor pátrio gera um patriotismo localista e constitutivamente emotivo». Esta visão localista aldeã e rural é uma das características do Poeta de *Marânus* — Teixeira de Pascoaes. Para ele a Saudade é o veículo de interpretação da realidade social e cultural da história portuguesa — a *differentia specifica* do povo português.

(Página deixada propositadamente em branco)

(Página deixada propositadamente em branco)

INTRODUÇÃO

A LITERATURA PORTUGUESA NO SEU ESTRATO PROFÉTICO VISIONÁRIO: O SENTIDO POLÍTICO-RELIGIOSO DA PROFECIA

1. Joaquimismo-Sebastianismo

Pelo impossível andamos, não por al.

GIL VICENTE

Quando a terra era pouco – todo o mar.
Quando o mar não bastava – todo o céu.

ACÁCIO DE PAIVA

Para os Gregos a história da humanidade é cíclica, sujeita ao eterno retorno ou recomeço. Para os Latinos, bastaria lembrar a língua do *pater* Eneias, predestinado pelos deuses a fazer ressurgir uma nova Tróia, nas plagas do Ocidente — a Itália.

Para os cristãos, desde os primórdios do Cristianismo, é inexorável, linear e termina com o Fim do Mundo.⁽¹⁷⁾ A morte e a Redenção de Cristo abrem os horizontes do final dos tempos do Homem. A Idade Média ampliou esta

⁽¹⁷⁾ Sobre o assunto. Vide ELIADE, Mircea, *O sagrado e o profano. A essência das religiões* (trad. Rogério Fernandes), Lisboa, Livros do Brasil, s./d., pp. 121-123.

ideia, e, na época, destacamos a personalidade de Joaquim da Fiore que anunciou a intervenção divina para meados do século XIII. No início do século XV, inscreve-se nesta linha de pensamento S. Vicente Ferrer, que prega a certeza do juízo final iminente.

Uma intervenção divina decisiva ou mesmo o Fim dos Tempos são duas preocupações que desde sempre se viveram, com maior ou menor intensidade, na Europa.

A Idade Média espanhola fez de Santo Isidoro, arcebispo de Sevilha — que perfilhava estas opiniões e profetizava a futura queda do Islão⁽¹⁸⁾ — uma espécie de herói nacional. As suas profecias circulavam pelo povo, bem como as do franciscano catalão do séc. XIV, Jean de Roquetaillade. Este discípulo de Joaquim da Fiore foi conhecido em Portugal por João de Rocacelsa ou João de Rosa Celsa⁽¹⁹⁾. Nos seus vaticínios, prevê a vinda próxima do Anticristo, os combates contra ele, a sua destruição e, por fim, a chegada do *Millenium*.

Em França, o grande bastião neste domínio é Nostradamus, que antevê o futuro de 1557 a 3977, data prevista para o Fim do Mundo.

Ao longo do século XVI, os Descobrimientos — que representaram uma abertura de horizontes espaciais e humanos, o reconhecimento da

⁽¹⁸⁾ As profecias de santo Isidoro terão sido impressas e passadas a verso por Fr. Pedro Frias e, no dizer de João Lúcio de Azevedo, nelas figura já o Encoberto como achado anterior ao Bandarra e envolto pelo mistério:

«Esto sera al mes doutubre, / Esta espritura no erra, / Avera la vitorya en guerra / Un rey que non se descubre» in AZEVEDO, João Lúcio de, *A evolução do sebastianismo*, Lisboa, col. Temas e Documentos, Presença, 1984, p. 18. O visionarismo de santo Isidoro, além da importância que assumiu em Espanha, propagou-se também por Portugal. O Padre António Vieira, por exemplo, exprime o desejo de conhecer as profecias daquele: «Estas profecias de Santo Isidoro tomara eu muito ver, porque os fragmentos que se acham entre os papéis dos sebastianistas não têm ordem nem autoridade alguma, e duvido que na mesma Espanha se conservem inteiras e sem grande corrupção» (*Cartas*, III, p. 369) cit. por CANTEL, Raymond, *Prophétisme et messianisme dans l'oeuvre d'Antonio Vieira*, Paris, 1960, p. 22.

⁽¹⁹⁾ João de Rocacelsa cujas coplas terão oferecido inspiração ao Bandarra — «onde, além dos pastores, vacas, dragão, serpentes, figuram os *cavalos marianos*, (marinhos?) [e onde]... se nos depara o Encoberto — in (*A evolução do sebastianismo*, cit., pp. 20-21) — é o autor do *Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum* e é actualmente conhecido pelo seu tratado, *La vertu et propriété de la quinte essence de toutes choses*, que teve várias edições no século XVI. Sobre a sua biografia e profecias vide BIGNAMI-ODIER, Jeanne, *Jean de Roquetaillade (Johannes de Rupes-cissa)*, Paris, 1952. Os seus vaticínios espalharam-se pela Espanha no tempo de Pedro o Cruel e serviram — sob o nome de João Rocacelsa ou de Frade Bento — para autorizar e confirmar o messianismo sebastianista.

variedade de raças e da uniformidade do género humano —, ao invés de constituírem uma segurança para o homem, prolongaram esta inquietação. Se por detrás dos Descobrimentos esteve a ideia de missão universal e de expansão da fé, acreditava-se que, uma vez convertidos os infiéis e o Evangelho chegado a toda a terra, haveria lugar para o final dos tempos, proclamado por joaquimitas.

Em Portugal, a doutrina central do joaquimismo — que anunciava que depois da idade primeira ou do Pai, depois da idade segunda ou do Filho viria a Idade do Espírito, na qual ao Velho Testamento e ao Evangelho apostólico sucederia o Evangelho Eterno, cifrado nos três textos de Joaquim da Fiore⁽²⁰⁾ — não aparece explicitamente em nenhum escritor espiritual português do século XVI.⁽²¹⁾ Não surge o tronco central, mas, sem dúvida, descobrem-se numerosos ramos. Rasgos nítidos de joaquimismo florescem, por exemplo, no século XIV nas famosas invectivas apocalípticas da obra *De planctu Ecclesiae* de Álvaro Pais.

Sem intenções antipapais, o idealista português aceita as linhas essenciais ditadas pelo joaquimismo: a vinda do Evangelho Eterno e a vitória sobre o Anticristo, à qual sucederia a Idade de Ouro da Igreja⁽²²⁾.

No período de Quatrocentos, destaca-se ainda como representante do milenarismo Fernão Lopes, sobretudo na primeira parte da sua *Crónica de D. João I.*⁽²³⁾ Com efeito, vamos encontrar aí profecias, sinais divinos com

⁽²⁰⁾ Referimo-nos aqui às obras *Concordia veteris et Novi Testamenti; Expositio in Apokalypsin e Psalterium decem cordarum*.

⁽²¹⁾ Lembramos ainda que não aparece em nenhum espiritual português, de forma crua, a doutrina joaquimita que prevê a nítida oposição entre Igreja carnal de Roma e Igreja espiritual dos monges.

⁽²²⁾ Sobre Álvaro Pais, veja-se: MARTINS, Mário, *O ciclo franciscano na nossa espiritualidade medieval*, Coimbra, 1951, pp. 59-62. E ainda uma obra com informações importantes sobre a religiosidade peninsular: PAIS, Álvaro, *Colírio da fé contra as heresias* (texto e trad. de M. Pinto de Meneses), Lisboa, s./d., Instituto da Alta Cultura, Centro de Estudos de Psicologia e História da Filosofia da Universidade de Lisboa, 1954-56; COSTA, A. Domingos de Sousa, *Estudos sobre Álvaro Pais*, Lisboa. Um documento precioso sobre a iminente transformação da Igreja é o episódio do visionário Frei Melchior que, impulsionado pelo Espírito, anunciava essa transformação nos seus estranhos prognósticos. Veja-se, a este propósito, BATAILLON, Marcel, *Erasmus y España*, I, México, 1950, pp. 72-80.

⁽²³⁾ LOPES, Fernão, *Crónica de D. João I*, I parte, vol. I, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1973.

base em passos ou personagens bíblicas e um conceito milenarista, na sua alegoria do tempo e da história. Os pólos desta alegoria constituem-se nas metáforas do «Evangelho Português» e no suposto advento da «Sétima Idade»⁽²⁴⁾. Esta «que se começou no tempo do Mestre»⁽²⁵⁾ (e que tem por base o *De temporibus liber minor* de Beda, como o reconhece o próprio autor⁽²⁶⁾), é por ele definida como «outro mundo novo, e nova geração»⁽²⁷⁾. Trata-se de uma era de justiça, anúncio do advento do Espírito Santo, idade de paz gloriosa e de felicidade comparável à da criação do mundo por Deus:

«assi como Deos criara o mundo per espaço de seis dias, e no septimo follgara, (...) assi a follgamça das sprituaaes almas que no Paraiso averiã, seria a septima hidade»⁽²⁸⁾.

A alegoria do tempo e da história em Fernão Lopes está impregnada de conceitos joaquimitas, com algumas conotações milenaristas. A Sétima Idade que «durara ataa fim dos segres»⁽²⁹⁾ é o prenúncio do final dos tempos, embora

⁽²⁴⁾ Vide, a propósito: REBELO, Luís de Sousa, *A concepção do poder em Fernão Lopes*, Lisboa, Horizonte, 1983, onde o autor postula afirmações, sintéticas e esclarecedoras: «Dos caps. 159 a 163 (...) desenvolve-se a magnífica alegoria do tempo e da história, que tem como pólos o Evangelho Português (cap. 159), e a Sétima Idade (cap. 163). A Ladainha dos heróis (cap. 159), o rol dos que traíram, a fala da cidade de Lisboa (cap. 160, ...) estão compreendidos entre aqueles dois pólos» (p. 133).

⁽²⁵⁾ LOPES, Fernão, *Crónica de D. João I*, Iª parte, cit., cap. 163, p. 307.

⁽²⁶⁾ Sobre o conceito de «septima hidade», cuja fonte principal é o *De temporibus liber minor*, de Beda, composto no ano de 703 (cap. XVI, «De mundi aetatibus», in *Beda e Opera de Temporibus*, edição organizada por Charles W. Jones, Cambridge, 1943, cit. REBELO, Luís de Sousa, cit., p. 137); Vide LOPES, Fernão, *Crónica de D. João I*, I parte, cit., cap. 163, p. 307-309, onde Fernão Lopes se considera devedor de Beda, por sua vez devedor de Eusébio de Cesareia e faz uma divisão do tempo em seis idades que culminam num período de resgate de todas as esperanças: «a Sétima Idade: «Seguindo nosso fallamento por dar fim ao que começamos, em este passo devees de notar, que os que escpreverom as defferenças dos tepos, assi como Eusébio *de temporibus* e Beda e outros alguus assunarom no mundo seis hidades.» (Idem, p. 307).

Esta divisão temporal, que enquadra no plano da Providência divina toda a história, segue uma velha tradição já anterior a Beda e de que REBELO, Luís de Sousa, nos dá conta:

«Divulgada inicialmente por meio de cronografias de Sexto Júlio Africano no século III da nossa era, que se serviu de fontes anteriores, ela [a divisão dos anos e cômputo destes e das gerações em seis idades] aparece na *História eclesiástica* de Eusébio de Cesareia (260 – ca. 340), redigida em grego, e traduzida para latim de 400 a 402 por Rufino de Aquileia (ca. 345-410)...» (cit., p. 64).

⁽²⁷⁾ LOPES, Fernão, *Crónica de D. João I*, I parte, cit., p. 309.

⁽²⁸⁾ Idem, p. 308.

⁽²⁹⁾ Idem, p. 309.

o cronista acredite «que do postumeiro dia, nehuu [é] sabedor, nem ainda os angios do ceo, senom soamente o Padre». E Fernão Lopes desacredita aqueles que avançam com uma data previsível para o fim do mundo, ao considerar que «taaes fallamentos pouca parte teem de verdade».⁽³⁰⁾

Este complexo fenómeno que denominamos joaquimismo, não foi simples quimera, visto ter encaminhado almas, mobilizado os seus sonhos e esperanças, encabeçado as mais variadas empresas políticas, sociais ou religiosas: guerras com infiéis, missões pelas terras conquistadas, convulsões sociais ou fenómenos como o sebastianismo.

Diogo de Castilho, num livro intitulado *Origem dos Turcos*, que publicou na Bélgica em 1538, enumera várias profecias e profetas — entre os quais Joaquim da Fiore — que pressagiam a destruição dos Turcos, levada a cabo por Carlos V⁽³¹⁾.

O franciscano João Alemão, que em terras da Índia terá acompanhado Afonso de Albuquerque, é autor de um livro visionário e apocalíptico⁽³²⁾ «que habla de los grandes hechos que an de ser en el mundo» (f. 240 v.).

O texto, imbuído de joaquimismo, prevê a condenação de ricos e poderosos, faz o elogio da pobreza⁽³³⁾, profetiza a vinda do Anticristo e um reino de felicidade terrestre.

⁽³⁰⁾ LOPES, Fernão, *Crónica de D. João I*, I parte, cit., p. 308.

⁽³¹⁾ Diogo de Castilho, filho do famoso arquitecto manuelino, João de Castilho, proferiu o seguinte: «Ho abade Joachim diz en ho fim de Ieremias: Vira huma Agea mui grande que vencera todos...» E adiante recorda um ainda mais antigo vaticínio: «Afirma o mesmo Joam Cariõ aver ouvido de hum Portugues, hum estrologo aver dito al Rei dom Fernando avoo deste Emperador Carolo que no presente reina em a maior parte de Espanha, que ho imperio dos Turcos avia de ser destróido he senhoreado por um Rei de Espanha, he que se interpretava que seria ho mesmo Rei dom Fernando, ao que respondeo el Rei dom Fernando que naom sera elle mas que seriaom seus socesores. Estas profecias naom somos hobrigados a crelas, mas rogemos a noso redentor que as saque verdaderas e que aos principes Cristãos ponha hem perpetua tranquilidade pera que posamos em nosos dias ver a Europa com a terra santa em poder dos principes Cristãos.» Vide NETO, Serafim da Silva, in *História da língua portuguesa*, Rio de Janeiro, 1952-57, p. 446, citado por ASENSIO, Eugenio, «Introdução» a *Desengano de perdidos* de Gaspar de LEÃO, Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1958, XXV-XXVI.

⁽³²⁾ Ms. 6176 da Biblioteca Nacional de Madrid, que ocupa os fólhos 240-256 v.

⁽³³⁾ O elogio da pobreza incutido pela educação franciscana é também garbosamente elaborado pelo arcebispo de Goa, D. Gaspar de Leão, cit. cap., 43 e 44, 117-125.

Em outros textos de vários autores⁽³⁴⁾ — em que o joaquimismo surge como factor importante do messianismo sebastianista — será a vinda do *Encoberto* que determinará a derrota dos Mouros:

«Devem ser destruidos todos los pueblos del maldito Mahoma» (f. 252 v.).

E este facto marcará a conversão dos povos da terra ao cristianismo. Assim,

«Conviene que sea predicado el Evangelio por las gentes» (f. 240 v.).

Outro vaticinador que, pelo menos uma vez, terá enveredado por perspectivas milenaristas⁽³⁵⁾ terá sido Simão Gomes (1516-1576). Como profeta e tradutor das preocupações do seu tempo, terá vaticinado vitórias dos portugueses contra os Mouros, que se confirmam em Mazagão e em Malta.

A vitória de Cristãos sobre os Turcos em Lepanto, por demais importante no imaginário de D. Sebastião, não teve, porém, ressonância nas *alegrias* anunciadas pelo «Sapateiro Santo» para o povo português.

A par das *alegrias*, vaticina para o reino muitas *calamidades*: para o povo, «*fames*» e «*pestes*»; para a classe dominante «*gladius*»:

«gente poderosa e ilustre está esperando outro castigo de que não há-de escapar»⁽³⁶⁾.

Com esta trilogia, em relação paragramática intertextual com o Verbo do *Livro de Jeremias*, o profeta — que tantas vezes fora procurado pelos

⁽³⁴⁾ Lembramos aqui as coplas de Bandarra, as considerações sebastianistas de D. João de Castro — que fez de Bandarra um profeta e da sua obra uma religião — e Inácio de Guevara, cujo poema em oitavas *Monarchia Lusitana* é exemplo de como, em pleno século XVII, o sebastianismo está impregnado de joaquimismo, partilhando com ele a lei e os profetas. Este poema encerra a gesta do Encoberto e promove a profeta, entre outros, Joaquim da Fiore, que cita sete vezes.

⁽³⁵⁾ CARVALHO, José Adriano de, «Um profeta de corte *na corte*: o caso (1562-1576) de Simão Gomes (1516-1576)» in *Espiritualidade e corte em Portugal (séculos XVI a XVII)*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa, Fac. de Letras Univ. Porto, 1993, pp. 252-253.

⁽³⁶⁾ VEIGA, Manuel da, *Tratado de vida, virtudes e doutrina admirável de Simão Gomes, português, vulgarmente chamado «O Sapateiro Santo»* (1620), reed. de VILELA, Francisco, Lisboa, 1673, I, pp. 88-89.

diversos estratos sociais, de religiosos a políticos, incluindo o rei, que o ouviam e admiravam — recusa as empresas militares em África, que culminarão em Alcácer Quibir. E deixa de ser escutado, uma vez que contraria os projectos guerreiros do jovem monarca.⁽³⁷⁾

Segundo o relato do biógrafo de Simão Gomes, Manuel da Veiga, a conselho de um padre da Companhia de Jesus,⁽³⁸⁾ terá Simão Gomes infrutiferamente procurado encontrar-se com D. Sebastião, no sentido de o dissuadir da segunda jornada africana. Mas, como não foi possível tal encontro, o «Sapateiro Santo» profetiza:

«Padre, por demais he procurar que isto [batalha de Alcácer Quibir] não seja, que há-de ser. E o castigo há-de vir e cedo»⁽³⁹⁾.

A profecia cumpre-se... O desaparecimento de D. Sebastião e a perda da independência⁽⁴⁰⁾, bem como a sua Restauração futura terão sido previstos e anunciados...

⁽³⁷⁾ No dizer de PEREIRA, Fernando A. Baptista, «D. Sebastião não foi senão o protagonista, inicialmente involuntário e, em seguida, assumido, de um movimento de revivalismo de certos valores de uma tradição cavaleiresca habitualmente identificada com a recuperação da mística neo-cruzadística que informou o arranque da expansão portuguesa», vide «O retrato do rei Sebastião como cavaleiro do Graal», in *Cavalaria espiritual e conquista do mundo*, Lisboa, JNIC, 1986, p. 31.

Sobre o espírito guerreiro de D. Sebastião escreve LEONOR BUESCU que se trata do «último cavaleiro português – poderia até dizer o último cavaleiro da Europa – num contexto já anacrónico, mas ainda generalizado no Portugal dos fins do século XVI». Vide «D. Sebastião, um cavaleiro no século XVI», *idem*, *ibidem*, p. 51.

⁽³⁸⁾ Simão Gomes sempre se manteve fiel à ortodoxia católica e sempre exaltou a Igreja. Manteve-se ainda estreitamente ligado aos seus membros, nomeadamente aos jesuítas. Foi, por exemplo, corrector ou guarda nos estudos no Colégio da Companhia de Jesus em Évora (vide *Tratado de Vida...*, cit., I, p. 33) ainda que por pouco tempo (vide CARVALHO, José Adriano de F., «Um profeta de corte...» In *Espiritualidade e corte...*, cit., nota 18, p. 237). Além disso, no *Tratado* da sua vida composto pelo jesuíta Manuel da Veiga, por volta de 1620, é confirmada a santidade e ortodoxia de Simão Gomes, porquanto, em Lisboa, viveu às portas de «S. Roque pera ficar visinho dos Padres da Companhia de Jesus com os quaes se confessava e tratava já avia muitos annos» (VEIGA, M., *Tratado...*, cit., I, 8, pp. 38-39).

⁽³⁹⁾ *Idem*, I, 15, pp. 93-94. Sobre este assunto, leia-se o sintético e muito bem elaborado estudo de CARVALHO, J. A., *Um profeta de corte...*, cit., pp. 247-249.

⁽⁴⁰⁾ No período restauracionista, devido às suas profecias, Simão Gomes foi considerado um segundo Bandarra, facto que J. A. Carvalho recusa e corrige, porque as trovas de Simão Gomes estão por escrever e as suas profecias não desenham um programa político com implicações religiosas definidas (Vide «Um profeta de corte...» cit., pp. 242-244). O autor alega que «Simão Gomes pode ser até considerado um anti-Bandarra» (*Idem*, p. 243).

A profecia como emissão de uma mensagem de interesse colectivo reflecte angústias e polémicas de grupos sociais extensos, quer se dirija a um povo, quer a toda a humanidade. E o profeta — ser de eleição transcendente, porta-voz de uma entidade sobrenatural⁽⁴¹⁾ — não prognostica fantasias individuais⁽⁴²⁾: funciona como o traço de união das diversas camadas sociais e procura responder às angústias e polémicas de um povo, canalizando-as para fins escatológicos.

No caso de Simão Gomes, tenta dar solução às inquietações com que Portugal se debatia (peste, fome, guerra, fragilidade política, combate ao inimigo da fé). E muito embora o joaquimismo e o profetismo apocalíptico ocupem na sua obra lugar secundário, é sem dúvida relevante.

Na verdade, considera:

«este Reyno tanto no cabo dos seus pecados, (...) [que se interroga sobre a razão pela qual] se deteria Deus mais tempo em Portugal».

Simão Gomes fará talvez aqui alusão aos dias de luta que se verificarão nos últimos tempos até ao aperfeiçoamento e ao «período de paz» (*sabbath*), antes da vinda gloriosa de Cristo.

A iminência do fim expressa por uma veia de profetismo apocalíptico e a convicção da leitura de estranhos presságios no horizonte são alguns dos tópicos que remontam ao arquiprofeta Joaquim. E, na pegada deste,

⁽⁴¹⁾ Simão Gomes foi, na realidade, considerado um ser eleito, um iluminado por Deus, cujo carisma profético o tornava capaz de compreender fenómenos que escapavam ao homem comum: «Foy sempre estyllo de Deos descobrir a seus servos e amigos em demonstração de estima em que os tem e para obrigar aos homens a reconhecerem nelles hua cousa como divina seus secretos juízos que determina dar a execução no mundo [...]. Este estyllo guardou Deos nosso Senhor com Simão Gomes a quem descobriu muitas vezes muitas cousas que estavam occultas e outras que haviam de acontecer pelo tempo adiante» (In *Tratado de Vida...*, cit., p. 38).

É esse dom concedido por Deus aos virtuosos que o leva a ser amiúde solicitado por todos os estratos sociais (cortesãos, burocratas, o rei...), a fim de interpretar os juízos divinos e de orientar espiritual ou politicamente os indivíduos. Recorreram, com intenções diversas, à sua sabedoria religiosos, teólogos e políticos. Entre estes últimos, realçamos o rei D. Sebastião, o infante D. Luís, o cardeal D. Henrique. Este, após a vinda de Simão Gomes para Lisboa, torna-o sucessivamente enfermeiro dos criados da casa, e depois escudeiro, no intuito de tê-lo «mais perto de sy para falar com elle como muitas vezes fazia com muyto gosto e consolação». (In VEIGA, M., *Tratado de Vida...* cit. I, p. 38).

⁽⁴²⁾ RUSCONI, Roberto, *L'attesa della fine. Crisi della società. Profecia ed Apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente (1378-1417)*, Roma, J.S.I.M.E., 1979, p. 133.

surgem os mesmos fenómenos na obra de Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, aliados a uma esperança na ruína do império otomano e na conversão dos Muçulmanos. Esta esperança é tornada certeza, quando o arcebispo de Goa interpreta o capítulo 18 do *Apocalipse*: «Do apocalypsi de Sam Ioam Euangelista»⁽⁴³⁾. Aqui se desvela a sua tendência visionária — alicerçada pela teoria de muitos estudiosos da Bíblia e que algo deve à sua educação franciscana — que o faz descobrir com clareza o anúncio da vitória decisiva da Cristandade. A conversão generalizada de Mouros e Judeus, anunciadora do final dos tempos, teria um prelúdio político: a aparição de um papa angélico («Este Anjo he o nosso summo Pontifice Pio quinto que agora gouerna a Igreja de Deos»)⁽⁴⁴⁾ e a chegada de um rei ou imperador virtuoso.

D. Gaspar de Leão aplica às profecias bíblicas, nomeadamente a que consta no *Apocalipse*, a teoria da pluralidade de sentidos ou polissemia:

«Fallão os Prophetas per Metaphoras, entendendo huas cousas e outras, como verás na declaração desta prophesia»⁽⁴⁵⁾.

E o arcebispo de Goa procura explicar essa profecia literalmente:

«E pera q mais facilmente compreendas estas quatro cousas, pella letra tas hirey declarando»⁽⁴⁶⁾.

Assim:

«Se be estiueste attento, verás claramente quatro cousas de que trata esta letra: a destruição dos Mouros & sua ley & per que meios. a segunda as lamentações dos Reys mouros mercadores, & de todos os q nauegão pello már dos Estreitos: a terceira a alegria dos Christãos: a quarta, as causas porq Deos o todo deffez esta secta.»⁽⁴⁷⁾

⁽⁴³⁾ LEÃO, Gaspar de, *Desengano de perdidos* (introdução de Eugenio Asensio), Coimbra, Acta Universitatis Conimbricensis, 1958, pp. 64-66.

⁽⁴⁴⁾ Idem, p. 67.

⁽⁴⁵⁾ Idem, p. 66.

⁽⁴⁶⁾ Idem, p. 66. (Os itálicos são nossos).

⁽⁴⁷⁾ LEÃO, Gaspar de, *Desengano de perdidos* (introdução de Eugenio Asensio), Coimbra, Acta Universitatis Conimbricensis, 1958, p. 66. (Os itálicos são nossos).

Por vezes, aplica ainda aos textos das Escrituras uma múltipla significação histórica, em que a voz do Anjo pode significar admoestação do papa:

«A voz he inspiração, & amoestação no primeiro sentido⁽⁴⁸⁾»; «No segundo sentido a voz he amoestação do Papa ao pouo Christão subjecto ao Turco»⁽⁴⁹⁾.

Por outro lado, pode simplesmente referir-se às palavras de D. Sebastião:

«No terceiro sentido a voz he o serenissimo Rey Sebastião»⁽⁵⁰⁾.

Causa uma ponta de orgulho ser o assinalado pelos livros Sagrados, ser a meta da história. E há sem dúvida na obra de Gaspar de Leão⁽⁵¹⁾ as incitações guerreiras ao monarca português, que não são caso isolado no tempo. Lembramos *Os Lusíadas* de Camões, onde as incitações bélicas se justificam pela conversão dos infiéis: os «cães»⁽⁵²⁾ ou «belicosos mouros».

Esta luta sangrenta, reveladora de alguma intolerância religiosa, deverá ser levada a cabo por D. Sebastião e pelas pessoas de bom *genus*: «a gente generosa», nobre ou, por alargamento, os Portugueses:

«Não vedes a divina sepultura
possuída de cães, que, sempre unidos,
vos vêm tomar a vossa antiga terra,
fazendo-se famosos pela guerra?»⁽⁵³⁾

A estrofe deixa implícito o sonho de reconquista da Cidade Santa — Jerusalém — dominada pelo mouro infiel.

⁽⁴⁸⁾ LEÃO, Gaspar de, *Desengano de perdidos*, cit., p. 69. Optamos nesta nota, bem como nas que seguem (⁴⁶ e ⁴⁷), por citar os capítulos de um modo sumário, tal como eles são apresentados na «Tauoada dos capítulos da primeira parte», p. 21.

⁽⁴⁹⁾ Idem, p. 70.

⁽⁵⁰⁾ Idem.

⁽⁵¹⁾ As profecias de D. Gaspar – feitas a curto prazo – não foram cumpridas, facto que terá levado à colocação da obra *Desengano de perdidos* no *Index* expurgatório de 1581.

⁽⁵²⁾ A violência ou audácia verbal contra muçulmanos é usual no tempo. Por exemplo, a obra apologética do cristianismo do alcobacense Frei Francisco MACHADO, com data de 1541 (Biblioteca Nacional de Lisboa, Fundo Geral, ms. 6747), também esquece a bondade antiga e apoda o árabe de «perro», «cão de Mafamede».

⁽⁵³⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 7.9.

É o mesmo sonho que preside ao apelo indirecto de Camões à unidade eclesiástica da Europa, que «nova seita inventa» e que participa do «cego error» protestante.⁽⁵⁴⁾

Ao povo inglês, que se nomeia «rei da velha e santíssima cidade» da paz (Shalom) — *Jeru+Shalom* —, censura o facto de deixar a cidade entregue ao Infiel. E em lugar de desembainhar a espada para reconquistar o que é seu, Jerusalém (e o poeta deixa aqui o apelo!), fere com ela os seus irmãos «todos de um ventre produzidos», os cristãos:

«Vede-lo duro Inglês, que se nomeia
rei da velha e santíssima cidade
que o torpe Ismaelita senhoreia
(quem viu honra tão longe da verdade?);
entre as boreais neves se recreia;
nova maneira faz de Cristandade;
para os de Cristo tem a espada nua,
— não por tomar a terra que era sua.»⁽⁵⁵⁾

No séc. XVII, salienta-se o Padre António Vieira (1608-1697)⁽⁵⁶⁾ como grande representante do milenarismo. Com base em várias passagens bíblicas, o autor prevê a realização de uma promessa divina: o Fim dos Tempos e a mudança das condições de vida, com a instauração de uma era de gloriosa paz.

O visionarismo missionário do Padre António Vieira não foi aliás, facto isolado no seu tempo: é a continuação, o coroar de uma tradição⁽⁵⁷⁾ já

⁽⁵⁴⁾ D. Jerónimo Osório, bispo de Silves, contemporâneo de Camões – e como ele crítico e interventivo na realidade político-social – intervém activamente com as suas obras, embora sem êxito, no sentido de pôr fim à heresia anglicana. Significativa, entre todas, é a *Carta à Rainha de Inglaterra*, dirigida à própria Isabel I. Vide SOARES, Nair de Nazaré Castro, *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*, Coimbra, J.N.I.C., 1994, maxime, pp. 330-331, n. 5.

⁽⁵⁵⁾ Idem, VII, 5.

⁽⁵⁶⁾ Sobre o visionarismo missionário de Padre António Vieira, vide CANTEL, Raymond, *Prophétisme et messianisme dans l'oeuvre d'Antonio Vieira*, obra por nós citada e esclarecedora do seu papel de profeta.

⁽⁵⁷⁾ CANTEL, Raymond, cit., p. 21, afirma mesmo que «Vieira est le dernier grand nom du messianisme portugais». Parece-nos esta uma perspectivização demasiado absoluta e, como tal, pouco precisa. Na verdade, não podemos esquecer autores que posteriormente se afirmaram, através de messianismos de estirpe vária. Lembramos autores como Pascoaes e Fernando Pessoa.

anteriormente anunciada pelos radicais franciscanos, que aparece em autores como Álvaro Pais, João Alemão⁽⁵⁸⁾, Simão Gomes⁽⁵⁹⁾ ou Gaspar de Leão, na sua obra *Desengano de perdidos*.

A ideia de eleição divina a consagrar o povo português presidirá ao pensamento do Padre António Vieira, cujo comportamento e a obra foram dominados pela esperança messiânica e pelo profetismo. A sua profecia ditava a iminência do *Quinto Império*; o governo do mundo seria atribuído a cinco príncipes portugueses.

Na sua *História do Futuro*,⁽⁶⁰⁾ o profeta dá-nos conta de que nas Sagradas Escrituras está inscrita a noção de «povo escolhido». É que, sempre que Deus quer realizar os Seus desígnios, escolhe uma nação.

Para dar ao mundo conhecimento da Sua lei, seriou o povo judeu, o qual multiplicou infinitamente como as estrelas do céu e ao qual concedeu uma porção exígua de terra para viver. Foi assim criado o desejo de sair e os judeus espalharam-se pelo mundo, levando consigo a luz da fé:

«E a razão desta providência foi para que crescendo e multiplicando-se a nação hebraica, e não cabendo nos estreitos limites da sua própria terra, se espalhasse e estendesse por todas as Nações do Mundo, e levasse a elas a primeira luz da fé de Deus e da esperança de Cristo...»⁽⁶¹⁾.

Sobre o último, num estudo de grande profundidade, se debruçou Alfredo ANTUNES e, em dado passo da sua obra, absolutiza também:

«Foi [Fernando Pessoa] (...) o último dos grandes profetas messiânicos», in *Saudade e Profetismo em Fernando Pessoa – Elementos para uma antropologia filosófica*, Braga, Faculdade de Filosofia, 1983, p. 431.

⁽⁵⁸⁾ O franciscano João Alemão que andou por terras da Índia com Afonso de Albuquerque, terá sido pai espiritual do vice-rei, servidor de Deus e do monarca português, como o refere Albuquerque em carta a D. Manuel, datada de 25 de Outubro de 1512. Vide *Cartas de Afonso de Albuquerque*, tomo I, Lisboa, 1884, p. 93.

⁽⁵⁹⁾ Sobre a santidade e a virtude de Simão Gomes que determinaram o seu carisma profético, vide *Tratado de vida, virtudes e doutrina admirável de Simão Gomes, português, vulgarmente chamado o «Sapateiro Santo»*. Composta por volta de 1620, pelo jesuíta Manuel da VEIGA, esta obra conheceu várias edições ao longo dos séculos XVII e XVIII, o que confirma a sua difusão. As citações que dela surgem no nosso texto, dizem respeito à reedição de VILELA, Francisco, Lisboa, 1673, I, 8. Sobre a importância das profecias de Simão Gomes na corte portuguesa, vide CARVALHO, José Adriano de, «Um profeta de corte na Corte: o caso (1562-1576) de Simão Gomes (1516-1576)». In *Espiritualidade e corte em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa, Faculdade de Letras do Porto, 1993, pp. 233-260.

⁽⁶⁰⁾ VIEIRA, P. António, *História do futuro, Obras escolhidas*, Lisboa, Sá da Costa, s.d., p. 98.

⁽⁶¹⁾ Idem, p. 98.

Do mesmo modo, quando Deus resolveu, nos tempos modernos, levar a sua mensagem aos Infiéis, inspirou a nação portuguesa. Criou nela o desejo ardente de explorar novos mares, terras e continentes, aos quais os missionários e soldados levariam o *Evangelho*:

«...porque amanheceu nellas a luz do Evangelho, e o conhecimento de Christo, o qual era o que guiava, e levava os Portugueses e nelles e com elles navegava»⁽⁶²⁾.

O povo eleito da Lei antiga foi o hebreu. E o português é o povo escolhido da Lei da Graça, que serve de veículo de implantação do Seu Império no mundo. Para P. António Vieira a colocação dos homens nesta obra divina será necessária para se instaurar o reino de Deus no seu duplo aspecto espiritual e temporal⁽⁶³⁾. E se o Quinto Império sempre existiu virtualmente na onnipotência do Senhor, ele não se efectivará senão devido à submissão de todos os seus vassallos à lei de Deus:

«Tudo o que abraça o mar, tudo o que alumia o Sol, tudo o que cobre, e rodeia o Sol, será sujeito a este Quinto Império; não por nome ou título fantástico, como todos os que até agora se chamaram impérios do Mundo, senão por domínio e sujeição verdadeira.»⁽⁶⁴⁾

O processo de evangelização e descoberta do Novo Mundo foi tarefa algo difícil e demorada, pelo que o Quinto Império foi desejado por muitos,

⁽⁶²⁾ VIEIRA, P. António, *Sermoens do P. Antonio Vieira, Quarta Parte*, 1685, p. 499.

⁽⁶³⁾ Estas duas componentes – espiritual ‘coroa de ouro’ e temporal ‘coroa de prata’ – do Quinto Império de Cristo na obra de P. António Vieira (*História do futuro*, II, cit., p. 66-67; *Defesa perante o tribunal do Santo Ofício*, I, p. 239 e *Sermoens*, XIII e *Palavra de Deus empenhada*, p. 105) são explicadas por Raymond CANTEL da seguinte forma: «La couronne d’or représente alors le pouvoir spirituel, par lequel Jésus-Christ est le Pontífice Souverain et Universel de l’Église. La couronne d’argent, de moindre prix, représente le pouvoir temporel, par lequel il est l’Empereur Souverain et Universel du Monde». Cantel observa ainda que – para P. António Vieira – os Reis Magos visitaram o Menino Jesus como soberano temporal e como Deus, ao oferecerem-lhe: «o ouro em tributos, como a Senhor, o incenso em adorações como a Deos...» (in *História do futuro*, II, cit., p. 87) e que Vieira toma em sentido literal as palavras de S. João no *Apocalipse*, as quais nomeiam Cristo de Príncipe dos Reis da Terra, Rei dos Reis e Senhor dos Senhores. In CANTEL, Raymond, *Prophétisme et messianisme*, cit., pp. 62-63.

⁽⁶⁴⁾ VIEIRA, P. António, *História do futuro*, tomo I, cit., p. 25 e p. 197.

de diversas maneiras, e em todas as épocas⁽⁶⁵⁾. Muitos, antes e depois de Vieira, acreditaram nesse milagre...

34

A mesma aspiração imperialista é concretizada nos versos de Diogo Velho da Chancelaria que, em forma de profecia, atribui a D. Manuel um reinado universal, a submissão de Judeus e de Maometanos:

«O grão rei D. Manuel
a Jebuseu e Ismael
tomará e fará fiel
a lei toda universal»⁽⁶⁶⁾

Os ideais de cruzada e de resgate de Jerusalém — que além de intuítos pragmáticos se baseiam nos prognósticos do abade Joaquim da Fiore — presidiram, sem dúvida, aos sonhos de D. Manuel I, quando este entrou em negociações com o país vizinho sobre a conquista da Terra Santa⁽⁶⁷⁾.

⁽⁶⁵⁾ O Padre António Vieira, por exemplo, liga a noção de Quinto Império a vaticínios milenaristas. Uma vez concluído o processo de Evangelização, haveria lugar para o final dos tempos. Antes dele, perfilha opinião semelhante Gaspar de Leão, para quem o Rei Santo é D. Sebastião e o povo português a meta da história, o povo assinalado pelos livros sagrados para propagar a fé e converter todos os povos da Terra. Trata-se aqui do Quinto Império religioso. Ligada à defesa do patriotismo, do homem soldado, fica-nos também a noção camoniana de Quinto Império político anunciado nas *Trovas* do Bandarra e na tradição judaica e cristã do tempo. Convém ainda assinalar o Quinto Império cultural proposto por Pessoa para Portugal e que há-de surgir da letargia em que se encontram os valores nacionais. E é a F. Pessoa, espírito de eleição, que cabe a «missão» de anunciar a construção do Quinto Império espiritual: «Esta é a primeira Nau que parte para as Índias Espirituais, buscando-lhes o Caminho Marítimo através dos nevoeiros da alma, que os desvios, erros, e atrasos da actual civilização lhe ergueram». In PESSOA, Fernando, *Sobre Portugal – Introdução ao Problema Nacional*. (Rec. de textos por M.^a Isabel Rocheta e M.^a Paula Moraes. Introdução e organização de Joel Serrão), Lisboa, Ática, 1979, p. 228. Sobre o Quinto Império em Fernando Pessoa e sobre o sentido de «missão» que ele encarna vide ANTUNES, Alfredo, cit., cap. V, pp. 433-455 e 457-476, respectivamente.

⁽⁶⁶⁾ CIDADE, Hernâni, *A literatura portuguesa e a expansão ultramarina*, I, Lisboa, 1943, pp. 28-29. Neste excerto, Jebuseu representa os Judeus e Ismael os Maometanos que, em conjunto, serão convertidos ao cristianismo e submissos ao rei universal que D. Manuel aqui encarna. Este monarca é por muitos designado por imperador e os territórios por ele dominados considerado o Império. Duarte Pacheco Pereira, por exemplo, considera-o «o nosso César Manuel, inventivo e excelente barão», (in *Esmeraldo de situ orbis*, 3^a ed. Introdução e anotações históricas de Damião Peres, Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1954, p. 196) e aplica ao rei o que disse Virgílio por César Augusto: «Tu és governador do grande mar, e todos honram as tuas grandezas, e a ti guisa a última 'Tile'» (Idem, p. 16).

⁽⁶⁷⁾ As cartas de D. Manuel I de Portugal ao cardeal de Cisneros encontram-se no *Catálogo de los códices españoles de la Biblioteca del Escorial, por el P. Miguélez*, Madrid, t. I (Relaciones históricas), p. 228 com o título: «Dos cartas originales de D. Manuel, rey de Portugal, sobre la

Por detrás destes e outros projectos político-religiosos, torna-se inegável a interrogação do homem sobre a duração do universo em que se inscreve e gera-se em muitos espíritos a ideia de que a propagação do Evangelho pelos confins da terra pressagia a proximidade do fim do mundo, com uma fase de grandes provações para o homem e de dramáticas maravilhas. Lembramos, aqui, a recuperação de Jerusalém, a conversão de mouros e judeus e a difusão do cristianismo por todo o planeta, com repercussão na epopeia camonianiana, verdadeira *Gesta Dei per lusitanos*...

Numa linha idêntica de utopia imperialista se inscreve uma carta do embaixador castelhano Ochoa Isága, onde se lê que, por volta do ano de 1500, entraram em Portugal oito peregrinos que se dirigiram para Santiago e, à sua passagem, entregaram a D. Manuel uns versos que o nomeavam de Rei Santo — o vencedor do mal, o restaurador de Jerusalém —, num rasgo de nítido joaquimismo:

«Las nuevas van tan crecidas,
Rey Santo, de tu pasage
que, siendo por nos sabidas,
fecha la pelegrinagen,
te ofrecemos las vidas»⁽⁶⁸⁾

Na corte portuguesa, o monarca encabeçava de facto a esperança numa vitória final contra os Mouros, como o atesta a correspondência por ele estabelecida em 1506 com o cardeal de Cisneros, intermediário do rei de Espanha:

«...ñro señor sabe que lo [a Santa Cruzada dos monarcas português, espanhol e inglês com o objectivo de conquistar o Egipto, resgatar Jerusalém

conquista de Tierra Santa.» Estas foram comentadas e publicadas, em anexo, por BROCHADO, Costa, no artigo «A espiritualidade dos descobrimentos e conquistas dos Portugueses», *Brotéria*, 40 (1945) 25-42.

É também no joaquimismo que se apoia Cristóvão Colombo, quando, ao relatar a sua quarta viagem no seu livro das profecias – se considera o ser eleito por Deus para a reconquista de Jerusalém e do Monte Sião. Vide a propósito: PHELAN, John L., *The Millenial Kingdom of the Franciscans in the New World*, Berkeley, 1956, pp. 21-22 e 120.

⁽⁶⁸⁾ RÉVAH, I. S., *Bulletin d'histoire du théâtre portugais*, t. I, p. 111, cit. por ASENSIO, Eugenio, prefácio a *Desengano de perdidos*, de LEÃO, Gaspar de, cit., p. XXVI.

e o Santo Sepulcro] deseamos p.^a su seruiçio y acreçentamjo de su santa fee y destrucion de la lei de maoma»⁽⁶⁹⁾

Esta empresa seria feita por mar:

«Este camino por mar nos parece muy bien siempre que tal ñro parecer».⁽⁷⁰⁾

E a Igreja daria a sua ajuda:

«Yten que nos parece asi como El Rei mi padre lo apunta cosa muy necesaria averse de pedir al santo p.e grande ajuda de diez mos terçias de yglesias cruçadas susidios y todas otras ajudas delos tesoros dela santa madre yglesia».⁽⁷¹⁾

Apesar do secretismo desta missão que devia «ser dissimulada»⁽⁷²⁾, tudo se esfuma. E D. Manuel morre sem realizar a profecia que ditava a vinda de um rei santo e universal, os dias do *unus pastor et unum ovile*.

Os Portugueses começam a aguardar o advento de um outro rei que a realize e esta espera, entre 1530 e 1546, ganha um carácter messiânico, com o aparecimento das *Trovas* de Bandarra.

As profecias do cristão velho e sapateiro de Trancoso surgem como resposta às ansiedades de todos os meios portugueses, de católicos a judeus. Foram oferecidas ao monarca D. João III e ao papa; e os católicos viam nelas a resposta para as suas preocupações bem como o anúncio da grandeza futura da pátria pelo governo de um rei universal.

Os judeus, por seu turno, viam nele o seu Messias Salvador.⁽⁷³⁾

⁽⁶⁹⁾ BROCHADO, Costa, «A espiritualidade dos descobrimentos...». cit. *Brotéria*, 40 (1945) 33.

⁽⁷⁰⁾ Idem, p. 34.

⁽⁷¹⁾ Idem, p. 35.

⁽⁷²⁾ Idem.

⁽⁷³⁾ Como o notou João Lúcio de Azevedo, Bandarra parece convidar os Judeus a acreditarem nas suas profecias, porquanto prevê o reagrupamento das tribos dispersas de Israel, depois da destruição de Jerusalém. Estas deveriam reaparecer, segundo as esperanças judaicas, sob o comando dos seus chefes, tais como: Ruben, Simeão, Dão, Neftalim, Zabulão, Gad.

O texto de Bandarra reza assim:

«Gad vinha por capitão / desta gente que vos falo, / todos vinham a cavalo / sem haver um só peão.» (In AZEVEDO, João Lúcio de, *A evolução...*, cit., p. 15).

«Este rei tem tal nobreza
 Qual eu nunca vi em rei:
 Este guarda bem a lei
 Da justiça e da grandeza.

.....

Os outros reis mil contentes
 De o verem imperador;

.....

Todos terão um amor
 Gentios como pagãos,

.....

Servirão um só senhor,
 Jesus Cristo que nomeio,
 Todos crerão que já veio
 O ungido do Senhor»⁽⁷⁴⁾

As *Trovas*, apesar do processo inquisitorial que sofreram, tiveram um enorme sucesso. Os cristãos novos, em grande número na região de Trancoso, vinham consultar o seu autor sobre a interpretação dos textos bíblicos. E, a partir de 1530, começaram a circular sucessivamente na cidade, na região e em todo o país cópias de profecias de Bandarra, redigidas em estrofes rimadas. Estas constituem uma amálgama em que se misturam conceitos bíblicos de Daniel, de Jeremias e de Isaías com lendas arturianas⁽⁷⁵⁾ e profecias espanholas⁽⁷⁶⁾.

Como acontece com a maioria dos textos deste género, a forma das *Trovas* é assaz obscura, pelo que permite múltiplas e desencontradas interpretações. Porém, sem equívocos, incutem a ideia de exaltação das aspirações

⁽⁷⁴⁾ AZEVEDO, João Lúcio de, *A evolução...*, cit., p. 14.

⁽⁷⁵⁾ A este propósito, vide ENTWISTLE, J. W., *A lenda arturiana nas literaturas da Península Ibérica*, Lisboa, 1942, pp. 47-49.

⁽⁷⁶⁾ AZEVEDO, João Lúcio de, *A evolução...*, cit., pp. 17-20. O autor deixa claro que: «O *Encoberto*, que devia ser mais tarde D. Sebastião, não o inventou (...) o Bandarra. Passara de Espanha para cá. Não era caso único na Península o do vidente de Trancoso.» (p. 17).

imperialistas dos Portugueses. Deve-se-lhes, em parte, o aparecimento da lenda à volta da figura do rei D. Sebastião, antes de este ter nascido.

38

A conjuntura política era dramática em 1554. Os nove filhos de D. João III tinham morrido⁽⁷⁷⁾ e as esperanças centravam-se no seu neto, o *Desejado*, que iria nascer:

«hum Rey pedido com lagrimas, dado por milagre, nascido com contentamento, criado com amor, amado com extremos, servido com respeito...»⁽⁷⁸⁾

À volta deste rei criam-se aspirações sobre a universalidade do Império e a unidade da fé.

Os Portugueses vêem nele o rei prometido por Bandarra, capaz de salvar o país da ruína e de instaurar o Quinto Império do mundo. Enquanto D. Sebastião é educado para ser guerreiro, funciona como o lenitivo para as ansiedades dos portugueses.

Eis os versos de Diogo de Teive:

«Se quizer por os olhos cá mais perto,
Porque Pai, porque Mãi, porque milagre,
Permittio Deos que ao Mundo: elle viesse,
Quam desejado foi de toda a gente,
E com quantos suspiros concebido
Por unico remedio da ruina
Que as Lusitanas cousas receavão»⁽⁷⁹⁾

⁽⁷⁷⁾ Diogo de Teive celebra, em versos trágicos lapidares, a morte do Príncipe D. João – que morre prematuramente, a 2 de Janeiro de 1544, dezoito dias antes do nascimento do filho D. Sebastião, o Desejado – na *Joannes Princeps tragoedia* (vide SOARES, Nair de Nazaré Castro, *Tragédia do Príncipe João* de DIOGO DE TEIVE. Introdução, texto latino, tradução e notas. Ed. revista e actualizada. Lisboa, JNICT – F. C. Gulbenkian ²1999, pp. 150-151; 252-253).

Esta tragédia à morte de um príncipe, que dá voz à tristeza nacional e cósmica pelo desaparecimento do único herdeiro do reino (pp. 47-51), termina com uma nota de esperança, «uma centelha» (vv. 83-86) a iluminar as trevas da pátria inteira – D. Sebastião, que vai nascer (vv. 1358-1365).

⁽⁷⁸⁾ LIMA, Luís Torres de, *Compendio das mais notaveis cousas que no Reyno de Portugal aconteceram desde a perda del-Rey D. Sebastião até ao anno de 1627*, Lisboa, 1654, 2ª parte, pp. 244-245.

⁽⁷⁹⁾ TEIVE, Diogo de, *Epodus que contem sentenças uteis a todos os homens, às quaes se acrescentão Regras para a boa educação de hum Principe*. Texto latino e tradução em verso solto por Francisco de Andrade. Lisboa, 1786.

E o poeta antecipa pelo seu canto os feitos que o monarca cumprirá:

«Agora aquele rei que por milagre
 Nos foi dado, fará com seu esforço
 Que os termos da espaçosa larga India
 Se acabem lá onde o mundo os seus acaba.
 A isto ajuntará com gloriosas
 Histórias a infiel terra africana,
 Do nome lusitano única imiga.»⁽⁸⁰⁾

Numa mesma linha de pensamento, Andrade Caminha vaticina para este rei maravilhosos empreendimentos guerreiros e o auxílio divino:

«Dele se esperam milagrosos feitos,
 Que milagres lhe está o Céu prometendo;
 Marte o está esperando com conceitos
 Que sem ele não pode ir concebendo.»⁽⁸¹⁾

António Ferreira, para quem os «dous esteos / Firmíssimos do Império» são «*sans letras, justas armas*»⁽⁸²⁾, faz também incitações guerreiras ao juvenil monarca, em carta *A El-Rei D. Sebastião*:

«Rei bem-aventurado, em que parece
 aquela alta esperança já cumprida
 de quanto o Céu, e a terra te oferece;
 fermosa planta de Deus concedida
 as lágrimas d'amor, e lealdade,
 só nosso bem, vida da nossa vida:
 em quanto essa inocente, e branda idade
 por Deus crescendo vai felicemente
 té o Mundo enchendo de nova claridade
 em quanto este teu povo, e d'Oriente

Este poema introduz a obra pedagógica de Teive, em latim, que mereceu ser traduzida pelo cronista de D. João III, Francisco de Andrade, e integra a colectânea do humanista braçarense: TEIVE, Diogo de, *Jacobi Tevii Lusitani. Epodon sine iambicorum carminum libri tre* [...], Olyssippone, excudebat Franciscus Correa. Anno 1565, p. 66.

⁽⁸⁰⁾ Idem.

⁽⁸¹⁾ CIDADE, Hernâni, *Literatura autonomista sob os Filipes*, Lisboa, 1948, p. 190.

⁽⁸²⁾ FERREIRA, António, *Poemas lusitanos*, vol. II, Lisboa, Sá da Costa Editora, 1971, «Das Cartas (...) Congratulação de todo o reino a el-Rei D. João III...», p. 39.

novo acrescentamento por ti esperam
 d'outros Reis, d'outra terra, d'outra gente:
 tais promessas os Céus de ti nos deram
 no teu milagroso nascimento
 e esprito igual em ti nelas puseram».⁽⁸³⁾

Também o poeta d'*Os Lusíadas* alude à pouca idade de D. Sebastião, o «tenro e novo ramo florescente» (1.7). E recorrendo à invocação — após considerar o monarca uma concessão divina —, especifica os seus objectivos; a «dilação da fé e do Império» e o «aumento da pequena Cristandade»:

«E vós, ó bem nascida segurança
 da lusitana antiga liberdade,
 e não menos certíssima esperança
 de aumento da pequena Cristandade;
 vós, ó novo temor da maura lança,
 maravilha fatal da nossa idade,
 dada ao mundo por Deus, que todo o mande,
 pera do mundo a Deus dar parte grande;»⁽⁸⁴⁾

Ainda na dedicatória, Camões adopta estrategicamente a concepção primitiva da terra, concebendo-a como plana e encimada pela abóbada celeste. Assim, logo que nascia, o sol alumia a Índia; chegando ao Zénite via os domínios portugueses em Portugal, na África e no Brasil, quando se punha, no Ocidente, ia encobrir-se em terras de Portugal, para logo reaparecer no Oriente. Tem-se ideia com isto de quanto eram vastos os territórios dominados por Portugueses:

«Vós, poderoso Rei, cujo alto Império
 o sol, logo em nascendo, vê primeiro;
 vê-o também no meio do Hemisfério;
 e quando dece o deixa derradeiro.»⁽⁸⁵⁾

⁽⁸³⁾ FERREIRA, António, *Poemas lusitanos*, cit., pp. 117-118. A ideia de que D. Sebastião é uma concessão divina feita aos Portugueses para expandir a fé e o império é reiterada ao longo do poema: «Tal nos cresce, grã Rei, por Deus cá dado, / inda maior que as nossas esperanças / maior que a tua estrela, e alto fado. / cedo teu esprito vencerá as tardanças / da tenra idade, e cedo renovando / irás dos altos Reis altas lembranças». (Idem, p. 124).

⁽⁸⁴⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 1.6.

⁽⁸⁵⁾ Idem, 1.8.

A completar a estância, o épico faz incitações guerreiras a D. Sebastião e entra no coro generalizado dos que teciam vaticínios sobre as suas proezas em Marrocos:

«Vós, que esperamos jugo e vitupério
do torpe Ismaelita cavaleiro,
do Turco Oriental e do Gentio
que inda bebe o licor do Santo Rio»⁽⁸⁶⁾

Na parte final da sua epopeia, o poeta dirige-se de novo ao Rei, continuando a dedicatória inicial, e incita-o novamente às «artes bélicas»:

«A disciplina militar prestante
não se aprende, Senhor, na fantasia,
sonhando, imaginando ou estudando,
senão vendo, tratando e pelejando.»⁽⁸⁷⁾

O poeta, verdadeira voz iluminada, consegue configurar os anseios da sociedade e encontrar resposta de acordo com o tempo e a tribulação. A adversidade é, no momento, a «maura lança» e a fórmula nacional de lhe resistir e fundar um império digno de «enveja» é D. Sebastião, rei de «inclinação divina»:

«Ou fazendo que, mais que a de Medusa,
a vista vossa tema o monte Atlante,
ou rompendo nos campos de Ampelusa
os muros de Marrocos e Trudante,
a minha já estimada e leda musa
fico que em todo o mundo de vós cante,
de sorte que Alexandro em vós se veja,
sem à dita de Aquiles ter *enveja*.»⁽⁸⁸⁾

⁽⁸⁶⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 1.2.

⁽⁸⁷⁾ Idem, 10.153.

⁽⁸⁸⁾ Idem, 10.156. O poeta incita o jovem monarca às campanhas militares no Norte de África, a ir «rompendo nos campos de Ampelusa», ou seja, a costa norte de Marrocos, ou Cabo Espartel, e a dominar a cidade marroquina de Trudante. Mas, a hipertrofia do acto guerreiro de D. Sebastião é sobretudo dada pela comparação hiperbólica, que abre a estância final, quando se serve da mitologia para exprimir o temor e a derrota que D. Sebastião representa para os Mouros. De facto, o poeta compara o medo que o rei português suscita ao «mauritano» com

A esperança patriótica depositada em D. Sebastião esfumar-se-á, juntamente com o rei, em Alcácer Quibir. Mas, nem por isso o poeta Camões deixa de cumprir o seu papel de profeta.⁽⁸⁹⁾ É que a profecia não reside na sua realização factual: a incondicionalidade é seu timbre. Se fosse com evidência provável — ainda que num espaço e num tempo futuros —, perderia a sua qualidade de profecia.⁽⁹⁰⁾

Além do génio de Camões, terá favorecido a escrita d'*Os Lusíadas* o facto de os acontecimentos relatados pertencerem ao passado, e estarem já envoltos de sentimento nostálgico.

O deslumbramento que o passado ainda recente representa para Camões é modelo ideal que o poeta deseja modelo de imitação futura. Faz, assim, um apelo aos Portugueses:

«Desperta já do sono do ócio ignavo,
que o ânimo de livre faz escravo.»⁽⁹¹⁾

o medo que Medusa terá suscitado ao Atlas gigante, pelo olhar da qual foi transformado na cordilheira marroquina do Atlas, ou monte Atlante.

⁽⁸⁹⁾ Não devemos aqui entender o profeta na concepção bíblica de intérprete da voz de Deus, mas antes como «válvula de escape» das ansiedades nacionais. Alfredo Antunes distingue o profetismo judaico do lusíada da seguinte forma: «Ao contrário do judaico – prognose dentro dum enquadramento sócio-político-religioso já dado nas coordenadas do plano de Deus –, o profetismo lusíada comporta o risco das situações novas, o saber sem saber, o esperar contra os dados, ou um viver por antecipação, onde a fé e a esperança suplantam a antevisão». In cit., pp. 433-434.

⁽⁹⁰⁾ O provável tem uma carga de evidência contrária à profecia. Em poemas líricos de Camões, como «Está-se a Primavera trasladando» e «Se as penas com que Amor tão mal me trata», tradutores de uma mundividência renascentista, pela euforia naturalista e defesa do hedonismo, o tema da sedução exercida pela mulher amada está aliada à da não correspondência amorosa. Nos tercetos do primeiro soneto referido, o poeta presentifica o futuro – momento em que exercerá a sua vingança – sem, no entanto, profetizar: «Se *agora* não *quereis* que quem vos ama / possa colher o fruto destas flores, / *perderão* toda a graça vossos olhos». (In CAMÕES, Luís Vaz de, *Rimas*, Texto estabelecido e prefaciado por Álvaro Júlio da Costa Pimpão, Coimbra, Atlântida, 1973, p. 128). Estabelece-se aqui uma relação entre um estado presente de juventude da amada que deverá ser usufruído pelo poeta (o *carpe diem* aliado ao *Collige, virgo, rosas*) e um estado futuro de deterioração da beleza feminina. A grande *probabilidade* do facto futuro anula a ideia de profecia, que deve entender-se como conhecimento e predição de um acontecimento futuro, dependente da vontade transcendente e *imprevisível* por meios humanos. O poeta recorre – ao anunciar uma futura, mas garantida fealdade da amada – não à profecia, mas à mentira de amor ou argumentação e promessa do conquistador.

⁽⁹¹⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 9.92.

E incita o rei às conquistas norte-africanas, para a construção de um novo Império, que a «pressaga mente vaticina». Transparece aqui uma predisposição natural do poeta para o profetismo, pela antevisão dos feitos heróicos empreendidos por um *Desejado* para a instauração de um possível Quinto Império.

O «profetismo» camoniano não se confina, porém, ao anúncio do Império político proposto pela tradição judaizante lusitana e pelas *Trovas* do Bandarra. Encerra já o sonho — que Padre António Vieira leva ao auge⁽⁹²⁾ — de um império religioso com revivescência teocêntrica:

«Vós, Portugueses, poucos quanto fortes,
que o fraco poder vosso não pesais;
vós, que à custa de vossas várias mortes,
a lei da vida eterna dilatais:
assi do Céu deitadas são as sortes,
que vós, por muito poucos que sejais,
muito façais na Santa Crisandade,
que tanto, ó Cristo, exaltas a humildade»⁽⁹³⁾

Fenómenos como a apologia da luta contra o Infiel, a crença num rei santo e universal (que remonta a D. Manuel e se amplia no sebastianismo), a reconquista da Cidade Santa e o domínio cristão do mundo parecem, por vezes, simples reacções ou desvarios individuais. Mas, quando mais aprofundados, aparecem em intimidade com o franciscanismo espiritual e as teorias joaquimitas, que podemos considerar firmemente radicadas no inconsciente colectivo. O joaquimismo associa-se aos mais diversos aliados,

⁽⁹²⁾ António Vieira crê ter como missão e encargo a acção política, a reforma das almas e dos corações e a revelação do plano divino. O vate considera que o Quinto Império do mundo sempre existiu virtualmente no propósito divino, sendo, porém, indispensável a colaboração humana nessa submissão universal à lei de Deus. Vide e.g., *História do futuro*, tomo I, cit., p. 150.

Numa compilação feita por REGO, António da Silva (*Documentação para a história das missões do Padroado português do Oriente, Índia*, tomos 6º a 11º, Lisboa, 1951-1955), o autor refere que o capitão Francisco de Aldana – morto com D. Sebastião em Alcácer Quibir – deseja «as riquíssimas conquistas / das Índias de Deus». No tomo 10º, pp. 437-438, Regimento de D. Sebastião (27 de Fevereiro de 1567), pode ler-se o seguinte: «Os tisoiros que disso se tiram sã grande número de almas convertidas».

⁽⁹³⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 7.3.

e consente múltiplas metamorfoses. É radiação importante do messianismo, de ideias nacionalistas como a crença no Quinto Império e de múltiplos vaticínios sobre o curso da história. São todos ramos de uma raiz comum e indicam a existência de um estrato profético visionário, facilmente detectável na obra de Camões — e já anteriormente — e que se prolongou até aos nossos dias.

2. Tradições proféticas e messianismo

Quando nos interrogamos sobre a real influência do messianismo sebastianista nos quatro últimos séculos, somos levados a pensar que este foi, sem dúvida, factor de unidade nacional nos séculos XVI e XVII. Na verdade, fez convergir as aspirações de portugueses de diferentes credos e ofereceu-lhes um espírito de redenção durante os sessenta anos de dominação filipina, entendidos como o cativo de Babilónia.

A esperança na vinda do Quinto Império mantém os ânimos durante a longa guerra que se seguiu à emancipação de Dezembro de 1640. Aqui se inscreve a governação de D. João IV e a obra de Padre António Vieira, conselheiro do monarca durante vários anos e guiado no pensamento e na acção pela crença na utopia do domínio universal dos Portugueses (vide, e.g. *Quinto Império*; *História do futuro* e *Clavis prophetarum*). O autor, e antes dele, D. João de Castro e Bandarra responderam às inquietações do momento: foram verdadeiros intérpretes do génio nacional.

Na primeira metade do século XVII, além de Vieira, muitos foram os patriotas que envolveram de providencialismo a história de Portugal. São disso exemplo o jesuíta Padre João de Vasconcelos com a obra *Restauração de Portugal prodigiosa* (1642-44) e os autores da *Monarquia Lusitana*, sobretudo o seu inaugurador Frei Bernardo de Brito, onde o autor, reconhecendo embora os direitos dinásticos do neto de D. Manuel, Filipe II, tudo faz para reafirmar a autonomia portuguesa. E, nesse sentido, escreve Frei Bernardo que a autonomia tinha sido prometida pela Divina Providência a D. Afonso Henriques, nos seguintes termos:

«nunca dele, D. Afonso, nem dos seus afastaria os olhos da Sua misericórdia, porque os tinha escolhidos por Seus obreiros e segadores para Lhe ajuntarem grande seara em regiões afastadas».⁽⁹⁴⁾

O providencialismo ligado à história de Portugal, nos séculos XV e XVI, já com *Os Lusíadas* e sobretudo com a literatura dos anos subsequentes à morte do poeta, é indissociável da revelação do mundo e dos segredos da natureza devassados em superfície e extensão. Esta curiosidade ansiosa não está alheia de uma entidade operativa que atesta a permanência dos ideais messiânicos, num país em que o mito do soldado de Deus, o cavaleiro sobrenatural, herdeiro do cavaleiro do Apocalipse, persistiu até aos nossos dias.⁽⁹⁵⁾

Depois da segunda metade do século XVII, o messianismo sebastianista sofreu um decréscimo, tanto mais que, desde o último quartel do século, sob a influência de Locke, se impusera a doutrina do Iluminismo em Inglaterra, que posteriormente se expandiu ao resto da Europa. Apesar da ortodoxia, das tradições culturais e morais, uma nova sementeira de ideias prolifera nos homens de mais moderna cultura⁽⁹⁶⁾ e tudo faz prever uma mudança no mundo e na vida.

Se no domínio da cultura os ideais se não inclinam a favorecer o messianismo, no domínio político o clima não se afigura mais favorável. Em 1750, inicia a sua acção governativa o Marquês de Pombal que, em defesa do nacionalismo, pratica uma verdadeira repressão anti-sebastianista. Essa atitude não pôde, todavia, ofuscar o espírito messiânico. A qualidade e a quantidade de sebastianistas diminuiu, sem que o sebastianismo tivesse desaparecido como crença difusa ou comunhão de sentimentos de uma sociedade. A sua persistência no corpo social despertou quando do terra-

⁽⁹⁴⁾ BRITO, Frei Bernardo, citado por CIDADE, Hernâni e SELVAGEM, Carlos, *Cultura Portuguesa*, Editorial notícias, Empresa Nacional de Publicidade, 1972, p. 83.

⁽⁹⁵⁾ Sobre o assunto, vide SUBIRATS, Jean, «Aspects du messianisme luso-brésilien», in *Bulletin de la Faculté de Lettres de Strasbourg*, n° 8, 1963, p. 70.

⁽⁹⁶⁾ Referimo-nos, por exemplo, a Rafael Bluteau (1638-1734), ao Eng° Manuel Azevedo Fortes (1660-1749), a Jacob de Castro Sarmiento (1691-1762), a Luís António Verney (1713-1792), entre outros.

moto de 1755, em que o fenómeno físico foi por muitos entendido como provação última, antes da manifestação divina.⁽⁹⁷⁾

46

Esta espera do redentor deve ser enquadrada na problemática do milenarismo joaquimita que sub-repticiamente se infiltrou na obra de alguns dos nossos autores. Na ideia pessoana de Quinto Império, por exemplo, convergem as três tradições proféticas portuguesas.

2.1. A ideia do Quinto Império em Fernando Pessoa

A) Uma delas é a da Cidade de Deus ou do Império futuro de Deus, herdada de Santo Agostinho, o primeiro autor a fazer uma leitura ou interpretação espiritual do texto do *Apocalipse* (*Cidade de Deus*, XX, 9).

O império divino, também defendido por Dante e por Paulo Orósio, pode entender-se como conversão final ou purificação da Cidade dos Homens. Na nossa literatura, esta concepção surge mediada pela nação portuguesa na lenda de Ourique, onde se narra o aparecimento de Cristo a D. Afonso Henriques e, sobretudo, na interpretação que Fernão Lopes faz das Idades propostas por Santo Agostinho. A divisão da história na filosofia agostiniana comporta seis idades, comparadas com os dias da Criação. Estas idades têm como balizas Adão, o Dilúvio Universal, Noé, Abraão, Daniel, o exílio da Babilónia, o nascimento de Jesus Cristo e o Seu segundo Advento no final dos tempos. Seria um tempo e um mundo transcendente, a-histórico e sobre-humano, a Sétima Idade.

Fernão Lopes, dez séculos depois de Santo Agostinho, retoma e aplica à sociedade portuguesa o ideário daquele mestre, quando faz coincidir o princípio da Sétima Idade do Mundo com o advento da dinastia de Avis e de D. João I.

⁽⁹⁷⁾ CANTEL, Raymond, «Le messianisme dans la pensée portugaise du XVI^e siècle à nos jours», in *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. II., Paris, Gulbenkian, 1970, p. 40. O terramoto de 1755 é um exemplo de interpretação providencialista da história. O padre Gabriel Malagrida apresentou para o facto uma causa sobrenatural, derivando o funesto acontecimento da vontade de Deus, que assim pretendia castigar «os vícios dos homens». Vide AZEVEDO, João Lúcio de, *O Marquês de Pombal e a sua época*, 2.^a edição, Anuario do Brasil, 1922, p. 145; e LIMA, Sílvio, *Notas críticas*, Coimbra, 1930, p. 157.

Na *Crónica de D. João I*, cap. 15, refere-se à *Sétima Idade*, «na qual se levantou outro novo mundo e outra geração de gentes, [idade] que se começou nos feitos do Mestre a qual, pela era de César, por que esta crónica é compilada, há agora sessenta anos que dura, e durará até ao fim dos séculos, ou quando quiser Deus, que as criou todas».

A «filosofia» da história de Fernão Lopes tem indubitavelmente um cunho milenarista e D. João I é explicitamente concebido como o «Messias».

De facto, o milenarismo, cujos fundamentos foram lançados na Idade Média, está indissolúvelmente ligado à noção bíblica de messianismo. Um e outro são maneiras de viver a expectativa da presença de Deus entre os homens; um e outro contêm o sentido de promessa e esperança; um e outro são fenómenos bíblico-religiosos que, na diacronia da história, acabam por ter aproveitamentos sócio-políticos; um e outro trazem à comunidade a ideia de esperança num futuro melhor. Ambos são formas de enfrentar os desafios da utopia.

B) Na tradição do profetismo português, Paulo Orósio — que seria originário da zona de Braga — pode ser apontado como o responsável por um desvio telúrico das doutrinas da história propostas por Santo Agostinho. O discípulo admite a existência dos quatro impérios, que corresponderiam aos quatro pontos cardeais: a leste, o *babílonico*, a sul, o *cartaginês*, a norte, o *macedónico* e a oeste o *romano*. Este último foi por ele desdobrado em dois: o anterior a Cristo e o Cristão. O autor admitia a perenidade deste num *Quinto Império*, receptáculo profético da Sétima Idade, agora histórica, embora situada num ponto supracardial. Seria a *Cidade de Deus* do futuro.

C) Embora com fundamento e antecedentes na literatura apocalíptica hebraica, o Milenarismo nasceu cristão: tinha as suas raízes na Bíblia, no Antigo e Novo Testamento.

No Antigo Testamento, o Milenarismo resulta da espiritualização da ideia de retribuição que vai passar pela figura emblemática de Abraão, pelas ideias de vida longa, mulher fecunda, muitos rebanhos, até à ideia de espiritualização, da retribuição no Além, tal como nos surge no livro I dos Macabeus.

A ideia do Milenarismo parte, portanto, de uma afirmação do salmo 90-4, acerca da «Brevidade da Vida Humana», onde se diz: «Mil anos, diante de Vós, são como o dia de ontem que já passou».⁽⁹⁸⁾ A mesma ideia dos mil anos surge no livro, do *Apocalipse* da *Bíblia*, cap. 20: «Prisão do dragão — O Milénio».

O tópico do acorrentamento do demónio por mil anos é reiterado ao longo dos versículos do capítulo 20⁽⁹⁹⁾, texto fundamental que terá dado origem ao Milenarismo de alguns padres da Igreja como Santo Ireneu ou Santo Agostinho. Este faz a interpretação espiritual e alegorizante do *Apocalipse* em *A Cidade de Deus*⁽¹⁰⁰⁾.

Finalmente, o Milenarismo vem estruturado na ideia das três Idades do mundo de que o Livro IV de Esdras nos vai falar. Este livro, considerado apócrifo, mas que figura na Bíblia na edição crítica pós-tridentina, não deixa de ter a sua relevância pela divisão da cronologia da história. As sete Idades da filosofia agostiniana foram por ele sintetizadas e reduzidas a três: a da *Infância*, tempo anterior à lei, a *Adulta*, sob a lei e a da *Graça*. Esta tripartição terá influenciado Joaquim da Fiore (1130-1202) na filosofia profética da história.

O monge cisterciense, figura emblemática de um movimento de carácter apocalíptico-milenarista, levanta as suas ideias no *Livro da Concórdia entre o Novo e o Antigo Testamento*. Na obra, o autor refere-se às três idades do mundo, constituídas por quarenta e duas gerações de 1260 anos⁽¹⁰¹⁾: de Adão a Cristo; de Cristo a 1260 e de 1260 ao Fim do Mundo. Cada uma

⁽⁹⁸⁾ Salmo, 90-4, p. 767. As nossas citações da Bíblia são extraídas da 15ª edição, Lisboa, Difusora Bíblica, 1986.

⁽⁹⁹⁾ Idem, Apocalipse 20 (1-7).

⁽¹⁰⁰⁾ Veja-se sobretudo, Santo Agostinho, *Cidade de Deus*, 20.9.

⁽¹⁰¹⁾ Os números são por si simbólicos e reiteram-se no livro do *Apocalipse*. Em *Ap.* 11, 2., tomamos conhecimento de que os «gentios» «pisarão a Cidade Santa durante quarenta e dois meses», isto é, três anos e meio, ou seja, metade de sete. Sete é a eternidade, a plenitude e metade de sete um tempo relativamente curto. Em 11.3 é dito: «Darei às minhas testemunhas o poder de profetizar durante mil duzentos e sessenta dias» (p. 1621) e em 12.6. «A mulher fugiu para o deserto, onde tinha um lugar preparado por Deus, para ali ser alimentada durante mil duzentos e sessenta dias» (p. 1623). Esta «Mulher» – que «deu à luz» o Messias, «um Filho, um Varão que há-se reger todas as nações» – é a Igreja que, antes de entrar na Glória, tem de escapar à fúria dos seus perseguidores durante 1260 dias, isto é, três anos e meio, tempo inconcluso, imperfeito até à segunda vinda de Cristo.

delas seria respectivamente, a Idade do *Pai*, a Idade do *Filho*, seguindo-se a Idade do *Espírito Santo*, do *Divino Paráclito* ou da *Fraternidade Universal*. Seria o Reino dos Eleitos, sem culto nem igrejas, em santa pobreza e plena liberdade, a *Ecclesia Spiritus* que ficará como ponto de referência para idealistas posteriores⁽¹⁰²⁾.

2.2. O Milenarismo

Ao falarmos de milenarismo, temos de ter sempre em conta o messianismo acontecido, a ideia da Parusia da primeira geração — segundo a qual o Messias se tornaria presente no meio dos homens — e a escatologia ou ideia do fim do mundo. Os termos milenarismo e messianismo revestem-se sempre de tons apocalípticos, o que tem forte impacto ao nível da mentalidade colectiva, como o atestam mapas, legados ou outros documentos de carácter expositivo, onde aparece a expressão: «Aproximate Fine Mundo»⁽¹⁰³⁾.

A perspectiva do Final dos Tempos tem relações muito estreitas com a ‘apocalíptica’ e uma e outra são, em maior ou menor grau, motivo de inspiração para diversos autores.

O soneto camoniano «O dia em que nasci, moura e pereça»⁽¹⁰⁴⁾ — por exemplo — em que o poeta amaldiçoa o dia do seu nascimento, para o qual deseja um cataclismo natural, um «eclipse de sol» — algo deve a essa maneira de pensar ou lógica de raciocínio que é a apocalíptica. Na verdade, o sentido de subversão que o soneto de Camões representa não está muito

⁽¹⁰²⁾ Lembramos, por exemplo, Michelet que citará Joaquim da Fiore como evangelizador da idade do livre espírito e da ciência, ou um marxista como Ernst Bloch que verá em Joaquim da Fiore um dos que fizeram brilhar uma centelha imorredoura, que jamais se apagará.

A influência de Joaquim da Fiore reflecte-se em diversas ideologias, de pensadores a homens de acção. Augusto Comte e Frederico Schelegel herdaram dele a ideia de dividir a história em três períodos e o próprio Cristóvão Colombo se terá deixado guiar pelas doutrinas de Joaquim da Fiore e pela leitura apocalíptica da miragem, ao descobrir o Novo Mundo e ao considerar as suas viagens como a última missão cristã. (Cf., a propósito, «1. Joaquimismo-Sebastianismo», nota 65 do presente trabalho).

⁽¹⁰³⁾ A expressão «Aproximate Fine Mundo» pode, porém, não só referir-se à Parusia definitiva, mas a um fim individual, ao fim de cada um.

⁽¹⁰⁴⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 182.

longe da ideia de fim do mundo comumente aceite. Tal como o texto bíblico que lhe serve de modelo — o soneto é uma paráfrase do capítulo terceiro do Livro de Job⁽¹⁰⁵⁾ — a maldição do dia em que o poeta nasceu alia-se à criação de um cenário apocalíptico que o sujeito lírico deseja instaurado ou materializado, numa eventual repetição do seu nascimento:

«O dia em que eu nasci, moura e pereça,
 não o queira jamais o tempo dar,
 não torne mais ao mundo, e, se tornar,
 eclipse nesse passo o sol padeça.

A luz lhe falte, o sol se [lhe] escureça,
 mostre o mundo sinais de se acabar,
 nasçam-lhe monstros, sangue chova o ar,
 a mãe ao próprio filho não conheça.

As pessoas pasmadas, de ignorantes,
 as lágrimas no rosto, a cor perdida,
 cuidem que o mundo já se destruiu.»⁽¹⁰⁶⁾

E no último terceto, surge uma dupla justificação dada à «gente temerosa»: a da razão de recusa do dia do nascimento e a do cenário de violência e apocalipse desejado pelo poeta:

«Ó gente temerosa, não te espantes,
 que este dia deitou ao mundo a vida
 mais desgraçada que jamais se viu!»⁽¹⁰⁷⁾

O cenário de convulsão que o poeta invoca surge como resultado de uma vivência em crise. Desconjuntadas todas as esperanças, desgostoso perante o presente, o sujeito lírico recusa o seu nascimento, como quem recusa a vida.

⁽¹⁰⁵⁾ O título do cap. III do Livro de Job («Job amaldiçoa o seu nascimento e lamenta a sua miséria») é significativo da relação paragramática intertextual que com ele estabelece o soneto camoniano. Eis alguns versículos onde o paralelismo é evidente: «Pereça o dia em que nasci», Job 2.3) / «O dia em que nasci, moura e pereça» (Camões, v. 1); «Converta-se aquele dia em trevas» (Job 3.4) / «A luz lhe falte, o sol se [lhe] escureça» (Camões, v. 5); etc.

⁽¹⁰⁶⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 182.

⁽¹⁰⁷⁾ Idem.

O sentido apocalíptico da poesia camoniana não se esgota, porém, no espaço de um soneto: é aprofundado nas redondilhas «Sôbolos rios que vão», inspiradas no Salmo 136 da Bíblia.

A *apocalíptica* deriva de três características fundamentais que estão na base da construção deste poema camoniano, como ainda na obra *Regresso ao paraíso*, de Pascoaes. São elas: o pessimismo, o dualismo e o sentido profético ou projecção no futuro.

Em «Sôbolos rios», o pessimismo em relação ao presente leva o sujeito a rememorar o bem passado, a juventude. São as «lembranças de Sião» que o poeta acaba por enjeitar e desacreditar, porque efêmeras. Instaura-se assim, desde o início do poema, o dualismo entre o bem e o mal, um e outro inconciliáveis entre si. Na óptica da apocalíptica, o dualismo também preside à constituição do mundo que se encontra completamente dividido entre dois pólos distintos. De um lado, está o presente associado ao mal, onde os homens são ímpios e vivem na cedência constante a apetites sensuais, à vontade do demónio que ocupa o interior do indivíduo e o seu quotidiano. Em oposição, está o bem ansiosamente esperado e santificado. É um futuro que aguarda os homens que resistiram e se voltaram para Deus. Um percurso semelhante é feito pelo protagonista de *Regresso ao paraíso*. Adão, após a queda, encontra-se dividido entre o Inferno (o Mal) e o Paraíso a que aspira (o Bem).

Em «Sôbolos rios», o sujeito lírico reconhece o mal em relação aos dias que está a viver e toma uma atitude de pessimismo perante o presente profano e sensual, que passa a recusar. Projecta então toda a sua felicidade para o futuro, voltando-se decididamente para Deus. Para isso, serve-se da teoria platónica da reminiscência. Por ela, o poeta recusa o mundo sensível e recorda o inteligível ao qual anseia. É então possuído pela saudade metafísica, a saudade do Céu: «daquela santa cidade, / donde esta alma descendeu»⁽¹⁰⁸⁾

⁽¹⁰⁸⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 110.

O bem compreendido no futuro, santificado e ansiosamente esperado, na *apocalíptica*, é conseguido pela ajuda dos anjos que ocupam o imaginário desse futuro glorioso; a pátria divina.

Nas redondilhas «Sôbolos rios que vão», a ascese à «Hierusalém celeste» apenas poderá acontecer pelo impulso da Graça⁽¹⁰⁹⁾. O Bem futuro não depende do crente, mas da intervenção de Deus na vida do homem.

Em *Regresso ao paraíso* o Bem é reconquistado pelo próprio Adão, o qual é dominado pelo desejo de redenção, desde a *queda*, muito antes do momento textual em que se opera um apocalipse:

«Adão, ao lado de Eva, perseguia
A planície sem fim do seu Desejo...
Esse desejo de remir os homens,
De lhes abrir a porta, que ele outrora
Fechara com a chave do seu crime.»⁽¹¹⁰⁾

O dualismo, que conduz necessariamente ao pessimismo e muitas vezes à alienação do presente, coloca o problema do Fim, que irá derivar num mundo novo renascente das cinzas.

No poema camoniano, esse Fim do mundo é individual; em *Regresso ao paraíso*, é colectivo. E, se no primeiro caso se trata da intervenção final de Deus na história do homem, no segundo caso, trata-se da intervenção do Homem, algo divinizado, na história dos homens.

Como doutrina, a apocalíptica como o messianismo surgem sobretudo em momentos de crise social e política. Quando se desagregam ideologias, nasce a esperança. No Antigo Testamento, a razão do aparecimento da apocalíptica é uma crise política. Quando falham os recursos humanos e não há outro programa a propor (político, social ou económico), surge a esperança num Deus. Surge então o messianismo, a esperança na vinda de um Salvador, que intervirá na história e reporá um reino de justiça. A apocalíptica aproxima-se, assim, dos conceitos de messianismo e de milenarismo.

⁽¹⁰⁹⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 111.

⁽¹¹⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, Lisboa, Assírio & Alvim, p. 100.

Deixa o seu significado restrito de cataclismo, caos natural ou provocado pelo homem e ganha um sentido mais amplo contido na sua etimologia.

Apocalíptica é uma palavra grega que significa revelação; o acto ou efeito de tirar, levantar o véu e descobrir algo que estava escondido por baixo; é o acto ou efeito de desvelar. Pressupõe-se aqui a existência de um Messias, um Salvador que está para intervir e que vai dando sinais de Si aos seus para os fortalecer nesta espera. Este messianismo milenarista, na literatura portuguesa, atinge com Padre António Vieira a feição de sistema coerente⁽¹¹¹⁾.

E o povo escolhido para a fundação do Quinto Império — de que o autor é um verdadeiro teorizador — é o povo português:

«Assim o prometem as profecias, o confissão as nossas esperanças, fundadas no exemplo de tal Rei e na liberdade de tais vassallos para grande aumento da Fé, para grande glória da Igreja, para grande honra da Nação Portuguesa e ainda para grande opulência dos bens da fortuna, com maior abundância dos bens da Graça»⁽¹¹²⁾

A promessa de um império de grandeza portuguesa e cristã contrasta com a realidade que vivia. A guerra com Castela pode ser entendida como o tempo doloroso e duro de provação divina anterior à chegada do rei de missão divina⁽¹¹³⁾. Este tempo e situação do povo português são compreensíveis enquanto preâmbulo de um novo mundo. Quanto mais o mundo presente conduz ao desespero e ao pessimismo, mais encorajante e consoladora é a perspectiva do mundo futuro; mais intenso é o desejo de uma era de felicidade definitiva.

O messianismo político-religioso de Vieira é bem demonstrativo da penetração na cultura portuguesa das doutrinas de Santo Agostinho, trabalhadas por Joaquim da Fiore, pela influência de S. Bernardo, do orosismo, dos

⁽¹¹¹⁾ Sobre o assunto veja-se: CANTEL, Raymond, *Prophétisme et messianisme dans l'oeuvre d'António Vieira*, cit., pp. 153-175.

⁽¹¹²⁾ VIEIRA, P^e António, *Sermões do P. António Vieira*, 1679-1748, vol. XII, p. 39.

⁽¹¹³⁾ Paralelamente o livro IV de Esdras da Bíblia, que se encontra na base de muitos textos da literatura messiânica em Portugal, descreve as provações ao povo de Israel como sinais precursores da proximidade da vinda do Messias (cf. V, 1-13; VI, 18-24; IX, 1-12).

cistercienses, dos templários, adoptada pelos franciscanos *espirituais* e por monarcas como D. Dinis e D. Isabel⁽¹¹⁴⁾.

54 O seguimento histórico das ideias messiânicas na literatura portuguesa não apresenta, porém, um desenvolvimento progressivo. Cada poeta-profeta tem menos em conta as concepções dos seus predecessores do que as circunstâncias sociopolíticas do seu tempo. É um facto que, como escreveu Jean Subirats: «la croyance sébastianiste a toujours été utilisée à des fins immédiates».⁽¹¹⁵⁾ E se governantes houve que, em nome do racionalismo iluminista, condenaram o espírito messiânico e os sebastianistas — lembramos Pombal —, o certo é que a lenda em torno da personalidade histórica de D. Sebastião persistiu, e acendeu-se em novas chamas, com novo vigor, sempre que Portugal se sentiu ameaçado na sua autonomia, ou devido a condições sociopolíticas internas demasiado penosas. Assim aconteceu com as invasões napoleónicas, em pleno século XIX⁽¹¹⁶⁾, que originaram no povo uma espera intensa no herói messiânico de libertação nacional. As *Trovas* de Bandarra que circulavam pelo país conheceram então três edições, em 1809, 1810 e 1816 e foram alvo de leituras febris na tentativa de se descortinar a sua obscuridade⁽¹¹⁷⁾

⁽¹¹⁴⁾ Sobre a penetração da filosofia política da história de Joaquim da Fiore na cultura portuguesa e os rituais do culto do Espírito Santo daí derivados, veja-se: QUADROS, António, *Portugal, Razão e Mistério, O Projecto Áureo ou o Império do Espírito Santo*, vol. II, Lisboa, Guimarães Editora, 1987; QUADROS, António, *A Ideia de Portugal na Literatura Portuguesa dos Últimos Cem Anos*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1989, p. 45 e sqq.; GANDRA, Manuel, J., *O Império Espírito Santo na região de Tomar e dos Templários*, Lisboa, 2000.

⁽¹¹⁵⁾ SUBIRATS, Jean, *Les Séquelles du Sébastianisme portugais au XIV^e e et au XX^e siècles*, in *Travaux de la Faculté de Lettres de Rennes. Études Ibériques*, Rennes, 1968, pp. 34 e 35.

⁽¹¹⁶⁾ A decadência de Portugal, que já era visível, acentuou-se a partir das invasões francesas com a pilhagem do tesouro e do património nacional e, posteriormente, com as guerras fratricidas entre absolutistas e liberais. Do ponto de vista cultural, o cenário não é mais animador: o século XIX é marcado por um dominante pensamento estrangeirado, esquecido das raízes nacionais.

⁽¹¹⁷⁾ QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de, *Historia y etnologia de los movimientos mesiánicos. Reforma y revolución en las sociedades tradicionales*, trad. de Florentino M. Torner, México, Siglo veintiuno editores Sa, 1969, p. 51. De um modo sucinto e preciso, a autora apresenta o historial do movimento messiânico português (pp. 50-52) que relaciona com movimentos similares no resto da Europa.

A persistência do fenómeno sebástico no dealbar do século XX continua a afirmar-se pelas obras de Luís de Magalhães e de Sampaio Bruno e por uma nova edição das *Trovas*, datada de 1911. Estas manifestações não correspondem já, como é evidente, à crença multissecular no regresso do cavaleiro tombado em Alcácer Quibir: o tema é apenas ideia fecunda do ponto de vista literário. Trata-se de um neo-sebastianismo, fenómeno cujo aproveitamento tem um carácter mais intelectual e gerador de cultura e cada vez menos messiânico-político.⁽¹¹⁸⁾

Desde o século XIX, surge, paralelamente, a crítica mordaz a «esta ridícula seita»⁽¹¹⁹⁾, ao sebastianismo, que se acende em polémicas sucessivas: entre José Agostinho de Macedo e Pato Moniz em 1810; e em 1821, entre dois anónimos, «o constante sebastianista» e «um aborrecedor de sebastianistas».

A discussão, a controvérsia, pela defesa ou pela recusa, são afirmações da persistência, ao longo do tempo, do sebastianismo. Efectivamente, a *História de Portugal* (1879) de Oliveira Martins⁽¹²⁰⁾, apesar da hostilidade movida, terá sido responsável pelo ressurgir do tema e da sua importância na história de Portugal. A interpretação simbólica e lendária do mito sebástico feita por cronistas — sobretudo Oliveira Martins — unida a interesses etnológicos, inspirados por Teófilo Braga, condicionaram o aparecimento de um visionarismo político nacionalista na literatura portuguesa. Além disso, a concepção de um chefe ideal ou o sonho de felicidade só é compreensível num panorama de ruína nacional. É no seio desse panorama que, no século XX, se gera a controvérsia entre Carlos Malheiro Dias e António Sérgio. Este, e com ele todos os que adoptam os valores europeus, consideram o

⁽¹¹⁸⁾ Nos tempos que antecedem proximamente a obra de Pascoaes, o messianismo português, revestindo quase sistematicamente a forma de sebastianismo, desenvolve-se em Oliveira Martins, Guerra Junqueiro, Luís de Magalhães, António Nobre, Sampaio Bruno e Manuel da Silva Gaio, entre outros.

⁽¹¹⁹⁾ José Agostinho de Macedo acende uma polémica com os sebastianistas que continuavam à espera de um Herói-Salvador que, estando Encoberto, havia de regressar, numa incerta manhã de nevoeiro. Vide MACEDO, José Agostinho de, *Os sebastianistas. Reflexões críticas sobre esta ridícula seita*, 1810.

⁽¹²⁰⁾ Sobre o valor cultural e sociológico deste historiador-filósofo, sempre atento às questões políticas e económicas emergentes, vide COELHO, J. do Prado, *Dicionário de literatura*, II, Porto, Figueirinhas, 1985, pp. 611-613.

sebastianismo como sintoma de decadência. Haja em vista a polémica por ele travada nas páginas d'*A Águia*.

56 No pólo oposto do debate ideológico, encontram-se os que, como Pascoaes, sustentam que tal sentimento é o «génio natural» e intrínseco dos Portugueses. São os defensores da tradição e do patriotismo que concebem o sebastianismo como sintoma de renascimento, ressurgimento pátrio.

Em clima de optimismo messiânico, Jaime Cortesão busca no passado, nas fontes da nacionalidade, a profecia de um futuro de grandeza renovada para Portugal. De igual modo, a atitude mental do vate da *Mensagem*, o seu intuito renovador integra-se num espírito de exaltação messiânica perfilhado por grande parte dos colaboradores d'*A Águia*. O transcendentalismo pan-teísta de Pessoa — não alheio aos poetas «que dizem que as flores sentem / E (...) que as pedras têm alma / E que os raios têm êxtases ao luar»⁽¹²¹⁾ — é filosofia de saudosistas. Estes serão anunciadores da futura civilização europeia, que será uma «civilização lusitana», ressuscitada dos escombros de uma crise de Espírito⁽¹²²⁾.

Os sonhos messiânico-sebásticos em torno do sentir lusíada encerram uma dupla profecia: a da grandeza de Portugal e a do aparecimento do poeta supremo da nossa raça. Em vez do Rei Encoberto, alimentador de uma esperança colectiva, anuncia F. Pessoa um *supra-Camões*, papel que ele próprio é chamado a desempenhar:

«Emissário de um rei desconhecido
eu cumpro informes instruções de além,
inconscientemente me divido
entre mim e a missão que o meu ser tem»⁽¹²³⁾.

(121) PESSOA, Fernando, «XXVIII poema», in SILVA, Agostinho, *Um Fernando Pessoa e antologia de releitura*, Lisboa, Guimarães, 1958, p. 147.

(122) FRIAS, Eduardo, *O nacionalismo místico de Fernando Pessoa*, Braga, Editora Pax, 1971, p. 11.

(123) PESSOA, Fernando, *Obras Completas de Fernando Pessoa*, Lisboa, Edições Ática, vol. I, *Poesias de Fernando Pessoa*, 1958, p. 59.

Este chamamento é assumido por seres de eleição, empossados de uma missão que os ultrapassa. São o veículo pelo qual o transcendente se revela no mundo do devir. Poemas como a *Mensagem* dão-nos a ideia de que a realização terrestre do ser pessoal é obediência sagrada a uma «nova Lei» de carácter nacionalista. Essa lei nova, que um super eu nacional criará para regeneração de um povo, virá instaurar o tempo novo.

No seu ser individual, Pessoa assume o destino de um ser colectivo. E a sua missão é simultaneamente sagrada e patriótica, como declarava em 1935 a Adolfo Casais Monteiro:

«Sou de facto um nacionalista místico,⁽¹²⁴⁾ um sebastianista racional.»⁽¹²⁵⁾

O nosso pendor messiânico — preludiador de Pessoa — foi igualmente confirmado pelos homens da «Renascença Portuguesa» e por Pascoaes. Para as necessidades do momento histórico do seu tempo — a jovem República — este programou:

«Que toda a educação e propaganda tenham como alta estrela orientadora, este pensamento messiânico, redentor, sobrenatural, que já vem do longínquo alvorecer da Pátria e lhe deu independência e grandeza através dos séculos.»⁽¹²⁶⁾

Leonardo Coimbra comungou deste movimento pedagógico, ao promover o renascimento cultural e espiritual pela revitalização dos valores nacionais e elevou Pascoaes à condição de Profeta. Este, na sua obra *Regresso ao paraíso*, que já afluamos e que adiante analisaremos, cria as personagens do «Deus Infante», divindade que, juntamente com Adão, se encontra desejosa de que o Homem e o Mundo se renovem. A propósito do advento deste Deus — que substituirá o «Velho Deus», Leonardo Coimbra, escreve:

⁽¹²⁴⁾ Sobre esta afirmação que caracteriza uma atitude mental e poética de Fernando Pessoa, Vide FRIAS, Eduardo, *O nacionalismo místico de Fernando Pessoa*, cit., cap. I, pp. 7-17.

⁽¹²⁵⁾ PESSOA, Fernando, *Páginas de doutrina e estética*. Selecção, prefácio e notas de Jorge de Sena. Lisboa, Inquérito, 1946, p. 256.

⁽¹²⁶⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Era Lusitana*. In «A Águia», II série, n.º 28, 1914, p. 100.

«Olhai a sua melancolia feita de vida e não de morte, é a melancolia da Saudade, que é tão-só a concentração do Espírito apreendendo-se no drama da sua essência. É D. Sebastião que volta! [...] Alvorece a nova religião, a alma portuguesa vai possuir-se em Deus.»⁽¹²⁷⁾

O messianismo, nutrido da esperança e da necessidade, envolve e es-cuta vagos anseios colectivos. E vários são os poetas que se integram no clima de exaltação messiânica, todos unânimes no intuito da redescoberta da consciência nacional e no propósito de ressurgimento pátrio. Porém, os meios de cada poeta diferem. Em Pascoaes, o veículo do ressurgimento é a *Saudade*. E o *Saudosismo* uma forma de «Sebastianismo esclarecido». Através deles — o pedagogo ou o visionário, que são uma só e particularíssima pessoa do poeta — se anuncia o verdadeiro sentido de Portugal.

3. Solução messiânico-sebastianista: decadência e regeneração

3.1. Solução messiânico-sebastianista

Para uma abordagem do fenómeno messiânico ou profetismo literário português no século XX, com relevo especial para a obra de Teixeira de Pascoaes, não podemos deixar de focar a ambiência de crise que enquadra o poeta nem deixar de fazer uma análise do saudosismo, numa perspectiva ideológica, como mensagem de esperança, propósito de *ressurgimento* nacional.

Já a partir de 1868 se prevê o final da rota percorrida pela «civilização liberal» que surge minada de contradições e encaminha o país para o descrédito desta tendência e conseqüente apocalipse da mesma. De facto, não obstante as várias tentativas no sentido de fazer renascer Portugal, o liberalismo em tudo faz prever a crise de 1890-1892. O clima, revelador de uma grave falta de identidade, é caótico e a ruptura dá-se a todos os níveis: socio-económico, cultural e político. No que respeita a este último aspecto, várias tendências e centelhas de esperança se afiguram como possíveis e vantajosas

⁽¹²⁷⁾ COIMBRA, Leonardo, *O criacionismo*, Porto, 1912, pp. 248-249.

ao *renascimento* pátrio. Para alguns intelectuais da época, o republicanismo representa uma dessas tendências, a única tábua de salvação de um país cuja *alma* está moribunda. A outros preside a ideia mais conservadora e autoritária de que só é possível uma *vida nova* se o poder for entregue ao Rei. A este caberia destituir os partidos do governo da nação.

A nível económico e social, o quadro não se revela menos nebuloso. O país afunda-se na miséria e bancarrota progressivas. É sobretudo a burguesia quem procura a estabilidade perdida e busca o equilíbrio perante as ameaças do proletariado, em estreita ligação com a corrente do anarco-sindicalismo.

A nível cultural, a crise, não menos aguda, é notada pelos vários autores, que assumem múltiplas tendências literárias: entre eles, um Fernando Pessoa, um António Sérgio, um Leonardo Coimbra, um António Sardinha, um Teixeira de Pascoaes... A Pascoaes se deve a reflexão profunda sobre a *decadência* de Portugal, vindo este a propor entusiasticamente o *renascimento* nacional, «a que se deve subordinar completamente a obra social e política da República»⁽¹²⁸⁾:

«Vê-se que chegou o momento de Portugal reconquistar a sua independência moral, tornando a viver pelo espírito (pelo seu espírito) e não pela matéria, o que só é próprio dos povos decadentes. Espírito significa vida, e matéria significa morte. Eu creio que a minha conferência poderá concorrer um pouco para a nossa ressurreição espiritual.»⁽¹²⁹⁾

E mais adiante acrescenta: «O alto clero sempre fiel a Roma, os altos políticos sempre fiéis a Paris, têm sido os obreiros da nossa desnacionalização, os inimigos do nosso espírito e, por isso, da nossa independência.

De maneira que, hoje, a '*alma pátria*' encontra-se verdadeiramente subterrada e adormecida sob as más influências estranhas. Chega de parecer estrangeira na própria terra natal, tão desconhecida é dos portugueses! (...)»

Ciente da crise ideológica que afecta a sociedade portuguesa, o poeta insiste na necessidade de revitalização do lusitanismo:

⁽¹²⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O espírito lusitano ou o saudosismo*, Porto, Renascença Portuguesa, 1929, p. 5.

⁽¹²⁹⁾ Idem.

«O nosso esforço, embora limitadíssimo, será sempre no sentido de a [alma pátria] revelar, de a pôr a descoberto, tirando-a do montão de escombros que a esmagam e asfixiam, para que ela surja, outra vez, à luz duma nova vida e venha a realizar a obra civilizadora do nosso Portugal maior e mais belo que todos nós sonhamos!»⁽¹³⁰⁾

Este propósito de *ressurreição* pátria, que preside aos ideais da maioria dos escritores da primeira década deste século, é notório num Fernando Pessoa, em que este conceito adquire um cunho de exaltação messiânica. Atentemos no elucidativo passo, publicado na revista «*A Águia*»:

«(...) para Portugal se prepara um ressurgimento assombroso, um período de criação literária e social como poucos o mundo tem tido (...)

Tudo indica portanto, que o nosso será, como aquele, maximamente criador.

Paralelamente se conclui o breve aparecimento na nossa terra do tal Supra-Camões. Supra-Camões? A frase é humilde e acanhada. A analogia impõe mais. Diga-se «de um Shakespeare» e dê-se por testemunha o raciocínio, já que não é citável o futuro.»⁽¹³¹⁾

Este prognóstico *sebastianista*, que representa uma reacção contra a prática que se afigura decadente é, por outro lado, uma tentativa de renascimento activa, através de um mito genuinamente português.

O sebastianismo, como bem observou António Quadros, é a procura de «regeneração nacional e humana, (...) de redenção a partir de um arquétipo vivo e concreto no drama do devir português».⁽¹³²⁾

Se esta crença e vontade de reanimar Portugal, patentes em autores como Pascoaes e Pessoa, manifestam por um lado a ambição de progresso, forjam e confirmam, por outro, o conceito de decadência, que lhe está implícito e sem o qual a noção de progresso é desprovida de significado.

⁽¹³⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O espírito lusitano ou o saudosismo*, pp. 7-8.

⁽¹³¹⁾ PESSOA, Fernando, *Reincidindo...*, in *A Águia*, 2ª Série (5 de Maio de 1912) p. 143.

⁽¹³²⁾ QUADROS, António, *A ideia de Portugal na literatura portuguesa dos últimos cem anos*, cit., p. 75.

3.2. Decadência e Regeneração

Servem de mote a este tema trechos de Camões e Garrett, que três séculos separam:

61

«O favor com que mais se acende o engenho
não no dá a pátria, não, que está metida
no gosto da cobiça e na rudeza
duma austera, apagada e vil tristeza.»

Luís de Camões, *Os Lusíadas*, 10. 195

«Sonho Profético» (poema de 1819)

— «Prantos! prantos! Já nada mais sobeja!
Eu a flor das nações, eu que, outro tempo,
contava pelos dias meus triunfos,
que em cada um dos meus filhos tinha um nume,
eu agora... ai de mim!... só gemo e choro!
Só ais, só prantos, só gemidos restam

A quem do mundo governou o império!
estas mãos vitoriosas, que, outro tempo,
empunharam o ceptro do Oceano,
donde o fado pendeu da África e da Ásia,
agora em vez do ceptro, em vez das palmas,
e as vis algemas com meu sangue e lágrimas
De contínuo levadas!... miseranda!
[...]

Aqui gemeu de novo, e amargo pranto
pela face pálida desliza,
nas contorsões da dor, na ânsia do peito
moveu-se um pouco, e vi... brasão fulgente.
tinha no seio venerando... as quinas!
as quinas, sim; e Lísia era a matrona.»

Almeida Garrett, *Lírica Completa*, Lisboa, Arcádia, 1971, pp. 61-62.

O tema da decadência, um dos traços característicos da literatura portuguesa, a partir de meados do século XVI, está ligada à nostalgia do império luso-oriental perdido e conseqüente retardamento da evolução de Portugal em relação à Europa, do ponto de vista técnico-científico e económico.

Da consciência da perda da grandeza nacional, agravada pela dominação espanhola após 1580, resulta uma literatura marcada pelo desalento e pela tentativa de reacção, no sentido do presságio sebastianista e do saudosismo. Com efeito, «Portugal, após ter, mediante a sua expansão, *mudado o futuro do mundo*,⁽¹³³⁾» mostrou-se incapaz de acompanhar os países por ele «*modificados*». No dizer de Joel Serrão, «da consciência de tal desajustamento entre os tempos português (ou ibérico) e europeu transpirenaico advieram sempre, ao longo dos três últimos séculos, quer o sentimento de decadência coeva, havendo em mente o passado — paradigma (Idade Média, século XVI ou, até, século XVII), quer os esforços de actualização, ou de europeização, tendo em mira um ‘projecto’ nacional de efectivação no porvir»⁽¹³⁴⁾. É assim que podemos observar, no último quartel do século passado, a obra de um autor como Alexandre Herculano, cuja mundividência de homem liberal português se centra numa ideologia decadentista, aliada a um ímpeto *regenerador*. Com efeito, na sua obra *Opúsculos*, interroga-se: «Que somos nós hoje?», para logo responder: «Uma nação que tende a regenerar-se; diremos mais: que se regenera. Regenera-se porque se repreende a si própria; porque se revolve no lodaçal onde dormia tranquila; porque se irrita da sua decadência, e já não sorri sem vergonha ao insultar os estranhos; porque principia, enfim, a reconhecer que o trabalho não desonra, e vai esquecendo as viagens senhoris de fidalga.»⁽¹³⁵⁾

⁽¹³³⁾ Vide RIBEIRO, Orlando, *Aspectos e problemas da expansão portuguesa*, Lisboa, 1962, p. 13. (Itálicos nossos).

⁽¹³⁴⁾ SERRÃO, Joel, *Temas de Cultura Portuguesa*, II, Lisboa, Portugália Editora, Col. Problemas, 1965, p. 30.

⁽¹³⁵⁾ HERCULANO, Alexandre, *Opúsculos*, apud. SERRÃO, Joel, *Temas de cultura portuguesa*, II, cit. p. 36.

Com a aproximação do final do século XIX, esta ideia de decadência aprofunda-se e começa, não apenas a ser mencionada pelos escritores, mas a presidir ao texto literário de um Eça, de um Abel Botelho ou de um Fialho de Almeida, atingindo o auge na *Pátria* de Junqueiro, transbordante de pessimismo, e nas *Despedidas* de Nobre, que podem considerar-se o retrato da própria decadência:

«Anda tudo tão triste em Portugal:
Que é dos sonhos de glória e de ambição?»⁽¹³⁶⁾

Mas este autor procura uma solução de tipo messiânico-sebastianista como tentativa de superação da crise, no sentido de uma actualização de Portugal:

«Virá El-Rei menino do estrangeiro,
Numa certa manhã de nevoeiro...»⁽¹³⁷⁾

O mesmo tema da decadência, ligado à tentativa da sua superação, através de messianismos de estirpe vária, surge-nos ainda bem documentado na obra *Sempre* de Teixeira de Pascoaes:

«Ó minha pátria, ó túnica de Cristo
Jogada e esfarrapada!
Ermo da penitência, onde eu avisto
A esperança a gritar, desesperada,
Lutando com a morte!»⁽¹³⁸⁾

E, no seu poema «Adamastor», pela presença do Desejado, prevemos já a sombra do Encoberto amanhecida e o nevoeiro da manhã lendária dissipado:

«E sobe um nevoeiro e tudo transfigura
A sombra do Encoberto»⁽¹³⁹⁾

⁽¹³⁶⁾ NOBRE, António, citado por COELHO, J. Prado, art. «Decadência como tema literário» in *Dicionário de Literatura*, cit., I, 1978, p. 248.

⁽¹³⁷⁾ Idem, p. 248.

⁽¹³⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Obras completas*, vol. I, Lisboa, Bertrand, s./d., pp. 200-201.

⁽¹³⁹⁾ Idem, p. 206.

Os «fumos da Índia»⁽¹⁴⁰⁾ — directamente ligados ao tempo dos Descobri-
mentos e aos «mimos indianos» — continuam a condicionar a perspectiva
axiológica disfórica da nossa literatura, como o documenta a visão nocturna
deprimente da vida nacional⁽¹⁴¹⁾ ou a consciência da decadência superada
pelo mito sebastianista, na voz de Pascoaes:

«Ó meu rei de fantástica memória,
passo a vida a rezar a tua história,
tão verdadeira
e sobrenatural [...]
eu rezo a tua infância aventureira,
tua morte num trágico areal.
Rezo a tua existência transcendente
numa ilha de névoa ao sol nascente,
encantada nos longes da Natura [...]
e rezo a tua vinda anunciada.
Dentre as Brumas daquela madrugada
que virá dissipar a noite escura»⁽¹⁴²⁾

A fraqueza nacional e a consciência da crise que se vive são indubitáveis,
como o demonstram os breves exemplos da nossa literatura e a multipli-
cidade de movimentos de início do século que, imbuídos de ideologias
diferentes, procuram na sua generalidade a *ressurreição espiritual* do povo

⁽¹⁴⁰⁾ Vide, sobre o assunto, DIAS, J. S. da Silva, *Camões no Portugal de Quinzentos*, Amadora, Bertrand, 1981, pp. 10-21.

⁽¹⁴¹⁾ Sobre a crise de Portugal e do homem português, veja-se o pensamento de PESSOA, Fernando, *Obra poética de Fernando Pessoa. Mensagem e outros poemas afins seguidos de Fernando Pessoa e a ideia de Portugal*, Introdução, organização e bibliografia de António QUADROS, 2ª ed., Mem Martins, Europa-América, s.d., pp. 150-154. Esta ideia de crise encontra-se também na expressão poética pessoana, em Álvaro de Campos: «Pertenco ao género de Portugueses / que depois de estar a Índia descoberta / ficaram sem trabalho».

⁽¹⁴²⁾ PASCOAES, Teixeira de «Oração sebastianista», *A Águia*, 3ª série, nº 1, Julho de 1992, p. 9. Reproduzido em «Dispersos», *Obras completas de Teixeira de Pascoaes*, VI, Introdução e aparato crítico de J. Prado COELHO, Lisboa, Bertrand, s./d., p. 198 (citamos por esta edição). A mesma consciência de decadência aliada à tentativa da sua superação através do mito sebastianista percorre a literatura do nosso século, nas mais diversas facções políticas. Dentro das doutrinas neomonárquicas do Integralismo Lusitano, cf., na mesma linha de pensamento, SARDINHA, António, *Pequena casa lusitana*, Lisboa, Civilização, 1937, p. 11: «Casa de Pedro-Sem e do Encoberto / casa que teve tudo e não tem nada / nem mesmo a cinza sobre o lar deserto. / ó casa antiga, ó ancestral morada, / porque inda crês no nevoeiro incerto, / é que serás por Deus abençoada».

português. Esta pluralidade de movimentos brota da *Renascença* que, no dizer de António Quadros, no ano de 1915, «deitou os seus ovos em diversas direcções possíveis, afins no essencial, mas diferentes quanto à prática, ao método e direcção político-cultural»⁽¹⁴³⁾. Assim se explica a coexistência, nos alvares deste século, da *Renascença Portuguesa*, do *Integralismo Lusitano*, do *Orpheu*, do *Portugal Futurista*, da *Seara Nova*... e de alguns *profetas* isolados, como Raul Leal.

Do ponto de vista político, a ideologia republicana, ao surgir em meados do século, ganha especial relevo a partir de 1880, e é de referir a tentativa frustrada de 31 de Janeiro de 1891.

Finalmente, no dia 5 de Outubro de 1910, Portugal assiste à instauração da República e com esta ao ideal de *regeneração*. A ambiência parece enfim propícia a levar a cabo as ideias propostas por Antero de Quental, que defendia que «A República é no estado, liberdade; nas consciências, moralidade; na indústria, produção; no trabalho, segurança; na nação, força e independência. Para todos, riqueza; para todos, igualdade; para todos, luz.»⁽¹⁴⁴⁾

Aliás, é de referir aqui o artigo de Antero «Expiação» de 26 de Janeiro de 1890, que se encontra na sua obra *Prosas sócio-políticas*, cujo profetismo e actualidade de considerações falam por si:

«Portugal expia, com a amargura deste momento de humilhação e ansiedade, quarenta anos de egoísmo, de imprevidência e de relaxamento dos costumes políticos — quarenta anos de paz profunda, que uma sorte raríssima nos concedeu e que só soubemos malbaratar na intriga, na vaidade, no gozo material, em vez de os aproveitarmos no trabalho, na reforma das instituições e no progresso das ideias.

Sob o insulto imprevisto, esta nação parece agora acordar: mas é necessário que o protesto nacional seja ao mesmo tempo um acto de contrição da consciência pública. Reconhecer os erros passados será já um começo

⁽¹⁴³⁾ QUADROS, António, *A ideia de Portugal na literatura portuguesa dos últimos cem anos*, cit., p. 84.

⁽¹⁴⁴⁾ QUENTAL, Antero de, *A República (1870)* in *Prosas*, tomo III, p. 188, cit. por SERRÃO, Joel, *Da República Portuguesa e de Fernando Pessoa nela*, Lisboa, Ática, 1978, p. 28.

de emenda: e temos muito que emendar. O nosso maior inimigo não é o inglês, somos nós mesmos. Só um falso patriotismo, falso e criminosamente vaidoso, pode afirmar o contrário.»⁽¹⁴⁵⁾

Ao chamar a sociedade portuguesa à consciência da sua época, o poeta propõe a transformação necessária do ponto de vista político-social e moral. E, consciente da missão social da literatura⁽¹⁴⁶⁾, tenta a revolução pela palavra e uma renovação espiritual. Nas suas *Prosas* proféticas, acrescenta:

«Declamar contra a Inglaterra é fácil: emendarmos os defeitos gravíssimos da nossa vida nacional será mais difícil; mas só essa desforra será honrosa, só ela *salvadora*. Portugal ou se reformará política, intelectual e moralmente, ou deixará de existir. Mas a reforma, para ser efectiva e fecunda, deve partir de dentro e do mais fundo do nosso ser colectivo: deve ser, antes de tudo, uma reforma dos sentimentos e dos costumes.

Enganam-se os que julgam garantir o futuro e assegurar a nacionalidade com meios exteriores e materiais, com armamentos e alardes de força militar. Uma era nova começou para esta nação, que acorda, como dum sonho, do seu optimismo egoísta e banal, e severas *provações* lhe parecem reservadas. Para arrostar com elas de pouco lhe servirão os canhões e os couraçados em que a imaginação, popular, na sua ingenuidade, vê um símbolo de força.

Mas a verdadeira força é outra. Não é com canhões que havemos de afirmar a nossa vitalidade nacional, mas com perseverantes esforços da inteligência e da vontade, com trabalho, estudo e rectidão. Nem a nossa dignidade está dependente de um couraçado, ou de dez ou vinte couraçados, mas só e exclusivamente da energia da nossa vida moral.»⁽¹⁴⁷⁾

A renovação mental do país, o progresso social, moral e intelectual, a autonomia do espírito é o apostolado que Antero de Quental defende, que

⁽¹⁴⁵⁾ QUENTAL, Antero de, *Prosas sócio-políticas*, publicadas e apresentadas por Joel Serrão, col. Pensamento Português, Maia, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982, cap. IV, «*A Liga Pátria do Norte*», p. 447.

⁽¹⁴⁶⁾ A atitude mental de Antero opõe-se ao conformismo e ao marasmo do Portugal ultra-romântico de Castilho, a quem Antero dirigirá a carta, protesto da sua geração. Antero provocará um movimento de ideias que irá desembocar na *Questão do Bom Senso e Bom Gosto*, ou *Questão Coimbrã*.

⁽¹⁴⁷⁾ QUENTAL, Antero de, *Prosas sócio-políticas*, cit., pp. 447-448.

lhe dirige e estimula a actividade e o pensamento e que exprime num discurso profético balizado pelas noções de *provação* e *salvação* do país.

Com base nestas concepções se funda a Liga Patriótica do Norte, de que foi presidente.

Atentemos agora no epílogo do discurso proferido pelo poeta, quando da sua eleição a presidente da Liga, em 7 de Março de 1890:

«A atitude que nos convém não é a do protesto violento e estéril: é a da concentração da vontade, aplicando-se indefessa até conseguir, pela força e independência reconquistadas, a desafronta, o sossego e a dignidade. Se ainda fossem necessárias provas, esta última humilhação nos provaria quanto o pensamento da *Liga Patriótica* é único e salvador; quanto é necessário e inadiável que, unidos nesse só pensamento, todos os Portugueses trabalhem sem descanso pelo levantamento da nossa infeliz pátria, hoje ludibriada e sem defesa. Coragem, paciência e esforço: tal deve ser doravante a nossa divisa. Se a seguirmos à risca, o futuro, um nobre futuro, digno do nosso nobre passado, nos recompensará amplamente pelos sacrifícios do presente.»⁽¹⁴⁸⁾

Os ideais de Antero de Quental ligados ao propósito de *ressurgir* ou *renascer* são ideais socialistas. Aliás, *ressurgir* ou *renascer* tornam-se, de imediato, palavras de ordem cruciais, para as elites culturais das mais variadas ideologias e credos políticos, desde os socialistas republicanos aos monárquicos integralistas.

Estes, que em 1917 fundaram o diário «A Monarquia» sob a direcção de Alberto de Monsaraz, fazem campanhas jornalísticas que se revestem quase sempre de aspectos pessoais agressivos, de combatividade de um pendor elitista, de anacronismos de vária ordem e de pragmatismo político. Representam, na verdade, em relação a republicanos, a contra-revolução.⁽¹⁴⁹⁾ Neste clima de cisão política e, ao ver o povo português dilacerado e revoltado, em 1918-1919 Sidónio Pais propôs uma *República Nova* com um *Presidente-Rei*. Mas, a sua súbita morte veio contrariar o restauracionismo previsível

⁽¹⁴⁸⁾ QUENTAL, Antero de, *Prosas sócio-políticas*, cit., p. 460.

⁽¹⁴⁹⁾ No dizer de António QUADROS, *A ideia de Portugal na literatura portuguesa dos últimos cem anos*, cit. p. 93: «Antes de cada novo regime há sempre a decadência do velho regime.»

e criar uma cumplicidade conspiratória entre integralistas e couceiristas, facto que atirou aqueles para o desastre de Monsanto e para a desventura da Monarquia do Norte, além de literariamente fazer de Sidónio a figura do *Desejado*. Insere-se aqui a «Elegia à morte do Presidente-Rei Sidónio Pais» de Fernando Pessoa, imbuída de sebastianismo e messianismo que, no dizer de Joel Serrão «não é mais, em última instância, que um aspecto da percepção do desajustamento entre o tempo português e o europeu.»⁽¹⁵⁰⁾ E é, sem dúvida, uma insatisfação resultante da consciência de um Portugal moribundo que só a esperança e a fé visionárias poderão salvar.

Em Pessoa, o tema da decadência surge ligado a um impulso regenerador pelo mito sebastianista:

«Ah, tenhamos mais fé que a esp'rança!
mais vivo que nós somos, fita
do abismo onde não há mudança
a terra aflita.

E se assim é; se, desde o Assombro
aonde a Morte as vidas leva,
vê esta pátria, escombros a escombros,
cair na treva;
regresse sem que a gente o veja,
regresse só que a gente o sinta —
impulso, luz, visão que seja
e a alma pressinta!
[...]
e um místico vislumbre chama
o que, no plaino trespassado,
Vive ainda em nós, longínqua chama —
O DESEJADO.

Sim, só há a esp'rança, como aquela
— e quem sabe se a mesma? — quando
se foi de Avis a última estrela
no campo infando.

⁽¹⁵⁰⁾ SERRÃO, Joel, *Temas de cultura portuguesa*, cit., II, p. 36

Novo Alcácer-Quibir na noite!
novo castigo e mal do Fado!
por que pecado novo o açoite
assim é dado?

[...]

Flor alta do paul da grei,
antemanhã da Redenção,
nele uma hora encarnou el-rei
Dom Sebastião.

[...]

E no ar de bruma que estremece
clarim longínquo matinal!)
O DESEJADO enfim regresse
a Portugal!⁽¹⁵¹⁾

⁽¹⁵¹⁾ PESSOA, Fernando, *Da República (1910-1915)*. Introdução e organização de Joel Serrão, Lisboa, Ática, 1979, pp. 232-238.

(Página deixada propositadamente em branco)

CAPÍTULO I

PROFETISMO E PROFECIA EM CAMÕES

I. O *epos* camoniano e a profecia

I.1. O Velho do Restelo e o herói Gama: dois pólos dialécticos

As várias profecias devem ser entendidas como vastas polémicas que não podem prescindir do contexto cultural em que são realizadas. Não são fantasias de alucinados, antes reflectem e procuram responder, desaguando para fins escatológicos questões político-sociais e reacções de uma comunidade. E pode dizer-se que Portugal viveu uma controvérsia que Camões soube registar n'Os *Lusíadas* e que tem como figuras polares o herói Gama e o Velho do Restelo. Esta figura simbólica representa a opinião conservadora, que tecia críticas à arrojada empresa político-militar dos Descobrimentos só pela ambição de riqueza, poder e fama:

«A que novos desastres determinas
de levar estes reinos e esta gente?
que perigos, que mortes lhe destinas,
debaixo dalgum nome preminente?
que promessas de reinos e de minas
de ouro, que lhe farás tão facilmente?
que famas lhes prometerás? que histórias
que triunfos? que palmas? que vitórias?»⁽¹⁵²⁾.

⁽¹⁵²⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 4.97.

Comunga de semelhante espírito Luís Gonçalves da Câmara, quando se opõe à primeira jornada em África,⁽¹⁵³⁾ realizada por D. Sebastião. Ou Simão Gomes, quando avisa contra a guerra várias individualidades ligadas ao poder incluindo o rei, que já havia realizado o primeiro empreendimento militar e preparava o segundo, que lhe foi fatal:

«Senhores, eu vos via a todos que hieis a África nesta *escusada* empresa na carneceira de Fez, mas valeu-vos o cuidado que o cardeal infante teve de mandar fazer orações públicas diante do Santíssimo Sacramento. Olhai por vós, que se não vos emmendais Deus há-de permitir que *vos colbão a todos em huã rede de que não escapeis*».⁽¹⁵⁴⁾

Muito ligado ao «Sapateiro Santo» — e talvez anotador de muitas das suas profecias e visado por algumas delas — o padre Inácio Martins da Companhia de Jesus⁽¹⁵⁵⁾ é também opositor às conquistas africanas. A experiência que colhera ao acompanhar como pregador real D. Sebastião, na primeira jornada de 1574, não lhe permitia ser favorável à segunda empresa militar, que redundou no desastre de Alcácer Quibir. E tal facto só lhe valeu o desterro para Coimbra, em 1576⁽¹⁵⁶⁾.

Contra o expansionismo e defensores de uma linha terrestre, que o Velho do Restelo encarna simbolicamente, estão muitos autores renascentistas, amantes da paz e da tranquilidade, saudosos da Idade de Ouro, donde a ambição desterrou os homens⁽¹⁵⁷⁾.

⁽¹⁵³⁾ VELOSO, Queirós, *D. Sebastião 1554 -1578*, 3ª ed., Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade, 1945, pp. 205-206.

⁽¹⁵⁴⁾ VEIGA, Manuel da, *Tratado de Vida...*, cit. I, 15, p. 90. Sobre a simbologia dos termos «rede», com a variante de «rede varredoura» denunciadores de um maneirismo espiritual pelo próprio apelo constante do profeta à «emenda». Vide CARVALHO, José Adriano de F., «Um profeta de corte...» In cit., pp. 253-256.

⁽¹⁵⁵⁾ TELLES, Baltasar, *Crónica da Companhia de Jesus da Província de Portugal*, vol. I, 36, p. 472.

⁽¹⁵⁶⁾ Com este desterro cumpria-se uma profecia de Simão Gomes a qual previa que o seu «devotíssimo amigo Inácio Martins trocava a sua situação de célebre pregador real, pela de 'mestre' de doutrina, actividade em que também angariou prestígio e fama». (Vide CARVALHO, José Adriano de F., «Um profeta de corte...» In *Espiritualidade e corte...*, cit., p. 251.

⁽¹⁵⁷⁾ SOARES, Maria Luísa de Castro, «Debate ideológico e ficção poética em Sá de Miranda e no epos camoniano», in: *Biblos – Revista da Faculdade de Letras. Miscelânea em honra do Doutor Salvador Dias Arnaut*, vol. 78, Coimbra, 2002, pp. 149-167.

Sá de Miranda é um exemplo de poeta que procura morigerar os costumes dos Portugueses e manifesta antecipada consciência de que os «mimos indianos» são apenas «fumos».⁽¹⁵⁸⁾ Em carta que dirige «A António Pereira, senhor de Basto»⁽¹⁵⁹⁾, defende uma das suas ideias fundamentais, que consiste na «política de fixação», tão grata ao espírito conservador do poeta. Na verdade, é na política expansionista que ele vê os maiores malefícios para o reino, pois ela conduz ao despovoamento nacional, pela atracção do comércio com a Índia:

«Não me temo de Castela,
 donde inda guerra não soa,
 mas temo-me de Lisboa,
 que ao cheiro desta canela,
 o reino nos despovo.»⁽¹⁶⁰⁾

⁽¹⁵⁸⁾ AZEVEDO, João Lúcio de, *Épocas de Portugal económico. Esboços de história*, 3ª ed., Lisboa, Clássica Editora, 1973, p. 13. O autor comenta a duração efémera dos «mimos indianos» da forma seguinte: «No reinado de D. Manuel, a transformação tinha-se completado. A corte era verdadeiramente uma grande casa de negócio, e a geral aspiração consistia em haver parte, maior ou menor, nos lucros da Índia. A pimenta que trariam as naus, o preço por que havia de vender-se em Flandres, com que novas conquistas poderia alargar-se a área das transacções, era o em que os governantes punham o pensamento, e os cortesãos sequiosos a esperança. Das altas esferas a ideia obsessora comunicou-se à colectiva a que chamaram *fumos da Índia*.»

⁽¹⁵⁹⁾ Nesta carta, Sá de Miranda dirige-se ao seu amigo e mostra-lhe o que ele vai abandonar ao deixar o campo e procurar a vida palaciana na capital. Este amigo, com quem partilhou uma forma de vida natural e antiga, vai mudar-se para a corte, enfasiado da vida campesina. Sá de Miranda critica a vida nessa corte, onde os banquetes abundam, em contraste com a comida simples e saudável do campo: «Os bons convites antigos / eram para conversar / os parentes e amigos / e não para arrebentar». (MIRANDA, Sá de, *Obras Completas de Sá de Miranda*, vol. II, Lisboa, Sá da Costa, 1977, p. 87). Nas ceias que faziam, as Ceias do Paraíso, os convivas liam autores como Bembo, Sannazzaro, Ariosto, Garsilaso, Boiardo (a boa literatura) e comiam e bebiam o que a Natureza providenciava: a cachaça, as perdizes, «as frutas da terra» «que em cada mês tem a sua» (cit., p. 88) a fresca água «quam bem nos i sabia, / quanto na mesa era posto!» (cit., p. 88). Sá de Miranda considera má a troca que o Senhor de Basto vai realizar, ao abandonar a vida e harmonia do campo pela Corte: «Peitos que sonhando andais, / o muito não no troqueis, / por nadas, como trocais». (cit. p. 90).

⁽¹⁶⁰⁾ Idem, p. 83. Nesta carta, Lisboa surge aos olhos de Sá de Miranda como uma cidade pejada de marinheiros vadios «que vilmente a vida apreçam, / ...volteiam como bugios» (Idem, p. 98). É uma cidade que despovo o Reino e cujo crescimento é desmedido: «Ao reino cumpre a todo ele, / Ter a que o seu mal doa / Não passar tudo a Lisboa, / Que é muito peso, e, com ele / Mete o barco n'água a proa» (ibidem, p. 97).

Na mesma carta, Sá de Miranda manifesta como as teorias mercantilistas, tão dentro do espírito da época, não tinham a sua aprovação, já que nelas via o perigo em que se iria lançar o país que, na sua sede de comerciar, abandona os campos e procura o luxo e as riquezas: «Ouves Viriato os estragos / que cá vai dos teus costumes?» (ibidem, p. 84). Atraídos por um brilho ilusório, os homens sentem insatisfação na vida rural (ibidem, p. 84); tornam-se

O mesmo ideário é defendido pelo Velho do Restelo, quando profere:

«Deixas criar às portas o inimigo,
por ires buscar outro de tão longe,
por que se despovoe o Reino antigo,
se enfraqueça e se vá deitando a longe;»⁽¹⁶¹⁾

Sem cumprir um ideário tão coeso e tradutor de uma filosofia coerente como a de Sá de Miranda, a figura ficcional do Velho do Restelo é ilustração de um modo de pensar de uma parte englobante da sociedade que tece considerações negativas acerca das empresas de navegação. Ele dá o tom, de um modo eloquente, a uma corrente de opinião existente. E a sua vivacidade⁽¹⁶²⁾ é tanta que se dirige em apóstrofe ao que, no seu parecer,

senhores de uma ambição desmedida e insaciável. Em carta a Pero de Carvalho, confessa-se acima de tudo amigo da verdade e condena as riquezas (ibidem, p. 67) e os danos morais causados pela ambição e «a cobiça, a da boca aberta» (ibidem, p. 63).

A ambição desmedida é insaciável, é como uma má doença e Sá de Miranda critica a quem cede a apetites fáceis, que nunca são satisfeitos, «uma mão toma, outra pede» (ibidem, p. 63), a um desejo segue-se outro, progredindo de forma incontrolável: «quanto mais água mais sede» (ibidem, p. 63).

A cobiça (ibidem, p. 76), o desejo de ter muito, o «meu e teu» – que significam para Sá de Miranda a divisão dos bens – tornaram o ferro e o fogo, elementos naturais, em armas poderosas que destroem e matam:

«Sejam razões poderosas; / olhai que o ferro se deu, / para causas proveitosas: / depois este «meu e teu» / faz dele armas tã danosas» (ibidem, p. 69).

O homem racional serve-se agora da sua inteligência para construir o mal: «Este homem racional / tam engenhoso em seu mal.» (ibidem, p. 70) é movido pela cobiça e ambição. Estas são causa de estragos morais e mudam a vida do ser humano, que troca a paz pela guerra. E o poeta filósofo faz uma crítica aos instintos guerreiros (ibidem, p. 76) e, em tom profético, adverte então, citando S. Paulo: «Homens errados / se os ódios entre vós crecem / comer-vos-eis a bocados» (ibidem, p. 70)

⁽¹⁶¹⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 4.10.

⁽¹⁶²⁾ É comumente aceite a ideia de que Camões não perfilhava os postulados do Velho do Restelo, mas antes um ideário assente no espírito da aventura, no patriotismo, na apologia do homem soldado. Senão, não teria ido a Tânger, à Índia e com certeza não teria escrito a sua epopeia... Porém, António Sérgio opõe-se a esta ideia, ao considerar o passo do Velho do Restelo como um «dos trechos mais sentidos» e eloquentes d'*Os Lusíadas*: «...não é lícito supormos que essa página tão grandiosa, tão vibrante, a escreveu ele por mero espírito de exacção histórica e de objectividade, (...). Não. Para o Velho do Restelo, a simpatia do Camões é evidente. A crítica da empresa conquistadora e marítima pô-la ele na boca do mais avisado, do mais filosófico, do mais venerável dos heróis». (pp. 18-19). E, mais adiante, acrescenta: «A fala do Velho do Restelo elevou-o [Camões] ao nível do humanismo crítico, do antinacionalismo de Jesus Cristo» (p. 26) In SÉRGIO, António, *Em torno das ideias políticas de Camões - Seguido de Camões panfletário [Camões e Dom Sebastião]*, Lisboa, Sá da Costa, 1977.

movia os realizadores das descobertas e conquistas: a «glória de mandar» e a «vã cobiça», que fazem «castigo» e «justiça» no coração daqueles que a possuem:

«Ó glória de mandar, ó vã cobiça
desta vaidade a quem chamamos fama!
ó fraudulento gosto, que se atiça
cua aura popular, que honra se chama!
que castigo tamanho e que justiça
fazes no peito vão que muito te ama!
que mortes, que perigos, que tormentos,
que crueldades nêles experimentas!»⁽¹⁶³⁾

E, mais adiante, para deslustrar a ambição e o espírito aventureiro, acrescenta:

«Buscas o incerto e incógnito perigo,
por que a fama te exalte e te lisonje,
chamando-te senhor, com larga cópia,
da Índia, Pérsia, Arábia e de Etiópia.»⁽¹⁶⁴⁾

Este espírito de aventura é genericamente condenado pelo velho de «aspeito venerando», bem como os impulsos mercantis do homem do tempo, que o conduzem a viagens infindáveis pelo mar.⁽¹⁶⁵⁾

Amaldiçoa assim a expansão e os responsáveis por ela, de um modo veemente:

«Oh maldito o primeiro que, no mundo,
nas ondas velas pôs em seco lenho!
Digno da eterna pena do profundo,
se é justa a justa Lei que sigo e tenho!

⁽¹⁶³⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 4.95.

⁽¹⁶⁴⁾ Idem, 4. 101. «Com larga cópia» equivale a dizer *com abundância de títulos*. É uma referência aos títulos numerosíssimos de D. Manuel.

⁽¹⁶⁵⁾ MIRANDA, Sá de, cit., p. 64: «Faz uns a outros matar, / Passou da vivenda ao mar, / homens naturais da terra?»

Nunca juízo algum alto e profundo,
 nem cítara sonora ou vivo engenho,
 te dê por isso fama nem memória,
 mas contigo se acabe o nome e glória!»⁽¹⁶⁶⁾

O homem torna-se aventureiro, desafia o desconhecido, nada teme,⁽¹⁶⁷⁾ nota-o o Velho d'Os *Lusíadas*, que considera toda a actividade marítima «bruta crueza e feridade» e

«o desprezo da vida, que devia
 de ser sempre estimada»⁽¹⁶⁸⁾

Contrário ao ideal cruzadístico, o Velho do Restelo despreza a guerra, e aproxima-se, neste ponto, de um humanismo crítico e reformador⁽¹⁶⁹⁾. A luta guerreira pela angariação de riquezas leva moços e velhos ao som do tambor; nela se perdem homens das mais variadas condições⁽¹⁷⁰⁾; ela é origem da orfandade, da viuvez e da infidelidade conjugal.

«Dura inquietação d'alma e da vida,
 fonte de desemparos e adultérios,
 sagaz consumidora conhecida
 de fazendas, de reinos e de impérios.»⁽¹⁷¹⁾

⁽¹⁶⁶⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 4.102. O mesmo pensamento do Velho do Restelo encontra-se também na poesia popular: «Mal haja quem inventou / andarem no mar navios, / porque foi o causador / De meus olhos serem rios». Extraído da canção coreográfica «A Rolinha», *Canções Populares*, Canc. Fernandes Tomás, p. 200.

⁽¹⁶⁷⁾ MIRANDA, Sá de, cit., p. 65.

⁽¹⁶⁸⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 4.99.

⁽¹⁶⁹⁾ Lembramos, a título de exemplo, o humanista reformador Erasmo de Roterdão que condena o espírito cavaleiresco medievo e critica mordazmente a guerra, quando profere o seguinte, a propósito dos guerreiros: «...são os parasitas, os intrigantes, os ladrões, os sicários, os rústicos, os caloteiros, em suma, a escória da sociedade [...] aqueles que realizam os mais preclaros feitos militares». Vide ERASMO, *Elogio da Loucura* (trad. de Álvaro Ribeiro), Lisboa, Guimarães, 1982, 39-40.

⁽¹⁷⁰⁾ MIRANDA, Sá de, cit., pp. 90-96. O próprio Sá de Miranda perde na guerra o seu filho primogénito.

⁽¹⁷¹⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 4.96.

Outro aspecto interessante a não descurar é a sua perspectivação da história do homem que concilia o pensamento cristão com a linha escatológica greco-romana e onde a Idade do Ouro não é apenas mito da perfeição dos começos, mas tópico social, em conexão com o seu contrapólo: a Idade do Ferro.

É sabido que os Antigos dividiam a História da Humanidade em quatro períodos ou idades: a Idade de Ouro, em que se era plenamente feliz; a Idade de Prata, em que havia frio e calor e em que já era preciso cultivar a terra; a Idade de Bronze, em que surgiu a crueldade e o gosto pela luta e, por fim, a Idade de Ferro, em que todas as misérias (peste, fome, guerra...) caíram sobre os homens.

Na lógica deste contexto, o velho do «aspeito venerando» dirige-se em apóstrofe à descendência de Adão, que ficou para sempre privada do paraíso terreal: a «idade de ouro», da «quieta e simples inocência», e passou a viver «neste desterro e triste ausência,» ou Idade «de ferro e de armas»:

«Mas ó tu, geração daquele insano
cujo pecado e desobediência
não somente do reino soberano
te pôs neste desterro e triste ausência,
mas inda doutro estado, mais que humano,
da quieta e da simples inocência,
Da Idade de Ouro, tanto te privou,
Que na de ferro e de armas te deitou.»⁽¹⁷²⁾

As perspectivas teleológicas dos Gregos e Romanos — em analogia com o fenómeno messiânico, na sua fase germinal — encontram-se em Camões, na fala do Velho do Restelo.

O homem fica assim condenado à perda da inocência, às desavenças e às guerras desde os princípios da humanidade, desde o pecado do primeiro homem, «aquele insano» que foi expulso do paraíso terreal, após a

⁽¹⁷²⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 4.98.

desobediência ao mandato divino. É esta uma perspectiva cristã, que tem por base o livro do «*Génesis*» da Bíblia. Mas, a criação do homem numa perspectiva pagã ou mitológica — também referenciada pelo conservador do Restelo — não é mais encarecedora.

Segundo reza o mito, Jápeto, filho do Céu e da Terra é pai de Prometeu. Este criou o homem e Minerva animou essa estátua. Prometeu, querendo fazer o mesmo, roubou o fogo divino no Olimpo dos deuses para animar outras estátuas já feitas, pelo que foi castigado por Júpiter.

Após a constatação dessa criação mitológica do homem, o Velho do Restelo acrescenta a sua noção pessoal de que o fogo trazido por Prometeu ao peito da sua «estátua ilustre» foi gerador de guerras, «o mundo em armas acendeu» e causador de cobiça, «fogos de altos desejos»:

«Trouxe o filho de Jápeto do céu
o fogo que ajuntou ao peito humano,
fogo que o mundo em armas acendeu,
em mortes, em desonras (grande engano!).
Quanto melhor nos fora, Prometeu,
e quanto para o mundo menos dano,
que a tua estátua ilustre não tivera
fogo de altos desejos que a movera!»⁽¹⁷³⁾

A voz do Velho do Restelo termina com um sentimento vaticinador de que os «altos desejos» do homem do seu tempo ruirão, tal como Faetonte «o moço miserando» que, ao aproximar da terra o carro do Sol, foi castigado por Júpiter, o qual o precipitou para fora do carro e afogou no rio Pó⁽¹⁷⁴⁾.

Outro exemplo de significado aproximado é o de Ícaro, que logo se segue na estância e encerra a fala do Velho do Restelo.

O «grande arquitector» — Dédalo — que foi, segundo a lenda, o construtor do labirinto de Creta, não encontrando a saída, conseguiu fugir com seu

⁽¹⁷³⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 4.103.

⁽¹⁷⁴⁾ Diz a lenda, que foi devido a este facto mitológico – cavalgada infernal do carro do Sol até à proximidade da Terra – que os habitantes da África ficaram negros, e toda a parte norte desse continente ficou quase reduzida ao deserto do Saará.

filho Ícaro, por meio de umas asas de cera. Mas o jovem subiu demasiado alto e ao aproximar-se do sol as asas derreteram-se, pelo que caiu no mar Egeu, onde se afogou e ao qual deu fama:

«Não cometera o moço miserando
o carro alto do pai, nem o ar vazio
o grande arquitecto co filho, dando
um, o nome ao mar, e o outro, fama ao rio.
nenhum cometimento alto e nefando,
por fogo, ferro, água, calma e frio,
deixa intentado a humana geração:
mísera sorte! estranha condição!»⁽¹⁷⁵⁾

Faetonte e Ícaro são as figuras mitológicas exemplificativas de quem ousou demais, de uma ambição desmedida que o Velho do Restelo aplica ao seu povo («Nenhum cometimento alto e nefando /.../ Deixa intentado a humana geração»), como se deixasse antever o futuro de decadência em que Portugal vai mergulhar...

Muito lúcido e sério na sua análise social, o Velho do Restelo protesta contra os rumos que Portugal está empenhado em seguir, atraído pelo comércio, pela ambição, pelo luxo, pelos novos costumes, pelas especiarias e perfumes, contra o abandono dos valores tradicionais, a vida simples, verdadeira e sã, em harmoniosa ligação com a Natureza.

O contrapólo do Gama, o Velho do Restelo, no seu visionarismo, está profundamente empenhado em observar e denunciar as fragilidades e enfermidades da sociedade coeva.

Através dele, é Camões que, reflectindo, moralizando, utilizando o seu poder de observação e de crítica, adverte os homens do seu tempo sobre os caminhos que cegamente parecem trilhar, sem medir as consequências dos passos que dão, em direcção àquilo que o poeta mais teme: a perda da liberdade e a decadência. Em sua opinião, a queda dos Portugueses está

⁽¹⁷⁵⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 4.104.

iminente, porque se corre atrás da ilusão: a «vã glória de mandar» e a «vã cobiça», que o tempo se encarregará de destruir.

Este Velho — figura ficcional, criação camonianiana — representa toda a população portuguesa que não concordava com a obra e os ideais das descobertas, com a expansão, sobretudo por paragens longínquas: a gente do interior, arreigada à terra que via os braços dos trabalhadores fugirem, as terras ao abandono, as fronteiras em perigo. Essa parte heterogénea da população, consciente do carácter ilusório de prosperidade material decorrente dos Descobrimentos, está admiravelmente desenhada na figura simbólica do Velho do Restelo.

E se o discurso da personagem se cinge às vagas ameaças prospectivas, as suas palavras vão precisar-se na profecia, onde Adamastor afirma que se vingará da audácia dos nautas, devassando os mares, jamais «arados de estranho ou próprio lenho»⁽¹⁷⁶⁾:

Os Lusíadas, enquanto evocação da História de Portugal, traduzem uma concepção do homem português e de um panorama mental que não pode deixar de inscrever a face conservadora da sociedade. Mas, por outro lado, ilustram com rara felicidade aquela face que persiste ainda na segunda metade do século XVI dos ideais de cavalaria e de cruzada que, medievais, são um grande motor da modernidade,⁽¹⁷⁷⁾ dos Descobrimentos.

Quando por toda a Europa Ocidental se alastrava o culto da Antiguidade Clássica, os Portugueses abriam a questão dos antigos e dos modernos, defendendo a superioridade destes últimos, pela certeza do saber experimental.

⁽¹⁷⁶⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 5.44. Sobre as ameaças prospectivas do Adamastor, Vide Capítulo I, item 1.5. «Profecia Textual: o discurso d'Os Lusíadas como profecia».

⁽¹⁷⁷⁾ Lembramos que o Renascimento foi mitigado, não chegando a haver barreira entre a Idade Média e o movimento da Contra-Reforma. Daí se explica a persistência de ideais medievos como o espírito de cruzada e a apologia do homem-soldado feita por Camões. Observa com justeza Gonzague de REYNOLDS, ao interpretar o sentido arquitectónico do Mosteiro da Batalha, que «O carácter profundo da civilização portuguesa consiste em haver tomado forma, em ter-se unificado, nacionalizado e modernizado na Idade Média, em ter feito brotar do espírito antigo o espírito novo». Assim se explica a riqueza interior, o poder de observação, a independência crítica, numa palavra, a *modernidade* de escritores ou artistas vinculados à Idade Média, como Fernão Lopes, Gil Vicente, etc.

Quem ler os comentários dos quinhentistas, conscientes da cultura portuguesa sua contemporânea, não pode deixar de se impressionar com o orgulho que ela lhes inspirava. A consciência de Portugal como nação imperial e o valor ou grandeza dos feitos praticados pelos Portugueses, desde 1415, foram reconhecidos por uma elite intelectual que soube engrandecer a exploração comercial e as expedições guerreiras levadas a cabo. Lembramos, a propósito, um excerto do sábio cosmógrafo e glorioso militar, Duarte Pacheco Pereira, extraído da obra *Esmeraldo de situ orbis*, onde o autor, depois de se opor ao espírito medievo dos seus «antigos antecessores» e de «outros muito mais antigos doutras estranhas gerações», exalta nos modernos aquele aspecto que se pode considerar o maior contributo português para o Renascimento: os Descobrimentos e o conhecimento com base na experiência deles derivado: «E como quer que a experiência é madre das cousas, por ela soubemos radicalmente a verdade»⁽¹⁷⁸⁾. É o «Vi claramente visto»⁽¹⁷⁹⁾ de *Os Lusíadas*.

A epopeia é levada a cabo por Camões, após múltiplos incitamentos⁽¹⁸⁰⁾ e tentativas de realização infrutíferas por parte de alguns literatos. Subjaz ao apelo de realização da epopeia engrandecedora dos Descobrimentos a consciência da importância de Portugal como nação imperial. Na verdade, considerava-se que a heroicidade dos nossos descobridores superava a dos romanos e a dos gregos.

⁽¹⁷⁸⁾ PEREIRA, Duarte Pacheco, *Esmeraldo de situ orbis*, 3ª edição (Introdução e Anotações Históricas de Damião Peres), Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1954, p. 196. Sobre as feições do humanismo e o período do Renascimento em Portugal, vide BERNARDES, José A. Cardoso, *História Crítica da Literatura Portuguesa. (Humanismo e Renascimento)*, vol. II, Lisboa, Verbo, 1999.

⁽¹⁷⁹⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 5.18. A mesma ideia é reiterada logo na estância seguinte: «Eu o vi certamente (e não presumo / que a vista me enganava)»: (Idem, 5.17).

⁽¹⁸⁰⁾ O apelo à epopeia, concretizada por Camões, foi feito por múltiplos autores, um dos quais, é Garcia de Resende no «Prólogo» do seu *Cancioneiro Geral*. Existem, porém, na obra apenas poemas panegíricos régios, elogios a determinadas personalidades como Vasco da Gama, referências às conquistas, às riquezas naturais, à emblemática heráldica ou a feitos gloriosos dos portugueses como, por exemplo, a conquista da praça africana de Azamor. Assim, o *Cancioneiro* não responde ao propósito inicial.

Outro autor que faz «O incitamento à poesia épica» é FERREIRA, António, na ode I, in, *Poemas Lusitanos*, Coimbra, Atlântida, 1973, pp. 113-114.

O sentimento de confiança na magnificência das descobertas encontra expressão em todos os campos da literatura. A nota comum aos textos de cronistas, poetas, gramáticos, homens de ciência e sábios é a euforia nacional, a consciência da grandeza do que fora feito. O orgulho dos portugueses reflecte-se nas obras de João de Barros, Castanheda, Góis, Garcia de Resende, Gil Vicente e atinge a sua máxima expressão e concretização na pena de Camões.

O patriotismo toma, de facto, um carácter sagrado, de missão de ordem divina. Marinheiros, soldados e missionários concebem-se como os escolhidos para transmissores da palavra de Cristo a toda a terra. Esta missão religiosa e política ao serviço do imperialismo criou nos Portugueses a ideia de que um rei capaz de incutir o monoteísmo a todos os homens é um rei que deve governar toda a terra:

«Deveis de ter sabido claramente,
como é dos fados grandes certo intento,
que por ela se esqueçam os humanos
de Assírios, Persas, Gregos e Romanos.»⁽¹⁸¹⁾

Estes versos inculcam um sentido providencialista, o carácter de missão dos Portugueses.

Possuidores de uma vocação colectiva — concedida por uma eleição transcendente — para fundar o Quinto Império do mundo, estão colocados acima dos homens dos quatro primeiros grandes impérios. Estes serão esquecidos perante o «valor da forte gente» lusa.

É esta face da sociedade, este coro generalizado em defesa da aventura das Descobertas pela expansão da «Fé» e do «Império» que o herói Gama — povo português — ilustra.

O profetismo poético camoniano atinge dimensões políticas, no sentido originário do «poeta público», ou civilizador. A acção humana, centrada na figura e na viagem de Vasco da Gama é o pretexto do poeta para alcançar

⁽¹⁸¹⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 1.24. A propósito destes versos, Georges Gentil escreve que «On voulait montrer que le peuple portugais était spécialement qualifié par une sorte de vertu héréditaire, pour fonder le *quinto império*». GENTIL, Georges, *Camões*, Paris, 1954, p. 35.

a História portuguesa e disciplinar almas, abrindo caminho a uma nova descoberta — a de uma terra humanamente superior, um reino de harmonia futura, com base no passado de grandeza.

O herói Gama, em que se concentra o grande e colectivo herói — o povo português — será compensado com uma nova descoberta: a Ilha dos Amores. Esta, além de utopia, é ultrapassamento do humano, libertação dos limites e condicionamentos do efémero.

Após este excurso, uma reflexão se nos impõe: o herói Gama e o Velho do Restelo são figurações de uma polémica nacional que o poeta sentiu individualmente e dialecticamente traduziu ao longo do seu poema épico e do seu percurso literário, sem daí extrair uma síntese.

Em Camões épico predomina a ideia de aventura, de risco, de cruzada. A exiguidade do território nacional e o pequeno número de portugueses não é impedimento para as suas vitórias e conquistas, as quais nunca foram alcançadas por aritmética, mas por vontade transcendente:

«Em perigos e guerras esforçados,
mais do que prometia a força humana,
e entre gente remota edificaram
novo reino, que tanto sublimaram».⁽¹⁸²⁾

Por um lado, a epopeia nacional é verdadeira obra providencial. O espírito de cruzada domina e liberta os Portugueses, porque há uma ideologia sobrenatural a animar uma acção política.

Por outro lado, fica-nos a voz do Velho do Restelo que, se não é a fala prevalecente na épica,⁽¹⁸³⁾ se reitera e amplifica na lírica. Encontramo-la

⁽¹⁸²⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 1.1. A ideia de vontade transcendente ou auxílio da Providência Divina a auxiliar os Portugueses encontra-se ampliada nos vaticínios do P.^e António Vieira que, na sua *História do futuro*, tenta provar que o pequeno número de portugueses não foi impedimento às batalhas de Ourique, de Aljubarrota ou à Restauração da independência em 1640. Vide VIEIRA, Padre António, *História do Futuro, Obras Escolhidas*, Lisboa, Sá da Costa, s/d., p. 98. Para o autor, «as vitórias de Portugueses nunca se alcançarão por aritmética, sempre vencemos poucos a muitos». In VIEIRA, Padre António, *Sermoens do P. António Vieira*, Sétima parte, 1612, p. 126.

⁽¹⁸³⁾ Essa intervenção episódica do Velho do Restelo ou o sintetismo das suas palavras, no dizer de J. Prado COELHO, «atenuam-[l]he» o alcance. (...). Implícita, pois, a rejeição duma

na elegia «O Poeta Simónides, falando» (já aduzida por António Sérgio⁽¹⁸⁴⁾), onde é feito o elogio do homem simples do campo, aquele que vive na «quieta e (...) simples inocência», como o relata o Velho do Restelo⁽¹⁸⁵⁾ e, em conformidade com ele, o sujeito elegíaco. Esse homem, habitante feliz numa «aurea mediocritas» horaciana, é o «lavrador» que recusa «o ouro reluzente», o «ir buscar a pedra do Oriente», porque desconhece a «grã cobiça»:

«Oh! lavradores bem-aventurados!
Se conhecessem seu contentamento,
como vivem no campo sossegados!
Não vêem o mar irado, a noite escura,
por ir buscar pedra do Oriente;
não temem o furor da guerra dura,
vive um com suas árvores contente
sem lhe quebrar o sono repousado.
A grã cobiça do ouro reluzente...

Enfim, por estas partes caminhou
a sã justiça para o Céu sereno.»⁽¹⁸⁶⁾

A mesma ideia é defendida em «Carta de Luiz (de) Camões a um seu amigo»⁽¹⁸⁷⁾.

sabedoria anti-heróica» In *Camões e Pessoa - Poetas da utopia*, Mem Martins, Europa-América, 1983, p. 79.

⁽¹⁸⁴⁾ SÉRGIO, António, *Em torno das ideias políticas...*, cit., pp. 21-22.

⁽¹⁸⁵⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 4.98.

⁽¹⁸⁶⁾ CAMÕES, Luís Vaz de, *Rimas*, cit., pp. 236-237. O elogio da simplicidade rústica encontra-se ilustrado diversas vezes nos versos de Camões, muito especificamente no passo citado da elegia, onde o poeta parafraseia as palavras de Virgílio (no livro II das *Georgicas* – vv. 458-459), que reza o seguinte: «O fortunatos, nimium, sua si bona norient, Agricolas.» (In *Uma carta inédita de Camões*, comentada e publicada por Xavier da CUNHA, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1904, p. 11. Na peugada dos mestres Horácio e Virgílio, também António Ferreira, na sua tragédia *Castro* (cf. FERREIRA, António, *Castro*. Introdução, texto e notas de Nair de Nazaré Castro Soares, Coimbra, Almedina, 1996, Acto II, cena II, p. 117) se refugia na contemplação da idade inocente do mundo, da vida simples e feliz dos lavradores: «Ó vida felicíssima a que vive / o pobre lavrador só no seu campo, / seguro da Fortuna e descansado / livre destes desastres que cá reinam!»

⁽¹⁸⁷⁾ Idem, pp. 24-27. Citamos a Carta, depois de posta «em leitura nova e correntia» (p. 23) pelo seu comentador Xavier da Cunha.

Ao referir-se à falsidade do ambiente citadino, declara que os homens

«Na paz mostram coração,
Na guerra mostram as costas,
Porque aqui torce a porca o rabo»⁽¹⁸⁸⁾

E dá um exemplo de mulher

«em comparação [da qual] (...) creou Nosso Senhor o camaleão na arte de qualquer lugar onde o põem».⁽¹⁸⁹⁾

A esse ambiente opõe Camões os doces encantos da vida rústica, a «quietação branda» da vida campestre, em que se encontra o amigo, «com um dormir à sombra de ãa arvore e ao tom de um ribeiro, ouvindo a harmonia dos passarinhos»⁽¹⁹⁰⁾ e enaltece essas e outras «saudades» de Bernardim Ribeiro, *quae vitam faciunt beatam*.⁽¹⁹¹⁾

É, porém, nas «Oitavas a D. António de Noronha sobre o desconcerto do mundo»⁽¹⁹²⁾ que Camões lírico mais se aproxima do ideário contido na fala do Velho do Restelo, pelo que podemos afirmar existirem entre os textos relações paragramáticas intertextuais homoautorais.⁽¹⁹³⁾

A expressão do mundo na sua complexidade é traduzida pelo ideário conjunto do herói Gama e do anti-herói Velho do Restelo d'Os *Lusíadas*.

⁽¹⁸⁸⁾ CAMÕES, Luís de, *Uma carta inédita de Camões*, cit., p. 27.

⁽¹⁸⁹⁾ Idem, p. 24.

⁽¹⁹⁰⁾ Idem, p. 27.

⁽¹⁹¹⁾ Idem, p. 24.

⁽¹⁹²⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., pp. 286-292.

⁽¹⁹³⁾ António Sérgio, na sua obra *Em torno das ideias...*, cit., p. 20 e 21, deu conta da proximidade de ambos os textos: «Acima do plano da acção gloriosa encontra-se o plano da sabedoria (ou da Caridade, ou da Justiça, como diz o Pascal), que é o plano, precisamente, donde fala o Velho do Restelo. E falou dele, também, o próprio Camões, de maneira directa, nas belas oitavas *Ao Desconcerto do Mundo (...)*». Jacinto do Prado COELHO, *Camões e Pessoa – Poetas da Utopia*, cit., (p. 80 e seq.) também afirma que: «Muitos passos da fala do Velho são simples variações das 'Oitavas sobre o desconcerto do mundo', com frequentes reiteraões de palavras e sintagmas» (p. 80).

Se atentarmos exclusivamente na lírica camoniana, ela é igualmente tradutora desse mundo diverso, social e individual.

O que é o *desconcerto* senão a expressão do sentimento de caos, do desajustamento do indivíduo consigo próprio, com a sociedade, com o mundo? Ou a expressão dialéctica do mundo ideal (que se sonha) e do mundo real (que se tem)?

Concluindo: pensamos ser a lírica de Camões uma visão dialéctica, ou melhor, uma caminhada não linear⁽¹⁹⁴⁾ do eudemonismo renascente — cuja mundividência é o somatório do optimismo antropológico, da euforia naturalista e do hedonismo — para o sentimento maneirista de instabilidade, de miséria humana, de metamorfose e de efemeridade.⁽¹⁹⁵⁾

No período da vida de Camões esmoreceu já o pensar e o sentir religioso da Idade Média, que criara para o ser humano um Abrigo. De facto, o homem telúrico — que descansara na mística teorética, prática e acolhedora de um Deus e de uma Razão subordinada e sintetizada em Fé — cedeu lugar ao *homo faber*.⁽¹⁹⁶⁾

Com a expansão do homem e do mundo, a dissolução das sínteses foi causa do retorno de oposições, como fé e razão, fé e ciência, política de fixação e espírito de aventura.

⁽¹⁹⁴⁾ SOARES, Maria Luísa de Castro, «A lírica de Camões: um percurso ideológico e literário», in *Revista Camoniana*, 3ª Série, vol. 16, Bauru, São Paulo, (2004), 71-91.

⁽¹⁹⁵⁾ Sobre o maneirismo em geral e essa corrente de pensamento em Camões. Vide SILVA, Vítor Manuel Pires de Aguiar, *Maneirismo e barroco na poesia lírica portuguesa*, Coimbra, Centro de Estudos Românicos, 1971, p. 212 e sqq.

⁽¹⁹⁶⁾ A atitude do homem perante a vida, na Idade Média e no Renascimento, tem sido objecto de análise dos diversos autores que estudam a especificidade de cada época, numa perspectiva de continuidade e não de ruptura. Vide e.g. HUIZINGA, J., *Le déclin du Moyen Âge* (trad. fr. de J. Bastin), Paris, 1948, cap. IV, e.g. pp. 78-90; CURTIUS, E. R., *Literatura europea y Edad Media latina*, 2 vols, México, 1981: I, e.g. p. 260 e sqq. Assiste-se, no entanto, como observa BURKE, Peter (*The Italian Renaissance culture and society in Italy*, Cambridge, 31987, pp. 196-198) a uma mudança de ênfase nos autores do Renascimento — tais como Lorenzo Valla, Pietro Pomponazzi, Leon Battista Alberti, Angelo Poliziano, Giovanni Pico della Mirandola — que se traduz num enaltecimento da vida activa e seus valores essenciais.

Camões, n'Os *Lusíadas*, perpetuou e abriu-se a estes antagonismos, sem chegar a uma síntese, apenas formulável em termos de paradoxo.

O Velho do Restelo é a consciência aguda de que a busca do «lá-fora», muitas vezes sem regresso, é causa de decadência interna.

O Gama é a consciência de que não se podia deter a aventura do espírito moderno, que deveria abrir o homem português a zonas insuspeitadas da experiência e a possibilidades imprevistas de domínio sobre o mundo. Além disso, todas estas concepções, guerreiras e religiosas, se fazem acompanhar no nosso épico de uma forte consciência nacional. Mas sem nenhuma estreiteza de vistas. A sua mundividência é ambivalente, abrange valores naturais e sobrenaturais, pagãos e cristãos, uma paradoxal conexão entre fixação e aventura — o Velho do Restelo e o Gama —, como se a preocupação fosse uma só: reunir tudo o que era belo e verdadeiro.

E, com isto, nos dá a medida das preocupações da época, o retrato interior e exterior da vida portuguesa, elevada dos seus aspectos vulgares e naturais a Símbolo — a Verdade Espiritual.

A obra camoniana, será, assim, a expressão de um tempo em transformação de que o poeta é o arauto, o legislador ou o profeta que consciente ou inconscientemente contribuiu para uma nova era espiritual.

A ideologia bipolar n'Os *Lusíadas* existe ainda por motivos de inclusão na obra épica de todos os elementos da tragédia, porque, integrando-se numa determinada tradição cultural, não vai quebrar, contrariando-o, o horizonte de espera do leitor.⁽¹⁹⁷⁾ Mas, mais do que isso, os dois pólos dialécticos da epopeia (o herói Gama e o Velho do Restelo) são duas facetas de uma mesma realidade: o espírito de aventura e o espírito prático. No seu somatório, representam — num tempo que se antevia de angústia nacional — o louvor de uma grandeza patriótica que morava já na saudade.

⁽¹⁹⁷⁾ Sobre a importância do «tiers état», o leitor e noções a ele inerentes, Vide JAUSS, Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception* (Trad. de l'allemand par Claude Maillard), Paris, Gallimard, 1987, p. 50; SOARES, Maria Luísa de Castro, «Análise geral da Estética da Recepção: o modelo de Hans Robert Jauss», in *Revista de Letras*, II, nº 4, UTAD, 2005, pp. 125-134.

I.2. A Providência e seu bafejo na grandeza e expansão da «Pequena Casa Lusitana»

88

I.2.1. A interpretação providencialista da história portuguesa e as ideias político-sociais

Ao longo dos tempos, desde a Antiguidade Clássica,⁽¹⁹⁸⁾ é manifesta a necessidade de conceber a história dos povos, animando-a de um amplo espírito filosófico.⁽¹⁹⁹⁾

Essa tentativa de explicar o devir atraiu o homem sobretudo nos momentos de crise⁽²⁰⁰⁾ que se sucederam nas vidas das sociedades, isto é, nos períodos que podem modificar o rumo da História.

É assim que no período crítico da queda do Mundo Antigo nos surge a interpretação de Santo Agostinho, à luz do providencialismo.

Na sua obra *De Civitate Dei*, é clara a noção de que a força sobrenatural da Providência dirige os acontecimentos do devir histórico.

Dividindo o universo em dois grandes reinos — a *Cidade de Deus* e a *Cidade do Demônio* —, o profeta visiona-os separados apenas no fim dos tempos. É que estes dois reinos, na terra, encontram-se unidos, enlaçados, e, só no final dos séculos, os adeptos do mal receberão a punição e os do bem serão dignos do louvor e eleição divina.

O bem, em luta contra o mal, vencerá, e aqueles que o praticaram receberão a recompensa de regressarem ao princípio de onde promanaram: Deus.

⁽¹⁹⁸⁾ Cf. PLATÃO, e.g. *República* 509b; ARISTÓTELES, e.g. *Política*, 1331 a-b. Estes autores influíram no historiador Políbio, na sua teorização da *anakyklosis*. Deles se desvia, no entanto, no sentido de um realismo político que vai orientar as considerações teóricas de Maquiavel e o tema das mutações, *conuersiones rerumpublicarum* da *République* de Jean Bodin (livro IV, cap. I: Vide BODIN, Jean, *I sei libri dello stato di Jean Bodin*, a cura di M. ISNARDI PARENTE e de QUAGLIONI, 2 vols., Torino, 1988, 57.

⁽¹⁹⁹⁾ Vide, a propósito, e.g., SERRÃO, Joaquim Veríssimo, *História e conhecimento histórico*, Lisboa, Verbo, 1968, pp. 197-202.

⁽²⁰⁰⁾ Lembramos, a propósito, que foi em período de convulsão ou época de crise do povo hebreu que surgiu o *livro de Daniel*. De igual modo, Santo Agostinho escreve a sua obra, quando Roma era tomada e saqueada (ano de 410). Tratava-se da queda do Império Romano.

O providencialismo histórico, ao admitir uma entidade sobrenatural no governo dos acontecimentos, orienta tudo para uma visão finalista teológica da história. Com base na fé e admitindo Deus como regulador onisciente e omnividente da história, essa doutrina tudo orienta para um triunfo do catolicismo.

No devir temporal, a doutrina providencialista de Santo Agostinho foi abraçada de diversos modos por vários autores, incluindo o nosso poeta épico Camões.

A interpretação camoniana da história de Portugal⁽²⁰¹⁾ adere de facto à concepção providencialista do mundo e da acção humana.⁽²⁰²⁾

A missão de dilatar a fé «a Lei de cima»,⁽²⁰³⁾ com vista à instauração de um império teria sido confiada aos Portugueses, povo, desde as origens da sua nacionalidade, bafejado pela «Divina Providência». Disso é confirmação o escudo real, referido na dedicatória a D. Sebastião:

«(Vede-o no vosso escudo, que presente
vos mostra a vitória já passada,
na qual vos deu por armas e deixou
as que ele para si na Cruz tomou;»⁽²⁰⁴⁾

⁽²⁰¹⁾ A história de Portugal, na interpretação camoniana, espraia-se sobretudo pelos Cantos III, IV e V, através da narração feita por Vasco da Gama ao rei de Melinde. No Canto III, das estâncias 6 a 19, é feito um enquadramento geográfico, humano e histórico da Europa. São ainda dedicadas a factos históricos algumas estâncias do canto VI, (42-69), no episódio dos «Doze de Inglaterra». Porém, ao longo d'*Os Lusíadas*, encontram-se muitas concepções interligando aspectos históricos com aspectos políticos e sociológicos (Vide Canto VIII, 1-43: a explicação ao Catual das figuras inscritas nas bandeiras feita por Paulo da Gama). O épico não deixa também de realçar os aspectos económicos do tempo e outras realidades históricas quinhentistas, como: o poder do ouro e das diversas riquezas comercializadas, que leva a traições e corrupções (VIII, 98), a importância dos grandes centros económicos e comerciais da Europa [Vide o episódio da viagem do Magriço, que chega ao «grande empório da Flandres» (VI, 56)], etc.

⁽²⁰²⁾ Sobre a interpretação providencialista da história, Vide SERRÃO, Joaquim Veríssimo, *História e conhecimento histórico*, cit., pp. 97-100; 185-190.

⁽²⁰³⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 10.151.

⁽²⁰⁴⁾ Idem, 1.7. Os benefícios divinos concedidos a Afonso Henriques (representante do povo português) e confirmados pelas quinas reais são assunto também focado por FERREIRA, António, *Castro*, «Viram-se as reais quinas / Polo mesmo Deus dadas / Àquele rei primeiro: Acto II, vv. 286-295, ed. cit., p. 121.

A formação do país como reino estaria inscrita no plano divino, porquanto Cristo terá deixado por armas aos Portugueses, aquelas que Ele tomou para si na Cruz. O poeta faz alusão aos cinco escudetes que representam as chagas do Redentor e que, segundo a lenda, teriam sido inscritas por D. Afonso Henriques no campo branco do escudo real, depois da batalha de Ourique. Fica aqui expresso o sentimento de confiança nacionalista e, embrionariamente, a ideia de eleição de Portugal (com os seus monarcas) como cabeça do império temporal de Deus na terra:

«Eis aqui, quase cume da cabeça
de Europa toda, o reino lusitano,
onde a terra se acaba e o mar começa
e onde Febo repousa no oceano.
Este quis o Céu justo que floreça
nas armas contra o torpe Mauritano»⁽²⁰⁵⁾

Um tal ideário providencialista em torno do milagre de Ourique acentuar-se-á no tempo de união em monarquia dual com a Espanha.

Sobressai, neste período, Frei Bernardo de Brito que exalta os feitos gloriosos de Portugal e incute pelas suas três obras⁽²⁰⁶⁾ o sentimento de proselitismo nacional. Com ele, a lenda de Ourique encontra a sua expressão definitiva.

Na *Primeira Parte da Chronica de Cister* faz o relato do «milagre»⁽²⁰⁷⁾ segundo o qual Cristo, tendo aparecido a D. Afonso Henriques, teria

⁽²⁰⁵⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 3.20. MACEDO, Jorge Borges de (In *História e doutrina do poder n'Os Lusíadas*, sep. *Garcia de Orta*, Lisboa, 1973), após se ter interrogado sobre «quais os aspectos predominantes [dos Portugueses] é que lhes valeram uma protecção especial da Providência e uma distinção política intacta, na Península», responde que o luso «Não se define [...] como povo eleito, no sentido de uma característica rática ou psicológica em si mesmas. O Português tem uma finalidade específica no Mundo, tão-só pelo seu modo de interpretar a expansão da fé e do império.» (p. 10).

⁽²⁰⁶⁾ BRITO, Frei Bernardo, *Monarchia Lusytana*, 1ª Parte, Lisboa, 1597; Idem, *Primeira Parte da Chronica de Cister...*, Lisboa, 1602 e Idem, *Elogios dos reis de Portugal...*, Lisboa, 1603.

⁽²⁰⁷⁾ Sobre a germinação e desenvolvimento da lenda de Ourique pelo acrescentamento de diversos, mas importantíssimos pormenores (desde a *Primeira Crónica General de España* (1289), à *Crónica de Vinte Reis*, à *IVª Crónica Breve de Santa Cruz*, ao *Livro das Linbagens* do Conde D. Pedro, à *Crónica Geral de Espanha de 1344* até à *Crónica* de 1419). Vide o

fundado em pessoa o reino de Portugal, na véspera da famosa batalha. Numa mesma linha de pensamento se inscreve P.^e António Vieira. Na sua *História do Futuro*, demonstra como, na véspera da Batalha de Ourique, antes da aparição de Cristo em pessoa a D. Afonso Henriques, um santo eremita veio ter com o príncipe e lhe anunciou a vinda do Senhor.

«Domine bono animo esto: vinctes, vinctes, et non vincteris. Dilectus es Domino, posuit enim super te et super semen tuum post te oculos misericordiae suae usque in decimam sextam generationem, in qua attenuabitur proles, sed in ipsa attenuata ipse respiciet et videbit.»⁽²⁰⁸⁾

A estas palavras que contêm em resumo a história portuguesa até ao governo do cardeal D. Henrique, momento presenciado por Vieira, alia-se a intencionalidade pragmática de libertação do jugo espanhol, que encerra a literatura autonomista. De facto, os textos apontam no sentido de que a perda da independência é promessa de redenção, o cativo uma prova que visa a purificação.

Sem as cambiantes messiânicas da literatura deste período, a imagem da fundação da nacionalidade n'Os *Lusíadas* encerra já a ideia de «*excelência*» de Afonso Henriques — «aquele zeloso [rei] a quem Deus ama; / com cujo braço o Mouro imigo doma»⁽²⁰⁹⁾. Por outro lado, realça a ideia de que o

estudo de CINTRA, Luís Filipe Lindley, «Sobre a formação e evolução da lenda de Ourique (até à Crónica de 1419)», Separata da *Miscelânea de estudos em honra do Prof. Hernâni Cidade*, Lisboa, 1957, pp. 5-52.

⁽²⁰⁸⁾ VIEIRA, Padre António, *História do futuro*, cit., I, p. 93.

⁽²⁰⁹⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 8.11. Duas vezes no texto épico D. Afonso Henriques é, entre outros atributos elogiosos, nomeado de «excelente». Ele é o «excelente Príncipe» (III, 46). E, referindo-se às suas vitórias, o poeta lembra «Os que desbaratava este *excelente*», (VIII, 12).

Sobre o assunto. Vide BEAU, Albin Eduard, *A realeza na poesia medieval e renascentista portuguesa*, Lisboa, Centro de Estudos Filológicos, 1959, pp. 84-85. O autor, referindo-se ao engrandecimento do poder real n'Os *Lusíadas* (próprio do ambiente quinhentista vivido por Camões), aponta a variedade e o número de atributos elogiosos aos monarcas e conclui que «o rei mais epitetado por estes atributos é D. Afonso Henriques» e que o seu enaltecimento é comparável à «celebração poética dos heróicos descobridores e conquistadores, suas façanhas, os perigos elementares enfrentados e as adversidades vencidas» (p. 85). Afonso Henriques é «gram (grande) subido e ilustre» (III, 53, 68, 74, 36); «famoso» (III, 84); «amado, estimado, querido ou bemquisto» (III, 46); «forte» (III, 35, 69); «valente ou valeroso» (III, 68, 84); «alto» (III, 46); «excelente» (III, 46, VIII, 12); «triumfante» ou «virtuoso» (III, 83); «claro e zeloso» (III, 33, VIII, 11).

monarca — como os seus directos sucessores — o é «por divino / Conselho»⁽²¹⁰⁾ e por eleição popular:

92

«Com tal milagre os ânimos da gente
portuguesa inflamados levantavam
por seu Rei natural este excelente
príncipe, que do peito tanto amavam;
e diante do exército potente
dos inimigos, gritando o céu tocavam,
dizendo em alta voz: «Real, real,
por Afonso, alto rei de Portugal!»⁽²¹¹⁾

Camões não se refere, porém, à santidade de Afonso Henriques, como acontecia na obra de vários outros autores epocais. Lembramos FERREIRA, António, na *Castro*, acto I, v. 36-40, ed. cit., p. 79, onde exalta a memória do primeiro monarca: «Daquele grande Afonso forte e santo, / por poderosa mão de Deus alçado / entre armas, ant'ímigos, o real ceptro / do grande Portugal, que inda está tinto / do sangue de infieis por seu bom braço».

Outro autor quinhentista, LEÃO, Duarte Nunes de, (1530-1608) nas suas *Crónicas dos reis de Portugal*, Porto, Lello, 1975, especificamente na *Chronica del Rei Dom Afonso Henriquez*, descreve as «Feições del Rei...» da seguinte forma laudatória: «Foi el Rei de sua pessoa mui fermoso & bem composto, & que com muita serenidade que tinha, representaua hua brauura que conuinha a hum grande capitão, que hauia de ser o terror dos Mouros. Por suas muitas virtudes, liberalidade & justiça, era mui amado, & mui venerado dos seus, & muito temido dos inimigos. Era tam confiado de si, que [...] o que elle determinaua de fazer daua o por acabado [...]» (p. 97). O cronista refere-se depois aos «Costumes & esforço del Rei Dõ Afonso Henriquez», o qual «Em magnanimidade & fortaleza de braço, podia contender com qualquer dos maiores capitães antigos. Foi tam grande cortador de espada que na batalha onde ele entraua, fazia sempre campo largo» (Idem). Após a referência à «sepultura del Rei Dõ Afonso Henriquez» «donde el Rei Dom Manuel o mandou tirar» [...], Duarte Nunes de Leão assinala a «Santidade & milagres del Rei Dõ Afonso Henriquez», porque «na qual trasladação se vio seu corpo inteiro. Por a muita deuação & afeição que tiue aaquelle *santo* Rei, de que ouira grandes cousas sendo eu estudante em Coimbra, alcancei com minha diligência, assi dos padres antigos, que forão de Santa Cruz, como da gente da cidade, muitas cousas & milagres, que eu tenho». Seguidamente, o cronista manifesta o seu espanto pelo facto de os reis seus descendentes não procurarem a sua canonização. E atribui isso a calúnias e blasfémias que sobre ele e a rainha sua mãe se teceram. Descreve, depois, a cota de armas ou sobreveste que o monarca envergava, aquando das batalhas e refere-se ao seu efeito milagroso nos trabalhos de parto. A ela «se tinha em tanta estima, como de hua preciosa relíquia, por ser daquelle Rei *santo*, & que as molheres daquella cidade, que estauão de parto, & padecião trabalho, a mandauão pedir, & logo em se cobrindo com ella, se vião liures. A qual em hum incendio, que houve na sacristia do mosteiro, se queimou, com grande pezar das molheres da cidade». (Id. p. 97). (Itálicos nossos).

Sobre a santidade de D. Afonso Henriques e a aparição de Cristo em pessoa ao referido rei, cf. BARROS, João de, *Crónica do imperador Clarimundo*, Lisboa, ed. Marques Braga, 1953, p. 94: «Onde Cristo em carne aparecerá / mostrando as chagas publicamente. / Ao qual este rei *santo* e prudente / Dirá: ó meu Deus, a mim para quê? / Lá aos hereges imigos da fé / De fé em que eu ando de amor mui ardente.» (Itálicos nossos).

⁽²¹⁰⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 10.146.

⁽²¹¹⁾ Idem, 3.46.

O que fica por detrás destes e outros episódios, que traduzem a maneira camoniana de ver determinados aspectos políticos, é uma teoria da história portuguesa. Esta encerra a concepção da unidade e multiplicidade do corpo social que é a nação com os vários «vassalos», comparáveis aos «membros» regidos pela «cabeça»⁽²¹²⁾:

«E porque é de vassalos o exercício
Que os membros tem, regidos da cabeça,
Não quererás, pois tens de Rei o ofício,
Que ninguém a seu Rei desobedeça»;⁽²¹³⁾

A entronização do rei⁽²¹⁴⁾ resulta da directa manifestação da vontade divina. O poder vem-lhe pela mediação do povo e do Papa, mas promana de Deus. Aliás, tais considerações não são novas, mas provindas da órbita do pensamento medieval.⁽²¹⁵⁾

O sentido da Ordem e da Hierarquia na Idade Média dita que a legitimidade do governante para exercer os seus poderes assenta na chancela divina. Trata-se da «expressa comissom deuynal»⁽²¹⁶⁾ de que nos fala o infante D. Pedro no *Tratado da virtuosa bemfeitoria*.

A mesma linha ideológica é seguida por Fernão Lopes nos prólogos das suas crónicas⁽²¹⁷⁾ e por Camões, quando encara o poder na linha descensional e incita o monarca a exercê-lo, já que lhe é divinalmente concedido e

⁽²¹²⁾ Sobre a imagem do rei, cabeça que rege o corpo – cabeça do «corpo político» – que surge nos tratados medievais a partir de S. Tomás e se reveste de rigoroso intelectualismo ético, de cariz platónico, no Renascimento, Vide ARCHAMBAULT, J., «The analogy of the body in Renaissance political literature», in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 29 (1967) 21-53.

⁽²¹³⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 2.84.

⁽²¹⁴⁾ Acerca da entronização, especificamente, sobre a doutrina da «investidura» medieval dos reis, Vide CAETANO, Marcello, *História do Direito português. Fontes, direito público (1140-1495)*, Lisboa, 1981, pp. 472-473.

⁽²¹⁵⁾ Cf. a propósito: REBELO, Luís de Sousa, *A concepção do poder em Fernão Lopes*, cit., pp. 18-22 de «Introdução» e cap. II «A eleição do Mestre de Avis», p. 40 e sqq.

⁽²¹⁶⁾ PEDRO, Infante D., *O livro da virtuosa bemfeitoria*, in *Obras dos Príncipes de Avis*, ed. organizada por M. Lopes de ALMEIDA, Porto, 1981, p. 602. Sobre as concepções político-sociais características do proto-humanismo do Infante D. Pedro. Vide SOARES, Nair de Nazaré Castro, «A virtuosa bemfeitoria, primeiro tratado de educação de príncipes em português», in *Actas do Congresso Comemorativo do 6º centenário do Infante D. Pedro* (Coimbra 25 a 27 de Nov. 1992) in *Biblos* 69, 1993, pp. 289-314.

⁽²¹⁷⁾ Vide a propósito: REBELO, Luís de Sousa, cit., p. 41.

«que um fraco Rei faz fraca a forte gente».⁽²¹⁸⁾

Na concepção camonianiana, «o rei é o símbolo da Pátria, do vigor da unidade do reino e supremo agente do valor nacional.»⁽²¹⁹⁾ Daí os encómios e os atributos laudatórios que acompanham os nomes régios portugueses, existentes no texto não apenas por exigências do estilo épico. Para além do panegírico, há uma concepção moral da realeza que assenta no binómio *temor* e *amor* (que o épico aplica a D. Manuel), sendo o valor do último elemento nitidamente superior ao do primeiro e o mais relevante na correlação existente entre o rei e o povo:

«...rogo e palavras amorosas,
...é um mando nos Reis que a mais obriga.»⁽²²⁰⁾

E o poeta alude ao fratricídio como crime menor do que qualquer levantamento contra o rei e a pátria:

«Que menos é querer matar o irmão
quem contra o Rei e a Pátria se alevanta.»⁽²²¹⁾

Porém, espera-se do rei a responsabilidade, a consciência da sua dignidade, a «benignidade»,⁽²²²⁾ a «leda humanidade»⁽²²³⁾ e do capitão ou chefe militar que seja mais

«...um brando companheiro
para os seus, que juiz cruel e inteiro.»⁽²²⁴⁾

⁽²¹⁸⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 3.138.

⁽²¹⁹⁾ BEAU, Albin E., *A realeza na poesia medieval e renascentista portuguesa*, cit., p. 86.

⁽²²⁰⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 4.78. A valorização do *amor* ao rei em detrimento do *temor* é, entre outros factores, «testemunho de uma concepção antimachiavélica de Camões», no dizer de ALBUQUERQUE, Martim de, *Em torno das ideias políticas de Camões*, Sep. de *Portugaliae Historica*, vol I, Lisboa, 1973. Vide, ainda: SOARES, Nair de Nazaré Castro, *O príncipe ideal do século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*, cit., «A elaboração teórica do modelo do governante do humanismo português: a especificidade da tratadística desta época», pp. 246-288, maxime, 279-280.

⁽²²¹⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 4.32.

⁽²²²⁾ CAMÕES, Luís Vaz de, *Rimas*, Oitava III «Mui alto Rey, a quem os Céos em sorte», cit., p. 298.

⁽²²³⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 10.149.

⁽²²⁴⁾ Idem, 10.45.

Entretanto, o poeta não glorifica e enaltece incondicionalmente. Não celebra maus governantes, desumanos, injustos ou interesseiros e recusa-se a lisonjear apenas para ser agradecido:

«Pois logo, em tantos males, é forçado
que só vosso favor me não faleça,
principalmente aqui, que sou chegado
onde feitos diversos engrandeça:
dai-mo vós sós, que eu tenho já jurado
que não no empregue em quem o não mereça,
nem por lisonja louve algum subido,
sob pena de não ser agradecido.»⁽²²⁵⁾

Limita-se a engrandecer:

«Aqueles sós direi que aventuraram
por seu Deus, por seu Rei, a amada vida,
onde, perdendo-a, em fama a dilataram,
tão bem de suas obras merecida.»⁽²²⁶⁾

Para Camões, o poder real é um exercício de responsabilidade; a deficiente actuação do monarca seria comprometedora do equilíbrio nacional,⁽²²⁷⁾ por-

⁽²²⁵⁾ Idem, 7. 83. Vide também estâncias seguintes (84-86), que todas concorrem para a mesma ideia de recusa do poeta a celebrar, engrandecendo-os, aqueles que o não mereçam:

Est. 84: «Nem creiais, Ninfas, não, que fama desse / a quem ao bem comum e do seu Rei / antepuser seu próprio interesse, / inimigo da divina e humana Lei. / Nenhum ambicioso que quisesse / subir a grandes cargos, cantarei, / só por poder com torpes exercícios / usar mais largamente de seus vícios;

Est. 85: Nenhum que use de seu poder bastante / para servir a seu desejo feio, / e que, por comprazer ao vulgo errante, / se muda em mais figuras que Proteio. / Nem, Camenas, também cuideis que cante / quem, com hábito honesto e grave, veio, / por contentar o Rei, no ofício novo, / a despir e roubar o pobre povo!

Est. 86: Nem quem acha que é justo e que é direito / guardar-se a lei do Rei severamente, / e não acha que é justo e bom respeito / que se pague o suor da servil gente; / nem quem sempre, com pouco experto peito, / razões aprende, e cuida que é prudente, / para taxar, com mão rapace e escassa, / os trabalhos alheios que não passa.»

⁽²²⁶⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 7.87.

⁽²²⁷⁾ A responsabilidade da governação, as dificuldades de sustentar o equilíbrio de um país focadas por Camões são um tópico comum a outros autores epocais. António FERREIRA, por exemplo, chega a afirmar pela boca do rei D. Afonso IV, na tragédia *Castro*, que «Ninguém menos é rei que quem tem reino», acto II, 194, ed. cit., p. 177.

que «é certo que co Rei se muda o povo.»⁽²²⁸⁾ Daí a intenção camoniana de assegurar a fama justa àqueles que, em lugar do abuso do poder, sustentam o reino e as suas conquistas, revelando-se verdadeiros heróis:

«...aqueles que por obras valerosas
se vão da lei da Morte libertando:
cantando espalharei por toda a parte,»⁽²²⁹⁾

Apenas a estes destina Camões o seu poema, ciente do poder das *letras* contra o esquecimento e da elevada missão do poeta,⁽²³⁰⁾ que assegura perpetuidade aos feitos gloriosos dos Portugueses.

No dizer de Borges de Macedo, «*Os Lusíadas* tornam-se um cântico de evocações seleccionadas dentro da interpretação histórica e civil de Camões.»⁽²³¹⁾ É porém um complemento indispensável à excelência dos escolhidos o auxílio providencial: o Português sempre lutou em minoria, com forças desiguais, sem perder a confiança na vitória.⁽²³²⁾

No relato da famosa batalha de Ourique, é realçada essa diferença numérica:

«Já no campo de Ourique se assentava
o arraial soberbo e belicoso
defronte do inimigo Sarraceno,
posto que em força e gente tão pequeno,»⁽²³³⁾

⁽²²⁸⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 4.17.

⁽²²⁹⁾ Idem, 1.2.

⁽²³⁰⁾ Sobre a função elevada da poesia e a missão, dignidade e mérito do poeta, que «pretende não só igualar, como até ultrapassar Homero e Virgílio» ao cantar a «glória e a fama dos Portugueses. Vide BEAU, Albin Eduard, *A realeza na poesia medieval ...*, cit., pp. 80, 81 e 82.

⁽²³¹⁾ MACEDO, Jorge Borges de, *História e doutrina do poder n.º Os Lusíadas*, cit., p. 19.

⁽²³²⁾ Da vitória dos Portugueses na guerra, apesar da sua inferioridade numérica, nos dão conta inúmeros relatos e evocações históricas. Vide, e.g., DOMINGUES, Mário, «50.000 homens contra 200» (Episódio revelador do heroísmo de Duarte Pacheco). In *D. Manuel I e a epopeia dos Descobrimentos*, Lisboa, Romano Torres, 1971, pp. 176-181.

⁽²³³⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 3.42. A mesma situação de minoria dos Portugueses, que nunca perdem na guerra a firmeza, é também evocada por Paulo da Gama na descrição das bandeiras ao Catural:

A Providência ajuda o exército de Afonso Henriques, que se preocupa em executar-Lhe os desígnios:

«Em nenhuma outra coisa confiado,
senão no sumo Deus, que o céu regia,
que tão pouco era o povo baptizado,
que, para um só, cem mouros haveria.»⁽²³⁴⁾

A génese da nação estava inscrita no plano divino: logo Deus não se desviaria do reino por Ele, em pessoa, criado.⁽²³⁵⁾

Quanto àqueles que garantiram a continuidade nacional e que pugnaram ao lado dos reis, são evocados na epopeia como heróis e os seus feitos bélicos como glória exemplar:

«[...] maravilha
Feita de Deus, que não do humano braço;»⁽²³⁶⁾
«De Deus guiada só e de santa estrela.»⁽²³⁷⁾

Estende-se à actuação dos homens a necessidade de socorro divino:

«Porque mui pouco val esforço e arte
Contra infernais vontades enganosas;
Pouco val coração, astúcia e siso,
Se lá dos Céus não vem celeste aviso.»⁽²³⁸⁾

«Quem é, me dize, estoutro que me espanta / (pergunta o Malabar maravilhado), / que tantos esquadrões, que gente tanta, / com tão pouca, tem roto e destrógado.» (Idem, 8.10).

A mesma ideia é reiterada ao longo da épica em: 3.99, («...não é das forças lusitanas / temer poder maior, por mais pequeno;»); 4.12 (D. João I «Cos poucos de seu reino se aparelha;»); 8.22, («Mas vê que (Martim Lopes) um português com pouca gente / o desbarata e o prende (o castelhano) ousadamente;»); 8.35 («Olha que dezassete Lusitanos, / neste outeiro subidos se defendem / fortes, de quatrocentos castelhanos,»); 8.36 («Sabe-se antigamente [no tempo de Viriato] que trezentos / já contra mil romanos pelejaram,»).

⁽²³⁴⁾ Idem, 3.43.

⁽²³⁵⁾ Nesta mesma linha de pensamento se inscreve VIEIRA, Padre António, que, além, de reconhecer a criação de Portugal pelo próprio Deus, confere ao país um lugar de relevo no mundo: «He gloria singular do Reyno de Portugal, que só elle entre todos os do mundo, foi fundado e instituído por Deos» In *Sermoens do P. Antonio Vieira – Segunda parte* (edição princeps), 1682, p. 130.

⁽²³⁶⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 8.24.

⁽²³⁷⁾ Idem, 8.29

⁽²³⁸⁾ Idem, 2.59.

A leitura camoniana da reconquista, da origem da nação e da crise de 1383-1385, a importância que dá aos factos e heróis manifestam a sua concepção de poder real.

Quando da fundação da nacionalidade, Afonso Henriques foi eleito «Por Deus e pelo povo juntamente»⁽²³⁹⁾, por forma a alargar e definir as fronteiras do território nacional.

Igualmente, na revolução do século XIV, a independência pátria baseia-se no comprometimento entre o rei escolhido, as «gentes populares» (que «aprovam / a guerra com que a pátria se sustinha»;⁽²⁴⁰⁾) e a nobreza fiel, de que Nuno Álvares é representante. A consagrar a eleição do monarca português não falta em Aljubarrota a ajuda da Providência⁽²⁴¹⁾ ao «Capitão devoto», que:

«apartado
orando invoca a suma e trina Essência»,
quando era «quase já desbaratado / o poder lusitano»⁽²⁴²⁾

Trata-se de uma *guerra justa*⁽²⁴³⁾, porque, sendo embora contra católicos, é apenas defensiva. Daí a «santa confiança» do condestável

«como quem tinha em Deus a segurança
Da vitória que logo lhe daria.»⁽²⁴⁴⁾

O conceito de guerra justa em Camões bifurca-se: a luta para garantir a defesa do território (e, neste caso, poder-se-ia operar o combate contra católicos); e a luta contra os inimigos da Fé⁽²⁴⁵⁾.

⁽²³⁹⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 3.48.

⁽²⁴⁰⁾ Idem, 4.22.

⁽²⁴¹⁾ Sobre a concepção nacional e popular do poder político de origem divina, Vide CALMON, Pedro, *O Estado e o Direito n'Os Lusíadas*, Lisboa, Dois Mundos, 1945.

⁽²⁴²⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 8.30.

⁽²⁴³⁾ Sobre o conceito de «guerra justa» defendida por Camões. Vide CALMON, Pedro, *O estado e o Direito n'Os Lusíadas*, (cit.). A expressão é, no entanto, empregue pelo próprio épico n'Os Lusíadas, quando reprova a aliança de Franceses aos Turcos:

«De Carlos, de Luís, o nome e a terra / herdaste, e as causas não da *justa guerra?*» *Os Lusíadas*, 7.7. (Itálicos nossos).

⁽²⁴⁴⁾ Idem, 8.31.

⁽²⁴⁵⁾ Este conceito de «guerra justa» permanece, explicita-se e amplia-se com o Padre António Vieira, quando afirma:

De qualquer modo, a Providência ter-se-ia interessado pelo auxílio dos Portugueses desde a formação do reino, porque, de início, tratava-se de rejeitar o invasor muçulmano ao expulsá-lo das suas fronteiras. E, posteriormente, tratava-se de — com as descobertas e expedições longínquas — executar a missão recebida pelo Céu de levar as luzes da Fé a todas as nações da Terra:

«Assi do Céu deitadas são as sortes,
que vós, por muito poucos que sejais,
muito fazeis na Santa Críandade»⁽²⁴⁶⁾

É comungando desse espírito de luta contra a religião maometana que Camões — com os Portugueses — procura atrair para a Igreja e para Portugal as terras onde grassa o *vício*, quando se propõe cantar n'Os *Lusíadas*:

«...as memórias gloriosas
daqueles Reis que foram dilatando
a Fé, o Império, e as terras *viciosas*
de África e Ásia andaram devastando»⁽²⁴⁷⁾

O poeta não se deixa abalar pelo argumento visível da fraqueza de recursos humanos da nação portuguesa. O exíguo número de guerreiros não é obstáculo insuperável. O número pode prevalecer contra a razão, mas não contra a Providência Divina, em Quem os heróis depositam a sua confiança, desde o passado em Ourique:

«A matutina luz, serena e fria,
as estrelas do Pólo já apartava,
quando na cruz o filho de Maria,
amostrando-se a Afonso, o animava.

«He verdade, que algumas vezes tiverão guerra os Portugueses contra Catholicos; mas guerra defensiva sómente, nunca offensiva. Tem Portugal para os Catholicos o escudo; para os Infieis a espada» In *Sermoens do P. António Vieira. Segunda parte*, cit., 1682, p. 142.

⁽²⁴⁶⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 7.3.

⁽²⁴⁷⁾ Idem, 1.2. (Itálicos nossos).

Ele, adorando quem lhe aparecia,
na fé todo inflamado, assim gritava:
aos infiéis, Senhor, aos infiéis,
e não a mim, que creio o que podeis!»⁽²⁴⁸⁾

Basta o estilo da estância que acabamos de citar para revelar o seu carácter não puramente histórico. Nela, há claros indícios do conhecimento de alguma versão lendária do «milagre» de Ourique, provavelmente, a *Crónica de D. Afonso Henriques* (1505) de Duarte Galvão, cuja base é a *Crónica dos Sete Primeiros Reis de Portugal* (1419).⁽²⁴⁹⁾ Atribuída pela crítica a Fernão Lopes,⁽²⁵⁰⁾ a crónica dos sete primeiros Reis de Portugal coloca-nos perante a mais antiga narração da lenda de Ourique, em que surge o episódio da aparição de Cristo⁽²⁵¹⁾ e do misterioso ermitão, contados no «estilo característico das prosificações de poemas épicos.»⁽²⁵²⁾

Em conjunto, a *Crónica de 1419* e a de Duarte Galvão reflectem a mesma narração de cunho tradicional e lendário, feita por extenso, de episódios

⁽²⁴⁸⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 3.45.

⁽²⁴⁹⁾ O relato do «milagre» de Ourique na *Crónica* de 1419 é fundamentalmente idêntico ao de Duarte Galvão, facto pelo qual CINTRA, Lindley (*Sobre a formação e evolução da lenda de Ourique*, cit., p. 8) afirma o seguinte: «Tornou-se absolutamente claro que desde que apareceu a *Crónica de 1419* que foi a sua narração do reinado de Afonso Henriques a base de toda a obra de Duarte Galvão. Este limitou-se a acrescentar o prólogo e dois capítulos, a retocar o estilo de todo o texto e, aqui e além, muito raramente, a acrescentar uma breve notícia ou um comentário. No que se refere à expedição de Ourique, nada introduziu de essencial. O seu relato é fundamentalmente idêntico ao da *Crónica dos Sete Primeiros Reis*.»

⁽²⁵⁰⁾ Cód. 886 da Biblioteca Pública Municipal do Porto, publicado por A. de Magalhães BASTO em edição diplomática, com o título de *Crónica de cinco reis de Portugal*, vol. I, Porto, 1945 e cod. 965 da Biblioteca da Casa Cadaval, editado, primeiro parcialmente – só a *Crónica de D. Dinis*, Coimbra, 1947 –, depois na íntegra, *Crónica dos sete primeiros reis de Portugal*, Lisboa (Academia Portuguesa de História) 1952-1953 (3 vols.) por Carlos da Silva TAROUCA, (S. J.). Lindley CINTRA defende «a hipótese de os mss. (referidos) conterem efectivamente a parte perdida da obra de Fernão Lopes, mas ainda sob a forma de rascunho» (In cit., nota 1, p. 5). A atribuição da *Crónica* a Fernão Lopes foi igualmente defendida pelos descobridores dos *códices* referidos, principalmente BASTO, A. de Magalhães, *Fernão Lopes. Suas «Crónicas perdidas» e a Crónica geral do reino – A propósito duma crónica quatrocentista inédita dos cinco primeiros reis de Portugal*, Porto, 1943; Idem, *A tese de Damião de Góis em favor de Fernão Lopes. A posição da «Crónica de cinco reis» em face dessa tese*, Porto, 1951; PIMPÃO, Álvaro Júlio da Costa, *História da literatura portuguesa*, I, Coimbra, 1947, pp. 250-251, Idem, e «Terão aparecido as crónicas perdidas de Fernão Lopes?» in *Biblos*, 26, 1951.

⁽²⁵¹⁾ Vide a propósito: CINTRA, Lindley «Sobre a formação e evolução da lenda», cit., pp. 5-6.

⁽²⁵²⁾ Idem, p. 37.

constantes n'Os *Lusíadas*, tais como: a entrada do «Príncipe Afonso» «além do claro Tejo deleitoso»;⁽²⁵³⁾ a chegada do exército lusitano, «ao arraial soberbo e belicoso» que «já no campo de Ourique se assentava»⁽²⁵⁴⁾; o seu encontro com o exército dos «Cinco Reis Mouros... inimigos, / Dos quais o principal Ismar se chama»;⁽²⁵⁵⁾ a aclamação como rei no campo de batalha («...levantavam / por seu Rei natural este excelente / príncipe,...; / e diante do exército potente / dos inimigos, gritando o céu tocavam, / dizendo em alta voz: Real, real, / por Afonso, alto rei de Portugal!»⁽²⁵⁶⁾); e o relato do combate, cheio de movimento e visualismo, onde «fica vencedor o Lusitano»⁽²⁵⁷⁾:

«Cabeças pelo campo vão saltando,
braços, pernas, sem dono e sem sentido,
e doutros as entranhas palpitando,
pálida a cor, o gesto amortecido.
Já perde o campo o exército nefando;
correm rios de sangue desparzido,
com que também do campo a cor se perde,
tornado carmesi de branco e verde»⁽²⁵⁸⁾

Uma ideia fundamental neste episódio — e que era também notória no grupo de textos cronísticos que lhe serviram de fonte — é a de que se trata de uma grande vitória cristã contra o «Mauro Hispano»⁽²⁵⁹⁾:

⁽²⁵³⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 3.42.

⁽²⁵⁴⁾ Idem.

⁽²⁵⁵⁾ Idem, 3.44. O primeiro texto cronístico, onde surge a informação sobre o nome do rei mouro «Ismar» e sobre o seu acompanhamento por cinco reis é a *Crónica Geral de Espanha* de 1344, cap. DCCVIII, onde se narra «Como o príncipe dom Affonso foy feito rey e veenceeo a batalha d'Ourique».

⁽²⁵⁶⁾ «...dery passou o Tejo e correo toda a terra ataa o campo d'Ourique honde achou el rey Ismar que a essa razão era rey de Estremadura cõ cinco ryes que o viinhã buscar, sabendo o grande dãmno que lhes fazia em sua terra», cit. por CINTRA, Lindley, cit., p. 29.

⁽²⁵⁷⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 3.53.

⁽²⁵⁸⁾ Idem, 3.52. O movimento e as sensações sonoras percorrem o veemente episódio da batalha de Ourique (III; 47-52). Repare-se no relato do início do combate em que o «Rei novo»; «O Bárbaro comete, apercebido / Co animoso exército rompente. / Levantam nisto os perros o alarido / dos gritos, tocam a arma, ferve a gente, / as lanças e arcos tomam, tubas soam, / instrumentos de guerra tudo atroam!» (3.48).

⁽²⁵⁹⁾ Idem, 3.53.

«O Português o encontra denodado
pelos peitos as lanças lhe atravessa;
uns caem meios mortos, e outros vão
a ajuda convocando do Alcorão»⁽²⁶⁰⁾

Os vários pormenores sobre a fundação do reino deixam claro que o Infiel é esmagado em cumprimento de uma vontade divina. O reconhecimento humano desse auxílio fica impresso na bandeira do reino, pintada nos dias imediatos à batalha, estando ainda «o grão Rei no campo» de Ourique:

«Aqui pinta no branco escudo ufano,
que agora esta vitória certifica,
cinco escudos azuis esclarecidos,
em sinal destes cinco reis vencidos.

E nestes cinco escudos pinta os trinta
dinheiros por que Deus fora vendido,
escrevendo a memória, em vária tinta,
daquele de Quem foi favorecido.»⁽²⁶¹⁾

A própria disposição dos escudos azuis na bandeira em forma de cruz, mais não é do que uma homenagem a Cristo:

«Em cada um dos cinco, cinco pinta,
porque assi fica o número cumprido,
contando duas vezes o do meio,
dos cinco azuis que em cruz pintando veio»⁽²⁶²⁾

Camões não é um incondicional defensor da guerra.⁽²⁶³⁾ A vitória foi justa, porque derrotou os inimigos da fé. Porém, os Portugueses nem sempre se

⁽²⁶⁰⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 3.50.

⁽²⁶¹⁾ Idem, 3.54. (Itálicos nossos).

⁽²⁶²⁾ Idem.

⁽²⁶³⁾ Vide e.g. (3. 96.), *o louvor do reinado de D. Dinis*, onde o reino «floresce» e há «*paz divina*»: «E depois vem Dinis, que bem parece / Do bravo Afonso estirpe nobre e dina, [...] Com este reino próspero floresce / (alcançada já a paz áurea divina) / em constituições, leis e costumes, / na Terra já tranquila claros lumes!»

Veja-se também o quadro pungente do fim da batalha de Aljubarrota (4.40-44).

mantiveram fiéis a esse propósito bélico e Camões expõe casos duvidosos em que a guerra não foi justa e, como tal, o seu realizador deve ser punido. É disso exemplo a actuação para com a sua mãe de Afonso Henriques, o «Rei sublime», que foi «...finalmente, / do divino Juízo castigado».⁽²⁶⁴⁾ A ele, Deus «resguarda» e «castiga» conforme o merecimento. Quando «vencido de ira o entendimento, / a mãe em ferros ásperos atava;»,⁽²⁶⁵⁾ conquistava a ‘maldição’ e o castigo:

«Mas o alto Deus, que pera longe guarda
o castigo daquele que o merece,
ou pera que se emende, às vezes tarda,
ou por segredos que o homem não conhece,
se até’qui sempre o forte Rei resguarda
agora lhe não deixa ter defesa
da maldição da mãe que estava presa;»⁽²⁶⁶⁾

Além da dimensão histórica d’*Os Lusíadas*, transparece na obra o pensar camoniano sobre a organização social e familiar. Na família sonhada por Camões, aos pais é concedida a autoridade sobre os filhos e o desvio da obediência filial merece o castigo divino. A mãe de Afonso Henriques

«Mas de Deus foi vingada em tempo breve.
Tanta veneração aos pais se deve!»⁽²⁶⁷⁾

Contrariamente à organização hierarquizada da sociedade feudal medieva, Camões adere ao princípio da unidade política numa multiplicidade social. A diversidade humana é por ele reconhecida, inclusive dentro de um mesmo estrato social: um rei pode ser «fraco» (e) ou «excelente», um nobre pode sê-lo de nascimento e alma ou pode apenas sê-lo sem merecê-lo. Assim

⁽²⁶⁴⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 3.74.

⁽²⁶⁵⁾ Idem, 3.33.

⁽²⁶⁶⁾ Idem, 3.69.

⁽²⁶⁷⁾ Idem, 3.33

acontece, quando, vivendo de parasitismo, de corrupção ou ao sabor das conveniências do momento, converte «o esforço antigo»:

104

«em desusada e má deslealdade,
podendo o tempo mais, gelado, inerte,
que a própria e natural fidelidade.
Negam o Rei e a Pátria e, se convém,
negarão, como Pedro, o Deus que têm.»⁽²⁶⁸⁾

Os oportunistas, nobres ou religiosos, que exploram o povo em benefício próprio ou do monarca, também não são poupados. E, além desta severa condenação da prepotência das classes superiores, o poeta denuncia ainda a hipocrisia:

«Nenhum que use de seu poder bastante
Pera servir a seu desejo feio,
e que, por comprazer ao vulgo errante,
se muda em mais figuras que Proteio.
Nem, Camenas, também cuideis que cante
quem, com hábito honesto e grave, veio,
por contentar o Rei no ofício novo,
a despir e roubar o pobre povo.»⁽²⁶⁹⁾

O «pobre povo» é aqui encarado com carinho, enternecimento e piedade. Trata-se da «servil gente» a quem é justo «que se pague o suor»⁽²⁷⁰⁾ do trabalho. Mas, o poeta perspectiva-o também diversamente. Não raro o vê, segundo o prisma do humanista, com um certo desdém, como «soberbo povo duro»,⁽²⁷¹⁾ «povo rudo»,⁽²⁷²⁾ «néscio povo humano.»⁽²⁷³⁾

⁽²⁶⁸⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 4.13.

⁽²⁶⁹⁾ Idem, 7.85.

⁽²⁷⁰⁾ Idem, 7.86.

⁽²⁷¹⁾ Idem, 2.79. Sobre a concepção de *povo* em Camões e sua «importância... no desenvolvimento da consciência nacional portuguesa» Vide ALBUQUERQUE, Martim de, «Em torno das ideias políticas de Camões», in cit., p. 402 e sqq.

⁽²⁷²⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 5.69.

⁽²⁷³⁾ Idem, 8.49. Este desdém em relação ao povo enquanto massa, plebe informe está também expresso na lírica.

Se é uma evidência que, com várias condições, os homens estabelecem entre si relações de interdependência, é porém Camões quem, mais do que qualquer poeta anterior, acentua esta correlação interpessoal dos vários membros da sociedade.

A pátria é simbolizada pelo Rei, mas este encarna o poder que lhe vem por direito divino e «levantamento» popular. Fica assim estabelecida a relação entre os homens e entre estes e Deus, que abre o campo à profecia.

Na dedicatória a D. Sebastião (que assegura a protecção do reino: «bem nascida segurança / da lusitana antiga liberdade» e promete o «aumento da pequena cristandade»⁽²⁷⁴⁾), o poeta lembra ao monarca a valentia e excelência dos seus «vassalos», verdadeiros nobres, virtuosos, activos e servidores, movidos pelo «amor da pátria»:⁽²⁷⁵⁾

«Ouvi: vereis o nome engrandecido
daqueles de quem sois senhor superno.
E julgareis qual é mais excelente,
se ser do mundo rei, se de tal gente.»⁽²⁷⁶⁾

Nas oitavas «A Dom António de Noronha sobre o desconcerto do mundo», encontramos a seguinte fórmula de significado negativo: «Deixo outras obras vãs do *vulgo errado*» (*Rimas*, cit., p. 288. (Itálicos nossos), que se repete nas oitavas «A Dom Constantino, Vizo-Rei da Índia»: «...contra a opinião do *vulgo errado*» (Ibidem, p. 292. Itálicos nossos). Nestas mesmas oitavas, os exemplos multiplicam-se: O poeta fala-nos no «baixo vulgo» (Ib., p. 293), no «vitupério vil das rudes gentes (Ibidem., p. 293), no «vil povo horrendo!» (Ibidem., p. 296), etc. Apesar da existência deste *topos* de raízes clássicas (e. g. *Odi profanun uulgus* - Horácio, *Carm.* 3.1.1) na obra camoniana – que se concretiza na falta de cultura dos Portugueses – o nosso épico adopta as concepções filosófico-políticas da escola jurídica de Salamanca de Francisco Vitória, no que se refere ao pendor democrático da teoria do poder, subsidiário de S. Tomás. Vide ALBUQUERQUE, Martim de, *A expressão do poder em Luís de camões*, Lisboa, 1988, pp. 229-232.

⁽²⁷⁴⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 1.6.

⁽²⁷⁵⁾ O ideal heróico dos nossos homens de Quinhentos, firmado numa monarquia que nem guerras nem lutas religiosas punha em causa (TORGAL, Luís Reis, *Ideologia política e teoria do estado na restauração*, I, Coimbra, 1981, p. 63 e sqq.), era favorecido pelo alto conceito de Pátria, que mais se arreigava com a distância dela, nas paragens distantes do Império. Afirma-se, a par, a expressão profunda do amor à pátria, que Sá de Miranda, na carta a D. João III (In MIRANDA, Sá de, *Obras Completas*, II, Lisboa, 1977, p. 49), traduz, nestes termos: «no meo dos corações, esculpidas vossas quinas». Sobre o patriotismo como noção viva, no século XVI, vide DELUMEAU, J., *La civilization de la Renaissance*, Paris, 1967, pp. 46-57; MARAVALL, J. A., *Estado moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII)*, 2 vols, Madrid, 1972, II, cap IV, pp. 457-525.

⁽²⁷⁶⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 1.10.

O poeta consagra, em suma, o canto àqueles que dedicaram «a vida pela Pátria e pelo Estado»,⁽²⁷⁷⁾ procurando por «as cousas em memória / Que merecem ter eterna glória!»⁽²⁷⁸⁾ Mas, profundamente decepcionado com um presente mundo corrupto, denuncia-o e a sua obra torna-se ampla expressão da variedade humana que compõe o corpo social. Os diversos membros da sociedade estão entre si em correlação e todos em permanente compromisso com a Pátria. Disso é exemplo o episódio do cativo do Infante Santo;

«Que, por salvar o povo miserando
cercado, ao Sarraceno se entregava.
Só por amor da pátria está passando
a vida, de senhora feita escrava,
por não se dar por ele a forte Ceita.»⁽²⁷⁹⁾

A importância das relações interpessoais fazem que haja o comprometimento entre o rei e o povo; a acção do primeiro determina o comportamento do segundo. Ao comentar a inércia do monarca D. Fernando I, o poeta afirma que «um fraco Rei faz fraca a forte gente»⁽²⁸⁰⁾.

Além da interdependência humana, há uma correlação entre o homem e Deus. Este necessita daquele para executar os Seus desígnios, representados pelas boas acções e o homem necessita da Divindade para poder realizá-los:

«As obras, que são boas, e o desvio,
está nas mãos dos homens cometê-las
e nas de Deus está o sucesso delas.»⁽²⁸¹⁾

⁽²⁷⁷⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit. Elegia II, «Que novas tristes são, que novo dano», p. 253.

⁽²⁷⁸⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 7.82.

⁽²⁷⁹⁾ Idem, 4.52.

⁽²⁸⁰⁾ Idem, 3.138.

⁽²⁸¹⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, Oitavas «A Dom Constantino Vizo-Rei da Índia», p. 294.

O último verso do passo que acabámos de citar deixa claro o seguinte: Só a mão de Deus permite ao homem realizar boas acções no mundo («*Sucesso das obras*» → «*Deus*»).

Em outro passo lírico, extraído das redondilhas «Sôbolos rios que vão», acrescenta-se a esta ideia a de que só o impulso da Graça permitirá a ascese do homem ao Divino:

«A vós só me quero ir,
 Senhor e grão Capitão
 da alta torre de Sião,
 à qual não posso subir,
 se me vós não dais a mão»⁽²⁸²⁾

O comportamento e a conduta do homem não são, porém, determinados por Deus.

Dotado de livre arbítrio, faz o seu próprio destino,⁽²⁸³⁾ pode: optar pela recta actuação ou pela sua desvirtuação («*Obras*» → «*homem*»). As traições à Pátria — fundada por Cristo, pelo braço de D. Afonso Henriques — são traições a Deus e produto exclusivo da vontade humana. O Senhor do mundo posiciona-se então relativamente ao homem como um juiz seu castigador ou favorecedor.

N'Os *Lusíadas*, ao nível da acção textual, além de Vénus, Júpiter está do lado dos Portugueses. Estes têm o auxílio de Deus, porque — di-lo o poeta — a «Santa Providência (...), em Júpiter aqui se representa»⁽²⁸⁴⁾.

⁽²⁸²⁾ CAMÕES, Luís de, «Sôbolos Rios...», cit., p. 112.

⁽²⁸³⁾ Determinados valores humanistas como a crença nas potencialidades do homem em conhecer e dominar o mundo e a si próprio conjuga-se com o postulado do livre arbítrio, defendido, no Humanismo, por autores como Lorenzo Valla e Erasmo. O humanista de Roterdão opôs-se, com o seu *De libero arbitrio*, frontalmente a Lutero, autor do *De seruo arbitrio* e defensor do determinismo. Camões foi um entusiasta católico do seu tempo, pelo que seria normal não enveredar por doutrinas reformistas, como a da predestinação. Há porém muitos poemas camonianos, onde o sujeito lírico não é já senhor do seu próprio destino, mas determinado, pelo Fado, para a infelicidade e a desgraça:

«Posto me tem Fortuna em tal estado, / e tanto a seus pés me tem rendido! / Não tenho que perder já, de perdido», / (*Rimas*, cit., p. 183)

⁽²⁸⁴⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 10.83.

A cosmovisão do épico é concretizada textualmente por aquilo a que chamou de «grande máquina do Mundo», criada por Deus:

«fabricada / assim foi do Saber, alto e profundo»⁽²⁸⁵⁾

Deus é supremamente criador⁽²⁸⁶⁾, e é o ordenador e o responsável pela harmonia do universo que «sustenta»⁽²⁸⁷⁾ e «cerca em derredor»⁽²⁸⁸⁾. O «Sumo Deus» é ainda governador supremo «que por segundas / causas obra no Mundo, tudo manda». Tudo são «profundas / obras da Mão Divina veneranda:»⁽²⁸⁹⁾.

Deus incognoscível («...o que é Deus, ninguém o entende, / que a tanto o engenho humano não se estende»⁽²⁹⁰⁾) governa o universo na sua diversidade e movimentação dos «vários orbes»⁽²⁹¹⁾, sendo o mundo

«uniforme, perfeito, em si sustido,
qual, enfim, o Arquétipo que o criou.»⁽²⁹²⁾

O providencialismo em Camões liga-se, por assim dizer, a um senso nacionalista, à formação de uma consciência patriótica e ao espírito religioso próprio de um homem num país intransigentemente católico.⁽²⁹³⁾ É esse

⁽²⁸⁵⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 10.80. De grande aceitação no séc. XVI, e também presente na obra de Camões, foi a teoria cabalística da harmonia universal, divulgada por obras como a de Guilherme Postel, *De orbis Terrae concordia*, Basileae, 1544.

⁽²⁸⁶⁾ Na Itália do Renascimento floresce, inspirando-se nas doutrinas aristotélicas, o averroísmo que reduziu a posição de Deus criador – criou a partir do nada – a um mero demiurgo ou organizador do primitivo caos. O catolicismo de Camões, bem como as condições socio-políticas de Portugal desde o reinado de D. João III (com Tribunal da Inquisição e a Censura), não permitiam o florescimento de ideais como este.

⁽²⁸⁷⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 10. 83.

⁽²⁸⁸⁾ Idem, 10.80. Contrariamente às concepções da Idade Média em que Deus era o centro do universo, em Camões, o universo é por Ele «cerca(do) em derredor».

⁽²⁸⁹⁾ Idem, 10.85.

⁽²⁹⁰⁾ Idem, 10.80.

⁽²⁹¹⁾ Idem, 10.78. Sobre a concepção renascentista do universo uno na multiplicidade dos «orbes», vide 10.78-81.

⁽²⁹²⁾ Idem, 10.79.

⁽²⁹³⁾ A intolerância religiosa (sobretudo com judeus e reformistas) expressa-se social e politicamente por instrumentos repressores e (ou) inibidores da cultura como a Inquisição

espírito que leva o poeta a contrapor Portugal, elogiando-o, a diversos países da Europa e a considerá-lo exemplo no meio da cristandade, porque às terras longínquas

109

«vem semear de Cristo a lei
E dar novo costume e novo Rei»⁽²⁹⁴⁾

Contrariamente à actuação dos «miseros Cristãos» europeus, «que uns aos outros se dão à morte dura»,⁽²⁹⁵⁾

«não faltaram Cristãos atrevimentos
nesta pequena casa lusitana»

E o poeta enumera-os:

«De África tem marítimos assentos;
é na Ásia mais que todas soberana;
na quarta parte nova os campos ara:
e, se mais mundo houvera, lá chegara.»⁽²⁹⁶⁾

O apelo à união de cristãos, «todos de um ventre produzidos», contra muçulmanos é feito pela própria crítica ao comportamento dos europeus, alheados da «Casa Santa». N'Os *Lusíadas*, o épico censura os Alemães envolvidos nas guerras da Reforma;⁽²⁹⁷⁾ Henrique VIII de Inglaterra — o anglicano — perseguidor de católicos;⁽²⁹⁸⁾ Francisco I de França por se aliar aos turcos contra Carlos V⁽²⁹⁹⁾ e a Itália sem coesão e imersa em vícios:

e a Censura, concedidas pela Santa Sé a Portugal no reinado de D. João III. Mas, é também intolerância religiosa a do épico, quando nomeia os muçulmanos de «povo imundo» (7.2), de «cães» possuidores da «divina Sepultura» (7.9) e de «povo bruto» (7.13).

⁽²⁹⁴⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 7.15.

⁽²⁹⁵⁾ Idem, 7.9.

⁽²⁹⁶⁾ Idem, 7.14.

⁽²⁹⁷⁾ Idem, 7.4.

⁽²⁹⁸⁾ Idem, 7.5.

⁽²⁹⁹⁾ Idem, 7.6.

«Pois que direi daqueles que em delícias,
 que o vil ócio no mundo traz consigo,
 gastam as vidas, logram as divícias,
 esquecidos de seu valor antigo?
 [...]

 Contigo, Itália, falo, já submersa
 em vícios mil, e de ti mesma adversa.»⁽³⁰⁰⁾

Esta crítica-apelo — como observou eficazmente António Sérgio⁽³⁰¹⁾ — tem razão de ser, porque, quando da elaboração d'*Os Lusíadas*, o Islão constituía uma ameaça à unidade cristã. O poderio turco era amplamente temido. Só no ano de impressão da obra épica (1572) se dá a vitória definitiva de cristãos em Lepanto, que correspondeu ao fim desse medo e valeu como incentivo à guerra santa.

Mais do que ideais imperialistas, mais do que a convicção no domínio total dos Portugueses sobre a «maura lança», a epopeia propugna a guerra defensiva e conjunta da cristandade. É preciso combater o crente de Mafoma, seja na África, seja na Índia.

Por detrás destes fenómenos políticos, guerreiros e económicos⁽³⁰²⁾ está sempre subjacente a ideia de cumprimento da vontade divina. E a concepção providencialista do universo, dos orbes, da acção do homem na história tem tanto mais razão de ser, quanto mais a vida natural e humana estão sujeitas à mudança, à insegurança, à instabilidade:

«Oh grandes e gravíssimos perigos,
 oh caminho da vida nunca certo,
 que aonde a gente põe sua esperança
 tenha a vida tão pouca segurança!
 [...]

⁽³⁰⁰⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 7.8.

⁽³⁰¹⁾ SÉRGIO, António, *Em torno das ideias políticas de Camões. Seguido de Camões panfletário [Camões e Dom Sebastião]*, Lisboa, 1977, p. 49 e «Anotações», p. 61.

⁽³⁰²⁾ Lembramos que, a par da conversão do infiel, uma possível vitória guerreira dos portugueses em Marrocos representaria a resolução de problemas como a carência de cereais no nosso país.

Onde pode acolher-se um fraco humano,
onde terá segura a curta vida,
que não se arme e se indigne o Céu sereno
contra um bicho da terra tão pequeno?»⁽³⁰³⁾

111

O homem, reduzido à pequenez da terra que o gerou e encarado aqui segundo uma visão maneirista, precisa do socorro de Deus, tal como Portugal, para sua constituição como reino, necessitou de um «aviso celeste». Assim, o providencialismo em Camões é simultaneamente religiosidade, patriotismo e forma de resistir à adversidade, abrindo os homens à esperança.

O impasse político da metrópole e da Índia⁽³⁰⁴⁾, os tempos conturbados que se vivem no reinado de D. Sebastião⁽³⁰⁵⁾ devem seguir como exemplo e solução o passado histórico de Portugal. Os heróis e os reis até D. Manuel marcados pelo êxito, pela vitória, pelo esforço e pelo auxílio da Providência são símbolos da existência de uma orientação superior que diferenciou Portugal na Península e o conservou e ampliou como nação.

A minuciosa referência à história passada tem uma função essencial, centrada no presente: o justo caminho, única orientação ao longo da história

⁽³⁰³⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 1.105-106.

⁽³⁰⁴⁾ MACEDO, Jorge Borges de, («História e doutrina do poder n'Os Lusíadas», In cit., p. 364) divide a epopeia camoniana em duas partes e afirma que «a primeira parte do Poema é uma história, a segunda começa por um verdadeiro panfleto, como lhe chamaram José Maria Rodrigues e Afonso Lopes Vieira». E, mais adiante, acrescenta que «O Poema é, agora, nesta segunda parte, da narrativa dos feitos da Índia, luta contra o esquecimento (...) uma forma de garantir a lembrança daqueles que asseguravam a continuidade da presença portuguesa» (Idem, p. 367), (Também SÉRGIO, António, explorou esta ideia do *Camões panfletário*. Vide *Em torno das ideias políticas...*, cit., pp. 29-63).

⁽³⁰⁵⁾ Sobre o descontentamento do povo com o governo do rei, vide Manuscrito 632 da Biblioteca da Universidade de Coimbra, *Fundatio Monasterii Beati Vicentii*, Segunda parte, item (integrado no Cap. 12º) «De algüas couzas que nesta occasião socederão», onde é relatado o aparecimento a D. Sebastião de dois homens a cavalo; (D. Afonso Henriques e seu filho D. Sancho) para pessoalmente o repreenderem: «Alguns dias antes da representação da tragedia forão vistas algüas noutes no terreiro do passo Dous homés aCauallo, ehum delles em hum branco montante nas maos, ~q. em altas vozes dizião m.^{tas} couzas Das desventuras deste Reino, e couzas malfeitas, ~q. nelle sefazião, e contra o mesmo Rey D. Sebam, e P.^{es} da Comp.^a o q'. seg.^{do} se dizia o proprio Rey ouvio tudo m.^{to} bem; pore se abrião janellas, ou porta alguma logo a fazião serrar com arcabuzes, ~q. desaparavão; Ese dizia por o pouo serem os 2. Cavalleiros ElRey D. Afonso Henriq.^s, e Seuf.^o D. Sancho», (f. 87 v.-88).

do povo luso, será aquele percurso que o mesmo povo deve seguir na Índia para garantir e salvaguardar o império oriental.

A mitificação dos reis e heróis, desde as origens de Portugal, e a absolutização gloriosa e harmónica dos seus feitos impõe-se n'Os *Lusíadas* como teorização da história, de modo algum, passiva. Há, nas referências à «grão genealogia»⁽³⁰⁶⁾ uma clara intencionalidade: a de desenvolver no homem do tempo a iniciativa da acção, pela garantia de fama e valor aos verdadeiros heróis. Estes, na pegada dos progenitores, são todos os que sacrificam a vida pela pátria.

A dimensão histórica na epopeia, depois de D. Manuel, é diferente. Não só encerra um propósito de *ser*, fundamentado naquilo que um povo *foi*, por forma a que não haja hiato com os antepassados, como ainda encerra o estímulo à acção meritória de prémio. De facto, o canto épico é, agora, luta contra a injustiça, a adulação, o parasitismo, a ambição individual, no louvor dos que reacendem, pela sua acção, o culto dos seus ancestrais, numa atitude de dinamismo histórico.

Com a voz «enrouquecida» de cantar a «gente surda» e inconformado com o estado moral, social e mental do país (que iniciava o seu processo de decadência), Camões procura estimular pela epopeia, o despertar⁽³⁰⁷⁾ da consciência nacional.⁽³⁰⁸⁾ E impele os heróis a realizações regeneradoras, com o auxílio do passado e de Deus. Como quem pugna por se elevar acima das situações de crise ou de ruptura e se lança — como o dirá mais tarde Pessoa — «na mágoa de um presente infeliz, à saudade imensa de um

⁽³⁰⁶⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 3.3.

⁽³⁰⁷⁾ ELIADE, Mircea, *Aspectos do mito*, Lisboa, edições 70, 1986, cap. VII «Mitologia da memória e do esquecimento», p. 99 e sqq, define o termo de um modo passível de ser aplicado à epopeia de Camões: «o 'despertar' implica a *anamnesis*, o reconhecimento da verdadeira identidade da alma» (p. 111). Trata-se do «esforço de conservar a memória dos acontecimentos e o desejo de conhecer, o mais exactamente possível, o passado da Humanidade».

⁽³⁰⁸⁾ É de notar a exaltação patriótica, despertada pela vitória dos portugueses em Mazagão, cujo ataque ocorreu durante quase cinco meses, com três de cerco, desde Janeiro a Maio de 1562. Gerou-se mesmo, no reino, uma forte corrente de opinião a favor das armas, em detrimento das letras, que as cortes desse ano de 1562 deixam transparecer. Cf. cap. 24 destas cortes: «Que os estudos de Coimbra se desfaçam [...] e a renda se applique para a guerra». Vide VELOSO, Queiroz, *D. Sebastião (1554-1578)*, Lisboa, 1945, pp. 62-63.

futuro melhor»,⁽³⁰⁹⁾ lucidamente e com o vigor da filosofia humanista,⁽³¹⁰⁾ incita os Portugueses à acção:

«Por isso, ó vós que as famas estimais,
se quiserdes no mundo ser tamanhos
despertaí já do sono de ócio ignaro.»

Nas suas acções — cuja dificuldade é ampliada pelo pequeno número, «um poder tão singelo e tão pequeno» — o povo luso, porque merecidamente, sempre aufer de ajuda providencial: do «favor do Céu sereno».⁽³¹¹⁾

Este Céu, configurado em Deus, é aspiração a que o homem procura ascender, móbil das suas actuações benéficas e o verdadeiro responsável pela grandeza e expansão da «pequena casa lusitana». As empresas militares e marítimas são um compromisso e um sucesso conjunto de Deus e dos homens. Estes, os «cavaleiros» portugueses «...com seu sangue intrépido e fervente / estendem (...) a *Lei de cima*»⁽³¹²⁾, Aquele auxilia-os na criação de um «Império preminente»⁽³¹³⁾, porque:

«Quem poderá do mal aparelhado
livrar-se sem perigo, sabiamente,
se lá de cima a Guarda Soberana
não acudir à fraca força humana?»⁽³¹⁴⁾

Os Portugueses recebem de Deus a força necessária para vencer. Só Ele é porto seguro, que os do mundo são engano:

«Bem nos mostra a divina providência
destes portos a pouca segurança;

⁽³⁰⁹⁾ PESSOA, Fernando, *Da República (1910-1935)*, Recolha de textos por Maria Isabel Rocheta e Maria Paula Morão. Introdução e organização de Joel Serrão, Lisboa, Ática, 1979, p. 105.

⁽³¹⁰⁾ Vide, sobre o assunto, KRISTELLER, P. O., *Le thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*, Montreal-Paris, 1967; GILSON, E., *Jean Duns Scot*, Paris, 1952.

⁽³¹¹⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 1.25.

⁽³¹²⁾ Idem, 10.151 (Itálicos nossos).

⁽³¹³⁾ Idem.

⁽³¹⁴⁾ Idem, 2.30.

bem claro temos visto na aparência
 que era enganada a nossa confiança.
 Mas pois saber humano nem prudência
 enganos tão fingidos não alcança,
 ó tu, Guarda Divina, tem cuidado
 de quem sem ti não pode ser guardado.»⁽³¹⁵⁾

Concluindo: A história de Portugal inicia-se com a presença pessoal de Cristo, o que pressupõe o retorno à Fonte como fim último do homem luso.

Este ideário que subjaz à criação épica de Camões não é novo. É o continuar, na linha histórica, das doutrinas do providencialismo agostiniano, segundo as quais os bons — e não se exclui, numa linha tomista, a indispensável acção humana — receberão louvor e recompensa, voltando ao princípio divino de onde provieram.

Terá sido Santo Agostinho quem, ao explicar a queda do império romano, terá afirmado que «a garantia da história não promana das armas (...), mas da Providência e do Cristianismo»⁽³¹⁶⁾, lição igualmente extraída da leitura da epopeia de Camões.

Terá sido também Santo Agostinho o primeiro a perceber que «o centro da Civilização e da História é a redenção e nunca o Império».⁽³¹⁷⁾

De modo semelhante, a visão camoniana da história portuguesa, no seu conjunto de episódios dirigidos pelo dedo do Criador, orienta-se para uma concepção finalista teológica, baseada na fé e culminante na esperança utópico-profética.

Deus regula os acontecimentos segundo uma harmonia estabelecida *a priori*, e a História de Portugal — aparentemente dirigida pelos seus monarcas — é uma espécie de teofania, uma realização da vontade divina com vista ao «prémio», à «glória» e à «redenção».

⁽³¹⁵⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 2.31. Repare-se na imagética maneirista: o mundo físico e os homens que nele habitam estão ligados à ideia de engano e de fingimento. Também os «portos» materiais são lugares de «pouca segurança», que apenas se alcança ao abrigo de Deus.

⁽³¹⁶⁾ Palavras de Santo Agostinho, citadas em texto amplo e em outro contexto por FRANCO, Américo, *História da Filosofia*, vol. I, Coimbra, 1943, p. 185.

⁽³¹⁷⁾ Idem. (Itálicos nossos).

I.3. A obra de Camões como acção pelo canto e consciência de crise

«Um discurso clássico, para ser perfeito, devia desempenhar três funções diferentes em si mesmas: devia instruir, comover e agradar logo: satisfazer a razão, suscitar paixões e contentar as exigências estéticas do ouvinte — visando na totalidade transmitir a vontade do locutor ao interlocutor»

(ARPAD VIGH, «L'histoire et les deux rhétoriques», in *Rhétorique, Sémiotiques, Revue d'Esthétique*, 1979, nº 1-2, 11)

«(...) certamente, em toda a poesia que possui uma finalidade social consciente — poesia destinada a divertir ou a instruir, poesia que conta uma história, poesia que prega ou aponta uma moral, ou sátira, que é uma forma de pregação. Pois para que serve uma história sem auditório, ou um sermão sem assembleia? A voz do poeta que se dirige aos outros é a voz predominante do poeta da epopeia (...)»

T.S. ELIOT, *Ensaio de doutrina crítica* (Lisboa, 1962, 132)

I.3.1. A Épica

Um estudo de Faria e Castro encerra-se com a ideia de que o enquadramento espaço-temporal do poeta Camões teria sido determinado pela Divina Providência:

«Dieu avait marqué dans le temps le moment précis de son apparition: un peu plus tôt, il n'aurait pu chanter tous les triomphes de sa patrie; un peu plus tard, il eût fallu qu'il pleurât sur ses désastres.»⁽³¹⁸⁾

⁽³¹⁸⁾ CASTRO, Faria e, *Les jésuites et le Camões sous le roi Sébastien*, Lisbonne, Typographie Castro Irmão, 1903, p. 16. Todo o discurso está centrado na função emotiva da linguagem, tal como a define Jakobson. Posto isto, podemos dizer que o autor não nos dá uma exposição objectiva dos factos, mas uma visão particularista e subjectiva. (Vide e.g., o emprego avultado de sinais gráficos como o ponto de exclamação: «Hélas que d'espérances devaient être déçues en le roi Sébastien!» (p. 12); «Toutefois, le respect était grand pour ce poète si maltraité par la fortune; lui qui avait donné tant d'éclat à la constance et à l'intrépidité des Portugais, nos ancêtres!» (p. 14)). Mas o trabalho é interessante para o estudo de Camões como Mito e da «Fortuna» ou recepção da sua obra. Sobre o assunto, Vide SOARES, Maria Luísa de Castro, «Dos mitos em Camões a Camões como mito». Sep. *Gramática e Humanismo. Actas do Colóquio de Homenagem a Amadeu Torres*, vol. II, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia, UCP, 2005, pp. 571-585.

Sem enveredarmos por esta perspectiva determinista e algo emotiva, a obra de Camões é, na verdade, tradutora de um período de transformação⁽³¹⁹⁾ e de crise, na conjuntura político-social e económica. Não deixa, além disso, de salientar uma profunda capacidade crítica e intenções pedagógico-moralizantes, como convém a um discurso clássico⁽³²⁰⁾, em que o poético se mescla ao oratório.

Padre António Vieira, no metatexto sobre a arte da *pregação*, que o autor escolheu para introduzir a edição dos seus *Sermões*, o *Sermão da Sexagésima* (1653), reflecte sobre a importância da comunicação entre o orador e o ouvinte, no sentido de que o primeiro deve persuadir o segundo e este, por sua vez, deve ser capaz de compreensão:

«Para uma alma se converter por meio de um sermão (...) há-de concorrer o pregador com a doutrina *persuadindo*; há-de concorrer o ouvinte com o entendimento, *percebendo*;...»⁽³²¹⁾

É também ciente do poder germinatório da palavra que Camões se dirige multiplamente a D. Sebastião, de quem espera receptividade: «Só me falece ser a vós aceite».⁽³²²⁾ E, tal como o orador, também para o nosso épico os objectivos principais são os da retórica clássica⁽³²³⁾ «mover, ensinar e

⁽³¹⁹⁾ Entre outros estudiosos de Camões, Teófilo BRAGA, referindo-se sobretudo ao período histórico que acompanha o final da vida do poeta, nomeia-o de «terrível período conhecido na história pelo nome de *Tempo das alterações*», in *Plutarco português*, vol. I, Fasc. I, Porto, Ed. Júlio Costa - Emílio Biel, 1881, 20.

⁽³²⁰⁾ Sobre o discurso clássico, Vide VIGH, Arpad, «L'histoire et les deux rhétoriques», in, *Rhétoriques, sémiotiques, Revue d'Esthétique* 1-2 (1979) 11-37. Sobre o *discurso clássico* e sua distinção do *estilo engenboso*, Vide SARAIVA, António José, *Le discours ingénieux* (Cours inaugural à l'Université d'Amsterdam), Lisboa, 1971, pp. 21-24. Após o estudo do *Sermão da Sexagésima* do Padre António Vieira, o comentador discorre sobre as distinções entre *discurso clássico* – o qual «est le produit d'un jugement. Les mots y sont des signes linguistiques au sens actuel, et il est supposé qu'ils se succèdent dans le discours selon l'ordre du raisonnement» – e o *discurso engenboso*, em que «les mots (...) ne sont pas des représentants, mais des êtres en soi qu'on peut découper comme une matière, pour en extraire d'autres mots» (p. 23).

⁽³²¹⁾ VIEIRA, Padre António, *Sermão da Sexagésima*, (texto integral). Páginas exemplares 2 (dirigida por Fernando Luso Soares), Lisboa, Diabril, 1976, p. 27. (Itálicos nossos).

⁽³²²⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 10. 155.

⁽³²³⁾ Sobre a importância da retórica clássica no Renascimento Português, vide CASTRO, Aníbal Pinto de, *Retórica e teorização literária em Portugal*, Coimbra, 1973.

deleitar, [sendo] este último [...] o menor de todos [...]; [porque] o principal fim é mover e ensinar».⁽³²⁴⁾

As intenções pedagógicas do discurso épico camoniano já têm sido notadas por alguns comentadores. Por exemplo, Rogério Fernandes refere-se ao visível e intencional «carácter didáctico de *Os Lusíadas* em relação ao *Desejado*».⁽³²⁵⁾ Assim, a palavra seria concebida pelo épico como um instrumento de acção.

Numa mesma linha de pensamento, Jacinto do Prado Coelho, apoiado nas definições de Benveniste, considera *Os Lusíadas* como um *discurso*, em que «um indivíduo, o autor, cuja presença se manifesta frequentemente, [se] dirige a outro, D. Sebastião, para nele exercer influência».⁽³²⁶⁾ O comentador nota a função apelativa do discurso camoniano e que o apelo — mesmo quando o poeta interpõe no discurso outros destinatários — visa dois receptores: o rei e a gente portuguesa⁽³²⁷⁾. Ao primeiro — D. Sebastião — dirige-se directamente o poeta em apóstrofes, como quem dialoga:

⁽³²⁴⁾ In *Retórica sagrada ou Arte de pregar novamente descoberta entre outros fragmentos literários do grande P. António Vieira da Companhia de Jesus* (1745). Citada parcialmente por CANTEL, Raymond, «Retórica sagrada ou arte de pregar novamente descoberta entre outros fragmentos literários do grande P. António Vieira da Companhia de Jesus», in separata da *Revista Faculdade de Letras de Lisboa*, IIIª Série, nº 13, Lisboa, 1971, p. 14. Neste estudo, o comentador afirma que a *Retórica Sagrada* não pertence ao grande orador do *Sermão da Sexagésima*. Se há algumas similitudes ou se há muitas passagens da *Retórica Sagrada* que transmitem sentimentos idênticos aos de P. António Vieira (vide pp. 13-14), são mais avultadas aquelas em que não há pontos comuns: «En vérité, l'auteur de la *Retórica Sagrada* apparaît surtout comme un technicien qui est allé chercher les règles de l'éloquence dans l'antiquité païenne. (...) Son traité reste froid et conventionnel. En le lisant on se sent bien loin de la chaleur fervente qui animait l'éloquence du P. Vieira», idem, p. 18.

Em P. António Vieira, os propósitos de mover e ensinar em detrimento do deleite do ouvinte estão também expressos no seu *Sermão da Sexagésima*: «Pois o gostarem ou não os ouvintes! Oh que advertência tão digna! que médico há que repare no gosto do enfermo, quando trata de lhe dar saúde? Sarem, e não gostem». E, na página seguinte, conclui: «...eis o que devemos pretender dos nossos sermões, não que os homens saiam contentes de nós, senão que saiam muito descontentes de si; não que lhes pareçam bem por nossos conselhos, mas que lhes pareçam mal os seus costumes, as suas vidas, os seus passatempos, as suas ambições...», cit., pp. 54 e 55, respectivamente.

⁽³²⁵⁾ FERNANDES, Rogério, «*Os Lusíadas* e a educação do príncipe», in *Vértice*, Coimbra, 1980, p. 375. A intencionalidade pedagógica de *Os Lusíadas* foi notada por vários autores. Veja-se, a propósito, SARAIVA, António José, *Luís de Camões*, Lisboa, Publ. Europa-América, 1972, p. 167; SÉRGIO, António, *Em torno das ideias políticas de Camões. Seguido de Camões panfletário*, cit. p. 40; COELHO, Jacinto do Prado, «*História e discurso n'Os Lusíadas*», In *Ao contrário de Penélope*, Venda Nova, Bertrand, 1976, pp. 89-90.

⁽³²⁶⁾ Idem, p. 89.

⁽³²⁷⁾ Idem, pp. 89-90.

«Por isso vós, *ó Rei*, que por divino
conselho estais no régio sólio posto,
olhai que sois (e *vede* as outras gentes)
senhor só de vassallos excelentes».⁽³²⁸⁾

E, na estrofe seguinte, mais uma vez nos é sugerida — pelo emprego reiterado de verbos como *olhar* e *ver* — uma atitude comunicativa por parte de um «falante que está comprometido: [que] deve mover, provocar reacções»; é o seu discurso «um fragmento de acção que modifica o mundo».⁽³²⁹⁾

Olhai que ledos vão por várias vias,
quais rompentes leões e bravos touros,
dando os corpos a fomes e vigias».⁽³³⁰⁾

No seu discurso persuasivo, dirigido ao Desejado, o épico exalta os fiéis servidores do rei:

«Por vos servir, a tudo aparelhados;
de vós tão longe, sempre obedientes».⁽³³¹⁾

E incita o monarca a exercer justiça, favorecendo estes heróis dignos de prémio: «Favorecei-os logo, e alegrai-os»⁽³³²⁾; «Todos favorecei em seus ofícios»⁽³³³⁾ «Os cavaleiros tende em muita estima».⁽³³⁴⁾

O apelo implica o propósito do falante em estimular e conduzir o ouvinte a uma acção que este não pratica. Assim, além dos já referidos intuitos peda-

⁽³²⁸⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas* 10.146. (Itálicos nossos). É também o tom usado por D. Jerónimo Osório, no seu tratado de educação, em diálogo, dedicado a D. Sebastião, *De regis institutione et disciplina*. «Da educação e instrução do rei» de D. Jerónimo Osório, que sai a lume no mesmo ano de *Os Lusíadas*, 1572, sendo revisto pelo mesmo censor régio, Frei Bartolomeu Ferreira. Vide SOARES, Nair de Nazaré Castro, *O príncipe ideal no século XVI*, cit., e.g., pp. 417-418.

⁽³²⁹⁾ WEINRICH, Harald, *Estrutura y funcion de los tiempos en el language*, Madrid, 1968, p. 66 e sqq.

⁽³³⁰⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 10.147 (Itálicos nossos).

⁽³³¹⁾ Idem, 10.148.

⁽³³²⁾ Idem, 10.149.

⁽³³³⁾ Idem, 10.150.

⁽³³⁴⁾ Idem, 10.151.

gógicos do épico, há ainda a denúncia, a crítica aqui velada, além explícita, à política levada a cabo pelo jovem monarca, favorecedora de corrupção e favoritismos, «ervas daninhas» que o poeta se preocupa em «mondar»:

119

«Vê que esses que frequentam os reais
paços, por verdadeira e sã doutrina
vendem adulação, que mal consente
mondar-se o novo trigo florescente.»⁽³³⁵⁾

É este propósito educativo que o épico tem em mente, quando faz o louvor do conhecimento com base na experiência, a que contrapõe a conduta alheada das suas obrigações de monarca e algo irrealista de D. Sebastião:

«A disciplina militar prestante
não se aprende, Senhor, na fantasia,
sonhando, imaginando ou estudando,
senão vendo, tratando e pelejando.»⁽³³⁶⁾

⁽³³⁵⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 9.27.

Faria e Sousa, o primeiro biógrafo de Camões, que escreveu sobre o poeta trinta anos após a sua morte e recorrendo a muito poucos documentos, comentou assim esta estância na sua edição de *Os Lusíadas*, tomo 4, 1ª ed., coluna 63: «Dize que la adulación no consiente que los sujetos se monden de lo vicioso para crecer con las virtudes, i en particular con príncipes mozos... Ésta es otra señal de que el Poeta habló en la estancia pasada del Rey Don Sebastian, como provamos, por ser él entonces mozo... I así el Rey Don Sebastian mozo entre aduladores era al nuevo trigo entre las malas yervas», apud. SÉRGIO, António, *Em torno das ideias políticas de Camões...*, cit., p. 35. O comentador interpreta o verso à luz do pensamento de Faria e Sousa, considerando que: «É pois a adulação dos lisonjeiros que favorecendo as piores pechas do monarca, *mal consente / mondar-se o novo trigo florescente*; quer dizer: que impede o rei de ser educado, ou corrigido, pelos homens de bom senso e de experiência que o podiam aconselhar».

Rogério Fernandes (cit., p. 388) interpreta o verso de um modo algo diverso. Diz-nos o crítico que «o épico salienta [...] o favoritismo que impede o recrutamento daqueles que não antepõem os interesses pessoais aos interesses da nação, ou seja, aqueles a quem chama «o novo trigo florescente».

⁽³³⁶⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 10.153.

Sobre a conduta de D. Sebastião, que passava largos dias na caça e se isolava dos negócios do Estado entregues aos seus validos, vide SÉRGIO, António, cit., p. 34, onde cita um passo de uma carta atribuída a D. Jerónimo Osório (*Cartas portuguesas*, Tipografia da Universidade de Coimbra, 1922, p. 28) e dirigida a Luís Gonçalves: «como se pode amar um Rei montesinho, que não vê nem conversa a gente de que se mais havia de servir?».

Do afastamento de D. Sebastião do governo e da administração pública do país, devido a essa mesma distração do monarca nos fala, na peugada de Sérgio, Rogério Fernandes que aponta a «consabida misoginia» do rei (cit., p. 388), fundamentando-se para isso na est. 26, canto 9, de *Os Lusíadas*:

Com a convicção de quem perscruta as incertezas do futuro, Camões incita o rei a governar:

120 «Tomai conselho só de experimentados,»⁽³³⁷⁾;

«Tomai as rédeas vós do reino vosso,»⁽³³⁸⁾.

O imperativo, seguido do pronome pessoal, segunda pessoa do plural, intensificado pelo possessivo, valem como incentivo do épico ao exercício de uma autoridade pessoal e exclusiva do monarca, único responsável pelo reino. Fica excluída a possibilidade de afastamento, alheamento e dissolução do exercício do poder, que o rei deve encarnar individualmente.

O empenhamento do Épico ao serviço de valores como a Justiça, a Fé e a Pátria traduz-se multiplamente por apelos, censuras, elogios dirigidos quer ao primeiro destinatário — o rei —, quer ao segundo interlocutor nem sempre expresso no texto — a gente portuguesa. Como o orador que, ciente das misérias do seu povo se eleva «contra as soberbas, contra os ódios, contra as ambições, contra as invejas, contra as cobiças...»,⁽³³⁹⁾ também o autor de *Os Lusíadas* procura ensinar, indicar, denunciar, exercer influência nos compatriotas em geral, como quem se auto concebe mais poderoso que o rei, iluminado, eleito, com a missão de intervir e criticar.

A ideia posteriormente expressa pelos românticos de que «O verdadeiro poeta... é sempre um sacerdote»⁽³⁴⁰⁾ remonta embrionariamente ao

«Via Actéon na caça tam austero, / do cego na alegria bruta, insana, / que por seguir um feio animal fero, / foge da gente e bela forma humana / [...]

E guarde-se não seja inda comido / desses cães que agora ama, e consumido».

Sobre o mito de Actéon em Camões e seu significado, vide RAMALHO, Américo da Costa, «O mito de Actéon em Camões», in *Estudos camonianos*, cit., pp. 45-68.

⁽³³⁷⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 10.152. (Itálicos nossos).

⁽³³⁸⁾ Idem, 1.15. (Itálicos nossos).

⁽³³⁹⁾ *Retórica Sagrada*, cit. por CANTEL, Raymond, Sep. da *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, cit., pp. 10-11.

⁽³⁴⁰⁾ NOVALIS, Apud, WELLEK, René, «Os primeiros românticos alemães», in *História da crítica moderna*, vol. II, *O Romantismo*, ed. da Universidade de S. Paulo, 1967, p. 75. Para Novalis «o verdadeiro poeta é omnisciente» ou – comenta Wellek – «é a voz do universo e o representante do génio da humanidade» (Ibidem, p. 75).

Classicismo a partir de Platão,⁽³⁴¹⁾ porquanto ele é concebido como vate, criatura modelar, exemplo *de* e *para* a humanidade. É esta feição conjugada do pedagogo, do ser egrégio, modelo de referência e de imitação que Camões lírico também assume, quando, vítima do Amor e da Fortuna, se afirma «copioso exemplário para a gente».⁽³⁴²⁾ Neste soneto, alia a humildade do sofredor à hipertrofia do «eu», na singularidade do sofrimento, acrescida pela não intervenção de um *Deus absconditus*:

«no tormento que o Céu me permitiu,
o que para ninguém se consentiu,
para mim só mandou que se inventasse»⁽³⁴³⁾

Na épica, a humildade do homem, cujo enquadramento no estrato social da pequena nobreza não favorece⁽³⁴⁴⁾ («Mas eu que falo, humilde, baixo e rudo, / De vós não conhecido nem sonhado?»⁽³⁴⁵⁾), conjuga-se com a superioridade e a missão do homem culto:

«Nem me falta na vida honesto estudo,
com longa experiência misturado,
nem engenho, que aqui vereis presente,
cousas que juntas se acham raramente.»⁽³⁴⁶⁾

⁽³⁴¹⁾ LECOINTE, Jean, *L'idéal de la différence*, cap. «L'idéale et la différence. La perception de la personnalité à la Renaissance», Genève, Droz, 1993, chap. II: «Le génie et la fureur», pp. 217-374.

⁽³⁴²⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 163.

⁽³⁴³⁾ Idem.

⁽³⁴⁴⁾ FERNANDES, Rogério (cit.) faz notar que: «os pequenos nobres, os fidalgos pobres, a camada mais baixa da fidalguia que, vivendo do desempenho de cargos administrativos e militares (...), *já não pertenciam verdadeiramente à classe senborial* se não pela mentalidade e por alguns traços ideológicos». E o mesmo autor salienta que estes estratos vêm a sua situação «agravada brutalmente», quer pela «alta dos preços e as exações fiscais», quer pela «corrupção e desorganização da administração pública, do crescente endividamento externo, das dissipações ostentatórias da alta nobreza e do carácter parasitário da sua actividade» (p. 382).

Sobre a situação económica, social, cultural e ideológica do tempo de Camões, Vide CASTRO, Armando, *Camões e a sociedade do seu tempo*, Lisboa, Ed. Caminho, 1980, pp. 42-75; 91-98; 105-108, 116-125.

⁽³⁴⁵⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 10.154.

⁽³⁴⁶⁾ Idem, 10.154. Note-se, nestes versos, a tríade educativa clássica (*natura, ars, studium*, – natureza (engenho), instrução (honesto estudo) e exercício (experiência) – que surge, no

Sob o fingimento poético, está velada uma «falsa» humildade ou o orgulho do *vate* que merece ser «prezado» pelo rei:

122

«Só me falece ser a vós aceito,
de quem virtude deve ser prezada⁽³⁴⁷⁾»

Vários autores se debruçaram sobre as críticas tecidas por Camões às classes detentoras do poder n'Os *Lusiadas*⁽³⁴⁸⁾. E são unânimes em considerar que elas visam, além do rei, as classes privilegiadas, desde religiosos à alta nobreza ostentatória.

Para o épico, seriam raros aqueles nobres que por valor próprio mereciam os privilégios alcançados pelos seus antecessores⁽³⁴⁹⁾. Através do comentário de Paulo da Gama — quando da descrição das bandeiras e insígnias ao Catual, e após a evocação de vários passos da história portuguesa — sobressai o sentido crítico do humanista, que recusa os nobres, cujo privilégio é tão-só o nascimento, pois que:

século XVI, nos diferentes autores. Esta tríade remonta aos pré-socráticos e conhece grande divulgação entre os sofistas e, sobretudo, a partir deles (vide PLATÃO, *Fedro* 269 d e *Leis* 792 e; ARISTÓTELES, *Política* 1132 a 39; 1137 a 1; *Ética a Nicómaco*, 1179b 20; *Retórica*, 1410b 6-7).

⁽³⁴⁷⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusiadas*, 10. 155.

⁽³⁴⁸⁾ As críticas tecidas por Camões aos Portugueses, nomeadamente às classes privilegiadas detentoras do poder, são múltiplas. Sobre aquelas dirigidas ao rei, seus ministros e favoritos, Vide SÉRGIO, António, *Em torno das ideias políticas...* cit., pp. 31-46; FERNANDES, Rogério (cit.): Críticas ao monarca (p. 388), à classe senhorial ou nobre (pp. 385-386 e 394); aos homens de religião (387 e 389); VELOZO, Francisco José, «Um soneto de Camões contra D. João III», *Garcia de Orta*, 1972, p. 25.

Sobre as ideias políticas na obra de Camões, e contendo uma perspetivação do poeta sobre os vários estratos sociais, também são inúmeros os estudos. Entre eles, lembramos os já citados estudos de António SÉRGIO e o de Martim de ALBUQUERQUE; CALMON, Pedro, *O Estado e o Direito n'Os Lusiadas*, Lisboa - Rio de Janeiro, Dois Mundos, 1945; BEAU, Eduard Albin, «A realza na poesia medieval e renascentista portuguesa», *Boletim de Filologia*, XV (1954-1955), 306 e sqq.; XVI (1957), 176 e sqq.; XVII (1965), 72 e sqq.; LÁFER, Celso, «O problema dos valores n'Os Lusiadas. Subsídios para o estudo da cultura portuguesa do séc. XVI», *Revista Camoniana*, S. Paulo, 2, 1965, p. 72 e sqq.; RIBEIRO, José Silvestre, *Estudo moral e político sobre Os Lusiadas*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1853.

⁽³⁴⁹⁾ Na linha dos autores do *Quattrocento* italiano, que se debruçaram sobre o tema da «verdadeira nobreza», o bispo de Silves – contemporâneo de Camões e cúmplice em muitos aspectos do seu pensamento – escreve dois tratados sobre a nobreza cristã e civil, *De nobilitate ciuili et christiana*.

«degeneram certo e se desviam
do lustre e do valor dos seus passados,
em gostos e vaidades atolados.»⁽³⁵⁰⁾

Crítica o épico, ainda, a ostentação e o deslumbramento novo-riquista a que os «mimos indianos» conduzem a alta nobreza, a qual não presta serviços e vive de «descansos corruptores.»⁽³⁵¹⁾

A atmosfera corrupta da corte que aufere, promove e distribui adulações e vive de parasitagem também não é poupada. Às relações interpessoais de rei, nobres e certos estratos da Igreja estabelecidas com base no favoritismo — as aderências do séc. XVI — opõe o épico a rude escola da acção, que «esclarece o entendimento» e que prepara os homens para desempenharem os mais altos cargos administrativos.

«Destarte se esclarece o entendimento,
que experiências fazem repousado,
e fica vendo, como de alto assento,
o baixo trato humano embaraçado.
Este, onde tiver força o regimento
direito, e não de afeitos ocupado,
subirá (como deve) a ilustre mando,
contra vontade sua, e não rogando.»⁽³⁵²⁾

Não escasseiam na épica várias denúncias às injustiças dos monarcas «cuja vontade / Manda mais que a justiça e a verdade»⁽³⁵³⁾, que deixam «morrer

⁽³⁵⁰⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 8.39. Podemos ver, nesta crítica à nobreza de sangue, a tentativa de inculcar o sentimento humanista da superior nobreza que é a do talento; aquela nobreza que, à missão da escrita dadora de glória imortal aos heróis e ao monarca, alia o serviço à pátria. Este ideal moral é exaltado por Camões que reclama ante D. Sebastião o seu lugar e afirma ter «Numa mão sempre a pena e noutra a espada».

⁽³⁵¹⁾ Idem, 8.40.

⁽³⁵²⁾ Idem, 6.99.

⁽³⁵³⁾ Idem, 10.23. O poeta condena por mais de uma vez a «*feia tirania*», na épica (10.27), como na lírica, por exemplo, no soneto, «Cá nesta Babilónia, donde mana», (o qual VELOZO, Francisco José, in *Um Soneto de Camões contra D. João III*, cit., 1872, p. 25, considera um «autêntico ferrete» no referido monarca – tese refutada por ALBUQUERQUE, Martim, «*Em torno das ideias políticas de Camões*», cit.). Apesar do peso institucional de que se reveste a monarquia, de direito divino, no Renascimento, a partir da segunda metade do século XVI – talvez por

nos hospitais, em pobres leitos», os seus melhores capitães, «os que ao Rei e à Lei servem de muro».⁽³⁵⁴⁾ E, ao invés, «Dão os prémios [...] / à língua vã de Ulisses fraudulenta» e a «avarentos lisonjeiros.»⁽³⁵⁵⁾

Nesta linha de crítica se enquadram determinados passos das oitavas «A Dom António de Noronha, sobre o desconcerto do mundo», onde o lírico se afirma opositor da ambição desmedida que envolve a governação e recusa deter-se mais tempo na evocação de determinados monarcas:

«Deixo agora reis grandes, cujo estudo
é fartar esta sede cobiçosa
de querer dominar e mandar tudo,
com fama larga e pompa sumptuosa.»⁽³⁵⁶⁾

Da nobreza, com algumas excepções,⁽³⁵⁷⁾ o épico salienta o carácter predominantemente parasitário, definindo-a pela negação e recusa do seu comportamento, no louvor dos que alcançam «as honras imortais e graus maiores» pela sua acção meritória:

influência do prestígio alcançado pela República de Veneza que obras de autores como Gasparo Contarini, Donato Giannotti e Paolo Paruta divulgaram – a república começa a ser sentida como uma alternativa eficaz de forma de governo. A imaturidade de D. Sebastião, que pôs em perigo as instituições e a independência nacional, levou a alguns afloramentos, neste sentido, em Camões e D. Jerónimo Osório. Vide SOARES, Nair de Nazaré Castro, *O príncipe ideal no século XVI*, cit. pp. 392-393, p. 386). O lírico opõe-se também ao despotismo dos monarcas, através de um verso que alude à «errada e cega Monarquia». In *Rimas*, cit., p.176.

⁽³⁵⁴⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 10.23. Se em alguns passos da sua epopeia, Camões faz o elogio do monarca absoluto (1.6-10), por outro lado, não hesita em criticar determinadas atitudes pouco justas dos reis. No dizer de Armando de CASTRO («Os conhecimentos científicos na obra de Camões», cit., p. 369), n'Os *Lusíadas* «não escasseiam críticas profundas às injustiças régias e mesmo a monarcas bem concretos: o rei D. Manuel (*injusto para com alguns dos seus grandes capitães*)». E, como notou J. Prado COELHO, (in *Camões e Pessoa – Poetas da utopia*, cit. p. 58) «Camões censura-o sem ambages (...) [porque] não soube recompensar o grande Duarte Pacheco. «Se não és para dar-lhe honroso estado, / e ele pera dar-te um reino rico» (10.25)» e ainda critica D. João III e D. Sebastião.

⁽³⁵⁵⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 10.24.

⁽³⁵⁶⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 287.

⁽³⁵⁷⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 8.42. Ainda que raros, alguns membros da nobreza mereciam, por valor próprio, os privilégios herdados:

«Não nego que há, contudo, descendentes / do generoso tronco e casa rica, / que com costumes altos e excelentes, / sustentam a nobreza que lhe fica; / e se a luz dos antigos seus parentes / neles mais o valor não clarifica, / não falta, ao menos, nem se faz escura. / Mas desses acha poucos a pintura.»

«Por meio destes hórridos perigos,
destes trabalhos graves e temores,
alcançam os que são de fama amigos
as honras imortais e graus maiores;
não encostados sempre nos antigos
truncos nobres de seus antecessores,
[...]
Não cos manjares novos e esquisitos,
não cos passeios moles e ociosos,
não cos vários deleites e infinitos,
que afeminam os peitos generosos.»⁽³⁵⁸⁾

Nos religiosos do seu tempo, o poeta critica a falta de integridade e de justiça para com os mais desfavorecidos, que deviam proteger:

«Vê que aqueles que devem à pobreza
amor divino, e ao povo caridade,
amam somente mandos e riqueza,
simulando justiça e integridade.»⁽³⁵⁹⁾

E adequando os seus reparos à situação política vigente — é sabido que D. Sebastião, ocupado na caça, desleixava o governo e se isolava da administração pública⁽³⁶⁰⁾ — o épico adverte o monarca de que um rei se deve acompanhar de bons conselheiros:

⁽³⁵⁸⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 6.95-96.

⁽³⁵⁹⁾ Idem, 9.28.

⁽³⁶⁰⁾ Vide RAMALHO, Américo da Costa, *Estudos camonianos*, cit., pp. 45-68.

São vários os testemunhos que atestam o descontentamento para com a política levada a cabo por D. Sebastião. António Sérgio refere-se a alguns passos da epopeia camonianiana, que compara às palavras de D. Jerónimo Osório, em carta que este dirige a Luís Gonçalves da Câmara – o padre preceptor de D. Sebastião. Diz o bispo que a nação se encontrava «...no mais triste estado em que se ela nunca viu... o *aborrecimento de El-Rei é geral em todos*. As ocasiões vão crescendo cada vez mais, e não pode a desventura chegar este termo a pior estado que suspirarem línguas, ânimos e lealdades portugueses por senhorios estrangeiros, e darem razões para lhe ser melhor servir Castela que serem tiranizados dos naturais; proferindo alto que pouco vai de dizer-se *beijo as mãos de Vossa Mercê a beso las manos a Vuestra Merced*... Somente lembro a Vossa Reverência e ao senhor Martim Gonçalves, seu irmão, hajam sustentar esta grandeza em que os pôs a Fortuna (como o mundo cuida) ou o bem comum (como Vossas Mercês dizem): pois nunca vi maior esquecimento que tratarem as coisas como se nunca trataram, e fazerem a si e à pessoa de um Rei de dezassete anos (que naturalmente é amável) *os mais aborrecidos, os mais odiosos que nunca houve em Portugal*, antes e depois

«Oh quanto deve o Rei que bem governa
de olhar que os conselheiros ou privados,
de consciência e de virtude interna
e de sincero amor sejam dotados!»⁽³⁶¹⁾

A crítica estende-se agora à própria Igreja, nas pessoas do jesuíta Luís Gonçalves da Câmara, e seu irmão Martim, dois conselheiros e validos de D. Sebastião:

«Nem tão-pouco direi que tome tanto
em grosso a consciência limpa e certa,
que se enleve num pobre e humilde manto,
onde a ambição acaso ande encoberta.»⁽³⁶²⁾

E, em outro passo, Camões procura demonstrar a existência de ambição no homem de religião, cujo ideal de vida deve ser o ascetismo:

«Tenham religiosos exercícios
de rogarem por vosso regimento
com jejuns, disciplina, pelos vícios
comuns; toda ambição terão por vento:
que o bom religioso verdadeiro
glória vã não pretende nem dinheiro.»⁽³⁶³⁾

de D. Pedro o Cru; em tanto que a gente em tôdolos estados e qualidades fala sem medo, e juram os portugueses que tomaram antes ser governados por dois turcos que os tratassem com amor e prudência, que do modo que agora são: nenhum mal tamanho podia vir a este Reino *nem à pessoa própria de el-Rei* que Nosso Senhor guarde!) que não houvessem por grandíssima dita, se com isto se houvessem de ver livres do estado em que se vêem... tamanha desconsolação da terra, tamanha inquietação da nobreza, tamanho ódio dos particulares ao governo!... e fica a gente coligindo de aqui que os que andam a par de el-Rei querem introduzir na Terra um novo governo absoluto e quase tirânico... Não fora mais siso não assombrar a Terra com rigores, antes ir pouco a pouco, e não dar a entender à gente *que não tinha Rei para mais que para executar o furor*, ou os ódios, ou os intentos, dos que andam após ele e que não houvesse muita ocasião para se dizer que era isso mais conjuração que reformação?... o fruto disto é *tamanho ódio a seu Príncipe* e tão geral desconsolação... Aventure-se o senhor seu irmão a valer menos, e a consentir *que el-Rei lance mão de outra gente...*». In OSÓRIO, D. Jerónimo, *Cartas portuguesas*, (nova edição). Coimbra, 1992, p. 21 e sqq.

⁽³⁶¹⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 8.54.

⁽³⁶²⁾ Idem, 8.55.

⁽³⁶³⁾ Idem, 10.150.

Após este excursus sobre o que seria o religioso modelar, o épico dirige-se em apóstrofe a:

«...vós outros, que os nomes usurpais
de mandados de Deus, como Tomé,
dizei: se sois mandados, como estais
sem irdes a pregar a santa fé?
Olhai que se sois sal e vos danais
na pátria, onde profeta ninguém é,
com que se salgarão, em nossos dias,
(Infiéis deixo) tantas heresias?»⁽³⁶⁴⁾

Aqui fica o apelo à missionação, com vista à conversão do infiel por parte de um católico fervoroso. Este não deixa de denunciar os males da sociedade coeva, a ponto de Armando de Castro salientar «a extraordinária capacidade de crítica social e profunda no século XVI» e especificar que a obra camoniana, inscrita nesse período, é «clara manifestação de (...) Camões haver tocado os limites duma *máxima consciência então possível*»⁽³⁶⁵⁾.

Essa percepção da crise que, na épica, se traduz pela crítica multívoca à corrupção, à ambição e à hipocrisia de políticos e religiosos tem também expressão na lírica, através do tema do desconcerto, nas suas cambiantes individual, ético-social e ontológica. Mas as soluções para o *desconcerto*, o qual resulta do afastamento das vivências como modelo ideal, são diversas no lírico e no épico. Este, ora pela exaltação humanista da vida (que conta com valores como o do *herói-servidor* e do rei *justo*), ora pela crítica múltipla à corrupção político-social (com a denúncia da hipocrisia, da ambição e da cobiça, motoras da traição e de injustiças), incita colectivamente o povo português a buscar no seu passado glorioso o que deveria ser o modelo padrão de homem do Ocidente.⁽³⁶⁶⁾

⁽³⁶⁴⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 10.119. Esta estrofe de grande evidência crítica, foi suprimida, nos colégios dos jesuítas, da edição de 1584 de *Os Lusíadas*, bem como os versos da expedição de Cupido, como o notou SÉRGIO, António - *Em torno das ideias...*, cit., p. 35 e 45.

⁽³⁶⁵⁾ CASTRO, Armando de, «Os conhecimentos científicos na obra de Camões», cit., p. 369.

⁽³⁶⁶⁾ Empregamos aqui a aceção de COELHO, J. Prado, *Camões e Pessoa – Poetas da utopia*, quando afirma: «A epopeia é também alta expressão e louvor do Ocidente: Eis aqui, qual cume da cabeça / da Europa toda, o reino lusitano / onde a terra se acaba e o mar começa...»

I.3.2. A Lírica

128

O lírico — para quem o desconcerto é sentido individualmente, porque o sujeito é também o objecto visado pelo enunciado — manifesta o desajustamento do «eu» com o «eu», devido ao «outro(a)»:

«Tanto de meu estado me acho incerto,
que em vivo ardor tremendo estou de frio;
sem causa, juntamente choro e rio,
o mundo todo abarco e nada aperto.

É tudo quanto sinto, um *desconcerto*»⁽³⁶⁷⁾

E, a fechar, surge a causa de tais efeitos:

«...só porque vos vi, minha Senhora»⁽³⁶⁸⁾

Por outro lado, expressa a divergência do «eu» em relação à sociedade desordenada:

«Os bons vi sempre passar
no mundo graves tormentos;
e, para mais me espantar,
os maus vi sempre nadar
em mar de contentamentos.»⁽³⁶⁹⁾

Nesta esparsa, o sujeito lírico chega mesmo a propor uma ordem social, onde atribui o prémio ou o castigo justos aos seus mercedores:

E, adiante, acrescenta: «*Português* quer dizer, em Camões, homem que representa o Ocidente» (p. 30). MACEDO, Jorge Borges de, (*História e Doutrina do Poder n'Os Lusíadas*, Sep. *Garcia de Orta*, Lisboa, 1972, pp. 10-17) tem opinião semelhante, quando observa que em Camões «Não se vislumbra qualquer definição psicológica ou temperamental do Português» (p. 10). E acrescenta que: «Aquilo que [...] aponta no Português é uma atitude social e histórica» (p. 17).

⁽³⁶⁷⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 118

⁽³⁶⁸⁾ Idem. O *desconcerto* individual ou psicológico tem aqui correspondência ao *estado incerto* de Petrarca. A própria construção do soneto, com base nas figuras da oposição, busca inspiração no referido modelo. (itálicos nossos).

⁽³⁶⁹⁾ Idem, p. 102.

«Cuidando alcançar assim
o bem tão mal ordenado,
fui mau, mas fui castigado:
assi que só para mim
anda o mundo concertado.»⁽³⁷⁰⁾

É ainda sob a égide do *desconcerto*, agora de ordem ontológica, que o sujeito — inspirando-se no *Livro de Job* — maldiz o dia do seu nascimento, em «O dia em que eu nasci, moura e pereça,»⁽³⁷¹⁾.

Quer numa perspectiva que se projecta individualmente, quer colectivamente, a constatação do caos leva o épico como o lírico a intervir literariamente, na procura de uma solução. Mas, essa procura que na épica é trans-individual, pelo apelo a um país e a um povo, é, na lírica, pessoal. Nesta, são múltiplas as buscas de saída para o desconcerto.

Como todo o petrarquista, o lírico tenta superar o seu mal pela escrita ou *poética do desafogo* («papel, com que a pena desafogo»⁽³⁷²⁾), por forma a ir «desvarios em versos concertando»⁽³⁷³⁾. Tal desabafo ou válvula de escape é insuficiente como solução. Assim, na finda da Canção X, onde se faz a invocação à própria canção personificada, o poeta é levado a recusar o canto:

«Nô mais, Canção, nô mais;»⁽³⁷⁴⁾.

Nas oitavas «A Dom António de Noronha, sobre o desconcerto do mundo», outras tentativas de superação do desconcerto afluem, sob forma de diferentes temas. O sujeito lírico recorre ao estoicismo, mas um espírito inquieto como o seu não pode ser indiferente ao bem e ao mal.

⁽³⁷⁰⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, p. 102.

⁽³⁷¹⁾ Idem, p. 182.

⁽³⁷²⁾ Idem, Canção X, v. 3, p. 223.

⁽³⁷³⁾ Idem, soneto, p. 163.

⁽³⁷⁴⁾ Idem, Canção X, p. 229.

A *aurea mediocritas* horaciana é outra tentativa de refúgio do caos ou ideal de vida, que aparece nas oitavas e na elegia I «O poeta Simónides, falando». Num momento de renúncia do material, o lírico louva os lavradores «bem-aventurados», que «vivem no campo sossegados!»⁽³⁷⁵⁾:

Essa mediania dourada (de sugestão virgiliana) não é, porém, solução para o sujeito lírico que busca refúgio na insanidade mental. Ouçamo-lo, nesse reconto da história de Trasilau, o qual, sendo louco, era feliz:

«De um certo Trasilau se lê e escreve,
entre as cousas da velha antiguidade,
que perdido um grão tempo o siso teve
por causa dua grande infirmitade;
e enquanto, de si fora, doudo esteve,
tinha por teima e cria por verdade
que eram suas as naus que navegavam,
quantas no porto Pireo ancoravam.

Por um senhor mui grande se teria
(além da vida alegre que passava),
pois nas que se perdiam não perdia,
e das que vinham salvas se alegrava.
Não tardou muito tempo quando, um dia,
um Crito, seu irmão, que ausente estava,
à terra chega; e vendo o irmão perdido,
do fraternal amor foi comovido.

Aos médicos o entrega, e com aviso
o faz estar à cura refusada.
Triste, que por tornar-lhe o caro siso
lhe tira a doce vida descansada!
As ervas apolíneas, de improviso,
o tornam à saúde atrás passada.
Sesudo, Trasilau ao caro irmão
agradece a vontade, a obra não.

⁽³⁷⁵⁾ Idem (elegia I), p. 236. Veja-se também *oitavas*, onde o ideário e a terminologia são semelhantes: «Quem tão baixa tivesse a fantasia / que nunca em mores cousas se metesse / que em só levar seu gado à fonte fria / e mungir-lhe o leite que bebesse! / Quão bem-aventurado que seria!»

Porque, depois de ver-se no perigo
 dos trabalhos que o siso lhe obrigava,
 e depois de não ver o estado antigo
 que a vã opinião lhe apresentava,
 — Ó inimigo irmão, com cor d'amigo
 para que me tiraste, — suspirava —
 da mais quieta vida e livre em tudo
 que nunca pôde ter nenhum sesudo?»⁽³⁷⁶⁾

Esta fuga ao desconcerto ou busca de felicidade pela alienação da realidade é insuficiente, porquanto não é aplicável ao poeta.

No seu percurso literário, encaminha-se então para o fideísmo, que concebemos mais como ultrapassagem ou fuga individual do que como solução real e efectiva para o desconcerto do mundo.

Embora o poeta em «Sôbolos rios...» recuse *Babel*, na opção pelo canto a *Jerusalém*, não lhe nega a existência. Pelo contrário, a recusa é a confirmação da permanência indestrutível daquela. A síntese a que o sistema dialéctico camoniano conduz vai superar o *oposto*, o *contraditório*, no duplo sentido de o abandonar e de o conservar. A realidade confirma-o, a crença supera-o.

Após uma euforia de adesão temporária ao estilo renascentista⁽³⁷⁷⁾, anuncia-se em alguns poemas camonianos a fé como solução derradeira. Lembramos o soneto «Verdade, Amor, Razão, Merecimento», que encerra em chave de ouro com o verso:

«mas o melhor de tudo é crer em Cristo.»⁽³⁷⁸⁾

⁽³⁷⁶⁾ Idem, pp. 289-290. Note-se, a presença, por inspiração da mensagem de S. Paulo, do tema da loucura, da maior importância no século XVI, de que são exemplos, *A nave dos loucos*, de Sebastião Brandt e o *Elogio da Loucura* de Erasmo. Este tema – que entre nós inspirou Gil Vicente, Sá de Miranda, D. Jerónimo Osório e Camões – encontra eco em *O pobre tolo* de Teixeira de Pascoaes, que adiante trataremos.

⁽³⁷⁷⁾ O estilo e códigos literários do Renascimento são tradutores de uma mundividência específica, assente em postulados como o *optimismo antropológico*, a *euforia naturalista* e o *bedonismo*, sintetizáveis no *eudemonismo* ou procura da felicidade. Em Camões, estas concepções não dominantes, são contudo visíveis. Lembramos a propósito os sonetos «Se as penas com que Amor tão mal me trata» (*Rimas*, p. 124) e «Está-se a Primavera trasladando», (*Rimas*, p. 128), onde o hedonismo se traduz pela aliança do *carpe diem* ao *colligo, virgo, rosas*. É um *carpe diem* de fruição e alegria de viver que o próprio Camões contraria em outros poemas de índole maneirista.

⁽³⁷⁸⁾ CAMÕES, Luís Vaz de, *Rimas*, cit., p. 199.

Se neste verso paira ainda a dúvida do sujeito, esta transforma-se em certeza na canção X, onde o poeta afirma uma indubitável dependência em relação à Divindade:

«da Providência, enfim, divina, pendo»⁽³⁷⁹⁾

A sua fé explicita-se, pois, claramente nas redondilhas «Sôbolos rios que vão», onde se coloca o problema da felicidade humana e em que o sujeito descobre a solução inteligível para o *desconcerto*. Pelo impulso da graça divina, o poeta ascende e manifesta o desejo de seguir o «Senhor e Grão Capitão»⁽³⁸⁰⁾ ou Cristo.

Neste texto paradigmático do maneirismo,⁽³⁸¹⁾ o sujeito lírico adere à concepção ascética de vida, a qual o épico recusa, numa valorização constante da acção⁽³⁸²⁾.

Em suma: alguns poemas líricos mas, e sobretudo, a epopeia camoniana buscam «uma saída para a grande crise que a nação defrontava»⁽³⁸³⁾ e que os factos históricos confirmam. E o poeta épico, ao fazer o apelo que entra no domínio da pedagogia, é o mentor do rei e de um povo e simultaneamente o seu juiz.

Na sua epopeia pratica, de facto, o género *judicial*, o *deliberativo* e o *demonstrativo* — e muitas vezes didascálico — dos oradores antigos, assim

⁽³⁷⁹⁾ CAMÕES, Luís Vaz de, *Rimas*, cit., p. 228.

⁽³⁸⁰⁾ Idem, p. 112. Sobre a influencia do ideário de Santo Agostinho em Camões, vide PEREIRA, José Carlos Seabra, «Para o estudo das incidências agustinianas» na lírica de Camões, in *Actas da IV Reunião Internacional de Camonistas*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1984, pp. 431-448.

⁽³⁸¹⁾ Sobre o maneirismo na obra de Camões, vide SILVA, Aguiar e, *Maneirismo e barroco na poesia lírica portuguesa* (cit.) e SENA, Jorge de, na sua obra *Da poesia portuguesa*, Lisboa, Ática, 1959, p. 52, onde o autor se refere ao «maneirismo camoniano», expressão que especifica da seguinte forma: «Entenda-se *aqui*, neste passo, *maneirismo* nos seus dois sentidos, que em Camões se sobrepõem: devoção a uma «maneira» ou afectação rebuscada, e «maneirismo», período artístico em que Camões é «integrável» (nota 12, p. 52).

⁽³⁸²⁾ A valorização constante da acção é facilmente detectável n'Os *Lusíadas*. Como o reconheceu FERNANDES, Rogério, a própria ambição e interesses económicos são plausíveis, enquanto estímulos ou motores dela. cit., pp. 379-380.

⁽³⁸³⁾ Idem, p. 376.

latinos como gregos. Aí se inserem as suas denúncias que só têm razão de ser, porque o objecto denunciado — o país — é digno delas.

Camões toma posição no interior do conflito social do Portugal quinhentista e com o seu didactismo tem em mente mostrar ao jovem rei e às novas gerações o caminho que devem seguir. Com o ideal de sociedade que o Épico propõe — ainda que não raro extraído da recusa do modelo vigente — procura interferir no presente, criticando-o, por forma a melhorar o futuro que se projecta.

Os Lusíadas são «um acto de intervenção cívica»⁽³⁸⁴⁾, uma espécie de lição do passado ao futuro, num momento presente de decadência. E se a ênfase neste tema da decadência em Portugal — que se desenvolveu sobretudo a partir do século XVII com a dominação filipina⁽³⁸⁵⁾ — não atinge o auge com a obra de Camões, nela é detectável e já com anterioridade⁽³⁸⁶⁾, ainda que nem sempre com o vocábulo explícito para a designar.

A epopeia, enquanto tentativa de morigerar os costumes pela crítica e pela denúncia, só é plausível num enquadramento social, onde desponta a crise, o declínio.

⁽³⁸⁴⁾ COELHO, Jacinto do Prado, *Camões e Pessoa – Poetas da utopia*, cit., p. 40.

⁽³⁸⁵⁾ O tempo de crise ou decadência em que Portugal mergulhava eram já notórios nas últimas décadas do século XVI: Teófilo Braga definiu assim o estado do país, após a chegada de Camões a Lisboa, em 1570: «A nação estava na mais profunda miséria; Lisboa estava devastada pela peste grande de 1569, nome com que ficou conhecida na história, e da qual morriam mais de quinhentas pessoas por dia. Os jesuítas dominavam a consciência do jovem monarca D. Sebastião, e maquinavam com a Espanha a incorporação infame de Portugal.» (In *Plutarcho Portuguez*, 1881-1882, p. 20). A aposta em D. Sebastião fora perdida e muitos são os autores epocais a referirem-se à *decadência*, quer através de tópicos como o do *mundus senescens* ou do *pereat mundus*, quer explicitamente, como por exemplo, em 1611 António de Carvalho PARADA, H.: «esse tempo em que a florente planta d'el rey dom Sebastião queria começar a encher o mundo com as esperanças verdes e nunca maduras de hum novo império, a que se seguiu o lastimoso caso da sua perdição, entrando o miserável reino em novas desventuras que nunca nelle acabarão, faltando em alguns a fé, em muitos as virtudes e em quasi todos o antigo zelo do culto divino e honra militar, quando os vícios mais authorizados e respeitados se fortalecem em aquelles que mais os deviam estranhar»... In *Diálogos sobre a Vida e Morte do muito religioso Sacerdote Bartolomeo da Costa* (Tesoureiro Mor da Sé de Lisboa), Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1611, III, p. 16 v., apud CARVALHO, José Adriano de, «Um profeta de corte na corte»..., cit., p. 258.

⁽³⁸⁶⁾ Lembramos a propósito as *sátiras sociais* de Gil Vicente ou aquela parte da obra de Sá de Miranda que ele designou por *Sátiras* (cartas e écloga «Basto»), que encerram críticas e denúncias tradutoras de um estado de crise.

A consciência das alterações que conduziavam Portugal a um *estado de abatimento público*⁽³⁸⁷⁾ está expressa n’*Os Lusíadas*, obra que Adriano Moreira entendeu como «um manifesto que, por isso mesmo, não vem trazer paz»⁽³⁸⁸⁾.

Nela se inscreve uma dialéctica, em que o traço dominante é a exaltação dos Portugueses, distintos dos demais pelo seu comportamento civil, pela sua história e por algumas qualidades psicológicas, como a lealdade, a fidelidade, a obediência, porque o herói é sempre um «servidor» de «um rei justo»⁽³⁸⁹⁾.

Perdura, no entanto, — a par da noção de prémio para os virtuosos — a noção de castigo para aqueles que se deixam dominar pela cobiça, pela traição, pelo vício, pelas forças corruptoras da ambição e do lucro.

A meditação camonianiana sobre os malefícios a que conduz o dinheiro, longe de ser gratuita ou abstracta, visa desmistificar, denunciando-a, a ideologia dominante no Portugal do tempo. O Épico pratica um *discurso clássico*⁽³⁹⁰⁾, em que as palavras são representantes de um referente real, têm um conteúdo ou uma mensagem sobre a realidade que se vive. Senão vejamos:

«Veja agora o juízo curioso
quanto no rico, assi como no pobre,
pode o vil interesse e sede imiga
do dinheiro, que a tudo nos obriga.

A Polidoro mata o rei treício,
só por ficar senhor do grão tesouro;
entra, pelo fortíssimo edifício,
com a filha de Acriso a chuva de ouro;

(387) BRAGA, Teófilo, cit., p. 20.

(388) MOREIRA, Adriano, «O manifesto d’*Os Lusíadas*», sep. do *Boletim da Academia Internacional da Cultura Portuguesa*, nº 8, Lisboa, 1972, p. 3.

(389) A terminologia é de MACEDO, Jorge Borges de, cit., p. 18.

(390) Vide SARAIVA, António José, *Le discours ingénieux*, cit., p. 23 e sqq.

pode tanto em Tarpeia avaro vício
 que, a troco do metal luzente e louro,
 entrega aos inimigos a alta torre,
 do qual quase afogada em pago morre.

Este rende munidas fortalezas,
 faz tredoros e falsos os amigos;
 este a mais nobres faz fazer vilezas
 e entregar capitães aos inimigos;
 este corrompe virginais purezas,
 sem temer de honra ou fama alguns perigos;
 este deprava às vezes as ciências,
 os juízos cegando e as consciências.

Este interpreta mais que sutilmente
 os textos; este faz e desfaz leis;
 este causa os perjúrios entre a gente
 e mil vezes tiranos torna os Reis.
 Até os que só a Deus omnipotente
 se dedicam, mil vezes ouvireis
 que corrompe este encantador, e ilude;
 mas não sem cor, contudo, de virtude.»⁽³⁹¹⁾

Esta denúncia é englobante, porquanto abarca os vários estratos e domínios da sociedade. O épico, mesmo quando perpetua pelo seu canto os heróis de Portugal, faz convergir no poema a função social, a política, a religiosa, a polémica, o desabafo e a crítica a alvos muito concretos, que Rogério Fernandes sintetiza em: «a *dominação económica, a degradação moral, a tirania política e a mistificação e repressão ideológicas*».⁽³⁹²⁾

⁽³⁹¹⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 8.96-99. Note-se que no século XVI, período de grande expansão económica, se encontra também como tópico recorrente, o elogio do dinheiro, instrumento de riqueza, progresso e poder dos reinos e das cidades, de que é um exemplo em Itália a república de Veneza.

Camões parece seguir aqui a linha de Bandarra, que prognostica os males de Portugal, sendo um deles a «adoração» pelo dinheiro: «Assim vejo grandes revoltas / agora nas Clerizas. / Porque usão de simonias / E adorão os dinheiros» (Vide BANDARRA, cit. em «Antologia» por PIRES, António Machado, *D. Sebastião e o Encoberto (Estudo e Antologia)*, Lisboa, Gulbenkian, 1982, p. 127). E mais adiante acrescenta: «A linhagem dos Fidalgos / Por dinheiro he trocada» (Idem, p. 129).

⁽³⁹²⁾ FERNANDES, Rogério, cit., p. 380.

Além da crítica, salienta-se a função didáctica desempenhada pela epopeia que, no seu conjunto, é uma lição ao rei, o que não é facto isolado no tempo. O didactismo é nota comum a outras obras sobre a doutrina da justa governação (feitas por tratadistas e autores de regimentos de príncipes) e pertencentes a um período em que a literatura convergia intencionalmente para um mesmo horizonte hermenêutico: o do carácter edificante⁽³⁹³⁾.

O propósito de edificação moral n'Os *Lusíadas* é, além disso, condizente com o da poesia homérica⁽³⁹⁴⁾, que serviu de modelo de inspiração a Camões. De facto, inspirador e inspirado procuram dar uma «lição de vida» à sociedade. É encabeçando este ideal que o nosso Épico incita os portugueses à acção: «Desperta já do sono do ócio ignavo»,⁽³⁹⁵⁾ através de um discurso, ou «pintura que varia/ Agora deleitando, ora ensinando»,⁽³⁹⁶⁾.

Aut prodesse aut delectare (Horácio, *Arte Poética*): eis aqui a questão implícita e já clássica dos graus do simbolismo em literatura. Será a poesia uma imagem «icástica» (literal ou realista) ou será de algum modo imaginativa ou «fantástica»?

A epopeia surge como combinação possível de ambas: *ensinar e agradar*. O verso camoniano é o melhor resumo da consciência da dimensão didáctico-moral da literatura, isto é, do poder do texto. Por outro lado, é o anúncio brilhante da liberdade poética («pintura que varia/...deleitando»).

⁽³⁹³⁾ Sobre a importância e a grande divulgação de tratadística pedagógica e edificante, vide SOARES, Nair de Nazaré Castro, «Os tratados de educação de príncipes humanistas», in *O príncipe ideal no século XVI*, cit., pp. 97-188.

⁽³⁹⁴⁾ FERNANDES, Rogério, cit., p. 376: O autor, depois de considerar que Camões «aspira a influenciar o ânimo do soberano» tal como Homero, acrescenta que: «A *Iliada* e a *Odisseia* exprimiram um ideal de vida que se tornou exemplaridade para toda a Grécia antiga, a tal ponto que Homero é reputado seu maior educador. Dir-se-ia ter Camões pretendido representar papel idêntico no Portugal de Quinhentos.»

René WELLEK (*História da crítica moderna*, cit., p. 115), ao falar-nos da concepção de evolução poética em Shelley, lembra Homero, Dante e Milton como três poetas épicos genuínos, porque – e cita Shelley – «apresentam uma relação definida e inteligível com o conhecimento, o sentimento e a religião da era em que viveram». O conteúdo do excerto poderia ser aplicado a Camões épico.

⁽³⁹⁵⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 9.92.

⁽³⁹⁶⁾ Idem, 10.84.

Ao abraçar a noção de que poesia é para agradar através da instrução, Camões, ainda que de modo restrito, faz uma antecipação da posterior ideia de que os valores estéticos são por si próprios uma espécie de fim.

Mas, acima de tudo, é importante focar a dupla dimensão do seu didac-tismo. Por um lado, o pedagogo denuncia os males da sociedade coeva para morigerar; educa pela crítica aos costumes (os *mores*). Por outro lado, educa para fomentar e fortalecer a esperança; educa para o ideal messiânico.

As referências à situação depressiva grave na economia portuguesa são acompanhadas n'Os *Lusíadas* de um projecto político regenerador que, na óptica de Camões, esperava pelo rei para ser executado.

Da épica recordação do passado nasce uma grande esperança no fu-turo e D. Sebastião é encarado, dentro do imaginário cavaleiresco, como redentor nacional.

A *Proposição* de *Os Lusíadas* é bem o exemplo do profetismo político-social camoniano:

«E enquanto eu estes canto, e a vós não posso,
sublime Rei que não me atrevo a tanto,
tomai as rédeas vós do reino vosso:
dareis matéria a nunca ouvido canto.
Comecem a sentir o peso grosso
(que pelo mundo todo faça espanto)
de exercícios e feitos singulares
de África as terras e do Oriente os mares»⁽³⁹⁷⁾

E, no final da epopeia, o poeta deixa o apelo às conquistas do norte de África, chave imediata para a resolução da decadência do reino. O profe-tismo político adquire cambiantes messiânicas:

«Rompendo nos campos de Ampelusa
os muros de Marrocos e Trudante»⁽³⁹⁸⁾

O salvador da pátria «dado ao mundo por Deus», redimirá o todo nacional.

⁽³⁹⁷⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 1.15.

⁽³⁹⁸⁾ Idem, 10.156.

I.4. Aliança da uchronia e da historicidade: utopia e profecia

138

Camões como vate procura intervir na vida portuguesa, exaltar o «peito ilustre lusitano»,⁽³⁹⁹⁾ e uma pátria, já no tempo imbuída «duma austera, apagada e vil tristeza.»⁽⁴⁰⁰⁾ E a sua intervenção aponta no sentido da responsabilização dirigida a alvos concretos: o rei D. Sebastião e a colectividade.

Em suma, *Os Lusíadas* surgem-nos como um resultado, uma coerência final dos debates internos do poeta, sempre inerentes a uma cultura, a uma época e a um credo. A análise das várias vertentes ideológicas divulgadas no texto, tradutoras da complexidade do real, essa dialéctica essencial⁽⁴⁰¹⁾, e o aproveitamento sintético que das várias faces poderão extrair os receptores são perspectivadas na mente do vate que procura estabelecer o paradigma. Este, resultante de uma selecção contínua de formas e de propostas perante problemas bem definidos é, em Camões, a apologia do *herói-servidor* e do rei *justo*, na dilatação da Fé e do Império. Através de um relato que procura comungar da verdade histórica («A verdade que eu conto, nua e pura, / vence toda grandiloqua escritura!»),⁽⁴⁰²⁾ extrai-se o propósito do Épico de restituir à pátria envolta «no gosto da cobiça e na rudeza»,⁽⁴⁰³⁾ o brilho dos antepassados que se esbate e que o poeta quer perpetuar como proposta que mereça atenção e se generalize. A sua eloquência abraça todos os domínios, desde a denúncia ou consciência da negatividade nos campos político, social e económico, ao lado positivo das situações, que conta com

⁽³⁹⁹⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 1.3.

⁽⁴⁰⁰⁾ Idem, 10.145.

⁽⁴⁰¹⁾ A complexidade do real é expressa em Camões por uma dualidade tradutora das várias faces da cultura. *Os Lusíadas* combinam binómios como, por exemplo, o espírito de aventura vs. a defesa do telúrico; a ambição como motora da acção vs. a recusa da ambição, motivo de injustiças e traições; o elogio do monarca vs. a crítica e denúncia da sua conduta; a exaltação pelo canto do «peito ilustre lusitano» vs. a constatação de que a pátria está povoada de «gente surda e endurecida», etc.

⁽⁴⁰²⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*. 5.89.

⁽⁴⁰³⁾ Idem, 10.145.

o panegírico e as várias incitações ao monarca e à gente portuguesa. A mistura de severidade e altas esperanças produz dramáticos contrastes e coloca o poeta na esteira dos profetas bíblicos.

Consiglieri Pedroso, ao debruçar-se sobre o profetismo israelita e a importante acção dos profetas sobre os destinos do país, afirma: «Os profetas eram verdadeiros patriotas que, inspirando-se nos sentimentos da nação e nas necessidades públicas, fiscalizavam os actos dos monarcas e ousavam lutar, frente a frente, com eles».⁽⁴⁰⁴⁾ Esta definição é aplicável a Camões épico, o pensador de escol que intervém, interpreta, critica, procura a receptividade directa do rei, pelo canto, e de um povo, com quem reage de forma ambivalente. Por um lado, lamenta-se, vendo que cantou «a gente surda e endurecida»⁽⁴⁰⁵⁾. Por outro, exalta-o, porque ilustre, bafejado pela Divina Providência e de uma força sem par.

A epopeia salienta que a aritmética de Deus não é a dos homens; sempre vencemos poucos a muitos e o poeta, lembrando feitos ilustres do passado, apela à confiança: «os muitos, por ser poucos, não temamos»⁽⁴⁰⁶⁾.

Nos seus intuitos pedagógicos, nessa busca de consciencialização do receptor, tornando acessível no corpo social o seu ideário, o poeta cumpre o seu papel de profeta.

Camões não é, porém, um profeta nos sentidos etimológico ou religioso do termo. A palavra grego *prophetés* significa aquele que prediz ou anuncia o futuro. No seu sentido religioso — e lembramos o Antigo Testamento, onde se formulou a ideia ocidental de profecia — o profeta é o intérprete da vontade divina ou o mediador entre Deus e os homens. O seu papel é revelar e comunicar a Palavra antecipadamente e esta pode consistir numa mensagem doutrinal, numa ameaça, numa promessa ou numa predição.

⁽⁴⁰⁴⁾ PEDROSO, Consiglieri, *Compêndio da história dos povos orientais*, Lisboa, 1896, p. 58.

⁽⁴⁰⁵⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 10.145.

⁽⁴⁰⁶⁾ Idem, 8.36. O épico lembra alguns exemplos da história em que os portugueses venceram, sendo poucos: a batalha de Aljubarrota (8.30-32); as lutas de Viriato contra os romanos: «Sabe-se antigamente que trezentos / já contra mil Romanos pelejaram» (8.36), etc.

O profeta exprime a verdade, transpondo os tempos, mas há uma temporalidade inerente à profecia, já que esta resulta de um empenhamento no presente.

De um ponto de vista sociológico, a classificação mais pertinente para a profecia parece ser aquela que distingue, no profetismo, uma forma visionária e uma forma civilizadora. O profetismo visionário é aquilo a que poderíamos chamar profetismo do dizer, essencialmente orientado pela interpretação do governo divino do mundo. A palavra serve então para explicar a Visão e transmiti-la à humanidade. Tal é o profetismo da revelação, no sentido autêntico e religioso do termo: o da comunicação entre Deus e os homens, a fim de fortificar a sua esperança. Sob a sua forma civilizadora, o profetismo liga-se ao predizer, no sentido de anunciar, denunciar e descobrir o futuro. Toma então, mas nem sempre, um aspecto político-religioso, na medida em que a palavra tende a ponderar-se nos acontecimentos sociais. No seu conjunto, estas cambiantes do profetismo são formas de desafiar o possível, de resolver os desafios da utopia. Estes modos de profetismo foram praticados pelo Padre António Vieira⁽⁴⁰⁷⁾, o qual, apoiando-se nas *Trovas* do Bandarra, que lhe são anteriores em um século, proclama o Quinto Império para Portugal⁽⁴⁰⁸⁾. Tratar-se-ia de um império espiritual e universal com a duração de mil anos, após os quais se instauraria uma era de felicidade e paz, até à vinda do Anticristo e à consumação dos séculos⁽⁴⁰⁹⁾. Este ideal do Quinto Império, conjugado com os da derrota dos Turcos, da reconquista da Terra Santa, da reunificação das doze tribos de Israel dispersas, não são apenas profecia, mas

⁽⁴⁰⁷⁾ Sobre o autor, vide CASTRO, Aníbal Pinto de, *António Vieira, uma síntese do Barroco Luso-Brasileiro*, Lisboa, CTT, 1997; DOMINGUES, Mário, *O drama e a glória do Padre António Vieira*, Lisboa, Romano Torres, 1961. Sobre a dimensão profética do poeta, veja-se a já citada obra de CANTEL, Raymond, *Propbétisme et messianisme de las l'oeuvre d'António Vieira*.

⁽⁴⁰⁸⁾ O Padre António Vieira profetizou, de facto, o advento do império português posterior ao Assírio, ao Persa, ao Grego e ao Romano.

⁽⁴⁰⁹⁾ O prosador-poeta visionário P. António Vieira defende, afinal, o advento de uma variante lusa da profecia joaquimita.

utopia⁽⁴¹⁰⁾. Trata-se de uma *utopia com profecia*, em que D. João IV seria o rei «Encoberto» dos vaticínios sebastianistas⁽⁴¹¹⁾.

Tomando como base os testemunhos de Paul Rozemberg, que disse que «sem a categoria do possível, o real nem sequer seria inteligível»,⁽⁴¹²⁾ fundamentamos a razão de ser da utopia no desejo, que dista por vezes incomensuravelmente da realidade. Porém, subjaz à optimização do real a sua prévia imaginação. Assim, o conceito de impossível é relativo, pelo menos na perspectiva do homem de fé e do poeta visionário.

No dizer de Prado Coelho, «a literatura é o espaço por excelência da Utopia»⁽⁴¹³⁾ e esta esteve na base da transformação do mundo. Lembramos Fernando Pessoa, para quem o herói colabora com Deus e «Deus quer, o homem sonha, a obra nasce»,⁽⁴¹⁴⁾ Lembramos igualmente Camões n'Os *Lusíadas*, onde a utopia, seja do império universal, seja da Ilha dos Amores se conjuga com a acção, que tem como objectivo a transformação da sociedade e do mundo.

Em Camões lírico, algumas soluções para o *desconcerto* são também verdadeiras utopias. Nas oitavas «A Dom António de Noronha sobre o desconcerto do mundo»⁽⁴¹⁵⁾, a história de Trasilau, aquele louco feliz em seu

⁽⁴¹⁰⁾ Para Jacinto do Prado Coelho (*Camões e Pessoa... cit.*, p. 18) o «ideal» é confundível com a utopia: «os ideais humanos costumam encerrar utopias, pois o que se pode facilmente realizar não merece a classificação de ideal».

Maria Leonor Buescu, na introdução à obra de P. António Vieira *História do futuro* (Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982), afirma que o autor não nos oferece uma utopia, mas um discurso de natureza profética, o qual, segundo a autora, nos fala de «iminência duma situação que vai instaurar-se, contra tudo e contra todos, num lugar *total* (o mundo) e num tempo próximo» e «Vieira assume-se como um visionário e um sonhador intérprete de 'promessas, os aplausos e as vozes de todas as escrituras'». Jacinto do Prado Coelho (*Camões e Pessoa – Poetas da utopia*, cit., p. 15) discorda desta opinião, pois não acredita nas profecias em que P.^e António Vieira se baseia e considera-o um utopista.

⁽⁴¹¹⁾ Sobre o assunto vide AZEVEDO, João Lúcio de, *História de António Vieira*, Porto, Clássica Editora, 1982.

⁽⁴¹²⁾ ROZEMBERG, Paul, «Pour l'utopie», in *Romantisme – Revue de la Société des États Romantiques*, nºs 1-2, 1971, p. 205.

⁽⁴¹³⁾ COELHO, Jacinto do Prado, *Camões e Pessoa*, cit., p. 19.

⁽⁴¹⁴⁾ PESSOA, Fernando, *Mensagem*, Lisboa, Ática, 1979, p. 57.

⁽⁴¹⁵⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., pp. 286-292.

mundo, constitui genericamente utopia. É-o, porque tal louco e tal mundo são produto da imaginação e do desejo, resultado do inconformismo e da revolta. É-o, porque funciona como forma de evasão, busca de solução para uma realidade desordenada ou em absoluto caos. É-o, porque encerra a capacidade de recriar «mundos» pela acção conjugada da imaginação e da razão; É-o ainda — e nisto distingue-se da profecia — porque dá maior relevo à categoria da possibilidade do que à necessidade e representa a vontade de ruptura com o presente.

É por isso que, uma vez tornado ao seu estado anterior de sanidade mental:

«Trasilau ao caro irmão
agradece a vontade, a obra não.»⁽⁴¹⁶⁾

O mundo irrealista de Trasilau corresponde a um modelo ideal de vida, uma caminhada ao encontro da felicidade, pilares da utopia:

«Por que rei, por que duque me trocara?
Por que senhor de grande fortaleza?
Que me dava que o mundo se acabara,
ou que a ordem mudasse a natureza?
Agora é-me pesada a vida cara;
sei que cousa é trabalho e que tristeza.
Torna-me a meu estado, que eu te aviso
que na doudice só consiste o siso.»⁽⁴¹⁷⁾

O lírico pratica aqui a *utopia sem profecia*, como a pratica, quando da criação de figuras mitológicas na épica, ora entraves (lembramos Adamastor e Baco), ora motoras (lembramos Júpiter e Vénus) da acção levada a cabo pelos Portugueses. As figurações mitológicas, enquadráveis no domínio da utopia sem profecia, são curiosamente as principais responsáveis por esta, no texto épico.

⁽⁴¹⁶⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, p. 290.

⁽⁴¹⁷⁾ Idem.

A ideia inversamente paralela da *profecia sem utopia* existe apenas em Camões, se entendermos profecia como a concebeu Castagnino, que interliga poeta e profeta e nos dá a seguinte definição: «Literatura é profecia»⁽⁴¹⁸⁾. Numa mesma linha de pensamento, Emerson escreve que «o sinal e as credenciais do poeta são que anunciam o que ninguém havia predito. É o verdadeiro e único Doutor; sabe e diz; é o único que conta novidades, pois esteve presente e solitário na aparição do que descreve»⁽⁴¹⁹⁾. Fumet, por sua vez, afirma que «A arte (portanto a literatura) pode ser chamada profética. E para isso não é preciso que revele o porvir; trata-se, antes, de revelar algo do eterno presente: um gesto, uma posição (...)»⁽⁴²⁰⁾. Mais pertinente ainda o testemunho de Albérès, que pergunta: «A sensibilidade literária do escritor pode antecipar a História ao expressar de antemão na obra literária o que a fatalidade realizará nos factos?»⁽⁴²¹⁾. E a questão que contém em si resposta é explicitada por uma afirmação, que reforça a ideia do poeta como profeta: «Se muitos escritores (...) estão *enfermos*, [as] suas *enfermidades* particulares lhes permitiram sentir antes que os outros a enfermidade do século»⁽⁴²²⁾. Nesta dimensão — que concebe a literatura como profecia, e profecia como evasão do poeta ressentido pela hostilidade do meio, ou denúncia das *enfermidades* sociais — é Camões um profeta, porquanto pressentiu *ante litteram* o declínio da pátria envolta numa «austera, apagada e vil tristeza».

O Épico dá ainda grande relevo à categoria da necessidade e há nele um constante empenhamento no presente. Mesmo quando há evocação épica do passado (com a utilização de tempos verbais como o pretérito perfeito,

⁽⁴¹⁸⁾ CASTAGNINO, H. Raul, *Que é a literatura?*, cit., p. 120.

⁽⁴¹⁹⁾ EMERSON, cit., pp. 120-121. Uma das ideias mestras do pensamento de Emerson que aparece avultadamente nas suas obras é a de que o homem é o canal das forças «divinas» que agem por ele e que ele não possui: «il ne les possède pas, il est conduit par où elles s'écoulent», in EMERSON, *Les forces éternelles et autres essais* (trad. de l'anglais par K. Johnston), Paris, Mercure de France, 1912, p. 35.

⁽⁴²⁰⁾ CASTAGNINO, H. Raul, cit., p. 121.

⁽⁴²¹⁾ Idem.

⁽⁴²²⁾ Idem.

o imperfeito ou mesmo o presente), esse passado é exemplo e estímulo para os ouvintes. A história de Portugal é uma lição viva a D. Sebastião e à gente portuguesa⁽⁴²³⁾; há uma dimensão futura pela projecção do passado, havendo portanto profecia *lato sensu*. Por outro lado, porque a profecia encerra abstractamente o propósito de realização de um desejo e representa a vontade de concretização de uma esperança, nisto comunga da utopia. Esta comunhão de *utopia com profecia* é praticada por Camões épico no episódio da Ilha dos Amores. De facto, o projecto da *cidade ideal* ou da sociedade melhor não é meramente teórico em Camões; ele encerra um apelo centrado no presente, que visa o porvir. A Ilha dos Amores, ou reino do Amor total, compensação sensível para os varões ilustres («pera prémio de quanto mal passaram, / buscar-lhes algum deleite, algum descanso, / no reino de cristal, líquido e manso»),⁽⁴²⁴⁾ é ainda compensação abstracta, prémio de imortalidade e estímulo para os vindouros.

Este espaço fantástico, onde a união de heróis e ninfas é já sociedade exemplar, visão ideal e encorajante de um futuro é — no dizer de Prado Coelho — «criação utópica, porque a Ilha só existe em parte nenhuma».⁽⁴²⁵⁾ Mas o autor reconhece também que essa utopia não se cria a partir de lugar nenhum, porque Camões, enquanto poeta cívico, sonha uma fantasia deleitosa que, sem se situar no espaço cronológico ou histórico, representa porém aspiração a um futuro melhor, a partir de um presente «mundo vil, malino»:⁽⁴²⁶⁾ «Camões (...) é um sonhador activo, claramente situado num contexto social-epocal que lhe provoca e dirige o sonho: nem há criação humana (...) que não implique uma perspectiva *a partir* desse contexto».⁽⁴²⁷⁾

(423) Vide e.g. a explicação das bandeiras a um chefe indiano de Melinde – o Catual – feita pelo irmão de Vasco da Gama, Paulo da Gama, in *Os Lusíadas*, 8.1-43.

(424) CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 9.19.

(425) COELHO, J. Prado, *Camões e Pessoa – Poetas da utopia*, cit., p. 68.

(426) CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 9.42.

(427) COELHO, Jacinto do Prado, *Camões e Pessoa...*, cit., p. 68.

A Ilha ideal, sociedade utópica, funciona como contraponto ao mundo de injustiças,⁽⁴²⁸⁾ contemporâneo a Camões. Essa criação alegórica tem uma função pedagógica e política e visa um porvir. Digamos que se trata de uma utopia para ser realizada, para um futuro outro, melhor e, posto isto, comunga da profecia, independentemente da efectivação real desta ou da veracidade do discurso do profeta. A Ilha dos Amores é *utopia com profecia*, porquanto é forma abstracta de realização de um desejo e traduz um propósito de preenchimento da esperança, gerado a partir de um mundo corrupto:

«Da feia tirania e de aspereza
fazem direito e vã severidade;
leis em favor do Rei se estabelecem,
as em favor do povo só perecem.»⁽⁴²⁹⁾

No seu romance *La peste*, Camus salienta como são numerosas as profecias, num estado de infelicidade ou mal estar geral.⁽⁴³⁰⁾ Esse estado de infelicidade, condição necessária ao aparecimento da profecia, traduz-se duplamente em Camões: ora se trata de um mal estar individual resultante não de uma índole depressiva do sujeito, mas de factores externos à psicologia do poeta (Amor, Fortuna, enquadramento vital...), ora se trata de um mal-estar colectivo; uma crise da conjuntura político-social, que se traduz pela corrupção e pela desvirtuação de valores, como a justiça, a humanidade, o Amor. Estes ideais são congregados pelo épico «Na formosa Ilha alegre e deleitosa».⁽⁴³¹⁾

Se o gerador das profecias é o factor infelicidade, o profeta é o primeiro e exemplar sofredor e o primeiro a tentar superar esse estado. É, pois, a Ilha dos Amores uma forma utópica de ultrapassar o real decepcionante.

⁽⁴²⁸⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 9.27; 9.28.

⁽⁴²⁹⁾ *Idem*, 9.28.

⁽⁴³⁰⁾ CAMUS, Albert, *La peste*, 36ª ed. Lagny-sur-Marne, Gallimard, 1947, p. 244.

⁽⁴³¹⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 9.54. Sobre o assunto, vide BERNARDES, José A. Cardoso, «Ilha dos Amores». In *Biblos - Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*, vol. 2, Lisboa/São Paulo, editorial Verbo, pp. 799-804.

E, por outro lado, é expressão do desejo de actualização dessa Ilha virtual e atemporal no futuro, visualizando o poeta a nova «progénie forte e bela», resultante de uma união⁽⁴³²⁾ merecida dos heróis nautas com as ninfas. Este ideal utópico ou prefiguração de uma sociedade ideal encerra um anseio profético de mudança⁽⁴³³⁾, que é recusa de todos os males que corroem a sociedade do tempo. O próprio discurso a que o Épico lança mão, se atendermos ao plano textual, é de natureza profética e revela-se como produto da função racionalizadora que assiste ao homem como ser social e político.

A utopia está mais ligada aos motivos de evasão dos problemas da realidade, pois através dela sonha-se ou cria-se um imaginário perfeito. Na ficção literária nasce então um mundo distinto de onde o poeta dispara os dardos das suas críticas e invectivas contra a realidade da qual se evade. Esse lugar chama-se Atlântida para Platão, *Utopia* para Thomas More, *Liliput* para Swift, *Ilha dos Pinguins* para Anatole France, *Ilha dos Amores* para Camões, *Paraíso Espiritual* para Pascoaes. No entanto, por vezes, esses lugares imaginários ganham uma dimensão temporal, porque se projectam no futuro, e há aproximação da ucronia à cronica ou da utopia à profecia. É o caso da «Ilha dos Amores» camonianiana, cuja dimensão cívica (contida, por exemplo, na noção de *prémio* e *estímulo* para os heróis) é evidente. A própria interpretação dos factos históricos n'Os *Lusíadas* imprime uma ideia de poeta como profeta legislador e doutrinário. O poeta tem por missão definir uma nova ordem de leis, de regras de conduta e a sua mensagem é de interesse colectivo, porque dirigida ao povo português, a quem a Providência bafejou para instaurar um possível Quinto Império.

⁽⁴³²⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 9.42.

⁽⁴³³⁾ CAMUS, Albert (cit., p. 244) observa como num estado de infelicidade ou mal colectivo (causado, aqui, pela peste) as superstições proféticas ganham a dimensão de uma religião e são reconfortantes. Diz o autor o seguinte: «Nostradamus et Sainte Odile furent ainsi consultés quotidiennement, et toujours avec fruit. Ce qui d'ailleurs restait commun à toutes les prophéties est qu'elles étaient finalement rassurantes.»

I.5. Profecia Textual: o discurso d'*Os Lusíadas* como profecia

147

A epopeia, enquadrável dentro do movimento geral do Renascimento, resulta de necessidades de natureza cultural — fazer renascer o género épico — e da necessidade de cantar nessa mesma forma os feitos audazes dos Portugueses no Oriente, que permitiram a Portugal lançar-se na aurora de um mundo novo.

A acção central do poema é a viagem de Vasco da Gama à Índia, cuja dimensão transcendente é confirmada pelas diferentes profecias inerentes a essa acção. O providencialismo (cristão ou pagão) está por detrás e determina a conduta dos heróis e, ao nível do discurso, a profecia vem eliminar o anacronismo.

Logo no canto I, a realização do primeiro Concílio dos Deuses marca o momento exacto em que estes são chamados a intervir. Pronunciam-se, aqui, sobre o futuro dos homens que navegam em mares até então desconhecidos, com um objectivo empreendedor de implicações profundas, a nível nacional e mundial. Reconhecendo o valor de tais humanos, que têm dado provas de grande mérito ao enfrentarem múltiplos perigos, os Deuses reúnem-se a pedido de Júpiter, para decidir em que devem ou não ajudá-los. Não chegam contudo a acordo, porquanto Vénus é adjuvante dos Portugueses e Baco oponente. Vénus é a deusa protectora do povo lusitano, o que nos é dado a conhecer logo no início (canto II), quando pede a Júpiter que auxilie os Portugueses. Este concorda e profetiza êxitos para as suas vidas no Oriente:

«Pelos ilustres feitos que esta gente
há-de fazer nas partes do Oriente.»⁽⁴³⁴⁾

Desta profecia de carácter geral, Júpiter parte para as previsões mais específicas, mais pormenorizadas, como se pode ver nos exemplos que passaremos a apresentar:

⁽⁴³⁴⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 2.44.

— Os Lusitanos vão construir o mundo e governar melhor os povos:

«E por eles, de tudo enfim senhores,
Serão dadas na terra leis melhores.»⁽⁴³⁵⁾

— Vão ter poder sobre os deuses e sobre o mar:

«Oh gente forte e de altos pensamentos,
que também dela hão medo os Elementos!»⁽⁴³⁶⁾

— Terra e mar vão-lhes ser submissos, obedientes:

«Toda esta costa, enfim, que agora urdia
o mortífero engano, obediente
lhe pagará tributo, conhecendo
não poder resistir ao Luso horrendo.»⁽⁴³⁷⁾

— Todos têm inveja e receio dos Lusitanos:

«Envejoso vereis o grão Mavorte
do peito lusitano, fero e horrendo.
do Mouro ali verão que a voz extrema
do falso Maamede ao Céu blasfema.»⁽⁴³⁸⁾

— Vão conquistar Goa e dominar os povos:

«Goa vereis aos Mouros ser tomada,
a qual virá depois a ser senhora
de todo o Oriente.»⁽⁴³⁹⁾

— Vão dominar a Índia:

«Vereis a fortaleza sustentar-se
de Cananor, com pouca força e gente;
e vereis Calecu desbaratar-se,
cidade populosa e tão potente;

⁽⁴³⁵⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 2.46.

⁽⁴³⁶⁾ Idem, 2.47.

⁽⁴³⁷⁾ Idem, 2.48. Além da estância 48, a estância 49 visa também o mesmo tema.

⁽⁴³⁸⁾ Idem, 2.50.

⁽⁴³⁹⁾ Idem, 2.51.

e vereis em Cochim assinalar-se
tanto um peito soberbo e insolente,»⁽⁴⁴⁰⁾

— São superiores a todos os demais:

«Amostrarão esforço mais que humano,
que nunca se verá tão forte peito,»⁽⁴⁴¹⁾

No canto IV, o Épico dá-nos a conhecer o sonho de D. Manuel, em que aparecem os rios Indo e Ganges, profetizando o poderio dos Portugueses na Índia:

«Custar-te-emos, contudo, dura guerra;
Mas (...) /A quantas gentes vês porás o freio,»⁽⁴⁴²⁾

Depois desta revelação do êxito em terras desconhecidas, o rei acorda, chama os conselheiros e conta-lhes o sucedido. Mais tarde, partem de Belém para o Oriente. Não partem, porém, sem antes ouvirem, entre as lágrimas e clamores com que as mães, esposas e filhas se despedem dos nautas, a voz de um velho — o Velho do Restelo⁽⁴⁴³⁾ — como ficou posteriormente conhecido.

No seu discurso, o velho diz que o que está por detrás da viagem é a vontade de obter a «glória de mandar». Na sua opinião, a viagem é fruto da «vã cobiça», da vaidade «a quem chamamos fama». A «Fama» e a «Glória» com que são designados os impulsos da viagem não passam de designações que servem apenas ao «povo néscio» (inconsciente da diferença entre o *ser* e o *parecer*), uma vez que são impulsos que só acarretam desgraças: mortes, perigos, desamparos, adultérios, ruína económica. O velho prossegue o seu discurso, comparando o atrevimento dos portugueses ao atrevimento de Ícaro e Prometeu, condenando-os do mesmo modo que condena estes.

⁽⁴⁴⁰⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 2.52.

⁽⁴⁴¹⁾ Idem, 2.55.

⁽⁴⁴²⁾ Idem, 4.74.

⁽⁴⁴³⁾ Idem, 4.94. Sobre o assunto, veja-se cap. I, item I.1.: «O Velho do Restelo e o herói Gama: dois pólos dialécticos».

Esta figura ficcional não é somente a mitificação do homem conservador ligado à terra, que estava contra o empreendimento das descobertas, ela dá expressão ao profundo e unânime receio dos perigos do mar e do movimento e implicações dos «mimos indianos».

«Nenhum cometimento alto e nefando,
por fogo, ferro, água, calma e frio,
deixa intentando a humana geração.
Mísera sorte! Estranha condição!»⁽⁴⁴⁴⁾

Estas vagas ameaças do Velho do Restelo são explicitadas no canto seguinte (canto V), na profecia em que o Adamastor afirma vingar-se da audácia dos Lusitanos, devassando os mares nunca dantes navegados:

«Aqui espero tomar, se não me engano,
de quem me descobriu suma vingança.
E não se acabará só nisto o dano
de vossa pertinace confiança:
antes, em vossas naus vereis, cada ano,
se é verdade o que *o meu juízo alcança,*
naufrágios, perdições de toda sorte,
que o menor mal de todos seja a morte.»⁽⁴⁴⁵⁾

O que vimos até aqui permite-nos distinguir, a nível do discurso textual, dois tipos diferentes de profecia, proferida por dois tipos igualmente diferentes de personagens; a profecia contra o povo português, na voz do Velho do Restelo e do Adamastor, e a profecia a favor do mesmo povo, nas vozes de Vénus e Júpiter. No entanto, os Portugueses não são apenas apoiados e defendidos por estes dois deuses: são-no também pelas Ninfas e pelo Deus cristão com quem colaboram, pelejando.

Relembramos sumariamente alguns passos do poema que, por serem anteriores à mais longa profecia nele inscrita, nos permitem abordá-la de forma mais transparente. Depois de várias ciladas preparadas por Baco,

⁽⁴⁴⁴⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 4.104

⁽⁴⁴⁵⁾ Idem, 5.44. (Itálicos nossos).

Vasco da Gama chega por fim à Índia. Tratados de paz e amizade são levados a cabo, bem como os ensinamentos da fé cristã para a conversão dos povos. Terminada tal tarefa, o chefe dos navegadores prepara-se para partir. É chegado o momento em que Cupido, filho de Vénus, faz uma crítica dos Portugueses pelo seu comportamento incorrecto e autoritário nas terras do Oriente (elaboração de leis em favor dos reis e não do povo; amor ao dinheiro e ao poder, em vez de amor a Deus e ao próximo, são alguns exemplos). A motivação da expedição de Cupido é o empenhamento de Camões em denunciar os males sociais «descrevendo — no dizer de Prado Coelho — um mundo sem amor ou que desvirtua o amor»⁽⁴⁴⁶⁾.

Vénus quer, porém, recompensá-los pela sua viagem, pelo empenho que depositaram ao longo dela e pelo objectivo que, gloriosamente, cumpriram. A Ilha dos Amores é a recompensa da deusa protectora dos Portugueses, que lhes atribui o prémio do deleite e da consagração. Na verdade, depois de saciados e acarinhados pelas Ninfas da ilha, numa palavra, imortalizados, os Lusitanos vão ouvir — no que constitui a profecia mais longa existente em todo o poema, o canto X — uma dessas deusas de vestes brancas contar-lhes o seu futuro, assim como os feitos dos que os precederam, no Oriente recém-descoberto.

Desta profecia podemos retirar algumas conclusões, como a supremacia e superioridade dos Portugueses e a defesa e apoio que lhes são dados pelos deuses.

A fim de ilustrar a supremacia dos Portugueses, apresentaremos de seguida alguns exemplos:

- São superiores aos Gregos ou Romanos⁽⁴⁴⁷⁾
- Destruirão Mombaça e a costa da Índia⁽⁴⁴⁸⁾
- A sua técnica é eficaz⁽⁴⁴⁹⁾
- Vencem a cidade de Dabul⁽⁴⁵⁰⁾

⁽⁴⁴⁶⁾ COELHO, J. Prado, *Camões e Pessoa...*, cit., p. 62.

⁽⁴⁴⁷⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 10.19.

⁽⁴⁴⁸⁾ Idem, 10.27.

⁽⁴⁴⁹⁾ Idem, 10.30.

⁽⁴⁵⁰⁾ Idem, 10.34.

- Vencem Diu, Calecu, Melique Iaz⁽⁴⁵¹⁾
- Vencem a armada de Mir-Hocém⁽⁴⁵²⁾
- Têm sucesso em Melinde, Lamo, Oja e Brava⁽⁴⁵³⁾
- Vencem Goa⁽⁴⁵⁴⁾
- Todos lhes obedecem: «Todos farás ao Luso obedientes»⁽⁴⁵⁵⁾
- Conquistam a Taprobana⁽⁴⁵⁶⁾
- Destroem Repelim⁽⁴⁵⁷⁾
- Depois de aniquilarem os inimigos, vão governar a Índia sem «resistência nem perigos».⁽⁴⁵⁸⁾

Apresentaremos agora outros exemplos ilustrativos, estes, do apoio e ajuda dos deuses ao nosso povo:

O Samorim

«Inventará traições e vãos venenos,
Mas sempre (o Céu querendo) fará menos.»⁽⁴⁵⁹⁾

— Todos estão desbaratados com a presença dos Portugueses e pedem ajuda aos deuses:

«vãos, surdos e imotos.»⁽⁴⁶⁰⁾

— Apesar de serem poucos, os Lusitanos vencem, pois o céu e os deuses estão do seu lado.⁽⁴⁶¹⁾

Sintetizando os feitos heróicos dos portugueses, a Ninfa diz:

⁽⁴⁵¹⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 10.35.

⁽⁴⁵²⁾ Idem, 10.36.

⁽⁴⁵³⁾ Idem, 10.38.

⁽⁴⁵⁴⁾ Idem, 10.42.

⁽⁴⁵⁵⁾ Idem, 10.44.

⁽⁴⁵⁶⁾ Idem, 10.51.

⁽⁴⁵⁷⁾ Idem, 10.65.

⁽⁴⁵⁸⁾ Idem, 10.66.

⁽⁴⁵⁹⁾ Idem, 10.17.

⁽⁴⁶⁰⁾ Idem, 10.15.

⁽⁴⁶¹⁾ Idem, 5. e 10.104.

«Feitos farão tão dignos de memória
que não caibam em verso ou larga história.»⁽⁴⁶²⁾

E, conclui que:

«Por mais que da fortuna andem as rodas
(...)
não vos há-de faltar, gente famosa,
Honra, valor e fama gloriosa.»⁽⁴⁶³⁾

Terminada a profecia da Ninfa e terminado também o banquete, Tétis convida Vasco da Gama para conhecer a «Máquina do Mundo» — o universo representado, à maneira de Ptolomeu, envolvido por Deus. Também Tétis, ao mostrar a Gama os lugares onde serão famosos futuramente, no Oriente, está a profetizar.

«Até aqui, Portugueses, concedido
vos é saberdes os futuros feitos
que pelo mar, que já deixais sabido,
virão fazer barões de fortes peitos.»⁽⁴⁶⁴⁾

Exemplos concretos das suas previsões são as estâncias 96⁽⁴⁶⁵⁾ e 104.⁽⁴⁶⁶⁾ Na primeira, Tétis diz que Cristóvão da Gama vencerá nas terras onde nasce o Nilo; na segunda, aponta as terras onde Dom Filipe de Meneses e Dom Pedro de Sousa mostrarão virtude. Outros exemplos são:

«Por este mar a gente lusitana,
que com armas virá depois de ti,
terá vitórias, terras e cidades,
nas quais hão-de viver muitas idades»⁽⁴⁶⁷⁾
«Abrindo a porta ao vasto mar patente,
que com tão forte peito navegais,

⁽⁴⁶²⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 10.71.

⁽⁴⁶³⁾ Idem, 10.74.

⁽⁴⁶⁴⁾ Idem, 10.142.

⁽⁴⁶⁵⁾ Idem, 10.96.

⁽⁴⁶⁶⁾ Idem, 10.104.

⁽⁴⁶⁷⁾ Idem, 10.107.

mas é também razão que, no ponente,
dum lusitano um feito inda vejais,»⁽⁴⁶⁸⁾

154

E é ainda profecia textual a estância 140 do mesmo canto X, em que se prevê a descoberta de Santa Cruz.⁽⁴⁶⁹⁾

Os deuses ocupam assim um lugar de relevo na vida dos Portugueses, quer proporcionando-lhes caminhos favoráveis e momentos de lazer, quer dando-lhes força e coragem para enfrentar os múltiplos perigos: serão seus eternos protectores. Não se estranhe que os deuses pagãos auxiliem os Portugueses nos seus objectivos de dilatar a fé cristã. A explicação está no texto: o que se segue ao convite de Tétis é de uma importância tal, que põe em causa tudo o que foi dito até aqui acerca dos deuses. Tétis diz que os deuses nunca existiram e apenas serviram para «fazer versos deleitosos»⁽⁴⁷⁰⁾, pretendendo com isto desmitificá-los. Atrever-nos-íamos mesmo a dizer que o próprio Camões pretende concluir que os deuses não existem: o que existe na realidade são os homens, que pela sua qualidade e valor se tornam superiores. São superiores por tudo aquilo que são capazes de realizar, ir «além da Taprobana», dos domínios do Adamastor, transcender os agoiros do Velho do Restelo.

Em suma, o conjunto das várias profecias constitutivas do discurso épico camoniano enforma a utopia do Império Universal de Cristo, em que nações e povos seriam «Todos (...) ao Luso obedientes.»⁽⁴⁷¹⁾ E esse ideal utópico efectivar-se-ia pela intervenção da Providência Divina na conduta e acção humanas. Os Portugueses, cuja participação empenhada nas conquistas cruzadísticas está cada vez mais comprometida pela decadência, são um povo eleito por:

«Deus que peleja

por quem estende a fé da Madre Igreja.»⁽⁴⁷²⁾

⁽⁴⁶⁸⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 10.138.

⁽⁴⁶⁹⁾ Idem, 10.140.

⁽⁴⁷⁰⁾ Idem, 10.82.

⁽⁴⁷¹⁾ Idem, 10.44.

⁽⁴⁷²⁾ Idem, 10.40.

I.6. O messianismo sebastianista, a consciência da dignidade da poesia e a plenitude cívica do poeta

155

I.6.1. O messianismo sebastianista

A obra camoniana é, no dizer de Óscar Lopes, «meditação original e efabulada acerca do destino humano, onde se encontram já imaginativamente delineadas as antinomias irreduzíveis de qualquer progresso humano».⁽⁴⁷³⁾

Na verdade, o avanço da ciência e da técnica abre espaço à dialéctica da grandeza e pequenez do homem. A consciência — pelo saber experimental e mecânico provindo do pensamento de Galileu — de um mundo alargado do Mediterrâneo à Europa e desta ao cosmos⁽⁴⁷⁴⁾ vem provocar um duplo sentimento paradoxal. Pelo alargamento de horizontes, pelo novo dimensionamento do mundo e do próprio homem, ao lado da confiança nas suas potencialidades em conhecer e dominar o universo em que se inscreve, gera-se nele o sentimento da sua insignificância.

No mundo, o poeta é criatura perdida, votada ao sofrimento desde a «materna sepultura»,⁽⁴⁷⁵⁾ presa de contingências que não compreende, de um destino adverso que não controla e pelo qual é dominado:

«Fortuna minha foi cruel e dura
aquela que causou meu perdimento,
com a qual ninguém pode ter cautela»⁽⁴⁷⁶⁾

Em determinados passos da sua lírica, Camões recria um mundo babilónico, que não tem em conta o que há de superior no homem: a inteligência e a vontade que o tornam capaz de conhecer e dominar a natureza.

⁽⁴⁷³⁾ LOPES, Óscar, «Camões como poeta das antinomias do progresso». In *Camões*, 1, Lisboa, Caminho, 1980, p. 10.

⁽⁴⁷⁴⁾ Sobre a importância do saber experimental na mundividência do Renascimento em Portugal, vide FRAGA, Maria Tereza de, *Humanismo e experimentalismo na cultura do século XVI*, Coimbra, Almedina, 1976.

⁽⁴⁷⁵⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., canção X, p. 224. Sobre o maneirismo do verso, vide SILVA, Vítor Manuel Pires de Aguiar e, *Maneirismo e barroco na poesia lírica portuguesa*, Coimbra, 1971, p. 225.

⁽⁴⁷⁶⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 177.

Entre o propósito racional deste e a vida «escuro caos de confusão»⁽⁴⁷⁷⁾ há nítida divergência, como ainda entre a ordem sonhada e a ordem real das coisas, sujeitas à instabilidade, a uma mudança que excede o habitual: «que não se muda já como soía»⁽⁴⁷⁸⁾.

Do divórcio entre o sujeito lírico e a Fatalidade que o determina resulta o desconcerto humano e ontológico. Outras vezes, porém, o desconcerto é resultante da divergência do sujeito com o meio envolvente. Neste caso, são os homens a radicação da desordem e do mal, devido às suas hipocrisias, falsas noções, ambição, abusos de poder, ingratidão e injustiça⁽⁴⁷⁹⁾.

No plano individual, se a fatalidade é irremediável, resta ao sujeito lírico afirmar as suas singularidade e superioridade na dor⁽⁴⁸⁰⁾, a sua nobreza perante o sofrimento infligido:

«O [tormento] que para ninguém se consentiu,
Para mim só mandou que se inventasse»⁽⁴⁸¹⁾

No plano social, se os erros humanos são os principais responsáveis pela introdução e desenvolvimento da crise, o mal é remediável pelos lances militares dos homens de boa vontade, tutelados pelo Céu, que miraculosamente consagrou o reino desde Ourique. É esta a proposta de solução

⁽⁴⁷⁷⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, p. 176.

⁽⁴⁷⁸⁾ Idem, p. 162.

⁽⁴⁷⁹⁾ Vide a propósito a esparsa «Os bons vi sempre passar» (Idem, p. 102) e o capítulo I, item 1.3: «A obra de Camões como acção pelo canto e a consciência de crise», onde são abordadas as críticas tecidas por Camões a alguns membros da sociedade coeva n'Os *Lusíadas*. Atente-se ainda nas palavras de MOURA, Vasco Graça (*Luís de Camões: alguns desafios*, Lisboa, Vega, 1980, p. 39): «O virtuosismo de Camões conseguiu, num poema de exaltação nacional, e que, como tal, pode e deve ser lido, integrar uma dimensão crítica severa e polivalente, de evocação correctora do que era o lado negativo da nossa glória.»

⁽⁴⁸⁰⁾ A hipertrofia do *eu* lírico que se apodera da enunciação para manifestar o seu sofrimento ou exprimir as suas queixas é uma constante temática da lírica desde os sonetos às canções e elegias. Cf. e.g. «O poeta Simónides, falando», elegia I, 1ª parte, vv. 1-60, que é um canto de dor pela perda da amada, mas sobretudo vv. 28-60, momento fecundo em hipérboles narcisistas sobre a amargura e miséria da sua vida e que culminam nas seguintes reflexões do poeta:

«Que o bem que a esperança vã promete, / ou a morte o estorva, ou a mudança, / que é mal que ua alma em lágrimas derrete.» (CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 234).

⁽⁴⁸¹⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 163.

n'Os *Lusíadas*, quando o épico incita os nossos heróis à cruzada antimuçulmana, a serem *Miles Christi*, cavaleiros sobrenaturais, soldados de Deus, pela construção e manutenção do Império oriental.⁽⁴⁸²⁾

Ao rei D. Sebastião aconselha o poeta à compreensão das verdadeiras condições político-sociais e económicas, em lugar de se isolar na «fantasia» e no saber livresco.⁽⁴⁸³⁾ Camões exige a lucidez, pelo que exorta o monarca à governação e à realização dos feitos de que é realmente o continuador.⁽⁴⁸⁴⁾

Na voz do épico, é preciso dar um novo rumo ao reino, ter em conta os valores do passado, para se estabelecer o equilíbrio político-social. É possível lutar contra o declínio, a «bancarrota do 'Império'»,⁽⁴⁸⁵⁾ resultante da incapacidade de governação ou de domínio da situação política. O mal é aqui histórico, não metafísico. A fatalidade é resultante de um desregramento da conduta dos homens e reside na demissão ou renúncia dos Portugueses em empunhar a espada pela pátria.

⁽⁴⁸²⁾ Entre os aspectos que definem a Idade Média como época do teocentrismo, salienta-se, entre outros, o movimento das Cruzadas que, no dizer de Hernâni Cidade, «procura sublimar, na guerra contra o Infiel, as grandezas e misérias da combatividade e da ganância». (Vide CIDADE, Hernâni, *O conceito de poesia como expressão da cultura: sua evolução através das literaturas portuguesa e brasileira*, Coimbra, Coimbra Editora, 1957, p. 76). Com o *humanismo* antropocêntrico (o homem é núcleo dos interesses, quer nas suas manifestações externas pela acção, quer no seu mundo interior), subsistem, porém, os ideais cruzadísticos. Encontramo-los, por exemplo, n'Os *Lusíadas* de Camões, que prevêem a hegemonia imperial portuguesa no mundo, embora a intencionalidade destes ideais seja diferente da dos autores medievais empenhados na *Demanda do Graal*. Como notou Hernâni Cidade, há «nos teóricos da expansão portuguesa (...) os vestígios do cruzadismo, a presidir, mas de muito alto, ao *esforço prático da Nação*» (Idem, p. 77. Itálicos nossos). Muito próximo do espírito cruzadístico ao modo medieval, está D. Sebastião para quem a guerra se justifica por razões sobrenaturais e que alia ao seu exacerbado sentimento religioso um nacionalismo cruzadístico já ultrapassado na Europa do seu tempo. No dizer de Maria Leonor Machado de SOUSA, «D. Sebastião concentrou em si os últimos ecos de cruzada que seu avô, o imperador Carlos V, proclamara, em 1535, ao dizer-se «cavaleiro de Deus»...». Cf. «D. Sebastião, um cavaleiro no século XVI» in *Cavalaria espiritual e conquista do mundo*, Lisboa, JNIC, 1986, p. 157.

⁽⁴⁸³⁾ CIDADE, Hernâni, (*A literatura autonomista sob os Filípes*, Lisboa, Sá da Costa, s.d., p. 191) diz de D. Sebastião que era «o desvairado monarca, ainda mais sonhador do que os poetas que o cantavam, porque o era no sonhar e no viver, no pensamento e na acção».

⁽⁴⁸⁴⁾ Vide o capítulo I, item I.3. «A Obra de Camões como acção pelo canto...», onde encaramos Os *Lusíadas* como uma lição ao príncipe, a quem o Épico incita a governar e a tomar «as rédeas (...) do reino».

⁽⁴⁸⁵⁾ LOPES, Óscar, «Camões como poeta das antinomias do progresso», cit., p. 18.

O vate, consciente de uma sociedade ameaçada nas suas estruturas, numa reacção de defesa à catástrofe, enaltece os nossos heróis pela epopeia e pela lenda, que tendem a substituir ou a sublimar a verdade histórica.⁽⁴⁸⁶⁾ O épico deixa, porém, claro que as forças reais de Portugal estão em nítido contraste com a grandiosidade da sua empresa, e só D. Sebastião, aliado da vontade de Deus, poderá garantir a unidade nacional e a continuidade do Império.

Enquanto catalisadora das aspirações de um grupo, ao qual apresenta soluções possíveis para Portugal, a epopeia inculca um sentimento de esperança no futuro. Na verdade, há uma dimensão profética *Os Lusíadas*, porquanto o épico endossa a responsabilidade do povo luso, ao criticar as suas atitudes, desobediência e apostasia, como quem dá uma lição e tenta reconduzi-lo ou, quando enaltece os Portugueses e faz o anúncio de um *Quinto Império*:

«Deveis ter sabido claramente
 como é dos Fados grandes certo intento
 que por ela se esqueçam os humanos
 de Assírios, Persas, Gregos e Romanos.»⁽⁴⁸⁷⁾

Paul White, estudioso do profetismo bíblico, afirma que «il ne serait pas faux (...) de considérer les prophètes comme des interprètes de l'histoire».⁽⁴⁸⁸⁾

As profecias — desde as de Bandarra e seus ecos, qualitativa e quantitativamente diferentes em D. João de Castro, Camões, Teive, Padre António Vieira, outros jesuítas e, junto deles, Simão Gomes... até às de um Fernando

⁽⁴⁸⁶⁾ Se a lenda e a epopeia substituem a história enquanto forma de encarecimento do herói, o autor d'*Os Lusíadas*, nunca alheio aos problemas nacionais, confessa o seu amor à «verdade nua e crua», o recurso ao «saber de experiências feito» (4.94) e afasta como propósito da sua obra as «façanhas fingidas, fantásticas, mentirosas» (1.11).

⁽⁴⁸⁷⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 1.24.

⁽⁴⁸⁸⁾ WHITE, Paul S., *Prophétie et prédication: une étude herméneutique des citations de l'Ancien Testament dans les sermons des Actes* (Thèse présentée devant la Faculté de Lettres et Sciences Humaines de Strasbourg, 1970.), Service de Reproduction des Thèses, Université de Lille III, 1973, p. 15.

Pessoa ou Pascoaes — são sempre o reflexo de ideias e aspirações sociais. Os profetas falam sob a influência do seu posicionamento histórico.

Esta tarefa de ser voz das convicções nacionais, de dar um sentido ao decurso dos acontecimentos histórico-sociais do presente não foi ignorada por Camões *Os Lusíadas* e inclui um traço notório de esperança, que não deixa de encarar o futuro à luz do passado: os acontecimentos que *foram* dão sempre forma aos que *hão-de ser*.⁽⁴⁸⁹⁾

A fé no futuro encontrava as suas bases nas revelações de Deus na história ancestral. De acontecimento em acontecimento, de Ourique a Aljubarrota, Deus revelou-se para que os Portugueses vivessem de esperança em esperança.⁽⁴⁹⁰⁾ Todas as peripécias vitoriosas da existência do reino foram interpretadas por Camões como se acontecessem à luz da vontade divina. Para o Épico, os acontecimentos emanaram de Deus, desde o passado. E a linha sucessiva das Suas intervenções e revelações não deve ser considerada de forma estática ou inerte, mas como uma intencionalidade final de dirigir os olhares dos Portugueses para o futuro, pelo que o elemento profético se manifesta claramente.⁽⁴⁹¹⁾ Através d'*Os Lusíadas*, o poeta surge-nos como um porta-voz de um país que, apesar da exiguidade territorial e humana, acreditava ser superior em força aos outros, porque a nação preferida de Deus. A pátria, para Camões, é instrumento e beneficiário da Divindade e com Esta colabora empenhada até ao limite das suas forças e conduzida pelo Rei, concebido como «segurança / da Lusitana antiga liberdade».⁽⁴⁹²⁾

⁽⁴⁸⁹⁾ A propósito, vide Idem, p. 16 e sqq.; FAIRBAIRN, Patrick, *The Interpretation of Prophecy*, Londres, 1964 (1ª ed. 1856), p. 160.

⁽⁴⁹⁰⁾ O elemento *esperança* é inerente à *profecia*. No dizer de WHITE (cit., p. 18) «Il est (...) frappant de voir comment, même à travers les prophéties les plus négatives, une lueur d'espoir et de délivrance se manifeste (cf. *Amos* 9: 11-15)» (Itálicos nossos).

⁽⁴⁹¹⁾ Não se trata aqui de profetismo no sentido bíblico, tão importante na história de Israel, em que o profeta – «um enviado do eterno» (*Juízes* 2:1) – é o inspirado em permanente diálogo com Deus (Vide WHITE, cit. p. 15), que executa os Seus desígnios (Idem, p. 17): «Les prophètes reflètent, dans leurs attitudes, les sentiments de Dieu qu'ils représentent auprès du peuple.»

⁽⁴⁹²⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 1.6.

A obra, que surgiu em vésperas de crise nacional, «desenvolve — no dizer de Adriano Moreira — uma teoria justificativa de uma história já então longa, e projecta no futuro as metas de uma acção incumbida à soberania».⁽⁴⁹³⁾

O épico deixa transparecer a existência de um projecto político centrado no jovem monarca, que desempenha a função de assegurar uma esperança. Assiste-se a uma euforia generalizada com o nascimento de D. Sebastião, a solução para a angústia colectiva. Em torno da sua pessoa, alimentam-se promessas, criam-se estímulos e advertências, geram-se utopias. Do rei nacional se espera que seja o executor político da unidade cristocêntrica, com a implantação da soberania portuguesa no mundo descoberto e com a formação de um império universal.

Lisboa seria assim a nova Roma profetizada por Camões:

«Via estar todo o Céu determinado
de fazer de Lisboa a nova Roma;
não no pode estorvar, que destinado,
Está doutro poder que tudo doma.»⁽⁴⁹⁴⁾

⁽⁴⁹³⁾ MOREIRA, Adriano, «O manifesto d'Os Lusíadas», sep. do *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, Lisboa, Julho-Setembro-Outubro-Dezembro, 1972, p. 121 (Publicado em volume um ano depois, Pax, Braga, 1973).

⁽⁴⁹⁴⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, cit., 6.7. A euforia nacional generalizada revela-se nos vários relatos coevos, onde é retratada uma Lisboa macrocéfala. Lembramos o exemplo da *Chronica del Rei Dom Afonso Henriquez* de Duarte Nunes de LEÃO (In *Crónicas dos reis de Portugal*, cit., pp. 72-73), onde o autor (Évora cerca de 1530 e † cerca de 1608), referindo-se a «Esta tomada de Lisboa (que) foi a terceira depois da destruição de Hespanha, per el Rei Dom Afonso Henriquez», dá da cidade a sua visão de homem renascentista. Na verdade, o autor mesclou a substância das suas leituras, dos seus conhecimentos, da história ancestral do país, com a sua própria experiência: «Lououres & excellencias da cidade de Lisboa.» «Assi foi tomada Lisboa, cidade em que mais bees da natureza & fortuna concorrem, que em outras muitas do mundo, pela salubridade & temperança dos aares, pola fertilidade & amenidade dos campos, em que todo o inuerno ha flores. Pola grandeza do pouo, que agora he a maior de toda a Christandade, pola majestade dos edificios, pola fermosura & commodidade do porto capacissimo & seguro, polo commercio & tracto das mercadorias do Oriente & Occidente, & de todas as partes do mundo, pola riqueza dos cidadões, pola frequencia de tantas nações que a ella concorrem, que parece hum mundo abreuado, & patria commum, polos descobrimentos, conquistas & triumphos de tantas prouincias que a esta bemauenturada cidade se deuem, a que o Indo & o Ganges cada anno seruem com seus tributos & pareas, como a senhora do Oriente. Finalmente por o que mais importa, que he o culto da religião, & deuação de seus cidadões, em que excede todas cidades de Europa. A esta cidade para lhe não faltar nada para ser nobilissima, he muito mais que a mesma Roma. Porque segundo todolos geographos Gregos & Latinos, foi edificada per Vlysses & seus companheiros. Dos Romanos foi chamada, *Felicitas Iulia* (...) De sua nobreza & grandeza, ja naquelle tempo pode ser testemunha o que

Numa ambiência de orgulho nacional e patriótico, espalham-se entre 1530 e 1546 as *Trovas* do Bandarra, que fazem convergir as ideias religiosas de Cristãos e Judeus e as aspirações políticas dos Portugueses,⁽⁴⁹⁵⁾ incumbidos de uma missão: a conversão geral a uma só fé, pelo estabelecimento de um único reino no mundo. Bandarra é então um profeta nacional e as suas profecias ecoam diferentemente nos ideais patrióticos de vários autores.

No dizer de Cantel, «elles tendent à donner un caractère sacré au patriotisme portugais et à le mettre de plus en plus au service d'un impérialisme religieux et politique de caractère universel».⁽⁴⁹⁶⁾ O mesmo autor localiza as primeiras manifestações do messianismo por volta de 1530 e considera que este fenómeno resulta ou tem como antecedentes três correntes que se fundiram; duas de origem religiosa e uma política. A primeira vem de judeus e cristãos novos que, depois de 1496 (data da sua expulsão e conversão), vêem nas provações sofridas o anúncio dos tempos messiânicos. A segunda corrente é a dos cristão velhos que, ao acreditarem que a história da criação é linear,⁽⁴⁹⁷⁾ prevêem para ela um começo, um final e uma duração de seis mil anos, pelo que o fim estaria próximo, bem como a chegada do Anticristo (neojoaquimismo).⁽⁴⁹⁸⁾

conta Plínio, que mandarão os cidadãos de Lixboa embaixadores a Roma ao Emperador Tyberio Cesar, dandolhe conta de hum monstro marinho, que foi visto junto da cidade em huma lapa, tangendo hu buzio, daquella figura, & forma, que se pinta o Deos Triton (...).

⁽⁴⁹⁵⁾ Vide, a propósito: CANTEL, Raymond, *Prophétisme et Messianisme dans l'oeuvre d'Antonio Vieira*, cit., p. 24 e sqq., onde se encontra um estudo detalhado do Messianismo em Portugal de 1530 a 1640. Do mesmo autor, de modo mais sintético, mas não menos proveitoso, Vide «Le Messianisme dans la pensée portugaise du XVI^e siècle à nos jours», Sep. *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. II, Paris, Gulbenkian, 1970, pp. 434-436.

⁽⁴⁹⁶⁾ Idem, p. 436.

⁽⁴⁹⁷⁾ As civilizações e religiões antigas – lembramos a grega – concebiam o decorrer da história em termos cíclicos correspondentes ao tempo na natureza. Para judeus e cristãos, ou na concepção Bíblica, o tempo histórico é linear, pelo que se parte de um começo que caminha necessariamente para o fim. Este sentimento de movimento, de sucessão contínua de acontecimentos temporais leva o homem a interrogar-se sobre as revelações de Deus no passado em que se projecta um futuro de esperança e fé. Vide REUSS, Eduard, *Histoire de la Théologie Chrétienne au siècle apostolique*, vol. I, Strasbourg, 1852, p. 132: «Ce qui distingue le plus la religion juive de celles des autres peuples de l'antiquité, c'est moins le monothéisme que la foi en l'avenir.»

⁽⁴⁹⁸⁾ A par das aspirações de carácter judaico, há que ter em conta as dos chamados cristãos-velhos que se desenvolviam sobre um plano religioso e político, simultaneamente. No campo religioso, existiam resquícios do neo-joaquimismo. Esperava-se uma intervenção divina

Às esperanças criadas no plano religioso aliam-se ideias políticas que vêm explicar e justificar o aparecimento do messianismo em Portugal no século XVI. As profecias do Bandarra surgem assim como resposta às ansiedades vividas pelas diversas camadas; são uma espécie de síntese entre as várias correntes e radicam na tradição peninsular,⁽⁴⁹⁹⁾ ainda que adequadas à peculiaridade do nosso país. O ponto crucial que elas encerram é o desenho no horizonte da chegada de um libertador poderoso, em direcção a quem os olhares do povo estariam dirigidos e que suscitaria a esperança: o *Encoberto*. Esta personagem, misto de Messias e de Imperador, traria a Portugal um futuro glorioso: uma única fé e um poderio universal.

Quando Diogo Velho profetiza que D. Manuel submeterá judeus e maometanos a uma mesma e única lei, soa a voz do Bandarra, também perceptível *Os Lusíadas*, quando D. Sebastião «Dado ao mundo por Deus,... / pera do mundo a Deus dar parte grande»;⁽⁵⁰⁰⁾ é considerado aquele que será «jugo e vitupério» do Muçulmano, do «torpe Ismaelita» e «do Oriental e do Gentio / que ainda bebe o licor do santo rio».⁽⁵⁰¹⁾

A vinda deste monarca ao mundo representa genericamente a possibilidade de criação do Império: nele culminam esperanças de que dominará todas as nações. Estas revelações, esta espera em torno de D. Sebastião são de cariz prospectivo e profético.

próxima, temida, devido às provações que são sempre o seu sinal e desejada, devido à era de felicidade que posteriormente se viveria. No campo político, as aspirações dos portugueses davam a esta era futura uma forma precisa e concreta. Lembramos aqui a importância das obras do sapateiro Gonçalo Eanes Bandarra e do jesuíta António Vieira, que fizeram uma espécie de síntese entre as diversas correntes.

⁽⁴⁹⁹⁾ CIDADE, Hernâni, *A Literatura Autonomista sob os Filipes*, cit., pp. 182-183. Notou que «o sapateiro de Trancoso, Gonçalo Eanes de Bandarra [1500(?)-1545(?)], não criou nada em suas Trovas. Amalgamou nelas, com Reminiscências da Bíblia, que tinha em grande parte na memória, pronta e fiel, o que lhe chegava de Espanha em ecos do movimento messiânico que ali reagia contra Carlos V. Em tais ecos (...) fundiam-se, com elementos bíblicos, frases de tom profético atribuídas a Santo Isidoro, com lembranças da lenda de Merlim, citado nas trovas espanholas de Frei Pedro de Froias e Frei João de Rocacelsa. Predominante, em todo este delírio, a presença do *Encoberto*.»

⁽⁵⁰⁰⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 1.6.

⁽⁵⁰¹⁾ Idem, 1.8.

O *Desejado*, no dizer de António Quadros, «foi investido de toda uma carga de saudade, de esperança e de sonho».⁽⁵⁰²⁾ A sua figura histórica é um meio de projecção das aspirações nacionais-sociais, políticas ou oníricas — e um pretexto de canalização de uma profecia mítica. Porém, mais do que um Messias concreto, aguardava-se em Portugal um reino messiânico. No dizer de Adriano Moreira, «é do plano que se trata e não de um eventual agente».⁽⁵⁰³⁾ Que o *Quinto Império* se efective pela direcção política de D. Manuel, de D. Sebastião ou de D. João IV⁽⁵⁰⁴⁾ é indiferente, pois que «assim como todo o Papa é Pedro, também qualquer Rei nacional pode ser Sebastião».⁽⁵⁰⁵⁾

Nas obras dos vários autores, onde começa a evidenciar-se o fenómeno sebastianista, encontra-se afinal uma preocupação com o futuro do ponto de vista político e religioso, já que o domínio temporal e espiritual são indissociáveis, na perspectiva do homem do século XVI.

Tendo estabelecido a superior importância do *plano* sobre o *agente* executor dos objectivos nacionais, Adriano Moreira, no mesmo estudo, dissocia o *sebastianismo messiânico* — centrado na esperança na vinda de um encoberto, no regresso de um desejado — do *sebastianismo de estadistas*, aqueles que «obrigados pelo seu ofício a demorar-se sobre a definição dos objectivos do poder e sobre a articulação de tais objectivos com as finalidades transcendentais da Nação»,⁽⁵⁰⁶⁾ se debruçam sobre «a espécie de mundo que [se] viria implantar, mundo português, afeiçoado pelo portuguesismo, função e resultado de uma predestinada acção de Portugal no mundo».⁽⁵⁰⁷⁾

⁽⁵⁰²⁾ QUADROS, António, *Poesia e filosofia do mito sebastianista. O sebastianismo em Portugal e no Brasil*, Guimarães, Lisboa, 1982, I, pp. 34-35.

⁽⁵⁰³⁾ MOREIRA, Adriano, «O Manifesto d'Os *Lusíadas*», cit., p. 129.

⁽⁵⁰⁴⁾ Lembramos, por exemplo, que Padre António Vieira procurou que reconhecessem em D. João IV o *Encoberto* das profecias sebastianistas, isto é, procurou «encaminhar o sentimento popular sebastianista no sentido de reconhecer no Rei nacional, que havia de vir, o executor do plano nacional» (Idem, p. 132.)

⁽⁵⁰⁵⁾ Idem, p. 132.

⁽⁵⁰⁶⁾ Idem, pp. 129-130.

⁽⁵⁰⁷⁾ Idem, p. 129.

Não se trata aqui de crença popular, mas de um «projecto e antevisão de homens de espírito e de homens de acção».⁽⁵⁰⁸⁾

Após estas considerações genéricas acerca do *sebastianismo de estadistas*, o autor debruça-se sobre a aplicação da sua tese n'Os *Lusíadas*. Começa por considerar a epopeia uma opção declarada pelo *plano oceânico*, em detrimento do *plano continental*. Mas, porque «também define um desígnio nacional e antecipa uma perspectiva do futuro dos reinos portugueses»,⁽⁵⁰⁹⁾ há na obra uma dimensão profética (lembramos o canto II) e também sebastianista: «Ora, pelo que respeita ao plano sebastianista, não é ousado reconhecer que *Os Lusíadas* estão no centro da sua definição»⁽⁵¹⁰⁾. E o autor especifica que «o sebastianismo (na epopeia) tem (...) a sua parte. Não o *messiânico* mas o de *estadistas*».⁽⁵¹¹⁾ Na base deste sebastianismo estaria a expansão marítima portuguesa, integradora de várias gentes de todos os continentes, congregados por uma unidade religiosa e política:

«Fortalezas, cidades e altos muros
por eles vereis (...) edificados;
os Turcos belacíssimos e duros
deles sempre vereis desbaratados.
Os Reis da Índia, livres e seguros,
vereis ao Rei potente subjugados,
e por eles, de tudo enfim senhores,
serão dadas na terra leis melhores»⁽⁵¹²⁾

O fenómeno sebástico, na sua complexidade real, nem sempre permite separar o sebastianismo *messiânico* e o de *estadistas*, que em alguns autores e épocas convergem e se interpenetram de forma quase inextricável. É o caso da literatura autonomista do período de domínio filipino, em que assistimos a manifestações exaltadas de esperança na libertação do jugo espanhol pela mão do Encoberto e de domínio universal dos portugueses.

⁽⁵⁰⁸⁾ MOREIRA, Adriano, «O Manifesto d'Os *Lusíadas*», cit., p. 129.

⁽⁵⁰⁹⁾ Idem, p. 130.

⁽⁵¹⁰⁾ Idem.

⁽⁵¹¹⁾ Idem, p. 133.

⁽⁵¹²⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 2.46.

A esperança e expectativa colocada em D. Sebastião, a que assistimos n'Os *Lusíadas* e em outras obras coevas, em Agosto de 1578, esfumam-se com o rei.⁽⁵¹³⁾ Dois anos após a derrota de Alcácer Quibir, Portugal perde por sessenta anos a independência, ficando em união dinástica com Castela até 1640. Mas contrariamente à lógica da previsibilidade, em lugar de se assistir, neste período, à ruína ou pelo menos ao esbater da grande ambição dos Portugueses, assiste-se ao seu desenvolvimento. As tendências messiânicas preexistentes acentuam-se, pois que D. Sebastião morre sem cumprir os «maravilhosos feitos» anunciados. Cria-se então a ideia — sobretudo nas camadas populares que têm dificuldade em suportar o jugo espanhol — de que el-rei não teria sido morto em Alcácer Quibir. Teria desaparecido do campo de batalha a cavalo e voltaria para realizar as profecias que se esperavam dele. Esta dúvida tornada certeza sobre a sua chegada estará na base do aparecimento dos falsos D. Sebastião em Penamacor (1584), em Ericeira (1585)⁽⁵¹⁴⁾ e em Itália.

Com a volta inesperada de alguns cativos de África e com grandes nomes como o de D. António de Menezes⁽⁵¹⁵⁾ e D. João de Castro o sebastianismo ampliou-se. Este último fez uma interpretação sebastianista das *Trovas* de Bandarra: o *rei encoberto*, o imperador universal das revelações e profecias era D. Sebastião:

«Se Voffas Mercedes foubeffem as grandes venturas que lhes efte Senhõr tem aparelhadas? Pois a mais pequena de todas, he darlhes rey natural (...).
Cheas eftão as profecias do que himos vendo, & acabaremos deuer; não fendo por outrem que por El Rey Dom Sebaftiam. Bufquem o mundo &

⁽⁵¹³⁾ A propósito de D. Sebastião, Vide VELLOZO, J. M. de Queiróz, *D. Sebastião 1554-1578*, cit. Sobre a monarquia dual. Vide VELLOZO, Queiróz, «A dominação filipina». In *Biblos*, 6 (1930) 385-410.

⁽⁵¹⁴⁾ Sobre os primeiros tempos do sebastianismo. Vide SOARES, Pedro Rodrigues, «A Companhia de Jesus e a Restauração de Portugal, 1640», In *Anais da Academia Portuguesa da História*, vol. VI, Lisboa, 1972, p. 332. Sobre a história dos falsos D. Sebastião de Penamacor e Ericeira e daqueles que os imitaram. Vide D'ANTAS, Miguel, *Les faux Don Sébastien*, Paris, 1866.

⁽⁵¹⁵⁾ D. António de Menezes, que foi seguidor do Prior do Crato na luta contra Filipe II, foi convertido ao sebastianismo por D. João de Castro e, por fim, morreu de febres em África, no ano de 1589, quando empreendeu uma busca de vestígios de D. Sebastião.

veuduano: que nem entre os mortos ne viuos, ou vindouros, fe achara quem ellas conuenham, fenão fomite a elle». ⁽⁵¹⁶⁾

166

D. João de Castro publicou uma biografia do monarca (1602) e uma paráfrase das profecias de Bandarra (1603), ⁽⁵¹⁷⁾ de modo que foi considerado um profeta e o sebastianismo tomou com ele a dimensão de uma religião. ⁽⁵¹⁸⁾

Sem deixar de praticar o *sebastianismo de estadistas* — porque o mundo a implantar nunca é alheio dos condicionalismos políticos nacionais e de um agente, um *Desejado* alimentador de uma esperança — é o *messiânico* nele dominante, como o fora em Bandarra. No entanto, o estado de pureza química de ambos os elementos não existe, mas a confluência de ambos. Disso são testemunhos as obras de um Frei Bernardo de Brito, de um Padre António Vieira e de outros mais obscuros escritores ⁽⁵¹⁹⁾ do período de união

⁽⁵¹⁶⁾ CASTRO, D. João de, *Discurso da Vida do Sempre Bem Vindo et apparecido Rey Dom Sebastiam noffo fenbor o Encuberto des do feu nascimento tee o prefente*: Feyto & dirigido Por Dom Ioam de Castro, Paris, Martin Verac, 1602, f. 128 v.

⁽⁵¹⁷⁾ CASTRO, D. João de, *Discurso da Vida do Sempre Bem Vindo, et apparecido Rey Dom Sebastiam noffo fenbor o Encuberto des do feu nascimento tee o prefente*: Feyto & dirigido Por Dom Ioam de Castro, Martin Verac, Paris, 1602 e *Paraphrase et Concordança de Algũas Propheçias de Bãdarra çapateiro de Trancoso*, Por Dom Ioam de Castro (1603). Reprodução fac-símile, revista e acompanhada de uma nota bibliográfica por José Pereira de Sampaio (Bruno), Porto, 1901.

⁽⁵¹⁸⁾ Na expressão de Oliveira Martins, que João Lúcio de Azevedo retoma, o «evangelho» da «religião» do Sebastianismo são as *Trovas* do Bandarra e D. João de Castro é S. Paulo. Vide AZEVEDO, João Lúcio de, *A evolução do sebastianismo*, cit., p. 30, onde o autor afirma sobre D. João de Castro o seguinte: «Um visionário, a quem se não pode negar algum talento, em posse de nome ilustre, devotado e infatigável, deu celebridade ao D. Sebastião (...). Ele foi o S. Paulo da religião sebastianista, que reuniu os elementos dispersos da lenda em um corpo de doutrina, deu a esta a forma definitiva, e com o fervor dos prosélitos a propagou.»

⁽⁵¹⁹⁾ Uma literatura enaltecadora do génio português; a oposição à união de coroas feita pelos clérigos portugueses [vide, a propósito: CANTEL, Raymond, *Propbétisme et messianisme dans l'oeuvre d'António Vieira*, cit., p. 32: «...les Philippes accumulèrent les erreurs dans leurs rapports avec le clergé portugais, et il n'est pas excessif de dire que ce comportement leur fut fatal»]; ALMEIDA, Gregório (pseudónimo do jesuíta João de Vasconcelos), *Restauração de Portugal prodigiosa*, onde o autor atribui o seguinte lamento a Filipe: «Los Predicadores me han hecho mucha guerra, en la entrada y sujeción del Reyno de Portugal» (cf. VIEIRA, P. António, *Cartas*, II, p. 38), ed. Damião Peres, Barcelos, 1939, I, p. 139]; o nacionalismo sebastianista que estes clérigos (lembramos Frei Bernardo de Brito) se inclinavam a favorecer e os diversos escritos apologéticos do patriotismo, mesmo dos mais anódinos autores que reconhecem a legitimidade de Filipe II, são exemplo dos sentimentos e ideais que favoreceram e permitiram a Restauração da independência, em 1640. A propósito dos escritores que, reconhecendo a

em monarquia dual ou, antes deles, de um Camões. Todos se caracterizam pela criação de um tipo de literatura de feição nacionalista, pela exaltação do primado do génio português em todos os domínios, pela exaltação do patriotismo e pelo esforço por manter vivo o sentimento de confiança na identidade nacional.⁽⁵²⁰⁾

O retrato de Portugal como «Ser vivo e animado: com alma e corpo» encontra-o Leonardo Coimbra n'Os *Lusíadas*, ao afirmar que, com a visão de Camões «a fisionomia espiritual da pátria portuguesa [ficou] traçada a fogo no coração do infinito».⁽⁵²¹⁾

O messianismo que surgira em Bandarra como catalisador das aspirações dos diferentes grupos é, com *Os Lusíadas*, aposta no destino glorioso de Portugal, pela mão do jovem rei. Os ideais expansionistas do monarca conheciam o consenso quase generalizado da nação, expresso pela *elite* portuguesa nos vários incitamentos guerreiros a D. Sebastião. Lembramos

legitimidade do rei castelhano, exaltam os feitos valorosos dos Portugueses, Vide CIDADE, Hernâni, *A literatura autonomista sob os Filipes*, cit., p. 68, onde o autor cita, entre outros, o exemplo de Francisco de Sá de Meneses, no seu poema dedicado à *Nobreza Lusitana*, «poema, a um tempo religioso e patriótico»:

«E vós, ó ramos das heróicas plantas, / que floresceram derramando glórias, / por todo o Orbe, e, contra invejas tantas, / triunfam do tempo e morte suas memórias, / atentos contemplai as acções santas, / assuntos imortais de altas histórias, / e de tantas virtudes invejosos, / imitadores vos fazei famosos.»

Mais adiante, Hernâni Cidade reconhece que, embora «Francisco de Sá de Meneses fosse dos fidalgos que favoreceram as ambições de Filipe II: nem por isso ele deixa de colaborar na obra de fortalecimento da consciência nacional, de defesa da autonomia espiritual da Nação, garantia do que havia de essencial na sua independência política.» (Idem, p. 69).

⁽⁵²⁰⁾ No período de união em monarquia dual com a Espanha (1580-1640), a divulgação do sebastianismo não conheceu obstáculos nem censuras. Ou por indiferença ou por menosprezo, o país vizinho não se opôs a este tipo de literatura nem àquela de feição nacionalista.

Sobre a ideia de independência ou soberania teórica dos portugueses neste período, vide RICARD, R., *Bulletin Hispanique*, t. LI, 1949, p. 371.

Sobre a acção dos jesuítas, ordem a não descurar pelo seu esforço por manter vivo o sentimento nacional e as crenças messiânicas largamente vulgarizadas. Vide AZEVEDO, João Lúcio de, *A evolução do sebastianismo*, cit., p. 64, TELLES, Baltasar, *Chronica da Companhia de Jesus nos Reynos de Portugal*, vol. II, 1647, p. 297 e CANTEL, Raymond, *Propbétisme et messianisme dans l'oeuvre d'António Vieira*, cit., p. 33, onde se pode ler: «...le rôle le plus important fut joué par les Jésuites qui étaient les mieux placés, grâce à leurs contacts avec les différentes couches sociales, pour agir sur la mentalité de la nation.»

⁽⁵²¹⁾ COIMBRA, Leonardo, «*De Camões e a fisionomia espiritual da pátria*» (discurso proferido no teatro Águia de Ouro, Porto, 1920), in *Dispersos de Leonardo Coimbra, I – Poesia portuguesa*, Lisboa, Verbo, 1984, p. 219.

Luís de Camões⁽⁵²²⁾, que António Quadros considera ser «o maior dos sebastianistas»⁽⁵²³⁾.

Depois, sob a dominação filipina, o sebastianismo é tentativa de superação da insatisfação e do sentimento de frustração; é fenómeno suscitado pela adversidade.

No dizer de Theophilo de Andrade, o fenómeno que caracteriza a epopeia de Camões é o «Sebastianismo cívico», uma forma de nacionalismo. *Os Lusíadas* seriam assim uma espécie de evangelho que posteriormente «alimentou a alma portuguesa durante os sessenta anos do domínio castelhano»⁽⁵²⁴⁾.

Com o título sugestivo «Camões, sebastianista 'avant la lettre'», o comentador faz uma tentativa de explicação do sebastianismo em Camões. A partir do estudo «O manifesto d'Os Lusíadas» de Adriano Moreira, que distingue os dois já referidos tipos de sebastianismo, conclui que «Camões foi um sebastianista 'avant la lettre'»⁽⁵²⁵⁾ e acrescenta a ideia de que terá sido um profeta.

A tese sustentada pode ser apreendida pelo comentário do autor a um decassílabo da epopeia:

«E como se diz que em todo o poeta há um pouco de profeta, denominou Camões a D. Sebastião, no primeiro canto, de 'maravilha fatal da nossa idade'. Em quatro palavras traçou-lhe o perfil histórico por antecipação.»⁽⁵²⁶⁾

⁽⁵²²⁾ No dizer de QUADROS, António, (*Poesia e filosofia do mito sebastianista...*, cit., p. 39), «no incitamento ninguém foi tão longe como Luís de Camões...»

⁽⁵²³⁾ Idem, p. 41.

⁽⁵²⁴⁾ ANDRADE, Theophilo de, «Camões, sebastianista 'avant la lettre'». In sep. do *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, Lisboa, 1972, p. 135. Do sucesso d'Os Lusíadas, no período de união dinástica com Espanha, nos dão conta as, pelo menos, onze edições que aparecem em Portugal. Vide MOREIRA, Adriano, «O manifesto d'Os Lusíadas». In cit., pp. 121-122. O autor cita as onze edições já registadas por Martim de ALBUQUERQUE e refere a importância e divulgação d'Os Lusíadas em Portugal no período de 1580 a 1640. O sucesso da obra é confirmado pelas múltiplas edições não só no país como no estrangeiro. Sobre as impressões d'Os Lusíadas dos sécs. XVI a XIX, século em que se registam «cinquenta e cinco», Vide BRAGA, Theophilo, «Camões», *Plutarcho portuguez 1881-1882* (vol. I) cit., pp. 21-22.

⁽⁵²⁵⁾ ANDRADE, Theophilo de, «Camões, sebastianista 'avant la lettre'», cit., p. 136.

⁽⁵²⁶⁾ Idem, pp. 136-137.

É aqui chegado o momento de nos interrogarmos sobre a compreensão do «profeta» Camões no que respeita à sua predicação. Até que ponto terá compreendido o sentido pleno do que previa? Até que ponto há uma relação entre as circunstâncias históricas e a realização das suas predicações? Até que ponto terá havido no poeta o intuito de profetizar?

O facto de Camões ter escrito sob inspiração sem compreender ou compreendendo-o com uma significação mais restrita do que aquela tida por quem assistiu à verificação do prognóstico não diminui o carácter do profeta. O que parece evidente é que, para se considerar que o poeta profetizou, é preciso acreditar que este participou das realidades divinas antes de as exprimir. Sem enveredarmos por esta perspectiva, que faria de Camões o profeta canónico que ele não é,⁽⁵²⁷⁾ podemos porém constatar que qualquer poeta como qualquer profeta não é totalmente alheio ao que diz. Ambos têm em comum a consciência de que as suas palavras ultrapassam o alcance da sua época histórica e nenhum deles se ocupa em detectar o significado final do que escreve. Nestes aspectos, Camões, no verso «maravilha fatal da nossa idade», como em outros da epopeia, profetizou. Mas seria perigoso ou erróneo querer aplicar o termo «profecia» só porque se assistiu ao cumprimento ou actualização de um prognóstico virtual. Parece-nos o caminho inverso da profecia, que se não restringe à sua confirmação. O profeta não o é pela veracidade ou verificação do que diz, mas pela intencionalidade com que o profere. As profecias de Bandarra não se efectivaram e nem por isso ele deixou de ser um profeta nacional.

⁽⁵²⁷⁾ Lembramos como *profetas canónicos* Joaquim da Fiore que enumerava nas suas profecias «infinitas cousas de todas as Nações do Mundo» (D. João de Castro, apud CIDADE, Hernâni, *A literatura autonomista sob os Filipes*, cit., p. 189), Santa Brígida, S. Metódio Mártir, Cirilo, abade de Monte Carmelo que, ao celebrar uma missa, foi visitado por um anjo que lhe trouxe um livro profético, com dez «escuríssimos capítulos» (Idem, p. 189), as sibilas, Merlim da Bretanha, o eremita Teléforo e Santo Isidoro de Sevilha, de quem as profecias «quase todas as quais prometem um grande príncipe e senhor que há-de ser monarca» – que envolvia a noção de *Encoberto* (Idem). São estes os profetas estrangeiros canónicos de quem o visionário D. João de Castro se considera devedor. Entre nós e, antes dele, o seu mais directo inspirador foi Bandarra. Depois dele o sapateiro Santo Simão Gomes, António de Sousa Macedo, Manuel Bocarro, Padre António Vieira...

Por outro lado, a concepção de tempo linear judaica e cristã é factor fundamental à profecia, porque tudo se direcciona para um fim, para uma esperança no futuro, encarado à luz do passado... Há uma perspectiva *passado-futuro*, favorecedora da esperança. Dizermos hoje que Camões é profeta, porque o significado do verso «maravilha fatal da nossa idade» aplicado a D. Sebastião teve confirmação real, é caminhar no sentido temporal inverso: *futuro-passado*, ou seja, é apostar somente na verificação.

O projecto religioso de que viria a estabelecer-se o Império de Cristo na terra e o projecto político de completa unidade universal comandada pelo rei português que *Os Lusíadas* enunciam e que serão ampliados pelo Padre António Vieira não tiveram verificação. E nem por isso deixaram de constituir profecia. O *sebastianismo de estadistas*, de homens preocupados com o futuro da nação, aplicável a estes dois e outros autores⁽⁵²⁸⁾ ou o *sebastianismo messiânico* de um Vieira, que via em D. João IV a nova personificação do *Encoberto*, não precisaram de concretização para usufruírem de dimensão profética.

E porque Vieira é um grande nome do *sebastianismo messiânico* e do *sebastianismo de estadistas* em estado de confluência,⁽⁵²⁹⁾ não é porém o único, logo a distinção e dissociação destes dois planos — di-lo Martim de Albuquerque — «é passível de críticas, pois o esquema apresenta-se sempre menos rico que a realidade». E acrescenta: «Raras vezes o *sebastianismo agente* e o *sebastianismo plano* se encontrarão (...) totalmente dissociados.»⁽⁵³⁰⁾

⁽⁵²⁸⁾ Referimo-nos ao Padre António Vieira, a Camões e a outros, onde se patenteia o *sebastianismo de estadistas*. Tomemos por base o texto de MOREIRA, Adriano («O manifesto d'Os Lusíadas». cit., p. 133), onde o autor considera *Os Lusíadas* a obra base do *sebastianismo de estadistas*, de todo o cidadão que intervém conscientemente no plano e no sentido do programa do estado. Para o autor, a obra *Os Lusíadas* «andou no bolso e na cabeceira dos construtores de um espaço português multicontinental».

⁽⁵²⁹⁾ No seu estudo, Adriano Moreira dissocia o *sebastianismo de estado* do *messiânico*. Deste último ocupa-se apenas em breve definição. O restante estudo é dedicado à ilustração do primeiro, aquele sebastianismo que ocupa a mente de todo o homem que não é «alheio aos problemas da presença do seu país no Mundo» (cit., p. 122). Porém, raras são as vezes em que ambos os tipos de sebastianismo não confluem num autor. Lembramos um Bandarra, um D. João de Castro, um Padre António Vieira...

⁽⁵³⁰⁾ ALBUQUERQUE, Martim de, *Em torno das Ideias Políticas de Camões*, cit., p. 377. Apesar de algumas reservas à total dissociação dos dois tipos de sebastianismo proposto por Adriano Moreira, Martim de Albuquerque reconhece que «a distinção exposta constitui um

Comprova-o a obra de Camões. Se a epopeia *Os Lusíadas* — livro que «justifica e desenvolve um dos programas possíveis da acção nacional (...)», define a «maneira portuguesa de estar no Mundo» e «Toma partido em relação ao futuro»⁽⁵³¹⁾ — se caracteriza predominantemente pelo *sebastianismo de estadistas*, parece-nos que, nas oitavas: «Mui alto Rei, a quem os Céus em sorte», há predominância do *sebastianismo messiânico* que, todavia, não está alheio a um programa e a uma missão nacionais.

O poeta debruça-se aqui «sobre a seta que o Santo Padre mandou a el-Rei no ano do Senhor de 1575» e considera o monarca um eleito da Divindade, «o querido de Deus»⁽⁵³²⁾ e dos portugueses, a quem traz esperanças de glória e poderio:

«Assi vós, Rei, que fostes segurança
de nossa liberdade, e que nos dais
de grandes bens certíssima esperança;
nos costumes e aspeito que mostrais
concebemos segura confiança
que Deus, a quem servis e venerais,
vos fará vingador dos seus revéis,
e os prémios vos dará que mereceis.»⁽⁵³³⁾

O poeta prognostica que o «de Deus amado»⁽⁵³⁴⁾, D. Sebastião, será o agente, o executor do império político universal e simultaneamente de um império cristocêntrico, pelo domínio dos «contrários, revéis à madre Igreja».⁽⁵³⁵⁾ O lírico profetiza ainda a sujeição de Mouros, pelo braço do monarca:⁽⁵³⁶⁾

corajoso modelo intelectualivo da História de Portugal» (p. 377). E acrescenta que «seja (...) qual for a procedência destes reparos, eles não diminuem a importância do ensaio...» (p. 378).

⁽⁵³¹⁾ MOREIRA, Adriano, «O Manifesto d'Os *Lusíadas*», cit., p. 121.

⁽⁵³²⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 297.

⁽⁵³³⁾ Idem, pp. 297-298.

⁽⁵³⁴⁾ Idem, p. 297.

⁽⁵³⁵⁾ Idem.

⁽⁵³⁶⁾ A propósito, Vide STORCK, Wilhelm, *Vida e obra de Luís de Camões*, ed. fac-similada da 1ª edição, de 1898, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1980, p. 719, onde o autor afirma que Camões «acreditava no feliz êxito da temerária expedição africana».

«presságio temos e esperança clara
que sereis braço forte e soberano
contra o soberbo gládio mauritano»⁽⁵³⁷⁾

E, pela interrogativa retórica, incita-o à guerra cruzadística, anunciando a destruição de Sarracenos:

«que farão, Rei, as vossas [setas] que têm liga
co' a que já tocou Sebastião?
Tinta vem do seu sangue com que obriga
a levantar a Deus o coração
crendo que as que vós atirareis
no sangue serraceno as tingireis.»⁽⁵³⁸⁾

O poeta não dá por falíveis os casos preditos, tanto mais que o domínio da fé católica em toda a terra é conjuntamente propósito político e pontifício ou divino:

«E o que este presságio agora encerra
nos faz ter por mais certo e verdadeiro
a seta que vos dá quem é na terra
das relíquias celestes dispenseiro;
que as vossas setas são, na justa guerra
(agudas, e entrarão por derradeiro,
caindo a vossos pés povo sem lei)
nos peitos que inimigos são do Rei.»⁽⁵³⁹⁾

A subjugação geral dos inimigos da fé não encerra meramente o propósito de afirmação dos poderes religioso e político. É ainda forma de chegar à unidade, na diversidade de gentes de todos os cantos do globo: «se mais mundo houvera lá chegara»⁽⁵⁴⁰⁾; é forma de definir, pela vigência de novas leis, uma maneira de viver melhor, num reino de Justiça e Ordem:

⁽⁵³⁷⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 296.

⁽⁵³⁸⁾ Idem, p. 297.

⁽⁵³⁹⁾ Idem, pp. 296-297.

⁽⁵⁴⁰⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 7.14.

«E por eles (Lusitanos) de tudo enfim senhores,
Serão dadas na terra leis melhores.»⁽⁵⁴¹⁾

Não faltava na cultura religiosa e profana da época de Camões o manancial e a credulidade que possibilita a profecia. E as próprias circunstâncias políticas apontavam no sentido do sonho ou esperança magnífica nos feitos dos Portugueses ou tão-só de D. Sebastião.

Disso nos dão conta inúmeros testemunhos literários, desde Andrade Caminha, a Teive ou a Camões para quem o monarca é o *Desejado*, a

«certíssima esperança
de aumento da pequena Cristandade»;⁽⁵⁴²⁾

Como se vê, o *agente* é indissociável do *plano* ou projecto nacional. A dimensão política e cívica dos conselhos camonianos ao rei *Os Lusíadas*, como na lírica alia-se ao messianismo sebastianista. Não se trata ainda do desejo de regresso ou de restituição, mas de esperança veemente, profecia dos sucessos da pátria no mundo. De resto, esta crença é colectiva e não é exclusiva do nosso país⁽⁵⁴³⁾, nem começa no tempo ou na obra de Camões. Muito antes se divulgou a esperança na vinda de um chefe, cuja mão lutadora engrandeceria um povo, em múltiplos países do mundo culto medievo⁽⁵⁴⁴⁾. E em Portugal — pela mediação da Espanha e das profecias de Santo Isidoro, em torno de Carlos V — a espera ou crença messiânica colectiva no *Encoberto* encontrou terreno fértil à sua propagação, mesmo antes de nascer o *Desejado*. O sebastianismo é anterior a D. Sebastião.

⁽⁵⁴¹⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 2.46.

⁽⁵⁴²⁾ Idem, 1.6.

⁽⁵⁴³⁾ Cf. a propósito: CIDADE, Hernâni, *A literatura autonomista sob os Filipes*, cit., onde o autor afirma que a crença messiânica num chefe salvador da Pátria «não a regista apenas a história política e literária de Portugal» (p. 178). E, mais adiante, acrescenta: «e nem foi Portugal o país hispânico em que pela primeira vez ela surgiu» (Idem, p. 182).

⁽⁵⁴⁴⁾ A propósito da esperança de Bretões na volta do rei Artur e do seu alargamento à França e aos restantes países do mundo culto medievo, cf. Idem, pp. 178-179. Sobre a fé messiânica alemã, em torno da figura de Frederico Barbarroxa, lenda contemporânea à voga da literatura arturiana, cf. Idem, pp. 179-181.

No dizer de Hernâni Cidade, «é anterior à catástrofe de Alcácer Quibir, e mesmo ao nascimento de D. Sebastião, a crença messiânica num salvador da Pátria e num construtor do Quinto Império, em que todo o mundo se congregasse sob a Cruz de Cristo;»⁽⁵⁴⁵⁾.

Posto isto, permitimo-nos fazer mais um reparo ao breve estudo de Theophilo de Andrade, no que diz respeito ao título. Terá sido «Camões, sebastianista ‘avant la lettre’?»

O Épico não pode ser considerado como tal se, como já documentámos, concebermos o sebastianismo, em sentido lato, enquanto fé num governante dissimulado ou encoberto engrandecedor de uma pátria.

Quer o lendário rei Artur, em França (finais do século XIII), de que conhecemos a lenda pela tradução portuguesa da *Demanda do Graal*, quer Frederico Barbarroxa, o último grande imperador alemão, tiveram em torno de si uma crença e uma esperança que alimentou a memória e a emoção dos seus povos.⁽⁵⁴⁶⁾

Mesmo na Península, a fé sebastianista é anterior a D. Sebastião. No caso Português, lembramos Gonçalo Eanes Bandarra [1500(?)-1545(?)] com as suas *Trovas* anunciadoras do «Encuberto». Trata-se do profético e cifrado *pré-sebastianismo*.⁽⁵⁴⁷⁾

⁽⁵⁴⁵⁾ CIDADE, Hernâni, *A literatura autonomista sob os Filipes*, pp. 181-182.

⁽⁵⁴⁶⁾ Idem, pp. 178-181. Sobre a fé de alemães em Frederico Barbarroxa que a lenda descreve e que Frederico Rückert (1768-1866) aborda em poema, Vide Tradução feita por CIDADE, Hernâni (Ibidem, p. 180) de que transcrevemos a primeira estrofe:

«Levou p'ra a gruta consigo / o esplendor imperial, / mas com ele há-de surgir, / quando o tempo der sinal.»

⁽⁵⁴⁷⁾ O pré-sebastianismo, só depois é reconhecido como tal por D. João de Castro, que lhe deu larga expansão, Vide CASTRO, Dom Ioam de, *Paraphrase et Concordância de Algũas Propheçias de Bãdarra Çapateiro de Trancoso*, cit. Como o próprio D. João de Castro informa, Bandarra não sabia ler nem escrever e as suas profecias circulavam oralmente, daí que muitas delas são «post-data». Na *Paraphrase*, a sua obra fundamental, depois de falar de «Algũas breues razões (...) açerca de Bandarra & de fua obra» (Vide Capítulo Primeiro), procura adaptar as *Trovas* ao sebastianismo (Vide II, 3 e 4). Sobre o assunto, vide PIRES, António Machado, *D. Sebastião e o Encoberto*, Lisboa, Gulbenkian, 1982, p. 31; FIGUERAS, Tomás García, *La Leyenda del Sebastianismo*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1944; CHAVES, Luís, «O Sebastianismo, Mística da Restauração», Separata de *O Instituto*, vol. 98; QUADROS, António, *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista...*, cit., p. 22.

Germinava, pois, o messianismo sebastianista que viria, na literatura de Quinhentos, a traduzir-se por ambição de hegemonia nacional centrada na figura do jovem rei D. Sebastião, simultaneamente exaltado e *Desejado*. Trata-se, então, de *sebastianismo real*, presente na produção literária de autores que escreveram em vida do rei. É o caso de Camões, cuja crença nas potencialidades da força humana⁽⁵⁴⁸⁾ implica o sonho ou utopia do Quinto Império. Este seria português e teria à cabeça D. Sebastião, como nos anuncia a fala de Júpiter aos deuses do Olimpo, n'Os *Lusíadas*⁽⁵⁴⁹⁾.

Por fim, destaca-se uma última fase; a do *sebastianismo profético*, em que o *Desejado*, desaparecido em Alcácer Quibir, é substituído pelo *Encoberto*.

É o tempo da perda da independência, em que as *Trovas* de Bandarra são interpretadas em relação a D. Sebastião.

Os mais ortodoxos do sebastianismo, que deve ser visto como apostolado do orgulhoso espírito de independência, vivem agarrados à esperança do regresso milagroso do monarca *encoberto*. Este rei salvador vai encarnando sucessivamente em outros governantes, cujo ponto de contacto é serem todos um remédio para a crise nacional.

Eis o sentido original e restrito do sebastianismo: a crença no regresso de D. Sebastião que teria sobrevivido em Alcácer Quibir e que estaria

⁽⁵⁴⁸⁾ Na generalidade, a literatura quinhentista dá expressão ao *antropocentrismo*. Para CIDADE, Hernâni, (*O conceito de poesia como expressão da cultura...*, cit., p. 78 e 105), o discurso de Baco no concílio dos deuses, n'Os *Lusíadas*, é disso exemplo. Na verdade, Baco manifesta o medo de que os deuses (ou as forças naturais que eles mitificam) venham a ser dominados ou suplantados pelos homens: «E como o homem atenta em si, nas suas capacidade crescentes de domínio, é natural o sentimento de orgulho, expresso pelo discurso de Baco no concílio dos deuses marinhos, d'Os *Lusíadas*. Apesar da sólida ortodoxia do seu autor, está nele a magnífica expressão de confiança do homem em si próprio: Baco ameaça os deuses (...) de que *os humanos fracos e atrevidos* com a '... insana fantasia / de tentarem o mar com vela e remo / (...) / ... do mar e do céu, em poucos anos / venham deuses a ser e nós (deuses) humanos.» (p. 78)

⁽⁵⁴⁹⁾ Cf. CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 1.24. No dizer de António QUADROS (*Poesia e filosofia do mito sebastianista...* vol. I, cit.) a exortação d'Os *Lusíadas*, a D. Sebastião «anticipando-se às interpretações de Vieira na *História do Futuro*, constitui um primeiro anúncio explícito do Quinto Império...» (p. 42). E acrescenta que tal acontece por «'certo intento' dos 'Fados', ou seja, pela lei não escrita da Providência Divina. Não há margem para dúvidas. Camões profetiza o Quinto Império. E o Imperador (o Imperador do Divino) será o rei D. Sebastião» (p. 43).

encoberto para aparecer como rei salvador, isto é, como garantia de sobrevivência nacional.

Com o avançar dos anos, é evidente que não se trata já do jovem monarca histórico,⁽⁵⁵⁰⁾ mas de um mito messiânico que se avivou num momento de crise colectiva, em tempo de monarquia dualista. O sebastianismo foi assim um refúgio, uma superação da tirania, uma afirmação do carácter nacionalista, que Luís Chaves considera ter-se convertido «na mística patriótica da independência, da desforra nacional e do anti-castelhanismo».⁽⁵⁵¹⁾

A vinda de D. Sebastião para fundar o Quinto Império⁽⁵⁵²⁾ era uma certeza clara. O grande Imperador prometido e *encoberto* não morrera; viria oportunamente:

«Elle he aquelle grande Emperador prometido: o tam fallado nas efcrituras: o profetizado tantos annos ha: o tam gabado, o tam mimof de Deos, o fempre bemuindo Rey noffo tam defejado Dom Sebaftiam o Emcuberto: por quem ate os fins da terra, os hermos & os arenofos defertos feram bemaenturados.»⁽⁵⁵³⁾

D. Sebastião — a quem a espera messiânica permitiu o alargamento do âmbito e o alongar da duração do percurso vital — com a Restauração cede lugar a D. João IV, a nova figura profetizada pelas *Trovas*. Esta crença sebástica de índole profética, também nomeada *pós-sebastianismo* pelos autores mencionados, no dizer de Machado Pires, «é, afinal, a fase que constitui propriamente o sebastianismo, quando se fala dele correntemente: a crença no regresso do rei.»⁽⁵⁵⁴⁾

⁽⁵⁵⁰⁾ Cf. a propósito, MAGALHÃES, Luís de, *D. Sebastião*, Coimbra, 1898, p. 255, onde o autor afirma que «A individualidade histórica de D. Sebastião é secundária comparada com a que a lenda lhe criou. A sombra vale mais do que a realidade que projecta.»

⁽⁵⁵¹⁾ CHAVES, Luís, «O Sebastianismo, Mística da Restauração», cit., p. 31.

⁽⁵⁵²⁾ Sobre o *Quinto Império* português que teria à cabeça o rei D. Sebastião. Vide CASTRO, D. João de, *Discurso da Vida do Sempre Bem Vindo et apparecido Rey Dom Sebaftiam...*, cit., f. 129 v.

⁽⁵⁵³⁾ Idem.

⁽⁵⁵⁴⁾ PIRES, António Machado, *D. Sebastião e o Encoberto*, cit., p. 31.

Ora, se o reinado de D. Sebastião (1568-1578) decorreu em vida de Camões que lhe dedica *Os Lusíadas* (publicados em 1572 e escritos anteriormente, em tempos de ameaça turca), esta obra não pode abarcar, em sentido restrito, um mito que se alimenta do desaparecimento do monarca,⁽⁵⁵⁵⁾ pelo que o título «Camões sebastianista ‘avant la lettre’» merece ser corrigido.

O esquema que divide o sebastianismo em três fases (*pré-sebastianismo*, *sebastianismo real* e *pós-sebastianismo*) parece-nos método de superior valia. Mas, como a riqueza da realidade suplanta sempre os modelos intelectivos a ela referentes, a inserção em exclusivo de Camões no plano do *sebastianismo real* exclui o profetismo, *lato sensu*, inerente ao seu discurso.

É o vate que, pela boca de Júpiter, prenuncia gloriosos feitos para a «gente forte e de altos pensamentos»,⁽⁵⁵⁶⁾ o povo luso, que dominará o universo: a terra («de nações diferentes triunfando»)⁽⁵⁵⁷⁾ e o mar («ser-lhe-á todo o Oceano obediente»)⁽⁵⁵⁸⁾

É o visionário que, além do *sebastianismo real* — que pratica quando, ciente da sua plenitude cívica, dá n’*Os Lusíadas* uma lição a D. Sebastião — faz augúrios de triunfos magníficos de âmbito profético.

O próprio discurso do Épico dirigido ao monarca transcende o valor, a personalidade e a capacidade do ser real visado. Na verdade, centra-se nos feitos gloriosos de um chefe nacional, salvador da Pátria e construtor do *Quinto Império*, que é mais criação messiânica, o ser esperado, do que criatura pertencente à realidade objectiva.

No dizer de Machado Pires, «a essência do sebastianismo não está na figura do rei (...) mas *nos anelos que há-de realizar*. Não se deseja o

⁽⁵⁵⁵⁾ Cf., a propósito, a afirmação de CIDADE, Hernâni (*A literatura autonomista sob os Filipes*, cit., p. 199), onde o autor define o sebastianismo como sendo «o sonho de um povo que perdera o rei em circunstâncias trágicas e julgava poder recuperá-lo em circunstâncias miraculosas.»

⁽⁵⁵⁶⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 2.47.

⁽⁵⁵⁷⁾ Idem, 2.54.

⁽⁵⁵⁸⁾ Idem.

regresso do rei que foi D. Sebastião, mas do rei que se esperava que ele tivesse sido»⁽⁵⁵⁹⁾.

Excluindo a problemática do regresso do monarca, porque este não partira ainda, o rei D. Sebastião n'Os *Lusíadas* é o que se esperava que ele viesse a ser. Ainda que sem todas as características do mito, possui já algumas delas. O imaginário em torno dos seus feitos maravilhosos após o desastre de Alcácer Quibir é, em muitos aspectos, coincidente com o expresso na epopeia.

O sebastianismo de Camões não nos parece, assim, ser apenas o do homem preocupado com o papel da sua pátria no mundo, mas o do vate que antevê os feitos de um agente superador da grave crise nacional que se vislumbra e das dificuldades que o país enfrentava no Oriente.⁽⁵⁶⁰⁾

No dizer de Adriano Moreira, «O dom de antecipar, de adivinhar, e ver mais fundo e mais longe que pertence a Luís de Camões pela condição de poeta, alia-se à capacidade de olhar claramente para os homens e para as coisas».⁽⁵⁶¹⁾ E a epopeia, resultado de um ambiente factual largamente reparado, já na época em que é editada, surge como refúgio e solução para a realidade dos acontecimentos. Na verdade, procura assegurar e garantir uma esperança, pelo enaltecimento das virtudes cívicas dos «fortes corações», pela previsão de construção e manutenção do Império, num tempo que era já de desolação.⁽⁵⁶²⁾

⁽⁵⁵⁹⁾ PIRES, António Machado, *D. Sebastião e o Encoberto*, cit., p. 28.

⁽⁵⁶⁰⁾ Sobre as dificuldades que Portugal enfrentava no Oriente (nomeadamente na Índia) detectáveis n'Os *Lusíadas*, Vide MACEDO, Jorge Borges, «História e Doutrina do Poder n'Os *Lusíadas*», cit., pp. 356-357 e 364 e sqq. Sobre a concepção do profeta como aquele que se pronuncia em momentos de crise nacional, no intuito de a superar. Vide TUMBARELLO, Giacomo, «Profetismo», In *Bibbia e Oriente*, 181, n° 3, Luglio, Agosto, Settembre, XXXVI Anno, 1994. Ao falar dos profetas bíblicos, o autor afirma que «la cui caratteristica principale è quella di intervenire in momenti di crisi della storia d'Israele» e a sua função é a de «portare una parola di giudizio sulla storia passata e una parola di speranza per il futuro» (p. 171).

⁽⁵⁶¹⁾ MOREIRA, Adriano, «O Manifesto d'Os *Lusíadas*», cit., p. 122.

⁽⁵⁶²⁾ No dizer de QUADROS, António (*Poesia e filosofia do mito sebastianista*, v. I, cit.): «O Sebastianismo parte realmente da consciência infeliz da realidade portuguesa, em dado momento histórico, para apostar com esperança na regeneração através de um salvador pessoal, de um chefe carismático e fadado. Tal 'consciência infeliz' é a primeira e a mais clara cifra de *Os Lusíadas*» (p. 39).

É cedendo a esta que o épico recusa o canto:

«Nô mais, Musa, nô mais, que a lira tenho
destemperada e a voz enrouquecida,
e não do canto, mas de ver que venho
cantar a gente surda e endurecida.
O favor com que mais se acende o engenho,
não no dá a pátria, não, que está metida
no gosto da cobiça e na rudeza
duma austera, apagada e vil tristeza.»⁽⁵⁶³⁾

Na epopeia são todavia poucos os versos que não contêm um intuito de exaltação patriótica, como o notaram os diversos autores, desde Frederico Schlegel a Teófilo Braga, que encontrou no «nome de Camões (...) a síntese do sentimento nacional português»⁽⁵⁶⁴⁾ e — de acordo com o primeiro — «o representante de uma literatura inteira».⁽⁵⁶⁵⁾

Em suma: Camões foi um sebastianista. Não «avant la lettre» como o quis Theophilo de Andrade, mas filiado numa tradição europeia, franciscana e joaquimita. De igual modo, não praticou apenas o «sebastianismo de estadistas», do homem empenhado e atento aos problemas da nação, como pretendeu Adriano Moreira. Foi um sebastianista em vida do rei, civilizador, que sonhou o domínio universal para o monarca português e foi ainda um utópico-messiânico nessa laicizada terra prometida ou Ilha dos Amores.

Mais; consideramos que, *Os Lusíadas* documentam essa faceta pouco explorada do imaginário sebástico que precedeu Alcácer Quibir.

⁽⁵⁶³⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 10.195.

⁽⁵⁶⁴⁾ BRAGA, Theophilo, «Camões», in *Plutarcho Portuguez*, vol. I, cit., p. 18. O autor vê em Camões a síntese da nacionalidade e considera que «a história o confirma». E cita os exemplos: «ainda no século XVI, sob o domínio estrangeiro o poema d'*Os Lusíadas* era lido e comentado pelos que suspiravam pela independência da pátria, e o grande revolucionário de 1640, João Pinto Ribeiro, nesse poema encontra aceso o fogo sagrado com que reivindicou a autonomia da liberdade portuguesa. Todas as vezes que essa liberdade esteve em perigo, Camões e o seu poema foram o paládio em volta do qual se congregaram todas as energias da independência (...).» Por fim, conclui: «A vida de Camões não é uma simples indicação de dados biográficos; ela está ligada a todos os acidentes históricos da nacionalidade portuguesa» (Ibidem, p. 18)

⁽⁵⁶⁵⁾ Idem, p. 22.

Os conselhos do épico ao rei e as críticas ao país têm uma importância que lhe advém da circunstância de manifestar uma semântica que ultrapassa largamente o mero objectivo de dar a conhecer a fisionomia do país representado ou de dar uma lição ao monarca.

Trata-se de investir em D. Sebastião, rei português e salvador da Cristandade.

O sebastianismo, que tomamos em sentido lato, não começa com o *Encoberto*, depois de Alcácer Quibir, existindo já no imaginário criado em torno do *Desejado*. É um mito redentor que transcende manifestações históricas concretas deste ou daquele momento de crise. É um sentido permanente de redenção da existência humana. E D. Sebastião é, n'Os *Lusíadas*, o manancial de fé, o agente operativo dessa salvação global.

I.6.2. A consciência da dignidade da poesia e da plenitude cívica do poeta

Ao propósito camoniano de exaltação e eternização dos feitos portugueses — esse propósito inscreve a ideia da existência de um povo luso que se manifesta ao longo de toda a história peninsular — subjaz o sentimento de grandeza nacional e a confiança na eficácia social da poesia. Na verdade, com o Renascimento, o conceito de lirismo sofre uma mudança relativamente à Idade Média, retomando princípios da Antiguidade. Para os Antigos, tal como a ficção, servia para o deleite dos ouvidos (*pròs êdonên akoês*)⁽⁵⁶⁶⁾ ou era concebido como comunicação restrita do subjectivo e do pessoal. A *poiesis* dos Gregos é já terreno fértil à criação de todo o simbolismo profético e mítico, onde se revela o *consciente* e o *inconsciente individual*

⁽⁵⁶⁶⁾ Cf., PLUTARCO, *Mulierum virtutes*, 1.1. Numa mesma linha de pensamento se inscreve Apuleio, quando, no início da sua obra *Metamorfoses*, anuncia: «Fabulam Graecanicam Incipimus. Lector, intende; laetaberis» (*Met.* 1.1.) Trad. «É uma história grega que vamos principiar. Leitor, presta atenção porque te vais divertir.» A expressão *laetaberis* tem, porém, outro valor. De acordo com o respeito clássico pela coerência interna do texto e com a pragmática da literatura, é indicado ao leitor o que vai ouvir, por forma a não ser traído o seu *horizonte de espera*.

(o intimismo do poeta) e se projecta um *inconsciente colectivo*, na acepção actual de Jung. Porém, foi a intensa vida colectiva do século XVI português e de todo o mundo culto um factor determinante na concepção de poesia, a qual viu alterado o seu estatuto. A criação literária é então um reflexo de um estado social e o poeta um órgão de expressão da colectividade, que estabelece comunicação entre o indivíduo e a sociedade.

O poeta renascentista cria à imagem da criação divina, e o lirismo, além de expressão do vivido e da emoção colectiva, é via de acesso ao conhecimento, pelo que inclui uma missão educadora. Deste modo, o poeta adquire poderes que o aparentam ao profeta, ao vate que cumpre a alta missão conjunta de comover, ensinar e morigerar, imposta pela própria faculdade da escrita. Além da convicção quinhentista de que os poetas estão acima do comum mortal ou possuem algo de divino, que os autoriza a aconselhar a humanidade e o rei (cf. *Os Lusíadas*), no dizer de Hernâni Cidade, «são os poetas os dadores da glória e os sacerdotes laicos da moral heróica, da justiça perfeita, da sinceridade destemida».⁽⁵⁶⁷⁾ Esta «missão sagrada» que lhes vem do dom da escrita alia-se à convicção de que «os verdadeiros poetas eram espíritos eleitos»,⁽⁵⁶⁸⁾ com deveres como a *cura de almas* ou a autoridade moral para aconselhar. Esta capacidade não está alheia à posse da *uera nobilitas*, a nobreza de alma ou do talento, resultado do exercício das letras.

Longe de ser um acto isolado no tempo (já Sá de Miranda faz o louvor da dignidade das letras como única forma de comunicação imperecível),⁽⁵⁶⁹⁾ Camões exprime a confiança na eficácia social da poesia. Não é difícil, aliás, deduzi-lo pela própria estrutura d'*Os Lusíadas*, que no seu início e no seu fecho são uma exortação a D. Sebastião. Daí que António Quadros

⁽⁵⁶⁷⁾ CIDADE, Hernâni, *O conceito de poesia como expressão da cultura*, cit., p. 99.

⁽⁵⁶⁸⁾ Idem, pp. 98-99.

⁽⁵⁶⁹⁾ A propósito, Vide MIRANDA, Sá de, *Obras Completas de Sá de Miranda*, cit., p. 286. Num dos sonetos metaliterários, pertencente a um trio enviado ao príncipe D. João, o poeta do Neiva exclama:

«Caíram as estátuas de metal / Qu'al se podia esperar de cousas mudas?».

considere que a epopeia «é muito menos uma obra passadista, saudosista, exaltadora dos heróis de antanho, do que um poema prospectivo e teleológico, uma autêntica *exortação da guerra* dirigida a esse que se via como a *maravilha fatal da nossa idade* e que o poeta investia da responsabilidade de regenerar o tecido nacional, libertando a nação da sua *austera, apagada e vil tristeza*».⁽⁵⁷⁰⁾

Camões não foi, de facto, imune à atmosfera cultural que se vivia e, além de afirmar ao monarca a sua lealdade — *topos* frequentíssimo, sobretudo depois da perda da independência —, afirma ter «Para servi-[lo], braço às armas feito, / Para cantá-[lo], mente às Musas dada».⁽⁵⁷¹⁾ Aqui, conjuga a acção com o reconhecimento do valor das letras que se exerciam, na concepção classicista, pela obediência aos princípios da tríade educativa: *engenho, arte e exertitio*.

Não se ignore que Camões conheceu os códigos literários na hábil construção do engenho culto que é a sua epopeia. De Homero a Tasso, o género que mais dignificava o poeta colhia as temáticas na história nacional. Mas, para a efectivação da obra que é «síntese da vida espiritual de Quinhentos»,⁽⁵⁷²⁾ aliou Camões ao seu génio o «honesto estudo, / Com longa experiência misturado, / [e o] engenho... / Cousas que juntas se acham raramente».⁽⁵⁷³⁾

À consciência da superioridade do vate — ser egrégio que transcende o homem comum e a pequenez de si próprio («humilde, baixo e rudo / De vós não conhecido nem sonhado»⁽⁵⁷⁴⁾) — alia-se o reconhecimento do valor da poesia, a um tempo, «sacerdócio e apostolado»,⁽⁵⁷⁵⁾ tarefa sagrada, lição moral e missão social de que o poeta se não pode eximir, pois cumpre-lhe a tarefa de immortalização heróica pela escrita. Essa ambição de moldar um canto glorificador dos heróis que fosse motivo de orgulho e

⁽⁵⁷⁰⁾ QUADROS, António, *Poesia e filosofia do mito sebastianista...*, vol. I, cit., p. 40.

⁽⁵⁷¹⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 10.155.

⁽⁵⁷²⁾ CIDADE, Hernâni, *O conceito de poesia*, cit., p. 104.

⁽⁵⁷³⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 10.154.

⁽⁵⁷⁴⁾ Idem, 10.154.

⁽⁵⁷⁵⁾ CIDADE, Hernâni, *O conceito da poesia como expressão da cultura*, cit., pp. 104-105.

estímulo para os vindouros foi aspiração generalizada na nossa literatura de Quinhentos, mas só a epopeia de Camões lhe deu efectiva expressão. No dizer de Hernâni Cidade, Camões «acende n’*Os Lusíadas* a chama, inextinguível, da consciência de autonomia nacional, a que permanentemente os Portugueses hão-se aquecer o seu orgulho».⁽⁵⁷⁶⁾ É assim que muito da substância moral d’*Os Lusíadas* continuará na literatura do século XVII. Os autores de seiscentos, desde os cultores da epopeia⁽⁵⁷⁷⁾ ao pregador que foi o Padre António Vieira, seguem e ampliam o ideário propugnado no texto camoniano, utilizando-o segundo as suas necessidades e um contexto político-social particulares.

Na ambiência espiritual da época, fortemente marcada pelas reacções católicas do concílio de Trento, verdadeira reacção ao luteranismo, os homens viveram ampla e unanimemente a crença numa imortalidade pessoal,⁽⁵⁷⁸⁾ numa redenção humana, num Deus interessado individualmente no homem e no seu futuro. Por seu turno, o homem é aliado de Deus nos objectivos de dilatação da fé e cristianização universal.

Muitas destas realidades se evidenciam n’*Os Lusíadas*. Na verdade, é postulado da obra o louvor dos «...que foram dilatando / A Fé, o Império, e as terras viciosas»,⁽⁵⁷⁹⁾ com o auxílio de Deus, no intuito de «...do mundo a Deus dar parte grande;».⁽⁵⁸⁰⁾ Estes prognósticos camonianos ampliam-se

⁽⁵⁷⁶⁾ CIDADE, Hernâni, *O conceito da poesia como expressão da cultura*, p. 103. Esta ideia é quase uma paráfrase das afirmações de Teófilo BRAGA em *Plutarco português*, no seu artigo dedicado a «Camões».

⁽⁵⁷⁷⁾ A propósito, vide, CIDADE, Hernâni, *A literatura autonomista sob os Filipes*, cit., cap. IV «A expressão do espírito autonomista – 1. Na poesia épica», pp. 55-79, onde o autor afirma que o apostolado do orgulhoso espírito nacional expresso por este género poético no período de união dinástica muito deve à epopeia d’*Os Lusíadas*: «Assim, dado o êxito d’*Os Lusíadas*, era fatal em qualquer situação da Pátria a proliferação dos imitadores – e imitadores no entendimento do género, como na matéria a tratar» (Ibidem, p. 57).

⁽⁵⁷⁸⁾ Salienta-se como ideia inversamente proporcional – dentro do humanismo italiano – o averroísmo, que nos seus postulados inspirados em Aristóteles contradita o catolicismo. Averróis, além de reduzir o Deus católico supremamente criador a um mero demiurgo, organizador do caos, postulou a existência de uma dupla verdade e da mortalidade impessoal da alma. O ambiente espiritual português fortemente católico não foi de todo permissivo ao humanismo de tendências averroístas.

⁽⁵⁷⁹⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 1.2.

⁽⁵⁸⁰⁾ Idem, 1.6. A ideia de que os portugueses dilataram ainda mais a *fé* do que o *império* e da expansão sob o signo de uma missão: a de evangelizar, a de cristianizar, que o mesmo

e sofrem uma actualização numa contextualização diversa. Quando é feita a transposição de temas da realidade ambiental camoniana para o contexto contemporâneo a Padre António Vieira, esses temas sofrem alteração. O segundo autor não hesita em adaptar as temáticas do primeiro à sua situação actual. Assim, por exemplo, os textos do Bandarra, que balbuciavam vagamente a profecia do *Quinto Império* — também perceptível na epopeia camoniana e tradutora do orgulho nacional — encontraram com o Padre António Vieira uma outra significação e uma verdadeira dialéctica, criada a partir dos acontecimentos presentes. Cada autor, influenciado pelo seu mundo e ambiente epocais, deixa reflectir as preocupações colectivas nas suas considerações textuais ou interpretações. No caso do tema em questão — o *Quinto Império* — em Vieira, além de encerrar o propósito do senhorio dos nossos destinos — pois que Portugal via ameaçada de morte a sua autonomia espiritual e política — representa uma esperança utópica⁽⁵⁸¹⁾ de domínio total do mundo. Se esse sonho, em Camões — que tem a ver com a ambição de moldar a pátria acima da grandeza dos impérios já extintos —, representa uma preocupação com o real, quer pela crítica, quer pela exortação ao futuro centralizada em D. Sebastião, na literatura de Seiscentos, o mesmo tema alia-se a uma fé messiânica generalizada. Esta é processo de evasão da realidade contemporânea e é tradutora do proselitismo nacionalista, oportuno ao fortalecimento do espírito autonomista nacional.

De igual modo, o tópicos de *dilatação da Fé e do Império*, em Camões, é forma de exaltar o modo de sentir e de pensar dos Portugueses;⁽⁵⁸²⁾ de

é dizer a missão de civilizar, dado que, na época de Camões, não se concebia a civilização fora do Cristianismo, parece-nos evidenciada no nosso capítulo sobre a concepção providencialista na epopeia. Vide «A Providência e o seu bafejo na grandeza e expansão da *Pequena Casa Lusitana*».

⁽⁵⁸¹⁾ Essa esperança é tanto mais utópica, quanto mais se afigura irrealizável. Se neste período as viagens expansionistas e comerciais continuam intensas para a América do Sul, o mesmo não ocorre com as possessões portuguesas no Oriente. As viagens dos Portugueses diminuem fortemente e o seu domínio enfraquece ou vê-se ameaçado pela concorrência de outros povos do Norte da Europa.

⁽⁵⁸²⁾ QUADROS, António, *Poesia e filosofia do mito sebastianista...*, cit., I, p. 40. O autor sublinha que foi «D. João III [um] soberano que inclinou a política de D. Manuel I, num sentido estrangeirado» (p. 34) e que daí resulta «a sensação de desenraizamento, de perda de identidade e de distanciamento em relação a toda uma continuidade histórica, que se ressentiu como tendo sido traída pelo italianismo, pelo castelhanismo e pelo contra-reformismo dogmático de

sublimar pelos nobres ideais transcendentais a expansão imperialista do homem de acção, do comerciante e do soldado; é incentivo e engrandecimento das façanhas de um povo, desde sempre assistido pela Graça Divina.

No período de subalternidade portuguesa à monarquia filipina, o mesmo tópico amplia-se e muda de perspectivas. E numa ânsia de modificar a realidade, a perda da independência é interpretada como provação ao povo de Deus, a quem Ele restituiria a autonomia política e o Império Universal. O recalçamento impôs o escape e a catarse. A aspiração de liberdade gerou a certeza da libertação, garantida e engendrada por Frei Bernardo de Brito, na sua *Chronica de Cister*. O monge alcobacense pormenorizou a lenda da aparição de Cristo a D. Afonso Henriques e este tópico — já abordado por Camões n'Os *Lusíadas* — alia agora à ideia de garantida perpetuidade da nação, a noção de povo escolhido para implantação da lei da Graça em todo o mundo.

A lenda de Ourique vê-se então ampliada com um pergaminho em latim⁽⁵⁸³⁾ forjado pelo monge de Cister, onde o primeiro monarca teria feito vários juramentos a Cristo. Este, por sua vez, teria dialogado com o rei e ter-lhe-ia dito: «Eu sou o fundador e destruidor dos Reynos e Imperios, e quero em ti e teus descendentes fundar pera mim hum Imperio; por cujo meo seja meu nome publicado entre as nações mais estranhas.»⁽⁵⁸⁴⁾

À noção de fundação do «Reyno sobre pedra firme»,⁽⁵⁸⁵⁾ alia-se o conceito de *povo eleito* para a instauração de um futuro — mas garantido — *Quinto Império*, não apenas produto da vontade humana, mas expresso desígnio

D. João III» (pp. 39-40). A *elite* portuguesa, e lembramos Camões com *Os Lusíadas*, pretende o reassumir dessa identidade perdida.

⁽⁵⁸³⁾ Dizia-se do pergaminho em latim contendo os juramentos de D. Afonso Henriques a Cristo que teria sido encontrado em Alcobaça, no ano de 1597. Sobre a «fraude alcobacense», em torno do Milagre de Ourique, vide CIDADE, Hernâni, *A Literatura Autonomista sob os Filipes*, cit., p. 162 e sqq.

⁽⁵⁸⁴⁾ BRITO, Frei Bernardo de, *Primeira Parte da Chronica de Cister...*, Livro terceiro, cap. III, Lisboa, 1602, f. 126-127. O documento figura em apêndice em CANTEL, Raymond, *Prophétisme et Messianisme dans l'Oeuvre d'António Vieira*, cit., pp. 249-251.

⁽⁵⁸⁵⁾ Idem.

de Cristo. Com auxílio da Graça ou assistência divina, o nosso Épico, como os seiscentistas, profetizavam para os Portugueses um futuro grandioso do ponto de vista religioso e político. As glórias vindouras eram sugeridas pelo próprio passado histórico.

Que em Camões estas concepções sejam o resultado de uma confiança no homem em harmonia com a natureza⁽⁵⁸⁶⁾ e, em período posterior, tal ideário seja evasão da realidade e fortalecimento do espírito autonomista, o facto é que o ideal de Império Universal é sempre profetismo utópico.⁽⁵⁸⁷⁾ Se em Vieira concebemos o visionário, em Camões reconhecemos o vate que, ciente da importância da vida colectiva e da sua «plenitude cívica», soube elevar o seu poema épico «à categoria de missão social».⁽⁵⁸⁸⁾ Esta é a função primordial do profeta que, no dizer de Tumbarello, «non è l'uomo che prevede il futuro, ma colui che pronuncia una parola per suo oggi, è l'uomo del presente, colui che vede al di là della storia...»⁽⁵⁸⁹⁾

Esta missão cívica do intérprete da história que atribui uma importância crucial à sociedade na qual intervém, projectando as imagens do passado no futuro, possui-a o profeta carismático d'*Os Lusíadas*. Na obra, o sonho, a mitologia ou a profecia dessacralizada funcionam como veículos fictícios de exaltação dos actos heróicos, de expressão do orgulho colectivo e do propósito imperialista de unidade político-religiosa. Estes fenómenos presidiram ao messianismo português, desde as primeiras manifestações

⁽⁵⁸⁶⁾ Sobre o sentido *naturalista* do Renascimento português, vide CIDADE, Hernâni, *O conceito de poesia como expressão da cultura...*, cit., pp. 89-90: «Não procuramos tanto conhecer e revelar o Homem em profundidade, como em extensão – nas várias formas de vida pelo Mundo. E esses contactos com a Natureza e com a Humanidade mais suscitam a epopeia do que o lirismo. Quase toda a nossa literatura de Quinhentos dá expressão a esta atitude – que é a que singulariza a mais genial criação dela – *Os Lusíadas*» (p. 90).

⁽⁵⁸⁷⁾ Nesta linha de profetismo utópico se enquadra o episódio camoniano da *Ilha dos Amores*, prémio para os nautas, promessa de eternização e espaço de humanidade futurante, porquanto constitui profecia de advento de um mundo português ideal.

⁽⁵⁸⁸⁾ CIDADE, Hernâni, *O conceito da poesia ...*, cit., p. 96. Sobre o assunto, leia-se a totalidade do cap. V, (pp. 89-106), maxime, «O lirismo como expressão da emoção colectiva» (pp. 96 e 104) e «A corrente épica. *Os Lusíadas* como síntese da vida espiritual de Quinhentos» (pp. 104-106).

⁽⁵⁸⁹⁾ TUMBARELLO, Giacomo, «Profetismo», cit., p. 169.

(1530) até ao século XIX, em que a dimensão artística, cultural e intelectual suplanta a dimensão político-religiosa.⁽⁵⁹⁰⁾

É assim Camões um nome colectivo pelo qual se designa não só o autor da epopeia, mas todos quantos olharam, por seu exemplo, na mesma direcção.

É bem certo que cada poeta em sua época projectou na obra a sua mundividência — o seu pensamento sobre o tempo, sobre o homem, sobre o espírito, sobre a história, sobre a sociedade, sobre a política ou a filosofia — e todos assumiram, quer pela aceitação, quer pelo menosprezo⁽⁵⁹¹⁾, os mitos reveladores de compartimentos essenciais constituintes da psique-social, do carácter ou da identidade do seu povo. Assim acontece com um mito como o sebastianista que, desde Camões não é só quimera em torno da majestade do rei e seus feitos, dando corpo poético a aspirações e insatisfações nacionais. Esta realidade arquetípica ligada à nossa sobrevivência como povo⁽⁵⁹²⁾ nos seus primeiros tempos, com o decorrer dos séculos é factor de cultura, gerador de expressão artística.

⁽⁵⁹⁰⁾ Sobre o carácter cada vez mais intelectual do messianismo, vide CANTEL, Raymond, «Le messianisme dans la pensée portugaise du XVI^e siècle à nos jours», cit., p. 440 e sqq.

⁽⁵⁹¹⁾ No seio da literatura anti-sebastianista salientamos, entre outras obras polémicas, as seguintes: MACEDO, José Agostinho de, *Os sebastianistas, Reflexões sobre esta ridícula seita*, Lisboa, Officina de António Rodrigues Galhardo, 1810; SÉRGIO, António, *A interpretação não romântica do sebastianismo, Ensaios*, Tomo I, Porto, 1920. Do mesmo autor, salientamos os escritos polémicos contra Carlos Malheiro Dias, *Breve interpretação da História de Portugal*, (9^a edição, Sá da Costa, Lisboa, 1979), onde escreve o seguinte: «Passada a possibilidade de viver ainda o Desejado, só foram sebastianistas uns patetas inofensivos de quem os contemporâneos faziam troça. Nas grandes crises (como sucede sempre) crescia o número dos psicopatas, e portanto o dos sebastianistas» (pp. 106-107); RIBEIRO, Aquilino, *Aventura maravilhosa de D. Sebastião, Rei de Portugal...*, Lisboa, Bertrand, 1937. Este e outros exemplos estarão na mente de QUADROS, António, (*Poesia e filosofia do mito sebastianista. O sebastianismo em Portugal e no Brasil*, vol. I, cit.) quando afirma a existência, nos autores e comentadores mais modernos, de um certo «anti-sebastianismo» (p. 56). De entre os comentadores, o autor refere António SÉRGIO, Jacinto do Prado COELHO («D. Sebastião e o Sebastianismo», in *Dicionário das literaturas portuguesa, galega e brasileira*, Porto, 1960) e Joel SERRÃO [*Do sebastianismo ao socialismo em Portugal* (3^a ed., revista e ampliada), Lisboa, Livros Horizonte, 1973. (1^a ed., 1969): Em numerosos escritos de teor muito crítico, como a série de artigos «O Sebastianismo e Nós», in *Diário de Lisboa*, 29-2, 2-3, 4-3 e 7-3, 1968; «Sebastianismo», in *Dicionário da História de Portugal*, Lisboa, Iniciativas editoriais, 1971; o prefácio à obra de Fernando PESSOA, *Sobre Portugal*, Lisboa, Ática, 1978].

⁽⁵⁹²⁾ A propósito, vide CANTEL, Raymond, «Le messianisme dans la pensée portugaise du XVI^e siècle à nos jours». In cit., pp. 433-444.

I.7. Conclusões

188

Poderemos, enfim, afirmar que o profetismo e a epopeia em Camões revestem três cambiantes de idealismo lusíada: a fé sebastianista, a esperança utópica e a consciência de plenitude cívica do poeta-profeta.

A epopeia de Camões, cujo propósito é o de cantar «o peito ilustre lusitano», segue de perto a história nacional. A viagem de Vasco da Gama à Índia, objecto da rivalidade divina — entre Vénus e Baco —, é o evento escolhido pelo poeta para defender a ideia de que os Portugueses foram feitos para dominar. Era preciso demonstrar a persistência da raça portuguesa ao longo dos tempos, desde a fundação. Assim, através da narração de Vasco da Gama ao rei oriental que lhe oferecera hospitalidade, tomamos conhecimento do nascimento e das vicissitudes de Portugal. Aqui se incluem, além de factos importantes dos vários reinados, a expedição terrestre organizada por D. João II ao Oriente e o sonho profético de D. Manuel, a quem a esfera armilar promete o mundo.

Após terem dobrado o cabo das Tormentas e dominado o gigante Adamastor, o Épico narra então a viagem de Melinde a Calecu (canto VI) e serve-se da voz de uma personagem sua, Paulo da Gama, para fazer desfilar os heróis históricos, os grandes capitães de antanho.

A arte do poeta reduz tudo ao presente. No espaço das navegações, o tempo dissolve-se e a profecia vem eliminar o anacronismo. Os acontecimentos da história nacional são fixados na eternidade do poema e deles ressalta a ideia — que aliás é uma constante — de que os nossos heróis, representantes de uma comunidade humana, cumprem uma missão transcendente. Primeiramente, houve as Cruzadas contra os Muçulmanos, e, já no alvorecer da nacionalidade, antes da batalha de Ourique, D. Afonso Henriques, coroado por vontade divina, recebeu de Cristo o mandato de lutar contra o Islão para propagar a fé cristã.

Deus criador e subtilmente actuante investiu os Portugueses de uma missão providencial, tornando-os portadores da Sua mensagem, neste mundo de corrupção e vileza, através de uma gesta de realização universal

de valores sobre-humanos. E, ao longo da história, os Portugueses não cessam de cumprir essa profecia, quando no século XVI estabelecem por mar a ligação da Europa à Ásia e restabelecem as relações entre o Ocidente e o Oriente. Este ideário camoniano encerra o verdadeiro profetismo lusitanista, por demais fecundo no imaginário pascoalino.

A epopeia d'*Os Lusíadas* representa o povo português e traça-lhe para sempre um destino. Mais do que um povo real, é de um povo ideal que o poeta fala: é aquilo que o poeta gostaria que fosse.

Com a obra, os Descobrimentos e a ideia de evangelização universal de um Portugal missionário ascendem a um plano mítico. Nela se geram as primícias do «Quinto Império» e do Sebastianismo, dois dos grandes temas que inspiraram poetas e prosadores até aos nossos dias.

O sebastianismo — que se enraíza no espírito nacional e, sobretudo após o desastre de Alcácer Quibir, alimenta o anti-hispanismo — ressuscita ao longo do tempo nos momentos de crise política, social ou cultural. E Camões, como ninguém, soube ver os sinais iniludíveis da decadência na metrópole como na Índia. Algo profeticamente, não lhe foi necessário esperar por Alcácer Quibir ou pela subida ao trono de Filipe II para reconhecer os sintomas da desagregação do país causada pelas incompetência, ambição, adulação de funcionários, capitães e governadores capazes de negarem o rei, a pátria e o próprio Deus.

Os contemporâneos medíocres e a esquálida realidade presente procura Camões esquecê-los em nome do passado heróico e do futuro, onde o «profeta» encontra as razões de crer, um refúgio na esperança.

O momento de crise presente — uma pátria degradada e adormecida «no gosto da cobiça e na rudeza / de uma austera, apagada e vil tristeza», incapaz de ouvir o seu canto ou compreender os ideais patrióticos de que o poeta se institui intérprete ou apóstolo — é superado de duas formas: por uma fixação em momentos privilegiados da história de Portugal, com as suas figuras exemplares (Afonso de Albuquerque, D. João de Castro, Vasco da Gama, Nuno Álvares...), como se a existência desse povo fosse apenas uma gesta sublime, e pelo sonho messiânico.

No jovem rei, a quem dedica *Os Lusíadas*, crê encontrar o restaurador da antiga grandeza. Na esperança do poeta, a libertação da crise em que Portugal se afunda poderá centrar-se em D. Sebastião. É já o mito sebastiánista que se encontra em Camões, essa expectativa em alguém providencial, capaz de resolver os problemas da nação.

É quando logra o desenvolvimento material e espiritual de um país que o mito do Rei Encoberto ressuscita e se criam ideais como o da *Ilba Afortunada*, a nova *Ilba dos Amores*, a *Terra da Promissão*, ou seja, a visão do futuro como resgate do presente.

Este espaço ideal exige porém o seu arauto, o seu representante, o seu missionário ou mediador operativo, um homem providencial e salvador, capaz de solucionar os problemas que ao país, num empenho colectivo, competia solucionar. D. Sebastião, sob a sua forma humana, sob o conceito de Encoberto, reencarnado por metempsicose, ou por processo mitológico, sempre foi investido destas qualidades regeneradoras pelos poetas e profetas, casos entre outros, de um Camões, de um Vieira, de um Fernando Pessoa ou — como precursor do último — de um Pascoaes, para quem a Nova «Renascença» é programa a erguer das cinzas de Portugal.

CAPÍTULO II

MESSIANISMO UNIVERSALISTA DO PROFETA TEIXEIRA DE PASCOAES

I. O elemento profético em *Regresso ao paraíso*

I.1. O sentido do sagrado

«Pascoaes é um mensageiro apocalíptico, um organista da linguagem, que dele sai qual bíblica torrente de eternidade! Ele é de tal ordem do futuro, de tal maneira antecede todo o pensar, saber e dizer de amanhã, que não é de espantar que seja ainda incompreendido pelo homem vulgar do Ocidente.»

Taloff

Ao traçar o elemento profético em *Regresso ao paraíso* de Pascoaes, importa reconhecer o sentido metafísico-religioso e finalista da sua concepção do Homem e do Universo.

Como esse ideário se encontra e articula na Saudade, é o que vamos ver, bem como as características de que se compõe e as influências que recebeu.

O sentido do sagrado, em *Regresso ao paraíso* de Pascoaes, encontrou ponto de apoio na verdade religiosa da Bíblia (com laivos de franciscanismo espiritual), no neoplatonismo, no método dialéctico hegeliano, no evolucionismo ascensional e teleológico anterior, na teodiceia negativa de Sampaio Bruno, no criacionismo de Leonardo Coimbra, numa visão panteísta da natureza...

Do ecletismo de Pascoaes resulta um pensamento próprio, caracterizado pela ânsia de totalidade que se enforma e sintetiza na Saudade.

Apliquemos os pressupostos teóricos à obra do autor.

1.2. O Bem e o Mal na Criação

O modelo bíblico⁽⁵⁹³⁾ do pensamento pascoalino — que tudo fundamenta e interpreta em chave religiosa — está indubitavelmente presente em *Regresso ao paraíso*.

Na Bíblia, após o hino da criação do mundo e da natureza (*Gén.* 1,25), surge Adão. O primeiro homem, a cúpula da criação (*Gén.* 1, 26-27), foi modelado «do pó da terra» (*Gén.* 2,7), e de uma costela sua foi retirada Eva, a primeira mulher (*Gén.* 2, 21-23).

Além de apresentar Deus como um oleiro e como um cirurgião, o texto bíblico apresenta-O como um jardineiro que «plantou um jardim no Éden» e nele «fez desabrochar da terra toda a espécie de árvores agradáveis à vista e de saborosos frutos para comer» (*Gén.* 2, 8-9). Foi, porém, proibido ao Homem comer o fruto da árvore situada «a meio do jardim», a árvore da «ciência do bem e do mal» (*Gén.* 3,5).

O primeiro homem mítico come o fruto e dá-se a queda original, seguida do castigo da serpente, da mulher e do homem. Este castigo não é mais do que a explicação mítica da sua actual condição na terra: o rastejar para a serpente, as dores de parto para a mulher e o sofrimento no trabalho para o homem. E, para todos, a sujeição à morte (*Gén.* 3-14 e sqq.). Estes passos, aparentemente omitidos em *Regresso ao paraíso* de Teixeira de Pascoaes, surgem-nos, aqui e além, ao longo da obra. Porém, muitas vezes, são desfigurados (ou adquirem nova figuração) pela interpretação, pela imaginação intuitiva, senão pela intenção do seu autor. A narração, o diálogo que

⁽⁵⁹³⁾ Como nos conta MONTEIRO, Domingos, Pascoaes recusa influências heteroautorais, ao afirmar-lhe «com o mais ingénuo descaramento: 'Nunca li nada, a não ser a Bíblia...» (*Poeta e a imortalidade*), in *Pascoaes*, comemorando o primeiro centenário do nascimento do Poeta, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1980, p. 32.

torna vivas as personalidades de Adão, Eva, Satã e os demónios (cantos I a XVIII) desvirtua e, por outro lado, amplia o texto bíblico que lhe serviu de modelo de inspiração. Aqui, Adão e Eva não passavam de vítimas. Em *Regresso ao paraíso*, na dramatização do eterno problema do bem e do mal, o primeiro homem e a primeira mulher angariam o estatuto de verdadeiros heróis do poema. Capazes de emoção e reacção, insurgir-se-ão contra Satã e o «lugar inferior». De igual modo, serão capazes de disputa com Deus. Logo na primeira parte do poema, não convirá omitir o passo em que se inicia o diálogo entre Eva e Adão e este recorda «à sua eterna Amante» o momento do pecado:

«E numa tarde, lívida e agoirenta,
deixei, por tua causa, o Paraíso...
Ainda recordo o olhar que tu me deste,
que pôs termo no mundo à Idade de Ouro.»⁽⁵⁹⁴⁾

Adão, enquanto criação directa de Deus, assume-se como o mentor do pecado, da «desgraça»; a «lágrima» de Deus que «caiu no Inferno»:

«E vejo que essa lágrima sou eu...
Sou eu, e não és tu, porque a mulher
é já criação humana...»⁽⁵⁹⁵⁾

Eva, por sua vez, considera que terá sido o seu despeito, o sentir-se «fora do divino / sonho de Jeová...»⁽⁵⁹⁶⁾ a primeira causa do pecado. E não é sem orgulho que afirma: «Eu sou a Tentação»⁽⁵⁹⁷⁾ e manifesta a vontade de vingança, visto ser apenas mediatamente criação divina:

«De resto o meu desejo era vingar-me
de Deus, que por bem pouco não criara
a Mulher e a Beleza»⁽⁵⁹⁸⁾

⁽⁵⁹⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 22.

⁽⁵⁹⁵⁾ Idem, p. 23.

⁽⁵⁹⁶⁾ Idem, p. 24.

⁽⁵⁹⁷⁾ Idem, p. 23.

⁽⁵⁹⁸⁾ Idem.

Este discurso, tradutor da heterodoxia pascoalina, diverge substancialmente do apresentado pela Bíblia⁽⁵⁹⁹⁾. De facto, aqui, Adão e Eva, após a queda, escondem-se de Deus, porque conhecem a vergonha e o remorso. Simultaneamente, aprendem a desculpabilizar-se pelo mal praticado e a culpar os outros.⁽⁶⁰⁰⁾

Os antigos mitos bíblicos são, para Pascoaes, o material de que o poeta se serve para expor a sua peculiar filosofia do Homem e da Criação.

O poema narrativo e alegórico *Regresso ao paraíso* inicia-se após a queda que conduziu Adão e Eva ao Inferno⁽⁶⁰¹⁾. O que no livro primeiro da Bíblia vem exposto em tão breves palavras é desenvolvido em *Regresso ao paraíso* (cantos I-VI) pela varinha mágica da imaginação, veículo importante para desvendar a realidade essencial, na óptica de Pascoaes.

Satã, a figura cimeira do «País do Drama»,⁽⁶⁰²⁾ corresponde exactamente à que foi descrita por Milton no *Paraíso Perdido*,⁽⁶⁰³⁾ pelo carácter esplendidamente vivo e movimentador de tudo, no seio do Inferno. Quanto à «sinistra paisagem infernal», esta é apresentada por Pascoaes com grande liberdade imaginativa. Tal como no livro do *Apocalipse* da Bíblia é «o horrível fogo

⁽⁵⁹⁹⁾ Não apenas em *Regresso ao paraíso* como também em *Marânus* há uma apropriação dos modelos bíblicos de forma heterodoxa, conforme foi notada por DIOGO, Américo António Lindeza, «S. Jerónimo e a Trovoada», in *Nova Renascença* 64-66, vol. XVII (Inverno/Verão de 1997) – *Actas do Colóquio sobre Teixeira de Pascoaes*, no quadro da Faculdade de Teologia da Universidade Católica (Janeiro de 1995) Porto, 1997, pp. 133-149: «Os dois grandes poemas deste *Marânus* e o *Regresso ao paraíso* – expõem-nos uma *teologia* no mínimo heterodoxa e apropriam-se da ortodoxia e do dogma de uma forma algo chocante. Lembraria no *Regresso* a extinção do inferno e a aplicação das perspectivas evolucionistas à história de Deus; e apontaria em *Marânus* a apropriação da Anunciação e da Imaculada Conceição ao imaginoso nascimento da Saudade entre lusos» (p. 136).

⁽⁶⁰⁰⁾ *Gén.*, 3, 11-13 «O Senhor Deus perguntou: ‘Quem te disse que estás nu? Comeste, porventura, algum dos frutos da árvore da qual te proibi comer?’ O homem respondeu: ‘A mulher, que trouxeste para junto de mim, ofereceu-me o fruto e eu comi-o.’ Deus perguntou à mulher: ‘Porque fizeste isso?’ A mulher respondeu: ‘A serpente enganou-me e eu comi.’»

⁽⁶⁰¹⁾ Pelo texto de Pascoaes ficamos a saber que Eva e Adão, após a queda, são precipitados no Inferno, onde são recebidos em ambiente de alegria e a quem «Satã... concedeu / as honras de demónios» (p. 18). Neste «jardim soturno», Adão é «Um estranho Demónio aventureiro» (p. 17) e Eva é «também uma diaba» (p. 17). Na *Bíblia*, após a queda, o homem fica sujeito ao pecado e à morte, mas permanece na Terra e é-lhe prometida a redenção.

⁽⁶⁰²⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 19.

⁽⁶⁰³⁾ Sobre Milton e a sua obra, Vide MACY, John, *História da literatura mundial* (trad. port. Monteiro Lobato), São Paulo, Companhia Editorial Nacional, 1967, pp. 19-221.

eternamente aceso»⁽⁶⁰⁴⁾ onde padecem almas. Estas (imaterial transfundido em matéria) são «almas cheias de *rugos* e de *brancas* / Sombras da Decadência», «almas de Bebés, recém-nascidas», «almas *brancas* de Noivas que cegara / o ardente e *cego Amor*»; «Eram almas de Poetas / que tiveram a audácia de fazer / falar a muda Esfinge»; «Eram almas *sequinbas* de filósofos, / (...) / seus *olhos* (...) / *olhavam* friamente a *Dor eterna*», «Eram almas *cépticas* dos sábios», «almas de pegureiros, *caminbando*»,⁽⁶⁰⁵⁾ «Almas de camponeses...», «almas de marinheiros», «Almas violentamente arrebatadas / *aos braços* da Matéria».⁽⁶⁰⁶⁾

E, neste Inferno, descrito em linguagem figurada ou de *parafantasia*,⁽⁶⁰⁷⁾ não faltam também «As pobrezinhas almas de pedir».⁽⁶⁰⁸⁾

As cinco estrofes finais do canto primeiro referem-se novamente ao espaço Infernal e à simbólica da serpente. Esta que entre os orientais era deusa da fecundidade (e, talvez por isso, o autor bíblico a tomou como símbolo do mal que rói a humanidade⁽⁶⁰⁹⁾) é, em *Regresso ao paraíso*, a coroa real das trevas que cinge a cabeça do «Júpiter sinistro dos Abismos».⁽⁶¹⁰⁾ Tal como na *Bíblia*, ela é a encarnação do Mal. O próprio poeta o especifica, ao reconhecer que se tratava da «serpente que outrora se enroscou / na árvore do Paraíso, seduzindo / nossos Primeiros Pais».⁽⁶¹¹⁾

Esta serpente que seduziu Adão e Eva é a prova material de que o culto de Satã penetrou e foi praticado no seio do Paraíso.

«O culto de Satã, que os seduzira
no divino Jardim, no próprio seio
da Bem-aventurança e da Inocência»⁽⁶¹²⁾

⁽⁶⁰⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 12. A imagem do Inferno como um *fogo*, por demais enraizada na mentalidade colectiva, é também aquela que simbolicamente surge no *Apocalipse*, onde uma segunda morte é o «lago de fogo» (20, 6; 20, 14; 21, 8).

⁽⁶⁰⁵⁾ Idem, p. 13. (Itálicos nossos).

⁽⁶⁰⁶⁾ Idem, p. 14. (Itálicos nossos).

⁽⁶⁰⁷⁾ LAPA, M. Rodrigues, *Estilística da Língua Portuguesa*, Coimbra, Coimbra Editora, Lda, 1977, pp. 12-13.

⁽⁶⁰⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 14.

⁽⁶⁰⁹⁾ *Génesis*, 3,1 e sqq. *S. João* 8,44; *Apocalipse*, 12,9.

⁽⁶¹⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 14.

⁽⁶¹¹⁾ Idem.

⁽⁶¹²⁾ Idem, p. 19.

De igual modo, o primeiro homem criado é encarado de forma heterodoxa como tentação feita a Deus por Satã. Parece, assim, ser o Mal mais fecundo que o Bem e gerador deste. Perscrutamos o pensamento do poeta nas palavras de Adão:

«A pérfida *serpente* diabólica,
antes de nos tentar, tentou a Deus...
E concebeu-me Deus...»⁽⁶¹³⁾

O mal e o bem são igualmente aceites como componentes do todo, da mesma realidade. É assim que, no canto décimo sexto, o poeta se interroga sobre a origem destes: «Qual a origem do Bem? Qual a do Mal?»⁽⁶¹⁴⁾. E daí parte para reflexões algo panteístas sobre a causa dos sentimentos (bons e maus) humanos:

«São gerados em nós?
Ou são duma remota e estranha fonte?
*Ou descendem do nosso casamento
com a sombra das pedras e das árvores?*
Ermos ventos do Espírito profundo,
quem sois? E donde vindes? Para que
tomais o nosso corpo em vossos braços?»⁽⁶¹⁵⁾

De resto, o Mal e o Bem situam-se na mesma esfera. No canto vigésimo primeiro, é chegada a hora do «Juízo final» e todos são julgados: seres minerais, vegetais, animais, humanos e até um demónio «companheiro de Satã» que fez guerra contra Deus, porque quis liberdade. Estabelece-se, então, o diálogo entre o Demo e o Deus Infante que lhe pergunta:

«— Mas alcançaste a liberdade, enfim?
— Jamais: o Céu e o Inferno são dois cárceres,
um negro e o outro azul.»⁽⁶¹⁶⁾

⁽⁶¹³⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 23.

⁽⁶¹⁴⁾ Idem, p. 109.

⁽⁶¹⁵⁾ Idem.

⁽⁶¹⁶⁾ Idem, p. 157.

O Céu e o Inferno são igualados, colocados ao mesmo nível:

«Conheço o Mal e o Bem; são dois irmãos.»⁽⁶¹⁷⁾

A vida espiritual é o resultado da dialéctica destes dois pólos, ambos necessários «para que o mundo se tornasse belo!».⁽⁶¹⁸⁾

Na senda de Hegel, para Pascoaes, um conceito nada é sem a sua diferença. Cada conceito só atinge a sua verdade quando se torna no que lhe é negativo ou antitético. Mas, depois de captar o heterogéneo, o oposto na sua essência, Pascoaes, também na linha de Hegel, faz a síntese. É assim que, no final da obra, Adão e Eva regressam a um Novo Paraíso da inocência. E quando tudo faz crer que o Bem (a espiritualidade) venceu a existência (o Mal), surge uma estrofe ambígua a encerrar o poema. Aqui se anuncia a Imperfeição no seio da Perfeição⁽⁶¹⁹⁾:

«E a árvore da nova Fé
levanta para o sol os ramos verdes;
e na amorável sombra que projecta
rebrilham, como estrelas, os dois olhos
da Cobra tentadora.»⁽⁶²⁰⁾

É que o conceito de Bem só tem razão de ser pela existência do conceito oposto. Num mundo total que fosse um Paraíso perfeito, a noção de paraíso e a de perfeição não tinham lugar.

A autêntica síntese acolhe em si o que contradiz a tese, chegando-se à conciliação de ambas num plano superior. E Pascoaes tem consciência disso, ao considerar que a luz e as trevas se entrelaçam:

⁽⁶¹⁷⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 143.

⁽⁶¹⁸⁾ Idem.

⁽⁶¹⁹⁾ Em dado passo da obra, Adão reconhece em Deus Infante o «vencedor de Satanás», sem que, porém, o tenha destruído, porque – diz-Lhe – Satã «é eterno como tu;» (Idem, p. 143). No dizer de COELHO, Jacinto do Prado, («Introdução», *Obras Completas de Teixeira de Pascoaes*, Lisboa, Bertrand, I, s.d., p. 19): «o mal é a própria existência física, a condição de criatura, mas em todas as criaturas, até as mais criminosas, *murmura a alma inocente*».

⁽⁶²⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 168.

«Nas cavernas plutónicas se firmam
os alicerces místicos do Olimpo;
a etérea claridade
sobe da funda chama diabólica...»⁽⁶²¹⁾

Porque as forças anímicas são entidades para além do bem e do mal, da perdição ou da salvação, ora santas, ora demoníacas, Pascoaes admite-as, recusando apenas aquilo que embalsama a vida espiritual. Aliás, em outras obras suas, o poeta afirma que «a condição da luz é a opacidade negra e fria» e «Há horas em que o Demónio pinta as asas de branco e aparece no mundo com pretensões a Serafim. São as horas de encantado desencanto»⁽⁶²²⁾.

A visão ensombrada das realidades deste mundo, em *Regresso ao paraíso*, é porém compensada pelo optimismo metafísico vagamente escatológico.

O apelo divino, a fome de Absoluto, o conflito entre Satã e Deus,⁽⁶²³⁾ mediado pelo Homem, são a maneira que Pascoaes encontrou para delinear a sua filosofia da criação e defender a tese de que existe uma redenção para a angústia humana. Essa angústia, em *Regresso ao paraíso* — resultante do erro e do remorso e cuja fonte é o pecado da existência — traduz-se pela adopção livre de alguns motivos bíblicos. Aqui se inscreve o homicídio de Caim, cuja sombra surge no Inferno ante os pais como «aparição / do crime e da desgraça».⁽⁶²⁴⁾ De igual modo, Judas, a quem Jesus concedeu a graça «de abandonar, durante aquela noite, (a noite de Natal) / Os antros infernais»,⁽⁶²⁵⁾ é também o símbolo do pecado e da regeneração.

⁽⁶²¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 143.

⁽⁶²²⁾ Vide, respectivamente, PASCOAES, Teixeira de, *Os poetas lusíadas*, Porto, 1919, cap. VII. Reprod. in *Os poetas lusíadas: reflexões sobre Teixeira de Pascoaes por Joaquim de Carvalho reflectidas por Mário Cesariny*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1987, cap. VII, p. 161 e *O Bailado*, «A ponte» XIX, Lisboa/Porti, Lumen, 1921, reed. MARGARIDO, Alfredo, Lisboa, Assírio & Alvim, 1987, p. 124.

⁽⁶²³⁾ Na poesia moderna, são inúmeras as marcas da fome de absoluto nas várias obras de diversos autores. Citamos, como exemplos, alguns títulos falantes: *Mas Deus é grande: as encruzilhadas de Deus*, *Poemas de Deus e do Diabo*, de José Régio; *O Verbo e a Morte* de Vitorino Nemésio; *Penas do Purgatório* de Miguel Torga, entre outros.

⁽⁶²⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 33.

⁽⁶²⁵⁾ Idem, p. 48.

Um traço essencial na obra de Pascoaes é o da «sacralidade da natureza». Esta, não sendo exclusivamente «natural» — porque criação divina — está impregnada de valor religioso. Algo devedor do franciscanismo espiritual,⁽⁶²⁶⁾ muito do pensamento de Teixeira de Pascoaes ressuma a natureza. E nela o poeta descortina o Sagrado.⁽⁶²⁷⁾

No canto sexto de *Regresso do paraíso*, todo ele dedicado à figura de Judas, é narrada a sua história. No Hades, Judas conheceu o remorso por «esse horroroso crime que aparece / nas páginas da Bíblia»⁽⁶²⁸⁾ e conheceu a esperança de redenção: «porque, outrora, (...) // despiu a sua túnica e vestiu / com ela o miserável»⁽⁶²⁹⁾ leproso. Este instante de bondade na vida valeu-lhe a graça divina de abandonar o Inferno na noite de Natal. Começa assim a escalada, o «voo» às regiões superiores da «Terra prometida», que exala «um frio amável». É um «sopro do inverno», verdadeiro lenitivo que «toca no incêndio enorme do seu corpo».⁽⁶³⁰⁾ Na sua ascese, Judas avista «as altas serras» (a montanha é o símbolo do universo),⁽⁶³¹⁾ «que lhe estendem / os seus gelados braços, num abraço / de gelo e de paixão».⁽⁶³²⁾ Da união de Judas, em «delírio ardente», com a «paisagem edénica da neve»⁽⁶³³⁾ do pólo Norte, dá-se o degelo e a epifania da natureza:

«E folhagens de etérea incandescência,
lírios de fogo, cravos e papoulas,

⁽⁶²⁶⁾ Sobre os Mendicantes e os Espirituais, cuja actividade enche Portugal entre os séculos XII e XV, Vide GOMES, Pinharanda, «Situação de Santo António na filosofia portuguesa», in *Pensamento Português*, Braga, Pax, 1969, pp. 19-36; CORTESÃO, Jaime, *O sentido da cultura em Portugal no século XIV*, Lisboa, 1956. Neste breve e lúcido ensaio, o autor visionou o movimento espiritual e a sua relevância no nosso país.

⁽⁶²⁷⁾ Sobre as modalidades do Sagrado na estrutura do Mundo, Vide ELIADE, Mircea, *O sagrado e o profano: a essência das religiões*, Lisboa, Livros do Brasil, s./d., cap. III – «A sacralidade da natureza e a religião cósmica», pp. 125-167.

⁽⁶²⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 43.

⁽⁶²⁹⁾ Idem.

⁽⁶³⁰⁾ Idem, p. 44.

⁽⁶³¹⁾ ELIADE, Mircea, *O sagrado e o profano...*, cit., p. 161. No Antigo Testamento, a montanha é ainda o lugar sagrado. Os profetas encontram Deus no cume da montanha.

⁽⁶³²⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 45.

⁽⁶³³⁾ Idem.

rosas, jasmims, violetas, renasciam,
 espiritualmente, como em sonhos,
 da brancura da neve...»⁽⁶³⁴⁾

O fenómeno natural, em Pascoaes, é impregnado de sentido religioso (panteísmo), comunicado pela presença de uma figura que, sendo histórica, vale como símbolo da traição⁽⁶³⁵⁾ e do remorso. Este sentimento é determinante para o renascimento espiritual do homem.

No texto de Pascoaes, tomamos, porém, conhecimento de que a neve fundente não serve de refrigério para a «sombra tórrida de Judas...» Sê-lo-ia apenas em absoluto:

«Toda a neve sonhada, aquela neve
 eterna que não funde.»⁽⁶³⁶⁾

Assim, o portador do Inferno, «Todo envolvido ainda em labaredas»,⁽⁶³⁷⁾ necessita das águas, neutralizadoras do fogo no mundo natural. No universo simbólico, a criatura «velha» — Judas pecador — extingue-se por imersão na água do mar que dá origem a um novo ser regenerado:

«E mergulhou bem fundo; e ao regressar
 à tona de água, ali ficou boiando,
 boiando, à tona de água...
 E uma primeira sensação de alívio
 e virginal frescura lhe percorre
 os membros requeimados.
 E, todo condoído e enternecido,
 lembrava a melhor obra
 da sua antiga e trágica existência»
 [...] o instante de bondade redentora»⁽⁶³⁸⁾

⁽⁶³⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Retorno ao paraíso*, cit., p. 47.

⁽⁶³⁵⁾ Judas, na Bíblia, é o símbolo da traição feita a Cristo; é o principal responsável pela Sua morte na Cruz. A morte de Cristo, por seu turno, é a condição necessária à Redenção do homem.

⁽⁶³⁶⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Retorno ao paraíso*, cit., p. 46.

⁽⁶³⁷⁾ Idem, p. 49.

⁽⁶³⁸⁾ Idem, p. 48.

A valorização religiosa das águas⁽⁶³⁹⁾ é universal e bíblica. Conforme se exprime no Livro do *Génesis* (1, 2), no princípio, «o Espírito de Deus movia-Se sobre a superfície das águas», enquanto «as trevas cobriam o abismo». A própria simbologia do baptismo como regeneração ou purificação dos pecados ou o Dilúvio como desintegração das formas, a que se segue um renascimento pela emersão são ideias aplicáveis ao passo pascoalino. De facto, Judas, «ao entrar nas frias ondas»,⁽⁶⁴⁰⁾ extingue o *Mal* que ele próprio representa. E ao regressar à tona, com os olhos «húmidos, marejados de esperança»⁽⁶⁴¹⁾, é já um novo ser capaz de «místico prazer» e de aspiração ao Bem:

«E agradecido e bom,
desfeito numa bênção, entre espumas,
diluído em rezas íntimas, boiava...

Aleluias de luz, em volta dele,
bailavam, sobre as ondas...
E boiava, boiava em pleno mar...»⁽⁶⁴²⁾

E como quem tem ânsia desmedida de ser, em comunhão com o Universo;

«...desejou cantar! Mas a canção
não desce nunca aos lábios duma Sombra!»⁽⁶⁴³⁾

Para Pascoaes, no íntimo de cada humano, há uma vaga lembrança do Criador. Esta é ocultada pela matéria e o homem vive tocado pelo pecado original e pela imperfeição. Logo ao sair das mãos de Deus, Adão afasta-se da sua origem divina, como se a criação fosse a negação da Divindade, o pecado de Deus, O qual teria cedido à tentação ao conceber o homem:

⁽⁶³⁹⁾ Sobre a simbologia aquática, Vide ELIADE, Mircea, *O sagrado e o profano*, cit., pp. 139-146.

⁽⁶⁴⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 48.

⁽⁶⁴¹⁾ Idem, p. 49.

⁽⁶⁴²⁾ Idem.

⁽⁶⁴³⁾ Idem.

«E concebeu-me Deus... E, concebendo-me,
preparou — que desgraça! — o Pão e o Vinho
para o belo banquete do Inimigo...»⁽⁶⁴⁴⁾

A fatalidade inerente à essência da criação não é facto isolado nesta obra; é uma constante no pensamento pascoalino.⁽⁶⁴⁵⁾ A sua ideologia gira toda em torno dos conceitos de criação e de redenção,⁽⁶⁴⁶⁾ do mal e do bem, dualismos relevantes na sua doutrina.⁽⁶⁴⁷⁾ Num texto em prosa, *S. Jerónimo e a trovoada*, expõe com menor ambiguidade um pensamento que aflora poeticamente em *Retorno ao paraíso*:

«Satã, para um católico ortodoxo, existe como autor do Mal, mas não como princípio criador. É e não é uma espécie de rival de Deus. Para mim, o Mal resulta duma fatalidade da Criação, que tinha de ser inferior ao Criador. [...]

O Mal é a própria Criação, distanciada do Criador, em qualidade. Sem esta distância para baixo, o Autor não se distinguiria da sua Obra. A água mana sempre num *sentido oposto* ao lugar da fonte: nascendo, cai.

Este limite do poder de Deus é a própria Cruz.»⁽⁶⁴⁸⁾

Para Pascoaes, a matéria pura e simples é o contrapolo absoluto do Uno primitivo. Assim, «O Mal aparece, na criatura, como sinal da sua inferioridade ou da sua condição».⁽⁶⁴⁹⁾ A alma humana individual, que se encontra inserida num corpo, está, por natureza, sujeita a emergir na matéria. Porém, ela não esquece totalmente o Criador. Pela lembrança, reminiscência ou saudade

⁽⁶⁴⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Retorno ao paraíso*, cit., p. 23.

⁽⁶⁴⁵⁾ Em outra obra sua, a mesma ideia se sustenta do Homem como pecado de Deus, Vide PASCOAES, Teixeira de, *S. Jerónimo e a trovoada*, Porto, Lello, 1936, p. 124: «O homem é um sacrilégio de Deus, ou Deus negando-se a si mesmo.»

⁽⁶⁴⁶⁾ Cf., a propósito, GAMA, Manuel, «Criação e redenção em Teixeira de Pascoaes», in *Nova Renascença* 64-66, vol. 17 (Inverno / Verão de 1997) – *Actas do Colóquio sobre Teixeira de Pascoaes*, no quadro da Faculdade de Teologia da Universidade Católica (Janeiro de 1995) – Porto, 1997, pp. 305-315.

⁽⁶⁴⁷⁾ Sobre a dialéctica do bem e do mal em outras obras de Pascoaes, Vide FRANCO, António Cândido, «O Lugar da Biografia», in idem, pp. 63-81, *maxime*, pp. 74-76; LELLO, Dalila «Angelologia em Teixeira de Pascoaes», in idem, pp. 97-103.

⁽⁶⁴⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *S. Jerónimo e a trovoada*, cit., p. 10.

⁽⁶⁴⁹⁾ Idem.

divina alcança força para se libertar e encontrar o caminho de regresso até ao Uno primordial.⁽⁶⁵⁰⁾ E para recordar essa ideia de Deus, escurecida no interior da matéria, impõe-se a recusa à realidade bruta da existência e o remorso. Da dialéctica entre o pecado e o remorso surge na criatura «o sentimento religioso, como sinal do Criador, como um ponto maravilhoso em que ela e o Criador se identificam. A luta entre o Bem e o Mal é o mesmo conflito da vida — a Vida.»⁽⁶⁵¹⁾ Este conflito, colocado numa dimensão transreal, é o drama de Adão e Eva, em *Regresso ao paraíso*.

Na obra, o *Inferno* — espaço facilmente identificável com o mundo do homem e da matéria — é o local a que se destinam os renegados de Deus. Marcados pelo «crime» da sua imperfeição original, estão existencialmente ligados ao Mal:

«Eis o crime sem fim, primordial,
 hoje parte integrante da Natura,
 e através dela esparso: é canto de ave,
 é rugido de tigre, é a nossa voz,
 a própria flor — olhai! —, o próprio sol!
 Tudo o que vive, tudo quanto encerra
 nas suas veias o riso de Satã.»⁽⁶⁵²⁾

No «País do Drama» tudo e todos estão sujeitos ao sofrimento («A vida demoníaca e nocturna»), ao tempo («Viram passar os anos fugitivos») e à imperfeição («Sofrem a dor da sua imperfeição»).⁽⁶⁵³⁾ E não escapam à regra os humanos, os animais e os vegetais, todos dotados de alma e todos, por ela, saudosos de um bem anterior. É assim que na paisagem sinistra do Inferno pairam «as almas das crianças / e as almas de outros seres: / das

⁽⁶⁵⁰⁾ Podemos inserir as concepções sobre Deus de Pascoaes dentro do monismo plotiniano de raiz neo-platónica. Sobre Plotino e o conceito do Uno originário, Vide ROSETA, M.M., IUDIN, P.F., *Dicionário filosófico*, (trad.), Lisboa, Estampa, 1972, IV, 159-160.

⁽⁶⁵¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *S. Jerónimo e a trovoada*, cit., p. 124. Já Plotino falava de uma *dialéctica mística*, ou seja «a consideração dos contrários e da sua unidade que condicionam no mundo a harmonia e a beleza, o mal e a fealdade» In ROSETA, M.M., IUDIN, P.F., *Dicionário filosófico*, cit., IV, p. 160.

⁽⁶⁵²⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 16.

⁽⁶⁵³⁾ Idem, p. 19.

árvores velhinhas,...»; «as almas dos pinheiros solitários»; «as almas aromáticas das flores»; as «almas de aves nocturnas e diurnas»; as «almas de rouxinóis (...) / emudecidas, manando luz / sobre lívidos rios moribundos»; as «almas de águias»; as «almas de cães chorando pelo dono»; as «almas de tigres, de leões, serpentes, / invocando em silêncio as grandes selvas».⁽⁶⁵⁴⁾

A alma, para Pascoaes como para os neoplatónicos, presa no cárcere do corpo, é emanção de Deus. Porém, essa emanção do Ilimitado dá-se em progressivo diminuir de intensidade, o que significa que, vinda de Deus, passa pelos homens, até chegar aos animais, às plantas, aos minerais. Há uma perda progressiva de intensidade que anima os corpos; é o mundo uma série decrescente de graus entre dois pólos: o espírito e a matéria.

Assim se compreende que animais e plantas partilhem com os homens os espaços infernais. É que, para o espírito panteísta, «a existência é uma só».⁽⁶⁵⁵⁾

No canto XI de *Regresso ao paraíso*, quando os Demos acompanham Adão à terra, no intuito de apressarem a colheita das almas, espalham «a dor e a tentação» a todos os seres animais e vegetais: a «donzela», o «sonhador», a «árvore», o «guerreiro», o «padre», o «rouxinol», a «rosa (...) em botão», o «passarinho» e o «leão»⁽⁶⁵⁶⁾.

Numa natureza, desde o início, impregnada misticamente da essência existencial (concebida ao modo criacionista), não são esquecidas a «estrela», a «fonte» ou a «nuvem clara»⁽⁶⁵⁷⁾ como presas das forças do mal — o «Diabo» —, em perpétua luta com o bem — o «Anjo»:

«E esta luta é cruel entre os dois Anjos!
Às vezes, tão renhida e tão acesa
que o pobre ser humano,
no momento ideal, determinante
dos seus actos, avista em torno dele
violentas sombras de asas que se chocam».⁽⁶⁵⁸⁾

⁽⁶⁵⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., pp. 20, 21 e 22.

⁽⁶⁵⁵⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Santo Agostinho*, Porto, Civilização, p. 221.

⁽⁶⁵⁶⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., pp. 78-79. Repare-se como a *Terra*, local de «dor» e «tentação», é contrapolo do *Paraíso*, onde o leão e o homem podem viver em perfeita harmonia.

⁽⁶⁵⁷⁾ Idem, p. 79.

⁽⁶⁵⁸⁾ Idem.

Através do paradoxo e do absurdo, em andamento de contínuo vaivém dialéctico, a inteligência intuitiva de Pascoaes abre caminho à procura da autenticidade da Luz Divina.⁽⁶⁵⁹⁾

I.3. A demanda de Absoluto e o destino do Homem na mundividência de Pascoaes

Numa esquematização algo simplificadora, de que temos consciência, mas que se nos afigura proveitosa, ainda que restritiva do real, a mundividência do homem e a sua tradução através do texto literário assentou em pressupostos de crença diversos.

A mundividência clássica funda-se na crença no *Ser*, na sua racionalidade e no Cosmos. A mundividência medieval centra-se na crença em *Deus*, na Sua criação e na Sua revelação. A mundividência moderna funda-se sobre a crença no *Homem* e sua capacidade de conhecer e dominar o mundo (lembramos, aqui, *Os Lusíadas* de Camões).

A actualidade parece-nos ter levado ao limite os postulados da mundividência moderna, embora, simultaneamente, sofra de uma desagregação da substância da crença. Isto equivale a dizer que muito na literatura actual nos mostra como o homem não crê realmente em nada. E, por isso mesmo, é capaz de acreditar em tudo. Assim se explica a proliferação de crenças em confluência. Por exemplo, no movimento da *Renascença Portuguesa*, o «saudosismo» de Pascoaes, o «criacionismo» de Leonardo Coimbra, o «cristianismo franciscano e paraclético» de Jaime Cortesão, como notou António Quadros, «são afluentes de um mesmo rio (...) como o (...) sebastianismo gnóstico de Fernando Pessoa».⁽⁶⁶⁰⁾

⁽⁶⁵⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, em *Drama Junqueiriano*, (Ed. Associação dos Bombeiros de Amarante, 1950, p. 21) afirma habitar Deus «num plano transcendente a todas as coisas criadas, isto é, fora da vida e da existência.» O «*fiat lux* definitivo» (*A minha cartilha*, Figueira da Foz, Tip. Cruz & Cardoso Lda., 1954, p. 14) atinge-se apenas depois da morte. Na expressão de COUTINHO, Jorge, («O panteísmo pascoaesiano», in *Nova Renascença*, 64/66, vol XVII, cit., pp. 185-197) «Até lá, é o tempo da esperança e da procura, não da certeza e da posse» (p. 194).

⁽⁶⁶⁰⁾ QUADROS, António, *A ideia de Portugal na literatura portuguesa dos últimos 100 anos*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1989, p. 77.

Por outro lado, as tendências modernas levadas ao extremo explicam a cisão entre crenças que domina a literatura portuguesa.

Para os espíritos com exigências de racionalidade e articulação lógica como António Sérgio (ligado à escola positivista lisbonense), põe-se em causa, por exemplo, a atitude progressista e viva do saudosismo. Abre-se, deste modo, espaço à polémica nas próprias páginas da revista *A Águia*. Assim lhe responde e se defende Pascoaes:

«(...) Tornarei a repetir que o Saudosismo tem por alma a Saudade... a lembrança e o desejo, ouça bem! Se um dos seus elementos é espiritual e contemplativo, o outro é material e activo. Se um é alma que sonha, o outro é corpo que trabalha. O Saudosismo traduz a harmonia entre os dois princípios. E não devemos desprezar nenhum, se quisermos fazer obra humana, fecunda e deste mundo, onde o homem-máquina de certos economistas não passa afinal de um fantasma».⁽⁶⁶¹⁾

Em outro texto, porém, ergue-se Pascoaes directamente contra o positivismo. Ouçamo-lo, não sem ironia, em *O pobre tolo*:

«A sr.^a Júlia é penhorista, esposa do sr. Antunes dos negócios, descendente de Mercúrio e representante, na terra, de todos os demónios positivistas e ordeiros».⁽⁶⁶²⁾

E a propósito do racionalismo, o poeta acrescenta:

«A razão é um produto da velhice, como as brancas e o reumatismo».⁽⁶⁶³⁾

Uma vez que, com a actualidade, se operou uma dissolução das tendências modernas, e que não há um suposto de base unívoco, daqui resulta

⁽⁶⁶¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, «Mais Palavras ao Homem da Espada de Pau», in *A Águia*, Porto, nº 31, Julho 1914, p. 1.

⁽⁶⁶²⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O Pobre tolo*, Porto, Edição de A «Renascença Portuguesa», 1924, p. 74.

⁽⁶⁶³⁾ Idem, p. 74. Dirá Pascoaes, em *S. Jerónimo e a trovoada*: «[A] razão que é uma espécie de máquina psíquica, a primeira inventada pelo homem. Transborda o sentimento, matéria informe e original, em ideias concretas, juízos claros axiomas terminantes, conceitos definitivos, tudo objectos de primeira necessidade. O Homem construiu a máquina copiando-se e copiando vários animais e pretende reduzir-se agora, às suas cópias de metal» (PASCOAES, Teixeira de, *S. Jerónimo e a trovoada*, cit., 1936, p. 39).

uma riqueza de tendências literárias das mais diferentes espécies. Mas, simultaneamente, surge um verdadeiro dilema.

A par do cientismo, do tecnicismo, do materialismo, dos ideais positivistas, dão-se evasões para a fantasia, para o visionarismo e para a pseudo crença, pela imaginação e pela intuição. A esta linha idealista nortenha pertenceu Pascoaes, autor que valoriza o Pensamento, tenta harmonizar contrários, dissolvê-los até ao Irracional, ao Absurdo, únicas dialécticas que perduram:

«O *eu* não existe. Representa uma ficção como o número 1; é uma coisa absurda, a coluna de Vendôme que os comunistas derrubaram em 1870. Mas a coluna levantou-se, de novo, sobre a terra. É uma coisa absurda e, por isso, indestrutível».⁽⁶⁶⁴⁾

A superação filosófica do positivismo em Pascoaes é acompanhada, no plano educacional, de uma superação do empirismo que então vigorava. Pascoaes (e, com ele, Leonardo Coimbra — o grande pedagogo da *Renascença Portuguesa*), tendo em conta Rousseau e o lado «romântico» e heterodoxo da questão, substitui os intuitos moralizantes por uma grande preocupação existencial.⁽⁶⁶⁵⁾ Consciente de que a instrução é veículo do ressurgimento de Portugal, opõe-se ao «figurino francês de mistura com a asneira nacional»,⁽⁶⁶⁶⁾ e propõe uma didáctica da portugalidade, à qual está imanente a filosofia da Saudade. Esta preside ao pensamento do pedagogo e do visionário (que são fundamentalmente a mesma personalidade do poeta) como elemento de dinamização colectiva e como verdadeira mística estimuladora de progresso espiritual.

Na doutrinação da Saudade pascoalina só há lugar para o passado e o futuro, tendo em conta o passado, pois que representa o regresso à origem

⁽⁶⁶⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O Pobre tolo*, Porto, cit., p. 164.

⁽⁶⁶⁵⁾ Pascoaes com Leonardo Coimbra insistem na necessidade de uma reforma que abarque todos os graus do ensino e que venha contrariar o instituído. É com este propósito pedagógico que Pascoaes publica a obra programática *Arte de ser português*, a qual pretendeu introduzir no ensino secundário.

⁽⁶⁶⁶⁾ COIMBRA, Leonardo, «A reforma do ensino secundário», in *A montanha*, diário republicano da Tarde, Porto, Ano I, n.º 66, de 17.5.1911.

que todo o ser anseia, sobretudo o homem. Ao evocar o espírito do passado, recupera, de forma renovada, a mística das origens alimentadora da utopia do futuro.

Em *Regresso ao paraíso*, Adão resgata o seu pecado, a sua queda, pelo desejo saudoso de regresso à vida pura. A personagem encarna a vida peregrina, constantemente renovada pelo regresso à infância:

«Não te lembras do céu? Aquele Reino
etéreo, onde já foste
um Anjo de asas brancas e felizes?»⁽⁶⁶⁷⁾

Subjaz a *Regresso ao paraíso* de Pascoaes, em que a paisagem bíblica se amplia em drama do homem e visão do Universo — o idealismo ético-metafísico de Antero.⁽⁶⁶⁸⁾ De facto, a partir deste autor, abre-se a poesia — até então ligada à visão crítica do imanente — para as alturas do transcendente.⁽⁶⁶⁹⁾ Nessa fonte bebeu Pascoaes, quando, na sua obra, é objecto de meditação o destino do Homem ou o significado do Universo e de Deus. A par deste idealismo ético-metafísico comum a Antero e a Pascoaes, cumpre observar que o primeiro defendia uma tendência poética — o evolucionismo ascensional, dialéctico e teleológico — que terá influenciado o visionário de *Regresso ao paraíso*. Na verdade, as personagens do poema, em pleno universo plutónico, são dominadas por um impulso saudoso que gera nelas um anseio ascensional de regresso à Idade de Ouro:

«No Inferno, Adão e Eva,
nas tardes outonais do seu desejo,
recordavam a antiga Idade de Ouro;»⁽⁶⁷⁰⁾

⁽⁶⁶⁷⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 120.

⁽⁶⁶⁸⁾ Com a obra de Antero de Quental abre-se a perspectiva que abrange a poesia actual, no que ela tem de recusa aos caprichos do «egotismo» ultra-romântico. E, a partir dele, torna-se a poesia capaz de expressão das profundezas da alma e da vida.

⁽⁶⁶⁹⁾ Sobre o Antero e a sua obra, veja-se o elucidativo estudo de CIDADE, Hernâni, *Portugal histórico-cultural*, Lisboa, Arcádia, 1968, pp. 402-434 (sobretudo, pp. 424 e sq.).

⁽⁶⁷⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 53. Já Antero de Quental, no meio de um «universo monstruoso» (tal como o apresenta no poema «Voz interior»; vol. 1, p. 292) é assolado por um subterrâneo ímpeto vital: «um impulso universal! forte e divino» («Panteísmo»,

E, mais adiante na obra, Pascoaes explica que, em Adão, a imagem do Paraíso nunca se apagou totalmente, embora esse espírito saudoso que habita nele e o abala constantemente ganhe gradativamente amplidão no decurso do poema:

«O sagrado luar da sua Infância
acompanhava-o sempre, encarcerado
na prisão infinita dos seus olhos.

E Adão, na milagrosa renascença,
na virgem primavera espiritual,
sentia o claro sol da idade d'ouro
dominar o seu íntimo negrume.»⁽⁶⁷¹⁾

O espírito da Inocência de Adão, no primeiro Paraíso, vai sendo reconquistado. Como o filho pródigo que consegue celebrar a festa do regresso ao lar, o espírito de Adão só atinge a sua essência, passando pelo que lhe é outro, na acepção hegeliana e pascoalina. Assim, para Adão:

«A sua queda trágica de outrora
ía-se convertendo em ascensão...
[...]
E, para além das trevas infernais,
já via despontar o novo sol
do novo Paraíso.»⁽⁶⁷²⁾

A ideia anterior⁽⁶⁷³⁾ de que existe no ser alguma coisa para além dos elementos mecânicos é retomada por Pascoaes:

vol. 2, p. 12). Será este «impulso universal» que fará o poeta fugir dos escombros do sensível, gerando nele um anseio de ascese para a libertação no bem:

«Aspiração... desejo aberto todo / numa ânsia insofrida e misteriosa... / A isto chamo eu vida: e, deste modo, / que mais importa a forma? silenciosa uma mesma alma aspira à luz e ao espaço / em homem igualmente e astro e rosa!», «Panteísmo», *Odes modernas* in *Antero de Quental. Poesia completa*, Lisboa, Círculo dos Leitores, II, 1991, p. 12. (Os versos supra-citados foram todos extraídos da mesma edição, volumes 1 e 2).

⁽⁶⁷¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 83.

⁽⁶⁷²⁾ Idem, p. 84.

⁽⁶⁷³⁾ A ideia de que existe alguma coisa para além dos elementos mecânicos, inalteráveis e destituídos de virtualidade renovadora é pressuposto de Antero perceptível em sonetos como «Voz interior» (p. 292) ou «Redenção»:

«Em nós, há qualquer cousa
de eterno e inconfundível, que se imprime
no sorriso, no olhar, no pensamento;
qualquer cousa que vive, além de nós,
e nos assinalou, e é na obra de arte
o espírito do Artista.
Neste sinal existe a estranha origem
[...]
talvez esse elemento essencial,
primordial do ser»⁽⁶⁷⁴⁾.

O ímpeto vital que anima o homem, anima simultaneamente o Universo. Quando a terra aparenta ser uma imensa natureza morta, sem vida espiritual e imersa «Na quimera da sombra...», há afinal «espíritos nascendo do Invisível» e a terra é «o misterioso Reino do crepúsculo».⁽⁶⁷⁵⁾

Para o poeta de *Regresso ao paraíso* a forma do Universo é a de uma evolução, não no sentido que lhe dava o determinismo mecanicista dominante, mas como o admitiam os idealistas alemães. A evolução dá-se em espiral, é gradual crescimento do ser, é anseio de ascese espiritual.

Em primeiro lugar, esse anseio de ascese imprime à matéria o movimento. Assim, «das marulhantes, verdes ondas», o poeta assinala a «própria florescência das espumas».⁽⁶⁷⁶⁾ Depois essa força induz na matéria a vida e, nesta, gera o anseio de ascese:

«E dos flancos dos vales concentrados
manavam, em cascatas sussurrantes,
ondas de argênteo sangue cristalino...
E de todas as partes *ascendiam*
emanações alvíssimas de sonbo...»⁽⁶⁷⁷⁾

«Um espírito habita a imensidade:/ Uma ânsia cruel de liberdade/ Agita e abala as formas fugitivas.» (in *Antero de Quental. Poesia completa*, cit., II, p. 290.)

⁽⁶⁷⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 82.

⁽⁶⁷⁵⁾ Idem, p. 93.

⁽⁶⁷⁶⁾ Idem, p. 12.

⁽⁶⁷⁷⁾ Idem, p. 93 (Itálicos nossos.)

O ser é apenas cognoscível como devir que liberta de si. E à evolução para totalidades sempre cada vez mais vastas, contrapõe-se a organização sempre cada vez mais diferenciada das partes. Assim, Adão reconhece:

«— Eu sou o Homem; mas eles são os homens...
Eles são o Animal; eu sou o Espírito!»⁽⁶⁷⁸⁾

A heterogeneidade e a homogeneidade penetram-se, porém, como uma elevação em espiral para o infinito. Os seres mais imperfeitos são encarados como elementos de *transição* para os seres mais perfeitos, para «*seres espirituais cada vez mais complexos, que findam no supremo ser espiritual: Deus*»⁽⁶⁷⁹⁾;

«Posso falar diante de ti sem medo.
O homem fala rosto a rosto a Deus!»⁽⁶⁸⁰⁾

Na concepção pascoalina do universo, as coisas existentes formam uma hierarquia descendente. Essa hierarquia do ser é concebida de maneira criacionista, isto é, há uma multiplicidade de entes autónomos que se relacionam com um outro, como criaturas com o criador.

Ao sentido descendente, corresponde um sentido ascendente; à progressão, um regresso à causa primeira; à criação, uma divinização.

A mesma convicção anterior de que Algo impele a humanidade a um processo de evolução espiritual na corrente do devir até à libertação é ampliada pelo visionarismo de Pascoaes.

Claramente anuncia o poeta, no final da obra *Regresso ao paraíso*, que Adão recuperou o Éden a que sempre aspirou:

«E vede o novo Adão no Paraíso!
Na fartura celeste, sob os ramos
das árvores frondosas!»⁽⁶⁸¹⁾

⁽⁶⁷⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 144.

⁽⁶⁷⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1991, cap. V, p. 33.

⁽⁶⁸⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 144.

⁽⁶⁸¹⁾ Idem, p. 167.

Ele não serve ao Senhor no novo Paraíso; é ele o «Senhor da edênica Paisagem»⁽⁶⁸²⁾.

212

Adão não recuperou apenas o Paraíso, recuperou ainda a consciência.

O diálogo que se estabelece entre ele e o «Deus Infante» é exemplo de como na vida se acende a luz da consciência:

«— Não vês a Divindade em harmonia
com os olhos dos homens...»

‘— Vejo Deus com meus olhos!’ — disse Adão.
Esse estranho momento e as impressões
fortes que o dominavam lhe incutiam
coragem e altivez; e Adão sentia-se
o ser heróico ao pé do ser divino»⁽⁶⁸³⁾

Com o decorrer do poema, Adão, além de recuperar o paraíso e a consciência, recupera o próprio Deus. Assim, «o Homem olhava Deus (...) face a face»:

«E Deus gostou de ver o novo Adão,
porque era um novo Deus, presente e vivo,⁽⁶⁸⁴⁾
e não um Deus defunto e sepultado
na memória dos homens, que parece
um mausoléu de Divindades mortas,⁽⁶⁸⁵⁾

Tudo o que mumifica a vida espiritual é condenado por Pascoaes. Apenas o dinamismo permite ao ser a ascense, o ultrapassar-se a si mesmo, a obtenção da supra-natureza, da divindade, que representa a libertação no Bem:

«Que é presença de Deus em nosso ser!»⁽⁶⁸⁶⁾

⁽⁶⁸²⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Retorno ao paraíso*, cit., p. 167.

⁽⁶⁸³⁾ Idem, p. 145.

⁽⁶⁸⁴⁾ Em *Retorno ao paraíso*, o «novo Adão... presente e vivo» é «um novo Deus». Este pensamento é indubitavelmente heterodoxo. Mas, também na *Bíblia* (*Gênesis* 1, 26-27; e *1ª Epístola de S. Paulo aos Coríntios* 11,7), Jesus Cristo – a imagem visível do Deus invisível – é o novo Adão.

⁽⁶⁸⁵⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Retorno ao paraíso*, cit., p. 145.

⁽⁶⁸⁶⁾ Idem, p. 168.

O regresso ao Paraíso não é, porém, como o faz crer Agostinho da Silva,⁽⁶⁸⁷⁾ o retorno àquela Idade de Ouro da inocência inconsciente, sob a forma primeva ou adâmica.

Trata-se de uma inocência no conhecimento. O espírito da inocência que dominava Adão no primeiro paraíso teve de se alienar, tornar-se no seu oposto (a passagem pelo Inferno), para poder chegar finalmente à plenitude: o novo Paraíso. É que, a Verdade é o todo e não o que surge primeiro. Assim também a Inocência:

«Não a antiga inocência inconsciente,
mas a inocência de alma verdadeira.
A perfeita inocência, resultante
da compreensão de tudo — que é o Amor!»⁽⁶⁸⁸⁾

Quando o homem parece ter recuperado o «Jardim do seu Passado»⁽⁶⁸⁹⁾, não voltou, afinal, ao ponto de partida, porque o Paraíso é Outro:

«Adão e Eva olhavam, como em êxtase,
esta paisagem duas vezes bela:
pela nova *esperança* que a floria,
pela velha *lembrança* que a animava»⁽⁶⁹⁰⁾

A «Terra da Promessa» encerra em si o conceito que dela se faz no passado e no futuro. É o espaço da saudade, síntese ou união da lembrança

⁽⁶⁸⁷⁾ Na introdução da obra *Regresso ao paraíso* (na edição de que extraímos as nossas citações), Agostinho da Silva – mais do que comentar o texto de Pascoaes – tece comentários acerca do que representa para si próprio um Regresso ao Paraíso: «Regresso ao Paraíso (...) – diz-nos – é para mim tarefa social ou política.» E, mais adiante, ao falar da humanidade primitiva, em que os seres eram «todos felizes», acrescenta: «resumiríamos isso de humanidade primitiva, dizendo que bandos de homens, mulheres e crianças vagavam por um quase deserto planeta, sem horários nem grades, sem ideia de direitos e de deveres, sem talvez nem laivos de transcendente, mas pondo já suas flores de despedida ou votos de bom porto sobre o corpo dos mortos, alimentando-se os vivos do que iam encontrando e tendo sempre comida renovada e fresca, já que estava a seu dispor toda a extensão da terra. Idade de Ouro (...).» In Idem, pp. 8-9.

⁽⁶⁸⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 167.

⁽⁶⁸⁹⁾ Idem.

⁽⁶⁹⁰⁾ Idem. (Itálicos nossos).

e da esperança, na definição de Pascoaes.⁽⁶⁹¹⁾ Assim, «não há saudade sem tempo»⁽⁶⁹²⁾ e, num tempo outro, também o homem se modificou, sofreu uma evolução «na espiral das criações».⁽⁶⁹³⁾

Adão, no final da obra de Pascoaes, é então:

«...o novo Adão no Paraíso,
[...]
da sua Primavera Espiritual»⁽⁶⁹⁴⁾

O espírito de Adão só pôde atingir a totalidade da sua essência, após ter passado pelo que lhe é antitético. Assim, ele — que com a *queda* se dispersou pela descendência e se dividiu pelo mal e pelo bem (foi servidor de Satã e saudoso de Deus) — opera em si a síntese humana. De igual modo, o amor é a síntese dos sentimentos.

Pelo amor, os homens distinguem-se:

«O amor! O puro amor que dá relevo
e vida própria aos homens, e os distingue
e os afasta uns dos outros, simplesmente»⁽⁶⁹⁵⁾

Pelo amor, os homens encontram-se no Homem. O amor serve:

«Para os unir no ser eterno — o Homem!»⁽⁶⁹⁶⁾

⁽⁶⁹¹⁾ A ideia da saudade como palavra síntese da lembrança e da esperança é uma constante na obra de Pascoaes. Em determinado passo de *O pobre tolo*, o poeta afirma: «A lembrança e a esperança: a vida e o corpo do Universo» In cit., p. 10.

⁽⁶⁹²⁾ ANTUNES, Alfredo, *Saudade e profetismo em Fernando Pessoa: elementos para uma antropologia filosófica*, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga, 1983, p. 45. Como bem o percebeu Alfredo Antunes, «não há saudade sem tempo; porquanto os elementos lembrança e desejo, ainda que sentidos como um presente, têm que estar sempre referidos ao passado e ao futuro, respectivamente. Lembrar uma pessoa ou situação é constituí-la outra vez presente, conviver de novo com ela, actualizar algo já passado; é situar-se num agora em relação a um antes. Por outro lado, desejar retomar a posse de um bem, quer ele seja novo ou já vivido anteriormente, é situar-se ainda numa relação de tempo.»

⁽⁶⁹³⁾ QUENTAL, Antero, *Poesia completa*, cit., p. 12.

⁽⁶⁹⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 167

⁽⁶⁹⁵⁾ Idem, p. 166.

⁽⁶⁹⁶⁾ Idem.

Em *Regresso ao paraíso*, o Homem é afinal a síntese dos homens; o Amor é a síntese dos sentimentos; o «novo Paraíso» é a síntese do Inferno e do velho Paraíso. A Saudade é a síntese do espaço e do tempo, ideia da Eternidade, Síntese de todas as dialécticas.

A demanda de absoluto em *Regresso ao paraíso* de Teixeira de Pascoaes é, assim, percurso até à autoglorificação do espírito, caminhada em busca da verdadeira Essência Espiritual do ser.

«Vede o Homem sonhando; e pelo sonho
remindo as ermas cousas transitórias,
concluindo a imperfeita Criação,
que Deus iniciara...

A antiga carne,
selvática, feroz e com vestígios
de brutas pedras, nuvens e raízes,
fez-se imortal Espírito divino...»⁽⁶⁹⁷⁾

I.4. Filosofia da História em Pascoaes: um providencialismo dialéctico ou um modo de messianismo pelo mito e pela utopia

O homem moderno, desde o Renascimento, tende a realizar-se ao nível da natureza, alheado de Deus. A história integra-se então num sistema cultural de fundo antropocêntrico até à dissolução do centro. Esta concepção veio alterar o ideal agostiniano que entendia a história como *gesta dei*. Com o Cristianismo, Santo Agostinho (354-430 d.C.) ergue, na obra *Cidade de Deus* (*De civitate Dei*), uma filosofia da história de teor providencialista.⁽⁶⁹⁸⁾ Para ele, a desordem mundana da *civitas terrena* será superada pela *civitas Dei*,

⁽⁶⁹⁷⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 168.

⁽⁶⁹⁸⁾ Com o desmoronar do Império romano foi posto em causa o entendimento do mundo e do homem da Antiguidade. É neste contexto que, a par do Cristianismo, surge a filosofia providencialista da História de Santo Agostinho. Sobre o assunto, Vide BERNEIM, *El sentido de la historia*, (trad. espanhola de D. Hilário Gómez), Barcelona, Labor, 1937. Nesta obra, o seu autor afirma que: «La visión medieval de la Historia muestra en su totalidad un carácter marcadamente teológico» (p. 33); JOSSA, Giorgio, *La teologia della storia nel pensiero cristiano del secondo secolo*, Nápoli, Morano, 1965, pp. 12-13.

após a irrupção do juízo final. Este pensamento escatológico, ampliado por Joaquim da Fiore, imprime a ideia de existência de uma ordem divina e um novo conceito de «tempo» rectilíneo e ascendente, com início e fim. Assim, o mundo e o homem estariam inscritos numa trajectória finita e linear da criação à redenção.

Aparentemente, em *Regresso ao paraíso* de Pascoaes, o percurso iniciático de Adão reveste este colorido religioso. As próprias noções de *pecado* e de *remorso* que movem as personagens míticas no texto apontam para a «crença» salvífica, isto é, para uma versão cristã do messianismo, a que não falta um juízo final ao som de trombetas.

Porém, a concepção messiânica de inspiração judaico-cristã de um tempo histórico linear é aparente.

Ao longo da obra vai sendo assim gradualmente repelida pela ideia de Eterno Retorno do idêntico que, realmente, é apenas retorno do parecido ou do parcialmente idêntico.

O «velho Deus», e como Ele Adão, evoluem, estão submetidos ao percurso geral da vida e da morte. Mas a obra *Regresso ao paraíso* não constitui uma narrativa da continuidade de uma vida humana ou divina. Encontramos sobretudo uma série de instantes das suas vidas.

No caso de Deus, este surge-nos, primeiramente, como o autor da Criação que com ela sofre a queda, logo, igualmente o domina o desejo de absoluto. Num segundo instante, «Jeová» encontra-se no Olimpo, um paraíso «ermo, embora amável».⁽⁶⁹⁹⁾ Mas o «seu divino pensamento» acompanha o homem, facto que anuncia a sua dispersão, a morte do Uno:

«Vê-se que o seu divino pensamento
anda por lá, saudoso e vagabundo;
pelo remoto Inferno e pela Terra
longínqua e pequenina
e assim fica a cismar... E cisma... cisma...
Esta vida monótona consome-o... »⁽⁷⁰⁰⁾

⁽⁶⁹⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 125.

⁽⁷⁰⁰⁾ Idem, p. 126.

Está próximo o instante em que Ele, como «velho Deus», vai perder o poder e a vida:

«E as rugas, mais as brancas,
com insistência pecadora, herética,
vão-lhe cavando a face e prateando
sua fronte que lembra um outro templo
dum outro Deus maior...»⁽⁷⁰¹⁾

O «Deus maior» é afinal «o novo Deus/ Que vem dar termo enfim ao (...) Reinado» do «velho Deus». Como este o reconhece:

«Tu mesmo viverás da minha morte...»⁽⁷⁰²⁾

Aparentemente submetida ao devir temporal e à degradação, a Divindade de *Regresso ao paraíso* é, porém, eterna. Assim se autodefine o «belo Deus Infante»:

«Eu sou o eterno Deus, o novo Deus»⁽⁷⁰³⁾

O Deus de Pascoaes possui uma forma muito interessante de eternidade: Ele morre apenas para se regenerar e reviver um ciclo de vida novo, mas em todo o caso idêntico, porque alicerçado no precedente:

«—Vais construir, bem sei, teu novo mundo,
com os restos da minha Criação...»⁽⁷⁰⁴⁾

É que, ciclicamente, na eternidade do Tempo e do Espaço do mundo humano e divino, acontecem tempos em que as condições são semelhantes

⁽⁷⁰¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 126.

⁽⁷⁰²⁾ Idem, p. 130.

⁽⁷⁰³⁾ Idem, p. 129.

⁽⁷⁰⁴⁾ Idem, p. 130. Leonardo Coimbra, no «Prefácio à 2ª ed.» de *Regresso ao paraíso*, in COIMBRA, Leonardo, *Dispersos I – Poesia portuguesa*, ed. Pinharanda Gomes, Lisboa, Verbo, 1984, p. 92: «Mas encontro uma concessão ao enganoso infinito formal na afirmação feita por Adão ao novo Deus-Infante, de que os ciclos se hão-de repetir: é o jeito heraclítico do eterno retorno... O infinito da repetição é a inutilidade de cada esforço cíclico.»

às que presidiram às Origens.⁽⁷⁰⁵⁾ Então, a aventura divina e a vida humana recomeçam como da primeira vez em que se produziram, mas não com exacta identidade. Da conjugação de uma quantidade finita de forças com uma temporalidade infinita resulta a repetição infinita de um número finito de acontecimentos.

A teoria do Eterno Retorno⁽⁷⁰⁶⁾ pascoalina admite a linearidade histórica e escatológica do Messianismo. Das duas tendências opostas em acção resulta uma conciliadora síntese, numa forma mais elevada, na linha do «*providencialismo dialéctico*»⁽⁷⁰⁷⁾ hegeliano.

Chamar-lhe-íamos de inexorabilidade do eterno retorno, se a expressão não é por demais contraditória.

Ao longo de *Regresso ao paraíso*, a situação inicial da ordem divina ou trajectória finita da Criação à Salvação (o *Venba a nós o Vosso Reino*) vai admitindo gradualmente o seu contrapolo: o pensamento autónomo da evolução e a individuação de Adão ou confiança do homem em si como suporte da vontade de poder. Morto o «velho Deus», nasce em Adão a intenção de criar *um reino do Homem sobre a terra*:

«E disse-lhe [a Adão] a Saudade:

— Parte! Regressa, enfim, ao Paraíso!

Cultivarás aquela terra antiga

⁽⁷⁰⁵⁾ Dirá PASCOAES, Teixeira de (*S. Paulo*, apresentação de António Pedro de Vasconcelos, Lisboa, Assírio & Alvim, 1984, p. 23): «viver é eterno ressurgir».

⁽⁷⁰⁶⁾ Já com o homem moderno (desde o Renascimento), mas sobretudo na sequência das doutrinas de Nietzsche, o homem é remetido, do tempo histórico e da ordem divina agostiniana, para o Cosmos e para a ideia de Eterno Retorno de inspiração na Antiguidade Grega: vide, e.g. a teoria pitagórica do «eterno retorno» em PARMÉNIDES, Poema *Peri physeos*, Frag. 5.3 «Pouco me importa por onde começa, porque de novo aqui hei-de voltar», in DIELS, H. e KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin & Zürich, Weidman, ¹² 1966, t. I, p. 232; PROENÇA, Raul, *O eterno retorno*, vol. I, ed. A. Reis, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1987; BRUNO, Sampaio, *A Ideia de Deus* (1902), Porto, Lello, 1987, pp. 253 e sqq. e 290 e sqq.

⁽⁷⁰⁷⁾ SERRÃO, Joaquim Veríssimo, *História e conhecimento histórico*, Lisboa, Verbo, 1968, pp. 195-199. Aqui, o autor refere-se à Filosofia da História em Hegel como um «progressismo fatalista (...) uma verdadeira *teodiceia*» em que «o progresso (...) dimana duma *lei fatal*. Os homens sentem-se levados, fatalmente, pelo Espírito que anima a realização dos seus actos. Estes conjugam-se num 'fim' que é a concretização da vontade divina na terra» (p. 195). E, mais adiante, o autor refere-se à *evolução do progresso* em Hegel como um «*providencialismo dialéctico*» (p. 197).

com tuas próprias mãos restituindo-a
ao primitivo, e mágico esplendor»⁽⁷⁰⁸⁾

O «primitivo e mágico esplendor» não é o do paraíso primeiro, pertencente à Ordem Divina. É o novo Paraíso Humano, porquanto o círculo não é fechado. O Regresso é também um progresso em espiral para o Infinito,⁽⁷⁰⁹⁾ para uma finalidade espiritual:

«Vede o Homem sonhando; e, pelo sonho,
remindo as ermas cousas transitórias,
concluindo a imperfeita Criação,
que Deus iniciara...

A antiga carne,
selvática, feroz e com vestígios
de brutas pedras, nuvens e raízes,
fez-se imortal Espírito divino... »⁽⁷¹⁰⁾

É que, para Pascoaes, todas as determinações mais elementares ou mecânicas do ser representam forças virtuais, em que se afirma uma tendência para uma evolução pampsiquista.

O acto da criação, entendido pelo poeta como queda divina, aproximou Deus do homem. A redenção aproxima o homem de Deus. A viagem iniciática do homem é um percurso do Deus da lembrança para o Deus do desejo; da Idade do Ouro da memória para a Idade do Ouro da esperança, conquistas da Saudade transcendente.

A doutrina dialéctica de Pascoaes distingue claramente dois universos; é uma doutrina do paradoxo, onde se admitem dois espaços, duas realidades e dois mundos: a Eternidade e o tempo, a Transcendência e a existência,

⁽⁷⁰⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 165.

⁽⁷⁰⁹⁾ Em outras obras suas retoma esta mesma ideia: «A nossa alma é perpétuo desabrochar no infinito [...]. A nossa consciência irradia [...], em onda circular que tudo abrange», Vide PASCOAES, Teixeira de, *O Homem Universal e outros escritos* (ed. Pinharanda Gomes) Lisboa, Assírio & Alvim, 1993, p. 76; «Somos uma hora destacada do tempo e ondulando através do tempo», PASCOAES, Teixeira de, *O Bailado*, «As Horas», cit., I, p. 81.

⁽⁷¹⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 168.

Deus e o homem. A relação deste com Aquele e vice-versa é assunto Bíblico e resumo da «teologia»⁽⁷¹¹⁾ pascoalina, em *Regresso ao paraíso*.

Como é que o *Eterno* se torna *acontecimento* e o *acontecimento* se torna *Eterno*?

Pela atitude profética⁽⁷¹²⁾ do poeta, pelo combate espiritual contra a existência (oposto de vida), exigido pela fé exclusiva na *Saudade* transcendente, pela utopia e pelo mito. É que — reconhece-o o poeta — «Querer uma cousa é alcançá-la por um processo mitológico».⁽⁷¹³⁾

Na pegada de Aristóteles, Pascoaes reconhece no mito o primeiro degrau da compreensão e do conhecimento. Assim, serve-se dele para elaborar a sua profecia do homem e da história.

O fim de toda a actividade humana reside na felicidade. Esta, como negação do tempo e da alteração é, numa perspectiva messiânica e cristã, a *bem-aventurança* eterna; numa perspectiva sociológico-cultural, o ideal-natural de cultura e, numa perspectiva filosófica da história, a Idade do Ouro, a Legenda do Paraíso ou uma nova *Civitas Dei*, ainda que a entidade que rege os acontecimentos seja a Saudade. Em qualquer dos casos, a eudemonia do agente está subordinada a um Fim e esse Fim, outro não pode ser senão Deus, o Paraíso natural e a «Idade do Ouro» definitiva.

No primeiro caso, a almejada *bem-aventurança* eterna atinge-se, quando se assume a dor e a morte como pertencentes à vida. Esta é tomada como uma «penitência» a cumprir, como um caminho a percorrer, ao fim do qual se mostra a Salvação. Ao modo cristão, afirma-se em Pascoaes o carácter salutar da dor e da morte como predisposição ou antecâmaras da Redenção. É este o sentido religioso do percurso de Adão até à Cidade Ideal.

⁽⁷¹¹⁾ Ousamos chamar teologia à doutrina da esperança de Pascoaes, de acordo com o pensamento de GARCIA, Mário, *Teixeira de Pascoaes. Contribuição para o estudo da sua personalidade e para a leitura crítica da sua obra*, Braga, Faculdade de Filosofia, 1976, p. 191: «Pascoaes, ao proclamar o Saudosismo como a 'Religião da Saudade', está igualmente a dar ao sentimento que, segundo a sua opinião, é o mais típico do génio português, uma casuística teológica».

⁽⁷¹²⁾ A atitude profética e o combate espiritual assumidos e dirigidos por Pascoaes contra um mundo (representado em *Regresso ao paraíso* pelo Inferno) revela-se pelos seus princípios reformadores, pela busca de uma Verdade peculiar (portuguesa e galega) concentrada num subjectivismo religiosista: a *Saudade*.

⁽⁷¹³⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O pobre tolo*, cit., p. 101.

No segundo caso, o poeta pretende, em metanoia histórico-humana, o regresso de Adão à natureza, no sentido de admitir que devia haver uma cultura à medida do homem, das suas faculdades e determinações, uma cultura «ideal», «natural», por assim dizer, previamente dada e também, em particular, um direito e uma religião «naturais»⁽⁷¹⁴⁾ num estado «ideal».

Este platonismo da cultura seria alicerçado na Saudade, logo mergulhado no tempo. O Paraíso da Origem, que pertence intimamente ao homem e lhe foi concedido, logo no Início, como dádiva de Deus, incorpora-se, com a *queda*, no devir temporal. Aquela filosofia da cultura cruza-se com a filosofia da história. O paraíso perde a dimensão de absoluto inicial e atemporal e torna-se naquela Idade de Ouro do fim dos tempos que, oposta ao mito de Babel, é via de regeneração.

É em épocas de crise ou da Idade do Ouro⁽⁷¹⁵⁾ degradada que surge, num contexto profético estreitamente ligado aos apocalipses, a esperança numa era de felicidade.

Se, algo próxima de Rousseau, a filosofia pascoalina de *Regresso ao paraíso* dita o retorno à natureza, a uma nova e maior sensibilidade, simplicidade e bondade, Pascoaes, contrariamente a ele, não considera que tudo nasceu perfeito das mãos do Criador. A degenerescência do bem é o próprio acto da Criação. Daí que, como os românticos (ou como o romântico que foi), saiba que a aspiração ao regresso a uma época primeva não possa ser restaurada pelo homem do seu tempo, submetido à razão positiva.

Por isso, a visão nostálgica retrospectiva do que já desapareceu — o paraíso perdido — submerge pela saudade no espírito. E o poeta transfere,

⁽⁷¹⁴⁾ Esta religião natural, para Pascoaes, é a religião da Saudade, que é tendência do homem para Deus, da sua forma inferior e material para a sua forma superior e Espiritual (cf: «O homem em virtude do seu *poder saudosista*, de lembrança e esperança, eleva-se da própria miséria e contingência à contemplação do Reino Espiritual. Vemos Deus pelos olhos da Saudade». In *Arte de ser português*, cit., p. 123).

⁽⁷¹⁵⁾ É notória a vocação política deste mito e o seu sentido messiânico, aproveitamentos que não cessaram de lhe ser dados sob diversos nomes [*tempus aureum* para Horácio (*Epodos*, 16, 64), *aurea aetas* para Ovídio (*Metamorfoses*, 1, 89), *Gens aurea* ou *Saturnia regna* para Virgílio (IV *Bucólica*)]. É, de facto, com os Romanos que o mito de essência religiosa e messiânica se torna susceptível de aproveitamentos políticos e de aplicação a uma ideologia.

ao nível textual em *Regresso ao paraíso*, essa época primordial e exemplar para um mundo primitivo mítico, como quem acredita num retorno possível em direcção à autenticidade edénica anterior à queda. No plano do mito, numa origem ante-histórica, o paraíso do homem, enquanto «não-lugar» e «lugar-ideal», pode constituir uma Verdade que oferece à imaginação a profecia da felicidade humana total. Porém, essa representação idealizada de um estado da humanidade no passado não fica fechada na temporalidade, sinal de um estado acabado, de uma evolução positiva. A entrada catastrófica de Adão e Eva no Inferno introduzem o homem na «história». Este pormenor sublinha discretamente a passagem da concepção utópica de presente contínuo do mito para uma nova concepção de tempo tornada possível pela doutrina cristã da revelação. E, por outro lado, a descida do homem ao Inferno é o primeiro elemento de um percurso iniciático do herói mítico⁽⁷¹⁶⁾ que se prepara para um combate, no sentido soreliano do termo⁽⁷¹⁷⁾. À imobilidade inicial opõem-se os ritos de passagem, que visam a aquisição de um novo estatuto. Adão, em instância de passagem, quer dizer, de iniciação, está excluído e expulso: à margem do paraíso. Privado desse estado, procura renascer, metamorfosear-se, transcender o bem e o mal, a condição existencial votada à destruição e assegurar a permanência do ser. O itinerário cosmogónico do herói vai desde a dissolução do homem até à transmutação ontológica. Esse itinerário que culmina na apoteose do «novo Homem» num «novo paraíso», em Pascoaes, é aquisição feita por intermédio da Saudade.

Pela voz do visionário, a Idade do Ouro traz a mensagem de esperança, de que o poeta-profeta é o emissário.

Pela voz do pensador e do homem de cultura de ideais político-sociais concretos, esta miragem de felicidade pode perder o carácter de miragem

⁽⁷¹⁶⁾ A propósito, Vide SELIER, Philippe, *Le mythe du héros*, Paris, Bordas, 1970; VIERNE, Simone, «La littérature sous la lumière des Mythes», in *L'Herne*, nº 33, 1979, p. 351; BIÈS, Jean, «Chamanisme et littérature», in *Idem*, nº 33, 1979, p. 330. Estes autores defendem que não há obra literária que não tenha elementos iniciáticos. A partir do mito iniciático cosmogónico, deram linhas de uma leitura possível do texto romanescos.

⁽⁷¹⁷⁾ SOREL, Georges, *Reflexions sur la violence*, (1ª edição de 1907), Paris, Rivière, 1923, (sobretudo a *Introdução*).

para se tornar em ideal prospectivo, associado à importância do progresso espiritual do homem.

Em *Regresso ao paraíso*, a *História* escreve-se entre o mito e a utopia profética. Sente-se, na verdade, um esforço por abraçar a empresa colectiva do mito e por projectar o modelo da *Cidade ideal* na temporalidade, uma vez que a ‘utopia’ pascoalina existe para ser realizada no tempo.

À visão poética, naturalista e regressiva do lugar mítico — o Paraíso da «fatura celeste, sob os ramos / das árvores frondosas»⁽⁷¹⁸⁾ — responderia a visão política, culturalista e prospectiva do lugar ideal da profecia.

Por analogia com o comportamento humano, actuam em *Regresso ao paraíso* formas semelhantes às humanas, embora sobre-humanas, mitológicas (Adão, Eva, Caim, os demónios e os deuses), capazes de enformar de modo mais eloquente a utopia da «Deo — Humanidade» espiritual.

I.5. Profetismo pascoalino: a utopia do homem e o messianismo de dimensão cívica

O messianismo pascoalino tem de ser encarado na dúplice dimensão universalista e nacionalista, ambas expressas em *Regresso ao paraíso*.

Não pela razão sistematizada, intelectualista e cartesiana, mas por uma razão cósmica, que vê na realidade os aspectos exteriores e interiores, que dá espaço ao sentimento e à imaginação, Pascoaes abre caminho de acesso para uma «supra-humanidade espiritual» futura.⁽⁷¹⁹⁾ Este é o sentido universalista de *Regresso ao paraíso*, que se exprime pela ânsia do *ser* e pela história de uma transcensão ou libertação num mundo superior e divino, miticamente representado pelo Paraíso. Essa nova «terra de promessa», penetrada pela nostalgia de bem que anima o mito da Idade do Ouro, encerra também a profecia de uma ontologia fundamental do Homem, que consiste na sua Infância consciente ou «Primavera Espiritual».

⁽⁷¹⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 167.

⁽⁷¹⁹⁾ Cf. COSTA, Dalila Pereira da, *Três ensaios sobre Marânus*, cit., p. 33.

A um tal messianismo subjaz a ideia de mal inerente à *existência*, a qual se procura libertar em *vida*, num percurso semelhante ao do louco que

«subindo de sonho em sonho, atingiu a realidade».⁽⁷²⁰⁾

A realidade que o apologista da loucura defende nada tem que ver com o seu sentido positivo que, para Pascoaes, significaria escravidão material ou animalização. Tem sim um sentido superior espiritual, como o afirma em *O Pobre tolo*:

«Tens o sentido da realidade; e por isso és um tolo superior aos homens de juízo que possuem a realidade por intermédio do tacto, como qualquer animal incipiente. E imaginam conhecê-la, porque desconhecem os sonhos».⁽⁷²¹⁾

Não se trata aqui de partir do sonho, interpretando-o, para descortinar a realidade concreta ou patológica, como nos propõe Freud, que, no entanto, se encontra no leque das numerosas leituras de Pascoaes.⁽⁷²²⁾ Ao invés, Pascoaes parte do *pathos*, que é o *mal*, para o sonho, para uma realidade outra do mundo espiritual:

«Sofres, mas conheces este mundo e o outro. E conheces *este* precisamente por conheceres *aquele*. Só os que vivem no seu espectro podem ter uma visão clara do seu corpo».⁽⁷²³⁾

Numa caminhada que é libertação progressiva da condição material do ser há um messias que, em *Regresso ao paraíso*, é a figura de Adão — o Homem⁽⁷²⁴⁾ e, em *O pobre tolo*, é a Loucura. Comparada esta a Cristo, redentor da humanidade, a sua função é a de expiar os males do Bom-Senso:

⁽⁷²⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O pobre tolo*, cit., p. 82.

⁽⁷²¹⁾ Idem.

⁽⁷²²⁾ COUTINHO, Jorge, *O pensamento de Teixeira de Pascoaes: estudo hermenêutico e crítico*, Braga, Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, 1995, p. 53. Este estudioso afirma que «a verdade é que ele (Pascoaes) leu e leu abundantemente, o que não significa que lesse sempre profundamente», cit., p. 52.

⁽⁷²³⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O pobre tolo*, cit., p. 83.

⁽⁷²⁴⁾ A concepção pascoalina do homem como mediador do Universo ou o messias redentor do *ser* deve muito a Sampaio Bruno. Cf., a este propósito, VARELA, Maria Helena,

«Vieste ao mundo, como todos os malucos expiar os pecados do Bom Senso. O Bom Senso redime-o a Loucura, uma deusa crucificada nos homens de juízo. O sangue de Cristo santificou o madeiro infamante e os doidos santificam a Humanidade».⁽⁷²⁵⁾

O antropocentrismo, iniciado há cinco séculos, que conduziu progressivamente a humanidade ao aumento de bem-estar e poder materiais, conduziu simultaneamente a um processo crescente de tecnificação e de massificação da realidade económico-social. Em paralelo, operou-se uma crescente alienação ou atrofia do Homem enquanto ser espiritual.

No sentido de ultrapassar estes limites ou condicionamentos, que eram os do positivismo, Pascoaes lança-se profeticamente no anúncio de um novo ciclo antropológico e de uma evolução histórica e gnosiológica.

A profecia pascoalina — resultado de um domínio de problemas autênticos que brotam da situação tornada problemática do homem moderno, dissolvido no universo material — terá por tarefa assegurar ao homem, enquanto ser espiritual, uma consistência, dentro de uma ausência de fundamento, numa era de dissolução, dispersão e despersonalização⁽⁷²⁶⁾.

«Sofia» e «profecia» na filosofia da história de Sampaio Bruno, Porto, Biblioteca Pública Municipal, 1990, p. 155.

⁽⁷²⁵⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O pobre tolo*, cit., p. 73.

⁽⁷²⁶⁾ Disso nos dão conta inúmeros textos literários ligados ao modernismo, nomeadamente, a 'Ode Triunfal' de Álvaro de Campos, em que a dissolução do sujeito chega ao limite com a desagregação da própria linguagem. A crise do sujeito com perda da identidade é também perceptível em *regresso ao paraíso*. Através das falas de Caim, assistimos ao discurso de um verdadeiro modernista. Na personagem, o que lhe é autenticamente próprio, o centro da sua *persona* dissolve-se até à substância. Tornada múltipla a sua identidade, o seu crime não lhe é imputável. Ao invés, Caim é a vítima do seu crime:

«E Caim responde ao pai: – Quem no matou? / Não fui eu! Não fui eu, mas um fantasma / gerado no meu ser! / Vi-o surgir da noite e erguer o busto / à altura do meu busto, e dominar-me... / Vi-o matar Abel!... / Mas eu tinha presença e realidade... / E esse fantasma era ilusório sonho! [...] / Quem no matou? Quem no matou? Fui eu? / Fui o cego instrumento dessa morte, / fui o punhal somente! / Quem no matou? Quem foi? / Foi um negro fantasma, sombra morta, / que, às vezes, de repente, em nosso ser, / em forma louca e viva, se alevanta... / E pertencia, sim, à minha vida / esse negro fantasma! [...] / Mas eu não era, não, esse fantasma, / Nem mesmo sou a minha alma... Eu sou / a terceira pessoa sempiterna / que entra na formação da criatura; / e tem como destino misterioso / contemplar, impassível, a Verdade, / sofrer perpetuamente a dor alheia, / expiar perpetuamente o estranho crime!» (In cit., pp. 33-34).

É porque a humanidade actual se encontra neste perigoso e crucial ponto de evolução histórica que Pascoaes se coloca, através de *Regresso ao paraíso*, autênticas questões do ser próprio e do estar no mundo do homem.

E daí o apelo futurante ou profético à autenticidade do ser, ao retorno do homem a si mesmo, no reencontro do que lhe é autenticamente próprio. E esse autenticamente próprio constitui o regresso ao poder espiritual que a humanidade adâmica teria possuído superiormente.

O messianismo de sentido universalista pascoalino encerra também — além da interrogação sobre o sentido da vida e do apelo à identidade, à «centralização» do Homem tornado disperso — o anúncio de um reino superior não materialmente, mas culturalmente, onde dominem os valores espirituais do tempo primordial paradisíaco, com a consciência disso.

O *status naturalis* pré-civilizacional ou retorno às origens, em *Regresso ao paraíso*, terá um sentido de recuperação de um homem autêntico, primordial e futuro, detentor de uma razão cósmica e participante dessa *supra-humanidade espiritual* anunciada.

A profecia pascoalina do homem dita a passagem do ser inautêntico ao ser autêntico. Aquele encontra-se afundado na massa, no objectivo, na nivelação do concreto: é o Mal, representado em *Regresso ao paraíso* pelo Inferno. Nesse espaço, o primeiro homem, decaído pelo pecado, perdeu o que lhe é autenticamente próprio. A partir da *queda*, a angústia abre o homem ao nada:

«Somos uma turba e ninguém. Somos Deus e o Demónio, o Céu e a Terra e outras letras grandes e Ninguém!»⁽⁷²⁷⁾

Simultaneamente, a partir da complexidade da Natureza (encarada à luz de um panteísmo cristão) e na angústia humana gera-se a saudade do que *foi e há-de ser*, feita, a um tempo, de lembrança e de esperança.

⁽⁷²⁷⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O pobre tolo*, cit., p. 197.

Em *Retorno ao paraíso*, a *lembrança* é o paraíso da origem que abrirá caminho à *esperança* de retorno a um novo paraíso futuro. A saudade conduz o homem ao encontro do autêntico *Ser* pela «repetição» da origem. A partir da queda no pecado e na dor, a Saudade chama o homem ao ser autêntico que a morte (o «juízo final», no texto *Retorno ao paraíso*) unifica ou reintegra por um novo retorno a si mesmo em face de um novo Deus.

Os resultados das intuições proféticas pascoalinas (longe de serem sistemáticas) são mínimos. Em *Retorno ao paraíso*, o primeiro homem e o «velho Deus» da Origem chegam, no final da obra, a uma simples duplicação. Adão, como o «velho Jeová», reencarnam num novo duplo ontológico. O progresso em direção ao Paraíso e ao advento da supra-humanidade espiritual é, antes de mais, um retorno em que o Fim se (con)funde no Início.

O profetismo visionário de dimensão universalista ou a filosofia pascoalina do homem e da Criação exposta em *Retorno ao paraíso* consiste no anúncio de uma *redintegratio in statum pristinum*. Esta renovação de um modo de ser primitivo como ideal de humanidade futura hipertrofiada nas suas forças espirituais problematiza um mundo real. É todo um tempo presente, de progresso tecnológico e de bem-estar material mumificador da vida do espírito que implicitamente se critica. É este estado actual de humanidade que, colocando-se em ambiente delirante e infernal, arrasta consigo um passado.

Textualmente, em *Retorno ao paraíso*, figuram no Inferno como «dolorosos Náufragos»⁽⁷²⁸⁾ os grandes vultos históricos e literários do Ocidente. Desde «Virgílio», a «Dante», a «Espártaco», a «Giordano», a «Ugolino», a «Tântalo», eram,

«...imensas Almas sufocadas,
entre ondas de fogo, e que deixaram
um rasto escuro e fúnebre na História
ou luminoso rasto na Legenda»⁽⁷²⁹⁾

⁽⁷²⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Retorno ao paraíso*, cit., p. 30.

⁽⁷²⁹⁾ Idem, p. 32.

Afectado por essa *queda* está também o espaço sociocultural português, desde o mais remoto passado que existe na mente do poeta e que é a herança e memória cultural colectiva, o arquétipo do português. Aí desfilam figuras histórico-míticas, como «Viriato», «O Fantasma de Afonso» Henriques e o do «Mestre»⁽⁷³⁰⁾, «Diogo Coelho», «D. Pedro Primeiro», a «Defunta (Inês), sentada sobre um trono» ou «A Sombra de Mouzinho e a sua Audácia».⁽⁷³¹⁾ Além do Portugal na sua história política, o primitivo sentimento de «maldição da historicidade» ou descida ao Inferno do tempo acompanha a nossa história cultural.

Adão e Eva viram desfilarem no Inferno as nossas maiores figuras, o escol de artistas e literatos nacionais, com a sua obra:

«O Fantasma de Antero e a sua Lira,
vibrando, num crepúsculo profundo,
em ondas que eram mármore de som.

A fina Sombra de Eça revelando
nas cousas ambientes que a tocavam
a definida superfície límpida,
a espiritual pureza, a cor perfeita...
E a desgrenhada sombra de Camilo,
semeando, como Júpiter seus raios,
a lágrima imortal e o riso eterno.

[...]

Viram Menina e Moça; (...)

(...) e a paisagem

do vale e o moribundo Rouxinol...

e Bernardim tangendo a sua Lira,

que tem cordas de lágrimas que exalam

mágoas de anoitecer... A Luz futura...

Viram o grande Gama e o Adamastor,

a sombra do Encoberto e a de Camões.»⁽⁷³²⁾

⁽⁷³⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 32.

⁽⁷³¹⁾ Idem, p. 31.

⁽⁷³²⁾ Idem, p. 32.

O Inferno pode ser interpretado como o tempo da *queda*, imagem da decadência cultural, propícia ao messianismo redentor. Assim, a ambiência nacional na sua história política, cultural e literária encontra-se decaída, mas susceptível de santificação ou de ‘regresso ao paraíso’. E trata-se de um regresso, porque o tempo da felicidade é identificado com o tempo da inocência do passado primevo (cristão) ou com a Idade de Ouro (clássica), reminiscentes em Adão pela Saudade:

«Por ti e em ti (Saudade) me lembro do que fui,
isto é, do que hei-de ser... Por ti, alcanço
o sonho criador, ou antes, Deus;».⁽⁷³³⁾

O tempo de felicidade é também identificado com a saudade do futuro, a saudade profética, a «renascença do seu ser»,⁽⁷³⁴⁾ que envolve Adão «desde o instante / em que seus pés na Terra se firmaram».⁽⁷³⁵⁾

Esta saudade profética culmina no momento em que Adão projecta, além da redenção dos homens, a sua própria salvação:

«eu mesmo hei-de salvar-me».⁽⁷³⁶⁾

A descida de Adão ao Inferno — elemento a não descurar na espiritualidade lusíada pascoalina — assemelha-se muito a uma descida ao *inconsciente*, onde estão todas as ideias colectivas e onde ele encontra, não só a si, mas tudo o que, no seu conjunto, representa a vida nacional.

Como se Deus necessitasse do Diabo para se realizar, o fundamental da luz são as trevas. E, no meio do infamante Inferno, encontra-se o sublime ou:

«...a Sombra do Escultor que em pedra bruta
fez a divina estátua da Saudade».⁽⁷³⁷⁾

⁽⁷³³⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 90.

⁽⁷³⁴⁾ Idem, p. 66.

⁽⁷³⁵⁾ Idem.

⁽⁷³⁶⁾ Idem, p. 117.

⁽⁷³⁷⁾ Idem, pp. 31-32. (Pascoaes refere-se aqui a Soares dos Reis e à escultura *O desterrado* a que n' *O Espírito lusitano ou o Saudosismo* chama «a esfinge da Raça», in cit., p. 51).

Estão no Inferno os máximos expoentes da mitogenia nacional.
E juntamente com a memória colectiva está afinal:

«A sombra que nós somos...»⁽⁷³⁸⁾

Nesta ontologia idealista germina a ideia messiânica da *redenção* pela libertação do *Inferno*. O mediador operativo — Adão — desempenhará textualmente o papel de messias redentor, papel que social e literariamente Pascoaes, enquanto poeta, é chamado a desempenhar.

Tudo nos indica em *Regresso ao paraíso* que a história do ser universal é, paralelamente à história do ser português, uma demanda constante de um reino espiritual ou divino. O messianismo de carácter universalista da obra encerra, em nossa opinião, uma dimensão nacional, como o deixa transparecer o elenco de figuras que desfilam no passo comentado, representativas do nosso espaço colectivo. Estão mergulhados no Inferno o *ser* como o *ser português*.⁽⁷³⁹⁾ E porque «o fim da vida humana inferior é o aproximar-se sempre da vida espiritual superior»,⁽⁷⁴⁰⁾ o destino do homem é a demanda constante de um reino espiritual futuro, um reino de Deus em que se opera a passagem do ser inautêntico em autêntico pelo regresso à Origem, «o Deus de sempre»⁽⁷⁴¹⁾ donde tudo promanara.⁽⁷⁴²⁾

⁽⁷³⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 32.

⁽⁷³⁹⁾ Já Leonardo Coimbra se apercebe do conteúdo lusitanista de *Regresso ao paraíso* (embora a crítica geralmente apenas a encare no domínio universalista). Em recensão crítica à obra, o pedagogo da «Renascença Portuguesa» considera-a uma «Bíblia Lusitana». E finaliza essa recensão por uma exortação, que não hesita em identificar o «Deus Infante» com a «alma de Portugal», nessa missão redentora: «Moços portugueses! A vós me dirijo neste momento em que os velhos sem alma se gastam em obras de Morte. Vinde ao Poeta, vinde a nós que vos amamos, e sereis os apóstolos do Deus Infante, redentor do Universo e alma de Portugal!» In *A Águia*, 2ª série, 1º vol., nº 6 (Junho de 1912), p. 199.

⁽⁷⁴⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O sentido da vida*. Em apêndice, in GARCIA, Mário, *Contribuição para o estudo da sua personalidade e para a leitura crítica da sua obra*, cit., p. 291.

⁽⁷⁴¹⁾ COIMBRA, Leonardo, Prefácio à 2ª edição de *Regresso ao paraíso*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, In *Obras completas*, Lisboa, Bertrand, s.d., IV, p. 19.

⁽⁷⁴²⁾ O poeta dá em resumo a sua teoria acerca do sentido da vida, essa ideia de ciclicidade em evolução progressiva: «*Ab initio* era o espírito, segundo São Paulo, ou éter, segundo Haeckel. O éter condensou-se em massa ponderável, dando origem à matéria atómica; esta, excedendo-se em virtude da lei da excedência (...) gerou a fase vegetal, e esta, por sua vez, a fase animal; e esta ainda, graças à mesma lei, deu origem à fase psíquica, alcançando assim a

Este dinamismo humano a que Pascoaes chamou *«faculdade de se exceder e traduzir em formas originais de vida, sempre superiores às antecedentes»*,⁽⁷⁴³⁾ gera a busca de um paraíso de Perfeição ou utopia profética para ser realizada.

E porque onde há texto, existe *eo ipso* contexto, como onde há homens, existem cultura e história, o messianismo pascoalino de dimensão universalista — expresso em textos como *«Regresso ao paraíso»* — não nos parece dissociável do messianismo nacional, integrado no saudosismo lusitano.

Um tal messianismo é tanto mais oportuno quanto sabemos que se gerou em ambiência de crise nacional a nível dos sistemas instructo-educativo, económico e político.⁽⁷⁴⁴⁾

Embora com a revolução liberal de 1820 fosse já notória a vontade decidida de *regenerar* Portugal, é a partir de 1910, com a revista *A Águia*, arauto da *Renascença Portuguesa*, que se cria uma verdadeira doutrina da portugalidade. Ao lado de propostas concretas e da pretensa imparcialidade crítica em relação ao poder⁽⁷⁴⁵⁾, a revista — na sua 1ª Série (1910-1912) e depois sob a direcção de Teixeira de Pascoaes (1912-1917) — caracteriza-se globalmente pela existência de um projecto renovador dentro de uma

matéria a estrutura e qualidades iniciais, e fechando-se o grande círculo evolutivo do Cosmos». PASCOAES, Teixeira de - *O sentido da vida*, cit., pp. 287-288.

⁽⁷⁴³⁾ Idem, p. 282.

⁽⁷⁴⁴⁾ Leonardo Coimbra — teorizador, filósofo e pedagogo da *Renascença Portuguesa* e director da 3ª Série de *A Águia* — vem afirmar o propósito de renovação da Pátria com a ajuda e a acção da República, propondo a reabertura da «Universidade Popular com cursos completos» além da leccionação de «aulas nocturnas de instrução primária para crianças e adultos». (*A Renascença Portuguesa*. Entrevista dada por Leonardo Coimbra ao *«Mundo»*, nº 4283, Porto, 10.8.1912). O mesmo autor, em 1922, vem a verificar que os ideais comumente sonhados por aguilistas para o Portugal do pós-República de 1910 se frustravam e que o momento presente permanecia de crise, como um pesadelo em que o sonho se tornou: «No interior encontramos a Pátria assoberbada de dificuldades económicas e financeiras, a República, que quase todos nós, os fundadores da *Renascença*, sonhamos bela e pura, cheia das feridas com que as traições duns e o amor brutal de outros lhe têm cortado as carnes». COIMBRA, Leonardo, *O nosso caminho*. In *A Águia*, Volume I, 3ª Série, Porto, 1922, p. 5.

⁽⁷⁴⁵⁾ No que respeita ao objectivo renovador e regenerador da *A Águia*, este mantém-se ao longo das suas três séries, como se mantém o incitamento aos portugueses para que sejam fiéis à República e à Pátria. Porém, este órgão porta-voz da *Renascença Portuguesa* que se pretendia inicialmente imparcial, assume, na sua fase final, um comprometimento com o poder, não podendo «deixar de ser, a seu modo, um órgão político, actuando no sentido de procurar soluções à crise nacional». In Idem, p. 7.

linha idealista. Tal projecto fundamenta-se no nacionalismo, ou melhor, no patriotismo e alicerça-se na consciência desmedida da necessidade de uma elite, com base no conceito de *Homem Superior*, de origem evolucionista que Teixeira de Pascoaes atribuiu a Tolstoi.⁽⁷⁴⁶⁾

Além disso, são de notar, na 1ª Série da revista *A Águia*, a inovação feita à grafia arcaica e dois itens que serão desenvolvidos na série posterior. Referimo-nos à problematização de temas científicos, mas sobretudo à intervenção da corrente saudosista, sendo os «elementos que formam a saudade: espírito e matéria»,⁽⁷⁴⁷⁾ e como tal, capazes de fornecer tratamento ao pedagogo e ao visionário que simultaneamente Pascoaes soube ser.

Na verdade, o poeta de *Marânus* define e insere o saudosismo no largo movimento messiânico da nação que, em momento de decadência material (de queda, pecado e Inferno, na sua concepção antropológica), há-de abrir-se e abrir o mundo a esse «Paraíso» espiritual e transcendente do futuro:

«Renascer é dar a um antigo corpo uma nova alma fraterna, em harmonia com ele. O Passado é indestrutível; é o abismo, a treva onde o homem mergulha as raízes do seu ser, para dar a nova luz do futuro a sua flor espiritual.

(...) mas a alma portuguesa existe, vem desde a origem da Nacionalidade; de mais longe ainda, da confusão dos povos heterogêneos que, em tempos remotos, disputaram a posse da Ibéria. (...) E nesse momento, mais divino que humano, a alma portuguesa gerou nas suas entranhas penetradas por uma luz celeste, a Saudade, a nubelosa do futuro Canto imortal, o Verbo do novo mundo português. (...) A Saudade é o próprio sangue espiritual da Raça; o seu estigma divino, o seu perfil eterno. Claro que é a saudade no seu sentido profundo, verdadeiro, essencial, isto é, o sentimento-ideia, a emoção reflectida, onde tudo o que existe, corpo e alma, dor e alegria, amor e desejo, terra e céu, atinge a sua unidade divina.»⁽⁷⁴⁸⁾

⁽⁷⁴⁶⁾ Cf., a este propósito, a obra: SPINELLI, Miguel, *A Filosofia de Leonardo Coimbra. O homem e a vida dois termos da sua antropologia filosófica*, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga, 1981, p. 47.

⁽⁷⁴⁷⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O espírito lusitano ou o Saudosismo*, Porto, Renascença Portuguesa, 1912, p. 12.

⁽⁷⁴⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Renascença*, in *A Águia*, 2ª Série, Porto, Janeiro de 1912, pp. 1-2.

O sentido religioso que atribui à história de Portugal é incentivo à esperança. Portugal é o povo eleito da Saudade. Por ela e nela a primazia espiritual do gênio português afirmar-se-á e a nação impor-se-á moralmente ao mundo. Portugal não é já o dilatador da fé cristã e do império político-religioso de que nos fala Camões, mas de um império do espírito e da Cultura. No dizer de Pascoaes, os Portugueses são «este messiânico Povo que, tendo dado à Humanidade o mundo físico, compete-lhe dar agora o novo mundo moral».⁽⁷⁴⁹⁾

Em Teixeira de Pascoaes, nos diferentes momentos da sua tão ampla odisseia espiritual, a Saudade é uma constante na definição de uma antropologia essencial do homem português como pode ver-se no seguinte passo, retirado de uma conferência sua, proferida em 1912:

«Há ainda nos Portugueses um sentimento que é só deles e que só poderia ser originado pela combinação harmónica do sangue dos dois antigos ramos étnicos⁽⁷⁵⁰⁾ (...) Refiro-me à Saudade⁽⁷⁵¹⁾.»

E mais adiante, acrescenta:

«Saudade (...) é o desejo da Cosa ou Criatura amada tornado dolorido pela ausência. O desejo e a dor fundidos num sentimento dão a Saudade».⁽⁷⁵²⁾

Após a definição deste sentimento, tornado «suprema síntese espiritual» do povo português, Teixeira de Pascoaes defende e reitera a ideia de sentimento saudoso como algo apenas nosso:

⁽⁷⁴⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O gênio português, in A saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., p. 94.

⁽⁷⁵⁰⁾ Estes dois ramos étnicos a que o poeta se refere são o *semita*, composto por fenícios, cartagineses, judeus e árabes e o *ária* composto por gregos, romanos, celtas, godos, normandos, etc. Segundo o nosso autor, «O ária criou a civilização grega, o culto da Forma, a Harmonia plástica, o Paganismo: o semita criou a civilização judaica, o Velho Testamento, o culto do Espírito, a Unidade divina, o Cristianismo que é a suprema afirmação da vida espiritual». Na opinião de Pascoaes, a mistura «d'aquelas duas raças (...) em partes iguais, (...) deram origem à raça Lusitana que é, desta forma, a mais perfeita síntese de dois antigos ramos étnicos», in *O espírito lusitano ou o Saudosismo*, cit., p. 8.

⁽⁷⁵¹⁾ Idem, p. 9.

⁽⁷⁵²⁾ Idem, p. 10.

«A alma lusitana concentrou-se numa só palavra, e nela existe e vive, como na pequena gota de orvalho a imagem do sol imenso.

Sim: a palavra Saudade é intraduzível. O único povo que sente a Saudade é o povo português, incluindo talvez o galego, porque a Galiza é um bocado de Portugal sob as patas do leão de Castela.»⁽⁷⁵³⁾

Com o propósito de *regenerar a alma* portuguesa de acordo com uma ontologia particular, através do longo congeminar dialéctico mnésico-prospectivo e refontalizante-projectivo da Saudade, Pascoaes faz apologia de uma *Raça* e de uma cultura portuguesas.

A Saudade (*Sehnsucht*) e o espírito do povo (*Volksgeist*) ou um nacionalismo cultural: eis a saudade lusíada. O respeito pelo passado cultural e pela terra — que configura a identidade de uma história e o génio de um povo — será o responsável pela abertura ao futuro como horizonte de esperança:

«Fora do seu carácter, o nosso Povo nada fará de belo e duradouro. Ai dos povos que negam a sua alma e a sua tradição, e as desprezam e não querem procurar nelas as novas energias criadoras! São povos condenados irremediavelmente à morte.»⁽⁷⁵⁴⁾

I.6. Messianismo universalista e messianismo nacional

Pascoaes, cujo pensamento poético anda todo ele atravessado pela intuição, pelo misticismo e pela loucura visionária, não é, porém, um desenraizado,⁽⁷⁵⁵⁾ mas um espiritualista lusitanizante. O próprio louco,⁽⁷⁵⁶⁾ símbolo do espírito

⁽⁷⁵³⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O espírito lusitano ou o Saudosismo*, cit. p. 13.

⁽⁷⁵⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Ainda o Saudosismo e a «Renasçença»*, in *A Águia*, vol. II, 2ª Série, nº 12, Dezembro 1912, pp. 185-187; reproduzido em *A saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., pp. 63-65. A nossa citação é desta última obra, p. 65.

⁽⁷⁵⁵⁾ O misticismo puro do poeta alheado do mundo e do natural não se acomoda a Pascoaes, mas aquelas palavras dirigidas por Hernâni CIDADE a Frei Agostinho da Cruz (lembrado e admirado por Pascoaes) em relação à incapacidade de esquecer o concreto sensorial: «O (...) poeta, como se vê, é por demais meridional e português». Apesar da ânsia de divino, a «saudade de Deus» que o caracteriza, «ergue o seu canto ao Céu, mas com os pés fincados na terra». In *Lições de literatura portuguesa*, Coimbra, Coimbra Editora, 1968, I, p. 306.

⁽⁷⁵⁶⁾ A imagem do louco, o *stultus* do *Elogio da loucura (Encomium moriae. Stultitiae laus*, Paris, 1511), inspirada na mensagem de S. Paulo, tão cara aos humanistas exegetas do séc. XVI, é também um grande símbolo poético pascoalino em *O pobre tolo*. Como notou

vivo,⁽⁷⁵⁷⁾ que textualmente em *Retorno ao paraíso* nem chega a morrer,⁽⁷⁵⁸⁾ tem os pés assentes na terra:

«Só o tacto dos pés lhe revela a existência
deste mundo».⁽⁷⁵⁹⁾

O louco é o ser intermédio entre o telúrico e o celestial, entre a *existência* e a *vida*, ser hesitante entre a condição material e a libertação redentora dessa condição materializada do ser.

«O homem consubstanciou-se com
o jumento e criou o pobre tolo, um ser
lunático e indeciso entre o bípede pelado
e o quadrúpede peludo.»⁽⁷⁶⁰⁾

A demanda constante de redenção — como progressiva libertação do mal e de todo o domínio da matéria, em busca da vida do espírito que se anuncia em *Retorno ao paraíso* — não é a negação da actividade material.⁽⁷⁶¹⁾ O próprio *espírito* a possui, por forma a realizar um reino superior e ideal, tal como o que figura no *Paraíso* reconquistado do final da obra. Ou então, um paraíso como aquele que se anuncia em *O Sentido da Vida*,

BATAILLON, Marcel, (*Érasme et l'Espagne*, Paris, 1937). Erasmo Y España, I, (trad. esp.) México, 1950. O *Elogio da loucura* desempenhou um papel seminal na cultura ocidental, encontrando-se facilmente linhas de influência desta obra erasmiana desde Rabelais e Montaigne a Musset, Pascal e Cervantes aos enciclopedistas, Heine e Kierkegaard. Este autor descobrirá no *Elogio da loucura* a força corrosiva da nascente de espiritualidade moderna. Vide 'Introdução' de Claude BLUM à sua tradução do latim para o francês do *Éloge de la folie*, – *Encomium moriae, Stultitiae laus*. In *Érasme, Éloge de la folie. Adages. Colloque. Réflexions sur l'art, l'éducation, la religion, la guerre, la philosophie. Correspondance*, édition établie par Claude Blum, André Godin, Jean-Claude Margolin et Daniel Ménager, Paris, Laffont, 1992, p. 3.

⁽⁷⁵⁷⁾ Enquanto ser mais espiritual do que físico, o louco é um ser indefinido que sintetiza em si «as formas dum animal, dum árvore e dum poeta (as três pessoas da criação)», in PASCOAES, Teixeira de, *O pobre tolo*, cit., p. 202.

⁽⁷⁵⁸⁾ Em *Retorno ao paraíso*, quando do toque da trombeta anunciadora do *Juízo Final*, o louco era o único que se encontrava já desperto, não tendo chegado a morrer.

⁽⁷⁵⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O pobre tolo*, cit., p. 106.

⁽⁷⁶⁰⁾ Idem, p. 128.

⁽⁷⁶¹⁾ A dimensão estritamente espiritual e idealista representaria uma diminuição do *ser*. Nisto se distingue o louco de Pascoaes do «nebuloso Kant»: «Eu sou um animal! E tu, Kant, não és mais do que um espírito.» Idem, p. 72.

em que o futuro a construir é uma *utopia* a realizar, onde «não há guerras, leis, estados, fomes, injustiças, ódios, misérias».⁽⁷⁶²⁾

Inerente à ontologia idealista pascoalina e ao «seu» Saudosismo, ao lado da referência ao passado, há uma dimensão futurizante.

O apropriar-se da tradição não significa fixação no passado, mas recuperação pela memória tornada consciência, no presente, da qual há-de brotar um rumo no porvir. O passado vale enquanto energia criadora do futuro, como o demonstra a *Homenagem a António Nobre*:

«A tradição e a revolução, o passado e o futuro em amorosa concordância, eis o nosso ideal».⁽⁷⁶³⁾

O verdadeiro sentido da história de um ser, como de um povo, para Pascoaes assenta na Saudade, a qual contém estruturalmente, em consciência presente, a lembrança do passado que anima o desejo criador do futuro. Na fidelidade ao passado se alimenta uma fé no porvir; a Saudade é «a sagrada lembrança do Futuro».⁽⁷⁶⁴⁾

Esta concepção religiosa da Saudade — que se adequa perfeitamente ao contexto global da obra pascoalina e à ambiência de crise nacional que se vivia — é factor propício ao messianismo, alento e esperança de um povo fundados num certo providencialismo histórico.⁽⁷⁶⁵⁾ É este o sentido

⁽⁷⁶²⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O sentido da vida*, em apêndice, in GARCIA, Mário, *Teixeira de Pascoaes*, Braga, Faculdade de Filosofia, 1976, p. 293.

⁽⁷⁶³⁾ PASCOAES, Teixeira de, «Homenagem a António Nobre», in *Cadernos do Tâmega*, 6, 1991, p. 69.

⁽⁷⁶⁴⁾ Cf. PASCOAES, Teixeira de, *Retorno ao paraíso*, cit., p. 112:

«Em meu ser, tudo vive e ressuscita
e até mesmo antevive... A fria cinza
do *Passado* rebrilha e, em mim, crepita,
mal o sopro do espírito lhe toca!
(...)

Vive, em mim, o *Futuro*, porque eu sinto
a aurora que há-de vir... porque já ouço
o cântico remoto, mais distinto,
das aves que ainda estão para nascer...».

⁽⁷⁶⁵⁾ O providencialismo pascoalino – na linha de Hegel e, entre nós, na linha de Oliveira Martins e Antero de Quental – pretende mostrar que o mundo marcha num sentido, na medida em que toda a História se explica como evolução de progresso da Humanidade. Os acontecimentos relacionam-se entre si num sistema triádico: *tese*, *antítese*, *síntese*. Em *Retorno ao paraíso*, há notórios marcos desse processo de marcha da Humanidade (Adão e Eva no Paraíso: *tese*; Adão e Eva no Inferno: *antítese*; Adão e Eva no novo Paraíso: *síntese*).

profético que Pascoaes atribui à poesia de saudosistas, ao considerá-la um «sinal dos tempos», o «acordar idealista e místico do génio da Raça».⁽⁷⁶⁶⁾

Pascoaes, pela Saudade, abrirá caminho a uma nova descoberta portuguesa como experiência do mundo. Não se trata já da atenção dada ao mundo exterior, baseado nos limites dos sentidos e da razão, como aconteceu nos alvares do novo ciclo histórico e antropológico da Idade Moderna: o período do Renascimento e os Descobrimentos.

É a outra face interior do mundo, que se ausculta nas obras de imaginação e mística,⁽⁷⁶⁷⁾ onde as descobertas em extensão dão lugar àquelas em profundidade: as do espírito. Neste espaço de imaginação e de sonho — que para Pascoaes se alimenta da Saudade — caminham, lado a lado, a revelação de um futuro de redenção e a demanda de transcendente, que é também esperança em «um novo Messias».⁽⁷⁶⁸⁾

I.7. Inquietude metafísico-religiosa em Pascoaes

I.7.1. O Ser e o Universo

«O demónio existe. É o grande escultor da Realidade. Deus é o grande poeta da Verdade. A realidade é uma estátua. A verdade uma canção. (...) A vida é um duelo entre dois artistas; entre um poeta e um escultor, o sonho e a pedra. O sonho rasga-se nas arestas da pedra. A pedra bebe-o e resplandece; embriaga-se de sonho, perde-se na névoa. A névoa sente aquela dureza em que se firma e lhe impõe um vulto definido. Homero e Fídias completam-se, como Júpiter e Plutão, o Bem e o Mal».

(Teixeira de Pascoaes, *O pobre tolo*, pp. 122-123)

⁽⁷⁶⁶⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A era lusíada*, in *A saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., p. 161.

⁽⁷⁶⁷⁾ Cf. COSTA, Dalila Pereira da, «Três ensaios sobre Marânus», in *Nova Renascença*, vol. I, Revista Trimestral de Cultura, Associação Cultural «Nova Renascença», Porto, Distrib. Liv. Bertrand, 1980. Em relação à «realidade interior» – a que poetas e filósofos da *Renascença Portuguesa* (e Pascoaes, em particular) deram expressão – diz-nos a autora que esta seria «consignada e vinda até nós nas obras de mística e imaginação», tais como: «*A Demanda do Santo Graal, Amadis, Conto de Amaro, Bosco Deleytoso, Visão de Túngulo...*», p. 32

⁽⁷⁶⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Os poetas lusíadas*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1987, p. 174.

«Este mundo, este bloco de pedra e ferro, é um *habitat* de sombras e de sonhos, um exílio de deuses mortos. E os deuses esperam ressurgir. Neste mundo, somos imagens, efígies, simulacros enviados pelo Ódio e pelo Amor. Somos enviados, mas ignoramos a nossa missão e procedência»

(Idem, pp. 206-207)

A partir destes textos extrai-se, além do sentimento da angústia metafísica do Homem e do Universo como tendência poética de Pascoaes, uma filosofia da vida e da ontologia ou esfera ideal do ser e dos valores. A sua ontologia dita uma diferença entre *aparência* e *aparição*, *existência* (de sentido biológico) e *vida* (vivência, fluxo contínuo do viver íntimo espiritual), em que cada um dos pólos é a negação do seu oposto:

«Existir é não ser; ser é não existir»⁽⁷⁶⁹⁾

A filosofia de vida pascoalina assenta num protesto da alma contra o cientismo vigente, contra o materialismo, a mecanização, a tecnificação e a examinação do homem por eles engendrada:

«Ai, de ti; pobre bicho racional! A infância não te perdoa; és um ser mutilado e ridículo; és caricato, — um barro do Bordalo...»⁽⁷⁷⁰⁾

Como antítese da ciência matemática da natureza e do racionalismo, que sofrem da incapacidade de captar o vivente, Pascoaes propõe-se chegar à Verdade por um conhecimento intuitivo, vivo, que compreende o ser no seu fluxo dinâmico, no seu *élan vital*, fonte de evolução na natureza e na história. Este clima de evolucionismo espiritualista inspirado por Bergson⁽⁷⁷¹⁾ — e que foi atitude generalizada na época — opera uma mudança de orientação do objectivo para o subjectivo. Esta viragem coloca entre parênteses

⁽⁷⁶⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O pobre tolo*, cit., p. 200.

⁽⁷⁷⁰⁾ Idem, p. 52.

⁽⁷⁷¹⁾ Sobre a obra de Pascoaes e uma possível influência de Bergson, Vide CIDADE, Hernâni, *Portugal histórico-cultural*, Lisboa, Arcádia, 1968, pp. 491-492. O crítico afirma que o que há de idêntico entre o filósofo e o poeta é o antipositivismo «o voltar as costas à concepção mecanicista da realidade» (p. 492). Tal facto, porém, não nos leva a pensar «que Pascoaes colheu desta filosofia, se acaso directamente a conheceu, muito mais do que a afoita segurança com que expõe a sua visão do Homem, do Universo e de Deus» (p. 492).

o *eu* e o *mundo* existentes e concentra-se na sua essência: o *eu* e o *mundo* apreendidos no seu ser ideal.

A nostalgia da realidade ou ascese espiritual após a queda, em *Retorno ao paraíso* de Pascoaes, é de estrutura neoplatónica. Na obra, Adão e Eva, ao abandonarem Deus pelo pecado,⁽⁷⁷²⁾ trazem impresso no seu íntimo um enevado sinal da Origem, o anseio de alcançar a realidade imaculada.

Após a queda e sujeitos ao tempo, entendido este como «eternidade maculada»,⁽⁷⁷³⁾ aspiram à luz divina, à «forma essencial»,⁽⁷⁷⁴⁾ perdida nas profundezas do ser:

«Depois lembrou seus tempos de inocência;
as primeiras manhãs, a idade de ouro;
e a sua antiga vida, tão perfeita,
tão simples que era quase vegetal»⁽⁷⁷⁵⁾

Essa «forma essencial» é duplamente Deus e o próprio homem liberto das contingências do material e do corpóreo, ideal superior de vida humana, reapossado da sua forma paradisíaca:

«...Adão, na renascença do seu ser
humano e original — o homem novo,»⁽⁷⁷⁶⁾

Em *Retorno ao paraíso*, os representantes simbólicos da criação, Adão⁽⁷⁷⁷⁾ e Eva — e, em hierarquia decrescente, animais, plantas e minerais; qual

⁽⁷⁷²⁾ Entenda-se o *pecado* na visão de Pascoaes não no sentido cristão do termo, mas como o próprio acto criador e a *criação* daí resultante.

⁽⁷⁷³⁾ COSTA, Dalila L. Pereira da; GOMES, Pinharanda - *Introdução à Saudade (Antologia teórica e aproximação crítica)*, Porto, Lello, 1976, p. 126.

⁽⁷⁷⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *S. Jerónimo e a trovoada*, cit., p. 117.

⁽⁷⁷⁵⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Retorno ao paraíso*, cit., p. 24.

⁽⁷⁷⁶⁾ Idem, p. 66.

⁽⁷⁷⁷⁾ Num tempo dominado pelo pensamento evolucionista que veio quebrar a concepção tradicional do fixismo das espécies, Pascoaes, também ele um panteísta evolucionista, recorre à imagem bíblica. Ele próprio a justifica em outra obra sua: «Não há ainda hoje quem prefira o *Adão* de Moisés ao *Orango* de Darwin? Adão é um mito, o orango uma evidência. O mito é um produto da fantasia, a evidência um produto da razão. Mas a razão e a fantasia habitam a mesma caverna ou caveira onde nasceram; a razão tateando, a fantasia voando. Trata-se de um réptil e de um pássaro. O pássaro é mais belo que o réptil» (In *S. Jerónimo e a trovoada*, cit., p. 173).

mundo de sombra e aparência — trazem impressa de forma esmaecida a *lembrança* de Deus e do Paraíso a que aspiram pelo *desejo*. Essa tendência para o divino ganha assim consistência pela *saudade*, que funciona como mediadora ou forma de progressão entre dois pólos. Neste ponto, perde-se a filiação de Pascoaes ao platonismo, porque na *saudade* se descobre uma relação com a realidade sensível, incompatível com aquela filosofia.

Ao longo da obra, em que Pascoaes «interpretou poeticamente a (...) Teologia»⁽⁷⁷⁸⁾ da *saudade*, este sentimento é sempre a força motriz de regresso ao Paraíso. A queda de Adão é resgatada pelo desejo saudoso de Deus, de si próprio e da Idade de Ouro:

«E a mística Lembrança novamente
subira à superfície dos seus olhos,
neles pintando edénicas visões...
e o sol da Idade de Ouro
dos tempos enevoados»⁽⁷⁷⁹⁾

Mas, se a nostalgia do paraíso é já perceptível no seio das chamas infernais (cantos I-VI), ela surge com novo ímpeto — e agora personificada — no momento em que Adão e Eva vêm à terra e reconhecem o local que outrora foi o Paraíso (canto VIII):

«Adão e a sua Eva já desciam
as abruptas vertentes do Tabor.
E, viva, caminhava diante deles
a Saudade do Éden»⁽⁷⁸⁰⁾

As reminiscências que vêm «inundar as edénicas ruínas»⁽⁷⁸¹⁾ levam Adão a ampliar a sua visão dos tempos idos:

«E, num fronteiro cerro, grossa nuvem
era talvez a mesma de entre a qual
o velho Deus irado lhes falou.

⁽⁷⁷⁸⁾ BOTELHO, Afonso, *O Saudosismo como movimento*, Braga, 1960, p. 11.

⁽⁷⁷⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 26.

⁽⁷⁸⁰⁾ Idem, p. 55.

⁽⁷⁸¹⁾ Idem, p. 59.

Dantes, aquela nuvem resplendia,
 tinha fôlego vivo... Mas agora,
 inerte, repousava sobre o monte,
 como poeira leve, fria cinza
 aérea, que o luar marmorizava». ⁽⁷⁸²⁾

Depois da reflexão, Adão (e nós com ele) reencontra o Paraíso da memória, a partir do espaço circundante:

«*Além*, naquele outeiro que já foi
 doce pomar em flor, haviam dado
 o seu primeiro beijo, ainda inocente.
 A estrela da manhã das Criaturas...

Mais além, noutra encosta, Adão sentiu
 o primeiro violento sobressalto
 tentador...

Naquele etéreo espaço azul do Olimpo
 surgira o rosto amável do Senhor,
 revendo-se encantado na sua Obra,
 ainda limpa de nódoas e de crimes...» ⁽⁷⁸³⁾

A progressão, em Pascoaes, é simultaneamente um regresso. A partir do presente local de ruínas, um estado dinâmico agónico na terra (Adão reconhece até «os restos da argila em que o Senhor / [seu] ... corpo modelou...» ⁽⁷⁸⁴⁾), faz-se a reconstrução do paraíso passado e gera-se a emoção saudosa em percurso até ao futuro, à iluminação, à divindade, à supra — individualidade. A renovação do homem gera-se no conflito entre a criação e a redenção e a saudade é a mediadora operativa, motora do retorno à Idade de Ouro da inocência:

«A divina Saudade, que os trouxera
 a este lugar feliz da sua Infância
 diante deles surgiu, à luz da lua.» ⁽⁷⁸⁵⁾

⁽⁷⁸²⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 58.

⁽⁷⁸³⁾ Idem. (Itálicos nossos).

⁽⁷⁸⁴⁾ Idem, p. 61.

⁽⁷⁸⁵⁾ Idem.

Adão, o homem oriundo do Paraíso, caiu desse acolhimento protector nas mãos de Satã. Este envia-o à terra com «um bando de demónios» para colherem almas, porque o dia do «Juízo Final» está próximo. Entregue a si mesmo, sente-se insatisfeito. A terra desperta nele a «divina saudade», o desejo de regresso ao Novo Paraíso (cantos VII-XIV). No desterro inicia-se a ascese, a purificação, a libertação de cadeias e começa a desenhar-se um novo Adão:

«A sua queda trágica de outrora
 ía-se convertendo em ascensão
 [...]
 E, para além das trevas infernais,
 já via despontar o novo sol
 do novo Paraíso».⁽⁷⁸⁶⁾

Na sua progressão (paralela à da alma em direcção ao Inteligível) aspira a um além mais feliz que será o mundo autêntico, por oposição à vida no Hades, a existência de sombra. Encarado por este prisma, o percurso espiritual de Adão em *Regresso ao paraíso* tem muito da doutrina platónica da alma.⁽⁷⁸⁷⁾ Assim também, a noção que Pascoaes tem de sociedade ideal, organizada segundo uma hierarquia ascendente, desde o reino mineral aos «seres espirituais».⁽⁷⁸⁸⁾

Esta hierarquia pressupõe a existência de dois mundos diversos que (filiados na noção platónica de *mundo sensível* e *mundo inteligível*) se apresentam como:

«este, onde pousamos os pés estúpidos e outro, por onde voa a nossa fantasia»⁽⁷⁸⁹⁾

⁽⁷⁸⁶⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 84.

⁽⁷⁸⁷⁾ Já antes de Platão, os órficos (de quem o filósofo é devedor) enveredam por perspectivas semelhantes. A busca do autêntico por oposição ao inautêntico era seu pressuposto filosófico. Para os órficos, o nascimento do universo dá-se a partir do ovo do mundo, gerado pela noite, e dele resulta o nascimento de Eros, o responsável pelas várias gerações. Um aspecto digno de referência como símbolo místico, nos ícones que rodeavam Teixeira de Pascoaes, é a «fonte dos golfinhos», na sua casa de Gatão, onde a simbologia da «água» se completa nos «ovos cósmicos» – as bolas em granito dos topos da fonte.

⁽⁷⁸⁸⁾ Cf., a propósito, o nosso item «Sociedade ideal e ética de conduta»; (Capítulo II. 1.5.)

⁽⁷⁸⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *S. Jerónimo e a trovoada*, cit., p. 123.

Porém, a realidade fenoménica tem identidade imperfeita com o Paraíso, o mundo da percepção sensível é reflexo do supra-sensível para que se pretenda fugir sob os escombros da incerteza, porque afinal:

«Ai de nós, se as cousas e as almas nos aparecessem na sua nudez e realidade! Morreríamos deslumbrados ou fulminados! Morreríamos de espanto ou de cruel desilusão!»⁽⁷⁹⁰⁾

O pensamento da evolução,⁽⁷⁹¹⁾ como um fenómeno do Universo que se processa unitária e continuamente através de todas as formas de existência (que coloca o homem como elo da cadeia evolutiva, em vez de o considerar o fim último da natureza) vem prestar auxílio ao neoplatonismo pascoalino. De facto, em *Regresso ao paraíso*, o homem surge como «Caricatura», como «arte simiesca»,⁽⁷⁹²⁾ como projecção de uma Imagem. O Universo seria assim local de aparências divinas, onde se reflectem imagens de Imagens:

«O homem é anormal na Criação...
 Pobre criatura... esboço informe
 de pressentida imagem animada,
 que poderia vir a ser Beleza...
 Mas é caricatura (...)
 [...]
 A Beleza possível... a Beleza
 irrealizada (...)
 que na figura humana se adivinha!
 O que há de humano, além do ser humano!»⁽⁷⁹³⁾

É claro que Pascoaes aceitava que a forma do ser é uma evolução, mas o processo evolutivo não se dava por uma combinação de elementos

⁽⁷⁹⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O pobre tolo*, cit., p. 206.

⁽⁷⁹¹⁾ O pensamento evolucionista de Charles Darwin (1809-1882) aplicado às ciências da natureza foi depois, com Herbert Spencer (1820-1903), transformado filosoficamente. Tais teorias exerceram extraordinária influência no seu tempo e não passaram despercebidas ao poeta de *Regresso ao paraíso*.

⁽⁷⁹²⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 85. O poeta afirma: «É a arte simiesca... / Foi um gorila, sim, que a descobriu: / o nosso avô lanzado...» (p. 85).

⁽⁷⁹³⁾ Idem.

inalteráveis sem virtualidade renovadora, como o propunha o determinismo mecanicista. A evolução, para Pascoaes, era gradual crescimento do ser para uma finalidade espiritual.⁽⁷⁹⁴⁾ Inspirado em Leibniz ou, de modo mais imediato, em Antero, considera o mecanicismo apenas metade da verdade, quando não afirma que tudo radica no espírito ou em Deus.

Ao longo da obra *Regresso ao paraíso*, não faltam alusões ao mundo sensível como a visão imperfeita do paraíso:

«Espalhando na terra os seus destroços,
para que os outros homens do Futuro
assim pudessem ter em qualquer parte
uma visão, ainda que imperfeita,
do antigo Paraíso!»⁽⁷⁹⁵⁾

A teoria do conhecimento ou metafísica platónica encontra-se, outras vezes, mesclada com uma visão panteísta da natureza e do ser:

«Falavam, tocados desse encanto
emanado das cousas que nos cercam,
do que há nelas de espírito sagrado,
e não das suas mortas aparências,
que lembram frias máscaras, cobrindo
um vago rosto ausente...»⁽⁷⁹⁶⁾

Ou ainda, o poeta contrapõe à «vida, em seu anímico esplendor»:

«...as formas toscas,
as aparências nítidas, que ferem»⁽⁷⁹⁷⁾

⁽⁷⁹⁴⁾ A evolução em Antero gera-se num duplo dinamismo mecânico e espiritual, sendo o espírito a forma mais perfeita e a finalidade (Cf., a propósito, os sonetos «Solemnia Verba» e «Na mão de Deus». In QUENTAL, Antero de, *Poesia completa*, cit., I, p. 298 e 300).

⁽⁷⁹⁵⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 83. Todo o canto VIII, pp. 55-62 é uma visão nostálgica do paraíso da Inocência, a partir do seu reflexo na terra; o «Deserto Paraíso...» (p. 61).

⁽⁷⁹⁶⁾ Idem, p. 84.

⁽⁷⁹⁷⁾ Idem, p. 114.

Esta «face definida,/Material e densa» do universo esconde ou encobre:

«...o indefinido, o sonho, a névoa;
a face espiritual que o mundo tem»⁽⁷⁹⁸⁾

A Natureza, para o nosso poeta, é Espírito espreado de diversos modos e encarnando nos corpos de diferentes maneiras, como a Alegria, o Amor, a Tristeza e outros sentimentos que advêm todos da «Origem» ou «ponto ideal»:

«Tristeza (...) é ternura, simpatia
esparsa pelas cousas... Sentimentos
que ficaram, no mundo, desde a origem,
inertes e apagados; e, por isso,
procuram nossa alma, embora estranha
e imprópria para dar-lhes corpo e vida...»⁽⁷⁹⁹⁾,

A obra de Pascoaes transmite-nos avultadamente a ideia de participação de Deus nos seres, facto que legitima a opinião de Ambrósio de Pina, quando afirma que «o panteísmo de Pascoaes parte da Natureza para o Criador e não do Criador para a Natureza».⁽⁸⁰⁰⁾ E, mais adiante, acrescenta: «A natureza é uma teofania por onde Deus simultaneamente espraia a sua vida e simultaneamente a recolhe a si. As coisas são mais ou menos perfeitas, conforme Deus está nelas mais ou menos presente. A escala dos modos de Ser, forma um só Deus. No universo há um evolucionismo panteísta».⁽⁸⁰¹⁾

Assim, Deus é introduzido no sistema e subordinado à categoria da substância, embora o espírito humano seja um efeito do espírito divino⁽⁸⁰²⁾ e a expressão (juntamente com o mundo) do contacto íntimo com Deus:

⁽⁷⁹⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 114.

⁽⁷⁹⁹⁾ Idem, p. 101.

⁽⁸⁰⁰⁾ PINA, Ambrósio de, «A filosofia da saudade em Teixeira de Pascoaes», Revista *Filosofia*, IV, Lisboa, 1958, p. 2.

⁽⁸⁰¹⁾ Idem.

⁽⁸⁰²⁾ É neste sentido que Pascoaes afirma, em *O pobre tolo*, que: «A vida (e quem diz vida, diz espírito) é um reflexo emanado de longe, de fantásticas alturas» (p. 124).

«Quando a meditação se torna assim
sem margens e sem fundo,
nela se perde a nossa consciência
e ficamos irmãos dos arvoredos.

Ela, a meditação, é o nosso ponto
de contacto com Deus, e nos dispersa
por toda a Natureza... E, nesse instante,
não somos o que vive, mas a vida...»⁽⁸⁰³⁾

No prefácio ao *Livro de Memórias* de Pascoaes, Jacinto do Prado Coelho afirma que o poeta «é um possesso de absoluto, virado para o além-mundo, o reino de Deus e Satã, do Nada que é Tudo, o Sobrenatural, o Imaginário, a Quimera».⁽⁸⁰⁴⁾ Assim, as doutrinas filosóficas ou mítico-religiosas (platonismo, panteísmo, mitos bíblicos...) de que o poeta se serve nas suas obras são heranças mais aparentes do que reais. Sem negarmos a existência de passos nitidamente platónicos — como, por exemplo, em *Regresso ao paraíso*, a conquista da unidade perdida pelo Amor,⁽⁸⁰⁵⁾ no final da obra — parece-nos legítimo afirmar que estas influências não constituem a substância dramática do texto: são apenas sugestões que servem os seus intuitos de defensor da religião da Saudade.

Por isso, muitas vezes, Pascoaes se afasta de quaisquer filiações. O poeta tanto afirma que o mundo e a existência se encerram «nesta caverna de Platão, palpitante de sombras»⁽⁸⁰⁶⁾ como entra em contradição, ao dizer:

«As almas revelam-se na sombra, os corpos preferem a luz».⁽⁸⁰⁷⁾

⁽⁸⁰³⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., pp. 113-114.

⁽⁸⁰⁴⁾ COELHO, Jacinto do Prado, *Introdução*. In PASCOAES, Teixeira de, *Livro de memórias, Obras completas. Prosa I*, Lisboa, Bertrand, VII, s./d., p. 14.

⁽⁸⁰⁵⁾ Este aspecto, de cariz neoplatónico, da consubstanciação ou encontro da unidade pelo Amor filia-se provavelmente nas doutrinas de Leão Hebreu, vide HEBREU, Leão (IEHUDAIS ABRABANEL), *Diálogos de Amor*. Texto fixado, anotado e traduzido por Giacinto Manuppella, 2 vols., Lisboa, 1983.

⁽⁸⁰⁶⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O pobre tolo*, cit., p. 94.

⁽⁸⁰⁷⁾ Idem, p. 47.

Ou ainda: «A Realidade é uma arquitectura cruel à força de revelada e saliente. Esmaga-nos; é um peso material, porque o ideal é um pesadelo.

Um *peso* que se continua em *pesadelo*, eis toda a perspectiva deste mundo e do outro».⁽⁸⁰⁸⁾

O poeta de *Regresso ao paraíso*, sempre preocupado em desvendar o ser na sua ontologia espiritual, manifesta — tentando definir-se — o desencanto em *O pobre tolo*. No vaivém da saudade, hesita dilacerado por dúvidas, conflitos íntimos, incertezas. Debate-se na indecisão e «assim vive o pobre tolo, em pleno caos»,⁽⁸⁰⁹⁾ muito próximo pelos valores, do maneirismo espiritual, em conformidade com muito da obra de Camões.

I.7.2. Deus e a Saudade

A metafísica pascoalina não é apenas a ciência do ente como ente, como se pretendia desde Aristóteles, mas antes procura o sentido do ser e a sua obra pode ser vista como interpretação vasta desse sentido em todos os seus domínios, relacionando o ser com o Universo e com Deus.

No decurso da exposição precedente, foi-nos possível salientar que Pascoaes, inspirado em Leibniz, considera que os seres comungam uns dos outros e da *Origem*, local de onde se espraia e ramifica a sensibilidade do Universo e de onde provém o homem.

Para o autor, Deus é o Uno primitivo, princípio da unidade e princípio de todas as coisas. Porém, o poeta não parte apenas de Deus, fundamento de todas as coisas, para percorrer os caminhos da criação, como aparentemente sucede em *Regresso ao paraíso*. Além de aderir a essa imagem cristã do mundo, filosoficamente explicável pela doutrina neoplatónica da emanção, e que do ponto de vista religioso corresponde a uma teologia afirmativa, o autor assume igualmente o oposto — uma teologia negativa, que se fundamenta nesta ideia:

⁽⁸⁰⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O pobre tolo*, cit., p. 76.

⁽⁸⁰⁹⁾ Idem, p. 107.

Deus é origem, Natureza criadora e incriada. O espírito, que é a essência do ser, é natureza criada e criadora. Este surge em oposição a uma natureza não criadora, constituída pelas coisas do mundo perceptivo. Como fim último a que todas as coisas e seres regressam, encontra-se Deus.

Neste sistema, que se assemelha ao percurso trilhado por Adão em *Regresso ao paraíso*, percorre-se o caminho das *coisas* até *Deus*.

A teologia negativa parte do pressuposto de que todas as expressões afirmativas acerca de Deus são insuficientes e, por isso, se devem superar pelas negações correspondentes. Assim se chega à designação de Deus como *não ser*.

A própria criação, pecado de Deus, é a negação da Divindade, como o poeta o especifica:

«O homem é um sacrilégio de Deus, ou Deus negando-se a si mesmo.»⁽⁸¹⁰⁾

Para Pascoaes, Deus é, porém, a suma ideia de espiritualidade que de modo algum se identifica com a concepção de transcendência do catolicismo. Contra esta ortodoxia, o pedagogo abertamente se declara:

«Eu creio que conviria à Republica e a Portugal, não a separação das Igrejas do Estado, mas a separação de Roma, podendo talvez eliminar-se o alto clero que foi quase sempre uma nódoa estrangeira na nossa Pátria, à semelhança dos políticos.»⁽⁸¹¹⁾

Além disso, só pela crença num Deus heterodoxo se compreendem afirmações como: «O tolo, desde que viu Cristo, rei dos fantasmas, é também um fantasma»,⁽⁸¹²⁾ ou ainda a concepção de Cristo como «estranho Deus / que escolheu para noiva a dor humana!»⁽⁸¹³⁾

⁽⁸¹⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, *S. Jerónimo e a trovoada*, cit., p. 124.

⁽⁸¹¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O espírito lusitano ou o Saudosismo*, cit., p. 16.

⁽⁸¹²⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O pobre tolo*, cit., p. 103.

⁽⁸¹³⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 91.

Aos termos consagrados do cristianismo, o poeta faz corresponder o seu modo de ver. Assim, corrige, comenta ou subverte, pela inversão dos valores propostos pela tradição cristã, em afirmações como:

«Até no próprio Reino sempiterno
da Bem-aventurança, fez o ninho
a sempiterna Dor!»⁽⁸¹⁴⁾

E, em *Regresso ao paraíso*, chega mesmo a recriar um Éden celeste decaído, onde «Erram vagos espectros, alvas sombras»⁽⁸¹⁵⁾, e onde, no despovoamento (que contrasta com o superpovoamento infernal) nem sequer Deus é feliz:

«Esta doirada e etérea solidão
aflige o Deus velhinho»⁽⁸¹⁶⁾

Alguns críticos, como João Mendes, recusam a metafísica de Pascoaes e chamam ao sentido religioso do poeta «cristianismo de aparências» ou «miragem poética do cristianismo».⁽⁸¹⁷⁾ Mas, para um poeta intuicionista não será, por vezes, a miragem mais importante que o real?

Parece-nos que o carácter espiritualista de Pascoaes pedagogo e visionário, como o simbolismo filosófico e religioso que o poeta encontrou na saudade o aproximam do cristianismo. Mesmo ao recusá-lo, não o nega; é sempre, para ele, ponto de referência e valorizado enquanto religiosidade. É que, em sua opinião,

«o sentimento religioso é próprio do homem, faz parte do seu ser moral como por ex., as orelhas e o nariz fazem parte do seu ser corpóreo. É mesmo o que há de mais alto na alma do homem; é a força que o eleva acima

⁽⁸¹⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 124.

⁽⁸¹⁵⁾ Idem, p. 127.

⁽⁸¹⁶⁾ Cf. Idem, p. 125: «Mas, apesar de tudo, o claro céu, / depois da queda trágica dos Anjos / e depois do Pecado Original / é um ermo, embora amável, o que mais / o separa do Inferno povoado». A subversão, pela inversão de valores do cristianismo, na adopção de conceitos inteiramente seus, é uma constante na obra de Pascoaes: (*O pobre tolo*, cit., p. 115) «O lume do inferno é riso / e é dor a luz do céu».

⁽⁸¹⁷⁾ MENDES, João, *Literatura portuguesa*, IV, Lisboa, Verbo, 1979, p. 94.

da animalidade e que, em dados momentos, produz as grandes obras de heroísmo e as grandes virtudes. O sentimento religioso é a única força do homem criadora: o sinal de que o homem vive moralmente.»⁽⁸¹⁸⁾

A própria definição do carácter saudoso da alma portuguesa é interpretada por Pascoaes como realização harmoniosa mais perfeita entre o paganismo e o cristianismo. Este é parte integrante que enforma a *psique* nacional.

Ao nível textual, a Saudade em Pascoaes é muito mais do que o estado sentimental descrito pelos poetas, desde os alvares da nossa literatura. Pela reflexão e pela vivência saudosa, o poeta eleva-se a uma concepção do mundo e do homem português. Como profeta dessa religião, responde à situação concreta do homem no mundo. Conhecedor da mágoa de ser imperfeito, o ser humano, pela Saudade, aspira à pura vida anímica.⁽⁸¹⁹⁾

Em *Regresso ao paraíso*, é a Saudade a mediadora entre o homem e Deus, entre o homem e o Homem, o «velho Deus» e o «Deus Infante». Ela é o ímpeto regenerador, o caminho a percorrer da criação à redenção; ela é, ao nível textual, a «mística donzela»,⁽⁸²⁰⁾ a «pura Virgem-Mãe da nova Fé»,⁽⁸²¹⁾ a quem Adão se dirige:

«És a Virgem da eterna Renascença,
de renascença edénica e profunda,
de renascença universal do Ser,
que em ti regressa à Fonte primitiva
daquele Amor divino...
Que já alumia, embora vagamente
os contornos astrais dum novo mundo...»⁽⁸²²⁾

A Saudade, tal como a Virgem Maria, é a portadora da redenção ao Homem. Por ela se cumpre a profecia que proporciona o regresso ao Paraíso e se alcança Deus:

⁽⁸¹⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O espírito lusitano ou o Saudosismo*, cit., pp. 16-17.

⁽⁸¹⁹⁾ Trata-se da «divina saudade» que o poeta encontra já em Frei Agostinho da Cruz. Vide *Os Poetas lusíadas*, Porto, 1919.

⁽⁸²⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 89.

⁽⁸²¹⁾ Idem, p. 90.

⁽⁸²²⁾ Idem.

«Por ti, em ti, renasço para a nova
 vida humana; por ti revivo, e sou
 num coração antigo o novo amor!
 Por ti me lembro do que fui,
 isto é, do que hei-de ser... Por ti, alcanço
 o sonho criador, ou antes, Deus;
 o Deus que tu revelas; que em teu ventre
 se revestiu de carne»⁽⁸²³⁾

O Messias redentor, cujo ventre materno é a Saudade, não é Jesus Cristo,⁽⁸²⁴⁾ mas o próprio Adão que, em sofreguidão renovadora e cognoscitiva do mundo, de si próprio e de Deus, «inventa» Deus, porque afinal:

«Um físico só acredita na Física; e um poeta só acredita em Deus, por idêntica razão. Vendo em tudo a sua ausência, vê-o presente além de tudo»,⁽⁸²⁵⁾

A teodiceia de Pascoaes não exclui a categoria da necessidade de uma causa primeira, explicativa da degradação do espírito divino no homem e no mundo.

Que Deus exista ou não exista é uma proposição que, para Pascoaes, não tem sentido discutir, tanto mais que é indubitável a verdade dos juízos disjuntivos. Assim, o vate proclama que Deus «não deve ser considerado como *sendo* ou *existindo*, mas fora do ser e do existente. Sim, Deus não

⁽⁸²³⁾ PASCOAES, Teixeira de, *regresso ao paraíso*, cit., p. 90.

⁽⁸²⁴⁾ Cristo ou o Espírito Santo estão em Pascoaes ao nível das figuras mitológicas. Cristo é exemplo da Dor, o «estranho Deus / que escolheu para noiva a Dor humana!» (Idem, p. 91). Ele vale como «lembança mística» e não Lhe exclui a divindade, simplesmente não é fonte única de vida divina.

No que diz respeito ao Espírito Santo, Ele é comparado a «um fero abutre» que devora o fígado de «um gigante despido e acorrentado / ao lendário penedo» (Idem, p. 102). Ele está ao nível de Prometeu. A substância do seu ser é «da mesma substância fabulosa / dos deuses imortais...» (Idem, p. 103) e aspira, tal como o homem, à libertação do Corpo: «Que a liberdade imóvel é prisão!» (p. 104). Relativamente ao catolicismo, Pascoaes é um verdadeiro heterodoxo. O crítico e sacerdote jesuíta João MENDES fala «dos paradoxos de tom blasfemo e da falta de respeito a tudo o que os homens têm por sagrado» (In *Literatura portuguesa IV*, cit., p. 97). E, anteriormente no texto, crê poder «dizer com exactidão que o sistema poético de Teixeira de Pascoaes é um cristianismo que enlouqueceu» (Idem, p. 96).

⁽⁸²⁵⁾ PASCOAES, Teixeira de, *S. Jerónimo e a trovoada*, cit., p. 170.

existe nem é».⁽⁸²⁶⁾ É como se dissesse que Deus é princípio supremo, a Forma de todas as formas e, deste modo, tudo o que *não é* realidade do mundo. A Sua verdade está contudo assegurada pelo facto de o espírito humano ser efeito do espírito divino e pelo anseio de redenção, de retorno ao tempo inaugural inerente à Criação. Porém, só os privilegiados e os poetas vislumbram a Divindade e o espírito, atribuído pelo panteísta às coisas e aos seres:

«As montanhas, as árvores e os rios
tinham para os Demónios outro nome,
o nome verdadeiro;
porque as almas ocultas da Natura
apenas se desvendam aos Poetas
e aos anjos da Revolta».⁽⁸²⁷⁾

O poeta é um profeta e, como tal, é capaz de captar a essência das coisas e dos seres, coberta por máscaras. Só a criatura egrégia é capaz de

«Nomear uma cousa (...) despertá-la,
tentar a própria esfinge»⁽⁸²⁸⁾

A onipotência e homogeneidade de Deus perdeu-se com a diferenciação material. O ser humano é o pecado de Deus, como se a queda primordial afectasse o Espírito puro.

«O grande Jeová que, em certa noite
fantástica do Caos,
sonhara o sonho-homem... Belo sonho,
mas — ai! — por ser um sonho se perdeu!»⁽⁸²⁹⁾

⁽⁸²⁶⁾ Idem, p. 117. E o poeta acrescenta que, tal como Deus, igualmente «o homem não se limita a ser e a existir» (Idem).

⁽⁸²⁷⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 82.

⁽⁸²⁸⁾ Idem, p. 83.

⁽⁸²⁹⁾ Idem, p. 126. Cf., outro exemplo já citado e mais explícito: «A pérfida serpente diabólica / antes de nos tentar (Adão e Eva), tentou a Deus... / E concebeu-me Deus» (Idem, p. 23).

O mal existiu sempre como realidade ôntica. Por ele, o Deus uno inicial sofreu uma cisão. Alterou-se em Divindade pura, mas diminuída.

É o «Deus velhinho», capaz de sentimentos humanos como a aflição, a melancolia, a tristeza:

«O Deus velhinho (...) divaga,
melancólico e triste, nos seus vastos
jardins paradisíacos»⁽⁸³⁰⁾

É o velho Jeová igualmente capaz de impiedade e de vingança:

«Adão ao percorrer o espaço azul,
descobrirá nos grandes panoramas
estreitos parentescos, semelhanças
com a feliz paisagem da Inocência...
Como se acaso Deus, horas depois
do primeiro castigo impiedoso,
tão vingativo ainda, desfizesse
o edénico jardim,
espalhando na terra os seus destroços,
para que os outros homens do Futuro
assim pudessem ter em qualquer parte
uma visão, ainda que imperfeita
do antigo Paraíso!»⁽⁸³¹⁾

Neste passo, além das recorrências de teor neoplatónico, que são métodos de expressão de uma ideologia peculiar, a realidade do mundo (como visão imperfeita do verdadeiro real) é a dissolução do uno inicial que perdeu a onipotência e se cindiu misteriosamente no próprio acto da criação, quando Deus:

«...moldou, delirando, aceso em febre,
a misteriosa e estranha Forma Humana,
que era afinal a forma do seu sonho,
do Sonhador, portanto.»⁽⁸³²⁾

⁽⁸³⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 125.

⁽⁸³¹⁾ Idem, p. 83. (Itálicos nossos).

⁽⁸³²⁾ Idem, p. 128.

O Sonho-Homem é igual a Deus, logo a Criação é o Uno tornado múltiplo. O percurso de ambos — homem e Deus — é paralelo. Tal como o Homem que sofreu a queda e se viu:

«Transformado num árido deserto,
mas concentrando novas energias».⁽⁸³³⁾

De igual modo, o velho Deus encontrou-se disperso pelo Inferno, pela Terra, pelo Homem:

«Vê-se que o seu divino pensamento
anda por lá, saudoso e vagabundo;
pelo remoto Inferno e pela Terra
longínqua e pequenina».⁽⁸³⁴⁾

Como já não é onnipotente, na sua omnisciência aspira reverter ao uno. Na face de Jeová vislumbra-se «o belo Deus Infante».⁽⁸³⁵⁾

«Sua frente, (...) lembra um outro templo
Dum outro Deus maior...»⁽⁸³⁶⁾

Será o «eterno Deus, o novo Deus», desejoso de «um novo Mundo e um novo Homem!»⁽⁸³⁷⁾ e síntese unificadora da Divindade.

Diz o «velho», disperso e múltiplo ao «novo», «eterno» e Uno Deus.

«Vais construir, bem sei, teu novo mundo
com os restos da minha Criação...»⁽⁸³⁸⁾

Paralelamente, o homem, que se tinha visto reduzido pelo pecado original ao estado de degradação da criatura, restitui-se à totalidade do seu ser espiritual. Não é o Criador que melhora a sua obra, a qual avança e evolui em progresso lento. Tal como propunha a teodiceia de Sampaio

⁽⁸³³⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 128.

⁽⁸³⁴⁾ Idem, p. 126.

⁽⁸³⁵⁾ Idem, p. 129.

⁽⁸³⁶⁾ Idem, p. 126.

⁽⁸³⁷⁾ Idem, p. 129.

⁽⁸³⁸⁾ Idem, p. 130.

Bruno,⁽⁸³⁹⁾ é o sub-homem que ascende do seu inferno e reintegra em si a condição humana no seu esplendor espiritual: o super-homem no seu império. É neste contexto que se devem entender as palavras de Adão em *Retorno ao paraíso*:

«A mim me condenei!
Eu mesmo hei-de salvar-me.»⁽⁸⁴⁰⁾

Essa redenção do homem não é puramente individual. A queda propiciou o messianismo redentor e colectivo; a saudade profética:

«Vejo os antigos Reinos libertados
no Reino Espiritual»⁽⁸⁴¹⁾

A saudade de Deus, como a saudade de ser — esta processa-se num evolucionismo ascensional e dialéctico, cuja meta é a plenitude perfeita da consciência — são exemplos de saudade do futuro vinculadas a um sujeito individual. A saudade profética é o propósito transpessoal de regresso ao Paraíso. O Inferno gera a saudade do Éden; o mal, a saudade do bem; o múltiplo, a saudade do uno, o que aponta para o tempo messiânico de libertação, a nova «Idade do Ouro» da

«inocência de alma verdadeira,
a perfeita inocência, resultante
da compreensão de tudo — que é o Amor!»⁽⁸⁴²⁾

O Paraíso, tempo profético e escatológico, há-de surgir do letargo em que os valores espirituais estão submersos:

«Olhai o novo Adão no Paraíso
entre as rosas, os lírios e os perfumes
da sua *Primavera espiritual*»⁽⁸⁴³⁾

(839) VARELA, Maria Helena, «Sofia» e «Profecia» na filosofia da história de Sampaio Bruno, Porto, Biblioteca Pública Municipal, 1990, p. 105.

(840) PASCOAES, Teixeira de, *Retorno ao paraíso*, cit., p. 117.

(841) Idem.

(842) Idem, p. 167.

(843) Idem. (Itálicos nossos).

E em vez de D. Sebastião, alento da saudade profética desde Camões, temos, com Pascoaes, o «Deus Infante», o «Novo Adão»,⁽⁸⁴⁴⁾ o qual não destrói o mito bíblico, mas confere-lhe missão e dimensão diferentes.

O papel messiânico corporizado em Adão baseia-se no seu conhecimento luciférico. O mal, a dúvida, a incerteza, a dor e o remorso que o dominam no Inferno constituem a predisposição natural para a Saudade profética e para o cumprimento da viagem iniciática:

«Nas cavernas plutónicas se firmam
os alicerces místicos do Olimpo»⁽⁸⁴⁵⁾

A queda primordial e a Saudade do Transcendente permitirão o cumprimento da viagem iniciática, que culminará no reencontro do Ser Total no Amor e do lugar de Felicidade e Harmonia: o Paraíso.

O *relativo* é uma visão imperfeita do *absoluto* e simultaneamente o seu desejo, ou seja, o múltiplo está saudoso de convergência na unidade. Eis o percurso do homem, aparentemente precipitado no devir, em busca do Incognoscível. Este, se não se deixa conhecer em si, deixa-se pelo menos formular por antinomias insolúveis no concreto lógico.

Mas o poeta visionário (avesso a uma inteligência dedutiva, de certo modo horizontal e tendente a converter o mistério em não-mistério e a estender o seu domínio à superfície das coisas) procede verticalmente a sua viagem. A vida imediata, na experiência do visionário, é transfigurada em valor religioso,⁽⁸⁴⁶⁾ é uma «peregrinação» para o Centro, uma «marcha»

(844) Para Fernando Pessoa, o Quinto Império – que não é já o império religioso-político sonhado por Vieira – será um império cultural e terá como limiar do «espírito civilizador» um «super-Camões». Como o notou VARELA, Maria Helena, antes de Pessoa, já Sampaio Bruno fala «enigmaticamente de ‘Super-Budas’ e ‘Super-Cristos’». In *«Sofia» e «Profecia» na filosofia da história de Sampaio Bruno*, cit., p. 114.

(845) PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 143.

(846) Consideremos Pascoaes visionário, na linha de Mircea Eliade (*O Sagrado e o profano: a essência das religiões*, cit., p. 191), para quem o homem religioso descobre por todo o lado uma «cifra». A própria experiência de todos os dias é, para ele, susceptível de transfiguração; «até o gesto mais habitual pode significar um acto espiritual» (p. 191). Aspectos físicos da casa de Pascoaes, em Gatão, Amarante – ícones que rodeavam o poeta – são verdadeiros símbolos místicos. A fonte dos golfinhos – já referida –, onde a *água* se distribui por pequenos aquários de granito e que tem nos topos os «ovos cósmicos»; a fonte do silêncio, cavada na parede da

para a verdade suprema que se confunde, no ponto mais alto, com o Deus oculto. Assim, cheio de dúvidas e de incertezas, tende a aprofundar o Mistério, a mantê-lo em estado dialéctico ou de crise, a substituir uma fórmula absurda por outra fórmula mais absurda ainda:

«Quem espreita pelos meus olhos o céu, a terra, o luar? Quem é que fala pelos meus lábios? Quem ouve pelos meus ouvidos (...) ? Mas tudo isto é loucura! Tu não existes! Eu é que existo e sofro e choro! Sou eu, sou eu! Conquistei-me, apropriei-me de mim mesmo! Sou eu!

Sou e não sou. Desapareço, volto a aparecer. Morri, ressuscitei! Ando de morte em morte, de vida em vida, descoberto e descalço, queimado de todos os sóis, batido de todos os ventos, molhado em todas as lágrimas de dor. Sou o judeu errante, o peregrino.»⁽⁸⁴⁷⁾

A atitude de Pascoaes face ao mundo, ao ser e a Deus assenta no princípio da incerteza e da indecisão entre a afirmação e a negação dos pressupostos:

«crê e não crê, no mesmo instante, — duvida. É e não é, existe e vive».⁽⁸⁴⁸⁾

Como o peregrino ou *homo viator* — figura central e simbólica do mundo medievo e que se repercute em «Sôbolos rios que vão» de Camões —, Pascoaes é o homem em marcha para Deus. Porém, a sua marcha não é linear percurso para a Jerusalém Celeste. É antes feita de avanços e recuos, em hesitação, porque:

«o sobrenatural é o sonho do pobre tolo, a parte do seu ser que não encarnou e lhe permite imaginar a Imortalidade e a Divindade».⁽⁸⁴⁹⁾

casa, que – além da simbologia mística da estátua de Santo António e o *Menino*, ao centro – possui placas a lembrar o «desnascimento» de seus amigos; o quarto-biblioteca com a cruz de Malta, a lareira (fogão) e a forma *triangular* da cabeceira da cama e das costas das cadeiras; a mini capela, próxima da casa de Pascoaes, de Nossa Senhora do Monte ou Nossa Senhora da Saudade; o compartimento de vidro, onde terá escrito *Marânus*; a visão da noite; do rio Tâmega ou do Marão como símbolos. Todos estes elementos do real são transfigurados pela escrita do místico poeta da Saudade.

⁽⁸⁴⁷⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O pobre tolo*, cit., p. 98.

⁽⁸⁴⁸⁾ Idem, p. 200.

⁽⁸⁴⁹⁾ Idem, p. 89.

A viagem exterior do homem medievo — e que em «Sôbolos rios» de Camões é o percurso interior — com Pascoaes é substituída pela descontinuidade e pelo princípio da contradição.

Na verdade, a fé ortodoxa no Além, na Imortalidade e num Deus de certeza colocava o homem ao abrigo de um *Ordo* que hodiernamente se dissolveu. A crença em princípios, normas universais reguladoras e ideias modeladoras foram abaladas. O homem da actualidade, em que se inclui Pascoaes, tornou-se problemático para si mesmo, facto que, em literatura, se traduz tematicamente pela des-substancialização do «eu» e estilisticamente pelo paradoxo, que culmina no Absurdo:

«Sou uma pessoa que eu nunca vi, — aquele negro espectro que se eleva dentre os escombros dum incêndio. Apavora contemplá-lo. Digo-lhe adeus. Em vão; não lhe posso fugir. Pelo contrário, terrivelmente seduzido, mais me aproximo dele; confundo-me com ele e sou uma criatura absurda que aparece e desaparece, que existe e não existe (...).»⁽⁸⁵⁰⁾

A tendência filosófica moderna, que se inicia com o Renascimento, crê no homem e na sua capacidade de realizar o reino de Deus sobre a terra. O século XX leva, porém, a tendência moderna ao seu extremo, até à dissolução do «eu» e à cisão da própria crença. Daí resulta uma riqueza de tendências filosófico — literárias, mas também um verdadeiro dilema. Uma vez que sem um suposto de base não pode haver criação literária, restam duas saídas; ou a renúncia ao conhecimento substancial com uma limitação aos problemas técnicos e positivos, ou — como é o caso de Pascoaes, em *O pobre tolo* — uma evasão para a fantasia especulativa e intuitiva, uma evasão para a pseudocrença:

«Sou um absurdo; e este absurdo é a força que me sustenta de pé, entre a realidade inferior e o sonho etéreo. É a força que me dirige; (...)
Sou um absurdo; creio em mim.»⁽⁸⁵¹⁾

⁽⁸⁵⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O pobre tolo*, cit., p. 89.

⁽⁸⁵¹⁾ *Idem.*

A cisão do homem dá-se depois da cisão de Deus, que é o próprio homem.⁽⁸⁵²⁾ Com a criação dá-se um progressivo diminuir da intensidade divina, o que significa uma perda da plenitude de Deus até ao Seu contrapolo absoluto; a matéria pura e simples. Nessa descida do espírito para a matéria, gera-se o mundo — a «arte simiesca»,⁽⁸⁵³⁾ de que fala Pascoaes —; na ascensão da matéria para o espírito, para Deus, liberta-se o mundo. O grande estádio no caminho de «regresso ao paraíso» é a Saudade redentora. Ela (identificada primeiramente com a Virgem) é, no final da obra, o Messias.

Pela mão de Adão, é redentora do mundo e do homem. Ela é:

«O Arcanjo que afastara dos seus olhos
o sono mau da morte»⁽⁸⁵⁴⁾

A Saudade inerente ao homem é, nele, a expressão do Transcendente e o anseio de elevação ao reino Espiritual:

«Jamais te abandonei, desde a terrível
tarde do teu Pecado...
Por isso, voltarás ao Paraíso»⁽⁸⁵⁵⁾

Por ela se cumpre a profecia do «Paraíso Reencontrado» e se liberta o homem do «novo Deus»:

«E (disse a Saudade) ao belo Deus Infante;
— E tu, meu Filho, deixa os homens livres
no mundo, à luz dos astros»⁽⁸⁵⁶⁾

A nível textual, em *Regresso ao paraíso*, o profetismo corporiza-se pela voz iluminada da *Saudade*, que aponta para a solução optimista da «nova

(852) Assim, Pascoaes afirma: «Deus que é a vida sonhou a existência e a morte. E realizou o seu desejo em Adão e Eva. Realizou, pecou». PASCOAES, Teixeira de, *São Paulo*, cit., p. 16.

(853) PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 85.

(854) Idem, p. 164.

(855) Idem.

(856) Idem.

Inocência sobre a Terra».⁽⁸⁵⁷⁾ O messianismo que nos vários autores e épocas da sua existência esteve sempre estreitamente ligado ao sentir lusíada, em *Regresso ao paraíso* transcende esse condicionamento para se configurar como utopia, ou seja, o lugar ideal de perfeição e felicidade.

Como procede Pascoaes para inculcar o seu messianismo saudosista? Através dos mitos da «Criação» (que pressupõe a salvação) da «Idade do Ouro», «do Paraíso Reencontrado» e de «Narciso» ou novo Adão em afirmação de si, produto de uma palingénese⁽⁸⁵⁸⁾ humana de fundo.

Sem cair no universo megalómano a que inúmeras «famílias espirituais» nietzschianas buscam abrigo e justificação, o seu ideal não transcende o Homem. Este, embora não seja o «Super-Homem» anunciado por Zaratustra, é um «Homem-Super» mítico que, sem existir isolado, se diferencia e distingue:

«Eu sou o Homem, mas eles são os homens...»⁽⁸⁵⁹⁾

Este Homem englobante e total encontra o verdadeiro ser e um sentido para a vida e para o mundo «depois do crime e do remorso, depois do sofrimento amoroso»,⁽⁸⁶⁰⁾ depois da superação de dicotomias:

«Que são o Bem e o Mal? O meu Passado.
Mas eu vejo outra aurora que se eleva
acima do horizonte...»⁽⁸⁶¹⁾

Refazendo e recriando a «vida» e a «história» no Novo Paraíso, Adão virá dizer «sim» à terra como absoluto;

«...à Terra da Promessa,
à porta, aberta já, do Paraíso»⁽⁸⁶²⁾

⁽⁸⁵⁷⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 164.

⁽⁸⁵⁸⁾ Cf. o apocalipse textual (canto XXI, pp. 140-161), do qual resulta a «ressurreição» do que foi «vida viva e natural», na recusa da «vida falsa, pior que a própria morte», lançada às sepulturas. (In *Idem*, p. 161).

⁽⁸⁵⁹⁾ *Idem*, p. 144.

⁽⁸⁶⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, *São Paulo*, cit., p. 17.

⁽⁸⁶¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 143.

⁽⁸⁶²⁾ *Idem*, p. 167.

Nessa terra, desligado de Deus,⁽⁸⁶³⁾ porque o «novo Deus» é o que a sua vida constrói, o Homem encontra-se reunificado pelo Amor:

«O amor, o amor sagrado, que destrói
as distâncias e o tempo, colocando
as almas sob a luz da mesma estrela!»⁽⁸⁶⁴⁾

Simultaneamente, o Homem encarna o próprio Deus, o qual descobre em si:

«Fez-se imortal Espírito divino...»⁽⁸⁶⁵⁾

E como a árvore, que com as raízes mergulhadas na terra aponta os ramos ao Infinito, também o Homem se erige para o Céu:

«...E vede o Homem
firmando-se na terra, como as árvores,
e altivo, olhando os astros, a sonhar!»⁽⁸⁶⁶⁾

Como «árvore» que é, Adão «come terra e luz, devora o céu e o inferno.»⁽⁸⁶⁷⁾

Regresso ao paraíso é uma *aventura espiritual*, procura eterna de uma Terra Prometida, que se desvela enquanto uma personagem mítica — Adão — pelo veículo da Saudade, viaja entre dois mundos: do Inferno ao Paraíso. Ao longo dessa busca, sofre modificações, em que o sujeito da procura — o homem — se torna em objecto procurado — o novo Homem —, porquanto o mito da Idade do Ouro é o *limite ideal* para que tende toda a narrativa alegórica. Esse limite ideal configura-se como o arquetípico lugar de felicidade, a terra de promessa para que evolue o messianismo:

⁽⁸⁶³⁾ O homem como ser desligado da *Divindade*, em *Regresso ao paraíso*, é perfeitamente perceptível, no momento em que a Saudade ordena ao «Deus Infante» o seguinte: «...deixa os homens livres / no mundo à luz dos astros. / E lá no eterno Céu, que é a tua Pátria, / conserva sempre viva a fonte clara / do amor e da esperança;...» (Idem, p. 164).

⁽⁸⁶⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 166.

⁽⁸⁶⁵⁾ Idem, p. 168.

⁽⁸⁶⁶⁾ Idem.

⁽⁸⁶⁷⁾ Idem, p. 146.

«Adão e Eva, seguindo a bela Imagem
da Saudade, puseram-se a caminho
do reino da alegria e da esperança».⁽⁸⁶⁸⁾

Esse reino é porém ucrónico, utópico, produto da imaginação, fórmula encontrada pelo ser humano para «iludir a sua dor», porque esse lugar ideal não transcende o próprio Homem, que é afinal a realidade última para Pascoaes.⁽⁸⁶⁹⁾ Em outras páginas, o poeta dá conta dessa ideia:

«O homem ilude a sua fraqueza e escravidão, imaginando-se uma força superior às coisas que acontecem. E assim inventou as Feiticeiras, as Sibilas, os semideuses e, quem sabe?, talvez os Deuses! Tudo isto é a dor humana a iludir-se, a pintar de branco a sua noite, a esconder nas dobras dum sorriso, a própria mágoa... Este poder que tem o homem de doirar a sua miséria, foi-lhe dado pela Natureza, como o golpe de graça a um condenado... (...) Dar a vida é dar tudo sem nada receber. Haverá maior idealismo? *O homem é a única realidade.*»⁽⁸⁷⁰⁾

1.8. Conclusões

Embora a nossa análise de *Regresso ao paraíso* tenha insistido no universalismo pascoalino, notamos ainda que o elemento nacional não é descurado. O próprio sentimento de evasão da realidade que a obra aparentemente imprime é, afinal, uma «busca de quem somos»,⁽⁸⁷¹⁾ da essência, do ser espiritual e do Paraíso, mas também de uma identidade nacional e colectiva mergulhada no «Inferno».

⁽⁸⁶⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 165.

⁽⁸⁶⁹⁾ Veja-se, a propósito: GARCIA, Mário, *Teixeira de Pascoaes: contribuição para o estudo da sua personalidade e para a leitura crítica da sua obra*, cit., p. 141.

⁽⁸⁷⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Águia*, 2ª série, vol. VI, 1914, p. 164. Em outro passo, extraído de *O Bailado*, ed. cit., p. 16, Pascoaes afirma o seguinte: «Em toda a minha obra, compreendi o homem como sendo a expressão das coisas conscientes, elevada a uma altura já divina.»

⁽⁸⁷¹⁾ Verso extraído de PESSOA, Fernando, «Noite», *Mensagem*; «É a busca de quem somos, na distância/ De nós...» In *Obra Poética de Fernando Pessoa. Mensagem e outros poemas afins* (Introdução, organização e bibliografia de António Quadros), Mem Martins, Europa-América, s.d., p. 121.

No poema alegórico, Adão é o protagonista de uma viagem do «velho» ao «novo Paraíso».⁽⁸⁷²⁾ Assim, empreende uma longa busca, uma dupla busca: a procura ascensional do Bem, do Éden e a procura da própria identidade espiritual: ao procurar o Novo Paraíso, depara com a descoberta da sua alma individual e colectiva. Entretanto, essa procura é empreendida após a *queda* no Inferno e retorno à Terra — onde foi enviado pelo demónio, a fim de colher almas.

Quanto mais se aproxima do local que outrora foi o Paraíso, mais ele é impulsionado pela Saudade a essa busca. Assim, na chefia de «um bando» de «Demónios aguerridos»,⁽⁸⁷³⁾ Adão voa para a terra e, ao ver as ruínas do jardim do seu passado, aviva-se-lhe a memória ou a lembrança da Idade de Ouro da inocência. A vida que aí vivera tornada à consciência é, então, projecto para o futuro:

«E Adão, na renascença do seu ser
humano e original — o Homem novo,
que tentava vencer e dominar
o demónio que nele se entranhou —,
Adão, (...) renascia, desde o instante
em que os seus pés na terra se firmaram».⁽⁸⁷⁴⁾

Entretanto, verifica-se que há a percepção de um mundo que não é puramente individual. Adão é movido pelo desejo de remir os homens condenados pelo seu «pecado» e todas as almas aguardam o juízo final;⁽⁸⁷⁵⁾ desde os seres vivos aos inanimados.

Em todo o ser há um anseio espiritual de luz, da pedra, à árvore, ao animal, a um demónio...⁽⁸⁷⁶⁾

(872) PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 57.

(873) Idem, p. 51.

(874) Idem, p. 66.

(875) Cf. Cap. XXI, idem, pp. 140-161.

(876) Cf. idem, p. 157. O anseio espiritual de luz, de Deus, atinge os próprios demónios: «aquelas negras / fronte adormecidas e cornudas / [cujos] sonhos que sonhavam / desejavam, etéreos, deslumbrantes / todos cobertos de asas cor de neve».

Só o louco que imita as formas de um animal, de uma árvore e de um poeta⁽⁸⁷⁷⁾ se encontra desperto, quando soa pela «divina trombeta (...) / a Hora do Juízo».⁽⁸⁷⁸⁾

Para um apologista da loucura visionária — que defende serem os loucos «despreocupados do seu destino porque ignoram a sua origem»⁽⁸⁷⁹⁾ — não é necessária a provação da morte como reconquista da Inocência. Assim se dirige o louco ao Deus Infante:

«— Vê um homem que fez da sua vida
o canto do teu Reino! Mas ninguém
acreditava no meu canto!
Um pobre
inofensivo doido...
Trazia rubras flores no chapéu
e um rosário de flores ao pescoço!
E o meu cajado, uma giesta em flor,
lembrava a primavera.

E, em voz alta, cantava, dia e noite,
[...]
E já te via, então, na minha alma,
como te vejo agora!»⁽⁸⁸⁰⁾

Por isso, no dia do Juízo Final, «a Trombeta encontrou-[o] despertado.»⁽⁸⁸¹⁾

No referido voo de Adão, Eva e os demos à terra, com o objectivo de conquistarem almas para Satã, sobressaem, a todo o momento, imagens náuticas, do mar. Eles próprios,

E perante esta visão dos demos adormecidos, Adão conclui: «Olhei... Parecem anjos / os sonhos dos Demónios... / Sim: o corpo é Demónio; mas a alma / que nele desabrocha é Divindade». (Idem, p. 117).

⁽⁸⁷⁷⁾ Cf. PASCOAES, Teixeira de, *O pobre tolo*, cit., p. 202.

⁽⁸⁷⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 146.

⁽⁸⁷⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O pobre tolo*, cit., p. 55

⁽⁸⁸⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 161.

⁽⁸⁸¹⁾ Idem.

«(...) atravessaram
a marítima costa»⁽⁸⁸²⁾

E viram:

«uma doce paisagem (...)
abraçada e beijada pelas ondas
a diluir-se em meigos longes verdes...
choupos e *brancas velas*, em idílio»⁽⁸⁸³⁾

E, posteriormente, «abandonando a Praia Ocidental»⁽⁸⁸⁴⁾ — de evocação camoniana:

«Eram como navios dominando
e vencendo os espaços combantendo
negras aparições de temporais
pelo prazer apenas de vencer»⁽⁸⁸⁵⁾

Há mesmo uma identidade entre o voo de Adão, Eva e os demos e a viagem das Descobertas de Quinhentos:

«E no seu voo nocturno atravessaram
rios, vales profundos, altos cerros
de montanhas; e as pontas das suas asas
roçavam pelas cristas fragarosas,
como, durante a oceânica viagem,
nas espumas das ondas...»⁽⁸⁸⁶⁾

O inconsciente colectivo do ocidente sintetizado no inconsciente colectivo nacional? O texto não o esclarece,⁽⁸⁸⁷⁾ deixando-nos as reticências.

Mas, que as imagens do mar são símbolo de vida, é indubitável.

(882) PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 80.

(883) Idem.

(884) Idem, p. 95.

(885) Idem.

(886) Idem, p. 82.

(887) A ideia, apenas implícita em *Regresso ao paraíso*, está claramente expressa num texto em prosa: «Estudemos o Português do Cosmos oculto no português do extremo ocidental da Ibéria», in *A saudade e o saudosismo. (Dispersos e Opúsculos)*, cit., p. 95.

Nas ondas, Judas dissolve o seu pecado e emerge, temporariamente, purificado.⁽⁸⁸⁸⁾

Ligadas à santificação e à sede do Espírito, as águas — «as ondas de Camões» — são verdadeiros símbolos de portugalidade, do colectivo pelo qual Adão também se debate.

A própria trama em que se vê envolvido — assente na dualidade da «conquista de almas para Satã» e a Saudade do Éden, que aspira reconquistar unido pelo amor aos outros homens — remete para uma busca que está para além dele.

É pelo Paraíso da Inocência, é pela Primavera Espiritual, é pela consubstanciação dos homens no Homem que ele se nega a regressar ao Inferno de onde viera e tenta convencer, em vão, um demo que também outrora fora:

«um anjo de asas brancas e felizes»⁽⁸⁸⁹⁾

Ora, ao tentar induzir no imaterial — o demo — o sentido da consciência e da luz, Adão evolui espiritualmente, caminha para essa meta da plenitude perfeita, na recusa do «Império negro»⁽⁸⁹⁰⁾ de Satã:

«E Adão, retendo um gesto de desprezo (pelo demo):

— Vai: cumpre o teu destino,
alma estéril e morta, que não vês
a florescência espiritual das almas
viventes e fecundas».⁽⁸⁹¹⁾

Durante essa caminhada — pela remissão dos homens, em busca do Paraíso e da sua identidade espiritual e pela conquista da Unidade, que é superação de si mesmo — Adão vê-se diante de três personagens simbó-

⁽⁸⁸⁸⁾ Idem, cap. VI. Veja-se, a propósito, GONÇALVES, Madalena, «Variações poéticas sobre o tema salvação», *Vértice*, Setembro/Outubro, 1994, p. 129.

⁽⁸⁸⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 120.

⁽⁸⁹⁰⁾ Idem, p. 119.

⁽⁸⁹¹⁾ Idem, p. 120.

licas: a paisagem, o novo Deus Infante, com quem dialoga face a face, e a Saudade, que se autodefine:

«Sou a esperança ou antes a Saudade.
A esperança é saudade do futuro,
A saudade é esperança no passado»⁽⁸⁹²⁾

É preciso dizer que a organização do espaço e do tempo não é cronológica, mas intuitiva; segue o modelo do sonho. E, portanto, nesse percurso que é simultaneamente evocação das origens, meditação sobre o destino do homem e busca de Deus, a todos os momentos, os factos parecem estranhos, logo têm de ser confrontados com a organização do real, feita através do entendimento.

Diversos aspectos de interesse para a mundividência actual devem aqui ser aflorados: a personagem de Caim e a sua divisão do «eu» ou dissolução da personalidade, de feição modernista; o romantismo da expressão poética de Pascoaes; o problema da crise de identidade que Portugal sofre e o paralelo entre o percurso de Adão e o homem português — que no «inferno» aspira ao «paraíso», ou da desnacionalização aspira à sua própria revelação e «verdade».

Como adiante veremos, o entendimento da «verdade portuguesa» é o propósito pascoalino de *Arte de ser Português*, genuíno programa de acção proposto pelo pedagogo-profeta.

Acrescentaremos apenas que, se o poema alegórico *Regresso ao paraíso* insiste essencialmente na dimensão universalista do visionário — com a problematização de tópicos como o eterno problema do mal, a visão do homem no universo em que se inscreve, a concepção de Deus — o facto é que igualmente problematiza a vida nacional.

Na visão do «inferno» explicita-se a queda em que Portugal mergulhava. E fica-nos a noção de que todas as adversidades encerram a demanda do «paraíso» do homem, a «redenção» deste, na cadeia infindável dos séculos.

⁽⁸⁹²⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 92.

II. Teixeira de Pascoais: visionário e pedagogo em *Arte de ser Português*

268

II.1. O pedagogo da *verdade portuguesa*

Cientes de que a experiência humana é, enquanto tal, um exercício comum dos viventes, e cientes de que a sua expressão literária não pode ser *creatio ex nihilo*, desejaríamos insistir no princípio da continuidade na história das questões literárias entre Camões e Pascoaes. Dir-se-ia que ambos são reflectores, mais ou menos espontâneos, de uma energia psíquica, arquetípica, simbólica e mitogénica portuguesas. Relacionáveis enquanto cultores e exaltadores da identidade nacional, da nacionalidade e enquanto profetas de um futuro fabuloso para os Portugueses, são verdadeiros tradutores do nosso inconsciente colectivo. Pascoaes liga-se a Camões por intermédio dessas realidades constituintes de uma verdadeira *paideia*⁽⁸⁹³⁾ portuguesa. Mas, conhecedor e admirador que foi de Camões, por vezes, assimila-o e os textos pascoalinos acusam o paragramatismo lusíada, a relação com o modelo — mais do que numa influência textual — numa convergência de atitudes e conceitos arquetípicos subjacentes.

Se a obra de Pascoaes honra a influência de Camões, fá-lo na linha de uma tradição renovada: «Em mim o antigo tempo é nova idade»⁽⁸⁹⁴⁾ — confessa o poeta.

Na linha oposta de outro contemporâneo que afirma: «Dispensai os velhos que vos aconselham para vosso bem»,⁽⁸⁹⁵⁾ Pascoaes possui um conceito dinâmico de tradição. Faz mesmo o enraizamento da Saudade num passado literário — a obra camoniana e o *Cancioneiro* popular: «os dois

⁽⁸⁹³⁾ Recuperamos a noção de QUADROS, António, *A ideia de Portugal na literatura portuguesa dos últimos 100 anos*, cit., p. 27.

⁽⁸⁹⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Sempre*, cit., p. 104.

⁽⁸⁹⁵⁾ NEGREIROS, Almada «Ultimatum futurista às gerações portuguesas do século XX», in *Portugal futurista*, n.º 1, Lisboa, 1917. Reproduzidos in *Modernistas portugueses*, Porto, Textos Universais, vol. I, C.E.P., Petrus, s/d, p. 64.

fundamentos indestrutíveis da nossa Raça»⁽⁸⁹⁶⁾ —, não para o repor, mas para oferecer uma hermenêutica da «verdade portuguesa»⁽⁸⁹⁷⁾, que é culto da identidade nacional.

Conhecedores das diferenças sempre existentes em todos os autores prolíficos, parece-nos, contudo, que as várias concepções de Portugal ao longo das épocas não representam uma evolução caótica no sentido do múltiplo, mas formas múltiplas, plurais e complementares de penetrar numa mesma e unívoca verdade portuguesa e humana.

Em Camões como em Pascoaes é no reconhecimento-exaltação da identidade que se chega à universalidade. Em Camões, ser português é ser universal, é ser *cabeça* do mundo temporal, governante da globalidade numa Terra unida, pacífica, portugalizada.

Em Pascoaes, ser português é ser cabeça do mundo espiritual, é alcançar a máxima perfeição do *espírito humano*, dentro do *carácter* português. O universal e o particular só em relação entre si têm sentido e existência. Assim, no entender de Pascoaes, é essencial o ensino da «*verdade portuguesa*», cujo conhecimento se impõe como força reconstrutiva da Pátria, dentro do seu carácter, da sua alma tradicional evoluída até ao grau de perfeição atingido pelo espírito humano, no século presente».⁽⁸⁹⁸⁾

A *reconstrução* e a esperança profética de ressurgimento nacional, a partir de uma situação de crise ou traumatismo histórico, eis o idealismo patriótico que, de modo diverso, a pedagogia camoniana como a pascoalina encerram.

Os Lusíadas são, como vimos, uma lição consumada ao rei, com a vantagem de ser uma espécie de diálogo⁽⁸⁹⁹⁾ pela exortação do receptor.

⁽⁸⁹⁶⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, cit., p. 70.

⁽⁸⁹⁷⁾ Idem, p. 6 e p. 124. A ‘verdade portuguesa’ surge mencionada no início e no final da obra didáctica de Pascoaes como o propósito e o cumprimento dela, respectivamente.

⁽⁸⁹⁸⁾ Idem, p. 6.

⁽⁸⁹⁹⁾ Na literatura do período renascentista, torna-se habitual o emprego da forma de diálogo para a exposição doutrinal (vide e.g.: a écloga «Basto», MIRANDA, Sá, *Obras completas*, vol. I, cit., pp. 137-166).

Quer isto dizer que a argumentação do profeta-pedagogo Camões não é formulada de modo puro e esquemático, mas sob forma dramática. Há dois interlocutores, o que potencia a existência, pelo menos, de dois pontos de vista: o do pedagogo e o do ouvinte. Num tempo de *austera apagada e vil tristeza*,⁽⁹⁰⁰⁾ o país culturalmente estrangeirado de D. João III — que contradita o Universo e o imaginário do tempo do rei Venturoso —, nesse Portugal inquisitorial e castelhanizado, Camões incita D. Sebastião a fazer renascer o Portugal Quinto Império das cruces dos cavaleiros de Cristo e da esfera armilar.

Essa Pátria aventureira e livre almejada por Camões — que não exclui um projecto português de unidade e fraternidade universal — parece trazer subjacente o sonho da Terceira Idade do Espírito,⁽⁹⁰¹⁾ e o epicentro humano dessa esperança messiânica é D. Sebastião. A este, o pedagogo Camões aconselha⁽⁹⁰²⁾ e incentiva a partir em nova cruzada, num visionarismo que transcende pedagogias:

«Se me isto o Céu concede, e o vosso peito
dina empresa tomar de ser contada
— como a pressaga mente vaticina,
olhando a vossa inclinação divina —,

ou fazendo que, mais que a de Medusa,
a vista vossa tema o monte Atlante,
ou rompendo nos campos de Ampelusa,
os muros de Marrocos e Trudante,
a minha já estimada e leda Musa
fico que em todo mundo de vós cante,
de sorte que Alexandre em vós se veja,
sem à dita de Aquiles ter enveja».⁽⁹⁰³⁾

⁽⁹⁰⁰⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 10.145.

⁽⁹⁰¹⁾ Cf. QUADROS, António, *A ideia de Portugal na literatura portuguesa dos últimos 100 anos*, cit., pp. 47-48.

⁽⁹⁰²⁾ Cf. CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 10.146-154.

⁽⁹⁰³⁾ Idem, 10.155-156.

Pascoaes, numa linha pedagógica, visionária, edificante e iniciática, manifesta o intuito de portugalizar os portugueses, essencialmente, através de alguns artigos d'*A Águia* (1912-1914); em conferências como *O espírito lusitano ou o saudosismo* (1912); *O génio português na sua expressão filosófica, poética e religiosa* (1913); *A era lusíada (duas conferências)* (1914); e em obras como *Os poetas lusíadas* (1918) e *Arte de ser português* (1915).

A última das obras citadas — que pouco traz de novo à mensagem saudosista⁽⁹⁰⁴⁾ — é, porém, aquela que melhor explicita a sua mensagem pedagógica. Já como mentor espiritual do Saudosismo, Pascoaes «ensina» através dela a *verdade portuguesa*, formulando-a de modo deliberado e sistemático.

Ao poder das palavras, aos mistérios da doutrina do auditório da epopeia camoniana sobrepõe-se, na obra pascoalina *Arte de ser português*, o prestígio ascendente de ver e do esquematizar, o espírito «científico» classificador e simplificador. Nesta obra programática, escrita «em quinze dias»,⁽⁹⁰⁵⁾ com a finalidade de ser adoptada como o manual de ensino nos liceus, as frases sentenciosas são sujeitas a um breve desenvolvimento e explicação, próprios de um manual escolar. No prefácio à obra, feito pelo próprio autor, Pascoaes revela o seu propósito:

«Este livro, não pelo seu valor literário, mas pelas verdades que encerra, deveria ser lido, estudado e comentado nos cursos de Literatura e História Pátria, sendo certo que poderia mesmo constituir um curso independente e último dos liceus, pois a sua matéria abrange, numa síntese superior, as matérias tratadas em quase todos os cursos liceais.»⁽⁹⁰⁶⁾

Caracteriza esta obra — onde o profeta se pretende mais o pedagogo do que o visionário — o facto de tocar variadíssimos temas que se poderão

⁽⁹⁰⁴⁾ MARGARIDO, Alfredo («Introdução» a *O bailado*, cit., p. XVI), ao falar-nos do «aparente atropelo da visão do mundo de Teixeira de Pascoaes», acrescenta: «são frequentes as passagens em que o autor parece retomar, quando não repetir, com frágeis variantes internas, o mesmo tema.»

⁽⁹⁰⁵⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, cit., p. 9.

⁽⁹⁰⁶⁾ Idem, p. 5.

resumir num determinismo cultural com base na raça, no meio, enfim, no nacionalismo⁽⁹⁰⁷⁾ peculiar à filosofia da Saudade. Na verdade, enquadrando o homem na paisagem, o profeta crê adivinhar os traços de uma *alma* e de um mundo genuinamente *lusíadas*.

A *Arte de ser português* ficaria na perenidade, «não pelo seu valor literário», mas pela sua eficiência orientadora e progressiva. De facto, para Pascoaes, só o ensino da *Verdade portuguesa* pode salvar e reconduzir ao caminho «de um novo sonho (...) humano, mas legítimo descendente do antigo sonho encoberto e nubloso, que lateja, esparso ainda, no lirismo de Camões e no Sebastianismo.»⁽⁹⁰⁸⁾

A obra seria assim de ensino e propaganda de uma *verdade* com que se pode levantar o moral da nação, abatido pelo complexo de inferioridade em que Portugal havia historicamente caído.

II.1.1. O contexto social da obra

Uma obra de teor pedagógico-profético como *Arte de ser português* surge no contexto de um pensamento extraviado, «materialista, egoísta, intolerante, de importação.»⁽⁹⁰⁹⁾

A aposta numa «República que frutifique em pleno século XX e mergulhe as raízes até ao fundo heróico do Passado, de forma que ela seja o íntimo secular sentir da Raça organizado em leis modernas»;⁽⁹¹⁰⁾ eis o sentido antipositivista da Saudade pascoalina, oposto ao sentir em vigor.

Na verdade, assiste-se à infiltração cada vez maior dos ideais de António Sérgio na edificação da ainda jovem República, ideais que ignoram a linha

⁽⁹⁰⁷⁾ Cf., a propósito, GARCIA, Mário, *Teixeira de Pascoaes, Contribuição para o estudo da sua personalidade...*, cit., p. 183.

⁽⁹⁰⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, cit., pp. 108-109.

⁽⁹⁰⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A era lusíada*, in *A saudade e o saudosismo. Dispersos e Opúsculos*, cit., p. 161.

⁽⁹¹⁰⁾ Idem.

idealista nortenha (ligada ao Saudosismo metafísico e à ideia de portugalidade), ideais que vêm propor a *reforma da mentalidade* dentro dos moldes positivistas e pragmáticos. No pólo oposto de Pascoaes, o intuito essencial de Sérgio reside no estudo da lógica, da psicologia, em detrimento do estudo da «psique» colectiva e específica do povo português.

É contra essa *«ingenuidade dos que se julgam práticos, modernos...»*,⁽⁹¹¹⁾ que Pascoaes defende e afirma «o nosso idealismo»,⁽⁹¹²⁾ derivado *«do sentimento saudoso das coisas, da vida e de Deus...»*.⁽⁹¹³⁾ É contra a criação de poemas como «Cantos do Motor», «Aeroplanos», «Versos eléctricos»,⁽⁹¹⁴⁾ expressão de «um ideal restrito de progresso»⁽⁹¹⁵⁾ ou da «obsessão científica-industrial»,⁽⁹¹⁶⁾ que Pascoaes afirma a «divina fome de espírito». ⁽⁹¹⁷⁾

É contra a «crença infantil de que o gramofone concorreu mais para a luz do mundo do que as estrofes de Camões, e que a luz eléctrica tem mais poder alumiante do que a lanterna de Diógenes»,⁽⁹¹⁸⁾ que Pascoaes afirma a soberania da *alma* portuguesa, o domínio da espiritualidade sobre a matéria; que proclama, enfim, a existência de uma Verdade Superior, espécie de cumprimento final do mito da Saudade.

No lado oposto de António Sérgio, no que diz respeito à pedagogia, Pascoaes encontra-se, neste ponto, com Leonardo Coimbra, o grande pedagogo da *Renascença Portuguesa* e filósofo do *criacionismo*, que o próprio Pascoaes cita como exemplo.⁽⁹¹⁹⁾ Tomando em conta Rousseau e

⁽⁹¹¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, «Renascença. O Espírito da Nossa Raça» in *A Águia*, 2ª Série, 1992; Rep. por GUIMARÃES, Fernando, cit., p. 71.

⁽⁹¹²⁾ PASCOAES, Teixeira de, «O nosso idealismo», in *Arte de ser português*, cit., pp. 119-124.

⁽⁹¹³⁾ Idem, p. 119. (Em nota).

⁽⁹¹⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Era Lusíada*, cit., p. 158.

⁽⁹¹⁵⁾ Idem.

⁽⁹¹⁶⁾ Idem.

⁽⁹¹⁷⁾ Idem.

⁽⁹¹⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, «Ainda o Saudosismo e a Renascença», in *A Águia*, 2ª Série, nº 12. (Artigo relacionado com a dissidência de António Sérgio e Raul Proença relativamente à *Renascença Portuguesa*). Rep. Por GUIMARÃES, F., in, cit., pp. 73-74.

⁽⁹¹⁹⁾ Cf. PASCOAES, Teixeira de, *A Era Lusíada*, cit., p. 170. O poeta salienta o contributo da filosofia de Leonardo Coimbra para servir os «dois fins» da *Renascença Portuguesa*: «a educação nacional» e «o advento da Era Lusíada»

o lado «romântico» e heterodoxo da questão, ambos substituem os intuitos moralizantes provindos da pedagogia tradicional e o empirismo da escola positivista lisbonense em vigor por uma grande preocupação existencial. Insistem na necessidade de uma reforma que abarque todos os graus de ensino: a «obra primária da Renascença Portuguesa (...) consiste em educar o Povo, por meio de escolas e das suas Universidades Populares».⁽⁹²⁰⁾ Insistem na promoção de «uma cultura verdadeiramente portuguesa»,⁽⁹²¹⁾ que crie «o amor da Pátria»⁽⁹²²⁾ e seja o garante da «nossa independência».⁽⁹²³⁾ Insistem num ideal pedagógico que venha contrariar o instituído, onde predomina «o figurino francês de mistura com a asneira nacional».⁽⁹²⁴⁾

Devido às figuras literárias das margens do Douro — cuja obra se orienta no sentido antipositivista, metafísico, intuitivo e misticizante, expressos dentro das linhas do Saudosismo, do Sebastianismo e do Criacionismo — não assistimos ainda à desintegração da *paideia* portuguesa.

Ao invés da consciência de decadência, brota a de ressurreição nacional. É na lógica de um tal contexto que o profeta pedagogo e civilizador aposta na renovação, construção e difusão da Saudade, mito nacional com fundas raízes no passado literário e na alma pátria que o gerou.

II.1.2. O pedagogo profeta

É possuído pelo desejo de ressurgimento de Portugal que Pascoaes publica a obra *Arte de ser português*, que pretende introduzir no ensino secundário e ousa propor a didáctica da portugalidade à qual está imanente a filosofia da Saudade. Mas não o encerremos, por isso, numa hirta e seca atitude de disciplinador do pensamento. A arte literária de Pascoaes, cujos

⁽⁹²⁰⁾ Cf. PASCOAES, Teixeira de, *A Era Lusíada*, cit., pp. 169-170.

⁽⁹²¹⁾ Idem, p. 170.

⁽⁹²²⁾ Idem.

⁽⁹²³⁾ Idem.

⁽⁹²⁴⁾ COIMBRA, Leonardo, «A reforma do ensino secundário», in *A Montanha*, Diário republicano da tarde, Porto, Ano I, n.º 66, 17.5.1911.

intuitos pedagógico-proféticos estiveram sempre subjacentes ou presidiram à sua obra, definiu-a Leonardo Coimbra como a expressão do sublime. Na verdade, não ordena nem possui a «passividade de um escravo que recebe, mas a liberdade duma consciência religiosa que consente, afirmando a presença dum supermundo espiritual».⁽⁹²⁵⁾ Quando escreve, deixa-se guiar pela inspiração, como se obedecesse a uma força sibilina, muito além da consciência.

É claro que a voz que esclarece — mesmo quando se trata de um programa pedagógico para a regeneração de Portugal — é a mesma voz que aponta o destino de um povo em direcção ao conhecimento de si próprio e do Eterno. Essa voz que conduz um povo «na direcção da mais longínqua estrela»⁽⁹²⁶⁾ é apenas acessível aos eleitos, os poetas. Apenas eles têm o dom

«... dos que vivem
interiormente o mundo;
e sensíveis à Onda que dimana
da Fonte Original
em seus cantos ressoam qualquer cousa
de eterno e verdadeiro».⁽⁹²⁷⁾

A dignidade das letras e a sua prática — a que se liga a noção de poeta-vate, tal como o concebe Camões e os humanistas — amplia-se em Pascoaes na noção de loucura visionária ou supremacia total da emoção poética sobre a razão:

«O verbo sublimado
e já encarnado
para os loucos poetas
ou profetas...»⁽⁹²⁸⁾

⁽⁹²⁵⁾ COIMBRA, Leonardo, *O criacionismo, Obras de Leonardo Coimbra*, Porto, Lello, 1983, p. 53.

⁽⁹²⁶⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Versos Pobres* (1ª ed., Porto, Civilização, 1919), in *Obras completas. Teixeira de Pascoaes*, vol. VI., cit., p. 44.

⁽⁹²⁷⁾ PASCOAES, Teixeira de, «Elegia» (1ª publicação, in *Momento*, 2ª Série, n° 86 Abril de 1935), *Dispersos*, in *Obras Completas. Teixeira de Pascoaes*, vol. VI, cit., p. 214.

⁽⁹²⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Versos pobres*, in *Idem*, p. 44.

Só os poetas e os profetas, «ímpetos de alma a arder sobre o futuro incerto»⁽⁹²⁹⁾; só os possuidores de génio e de uma inteligência divina podem conferir voz às palavras sublimes: *os magna sonaturum*.⁽⁹³⁰⁾ É que, diz-nos Pascoaes, «a Poesia, mesmo quando epitáfio, não desce ao fundo da sepultura; conserva-se, cá fora, sobre o mármore, onde pousam as aves cantando e onde bate o luar e o sol...».⁽⁹³¹⁾

Em rigor, podemos encontrar em Horácio e, já antes, em Platão a paternidade desta concepção de poesia e de poeta. É ele quem primeiro designa a inspiração poética de *mens divinius*. O pensamento acerca do poeta e da poesia é essencialmente homogéneo, mas possui cambiantes de sentido, mediante acrescentamentos adicionais que estabelecem, contudo, distâncias notáveis. Permanece, todavia, imutável, em Horácio, em Camões, em Pascoaes..., a noção de que o poeta é um profeta inspirado pelo sopro divino. A forma polifacetada, adequada a estilos de época e a códigos literários não leva à perda desse sentido uno que, aliás, Pascoaes notou:

«O destino das Musas, neste mundo, é invariável. Elas tiveram e terão sempre em vista elevar a alma do homem acima da sua própria contingência, pondo-a em contacto amoroso com os Deuses».⁽⁹³²⁾

II.1.3. Uma pedagogia assente em pressupostos de crença

A ninguém é vedada a busca da verdade, mas o primeiro a perceber a Realidade, os vínculos transcendentais da existência humana é o poeta:

«A sensibilidade poética vibra, como nenhuma outra, ao contacto da Realidade e a conhece, por assim dizer, em primeira mão. Uma verdade, quando aparece no Mundo, é por intermédio do poeta».⁽⁹³³⁾

⁽⁹²⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Versos pobres*, p. 199.

⁽⁹³⁰⁾ HORÁCIO, *Sátiras*, I,4,3.

⁽⁹³¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Era Lusitana*, cit., p. 158.

⁽⁹³²⁾ Idem.

⁽⁹³³⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, cit., p. 5.

O «gênio poético» está acima do de comuns mortais e da própria inteligência crítica, porque «viu aquilo que só muitos séculos depois a inteligência dos filósofos compreendeu».⁽⁹³⁴⁾

Eis a vidência e os pressupostos da crença a retirar à inteligência racional e à filosofia o papel de pioneiro da verdade. Esta alteração ou quase confronto razão/fé — muito acentuado em Camões como quebra da harmonia renascentista — justifica-se em Pascoaes, para quem a verdade não é apodíctica, mas uma necessidade hipotética. Mesmo no campo pedagógico, a educação portuguesa visa um ideal messiânico e baseia-se no pressuposto da crença no «nosso idealismo» derivado «do sentimento saudoso».⁽⁹³⁵⁾

Estes pressupostos, mais proféticos que pedagógicos, são proposições prováveis, hipotéticas. Contudo, realizam uma função determinada: a criação de uma *ontologia da pátria*,⁽⁹³⁶⁾ de uma *ontologia de Portugal*,⁽⁹³⁷⁾ articuladas com uma *ontologia fundamental* do ser, já que as primeiras (especiais e particulares) só com base na última (geral) se podem compreender. O próprio Pascoaes tem consciência disso, ao afirmar que: «a alma humana *essencialmente*, isto é, nos seus três ou quatro sentimentos fundamentais, é uma e talvez imutável. Por isso, as almas dos Povos só diferem nas suas *nuanças* que entre elas estabelecem, todavia, consideráveis distâncias».⁽⁹³⁸⁾

II.1.4. Uma visão esotérica e nacionalista

É neste contexto que Pascoaes considera as «obras dos nossos escritores e Artistas autênticos»⁽⁹³⁹⁾ — e cita o «lirismo camoniano»,⁽⁹⁴⁰⁾ entre

⁽⁹³⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, cit., p. 18.

⁽⁹³⁵⁾ Idem, pp. 119-124. «O nosso idealismo» é o capítulo que encerra a *Arte de ser português*.

⁽⁹³⁶⁾ Cf., a propósito, PATRÍCIO, Manuel Ferreira, *O messianismo de Teixeira de Pascoaes e a educação dos Portugueses*, cit., pp. 29-38.

⁽⁹³⁷⁾ Cf. Idem, pp. 39-47

⁽⁹³⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, cit., p. 19. (Em nota).

⁽⁹³⁹⁾ Idem, p. 18.

⁽⁹⁴⁰⁾ Idem.

outros — «como (...) intraduzíveis».⁽⁹⁴¹⁾ Para ele, «revelam *nuances* da alma portuguesa que faltam à alma dos outros Povos, o que demonstra a existência da nossa Raça».⁽⁹⁴²⁾

Além de noções linguístico-semióticas relativas aos lexemas portugueses que não encontram substituto noutras línguas, porque eles são o próprio pensamento português (e o poeta realça, entre eles, *saudade, remoto, ermo, luar, medo, sombra, oculto e nevoeiro*, palavras cujo sentido primeiro possui um sentido anterior, misterioso e mágico), Pascoaes também se ocupa da literatura e das várias «manifestações da nossa actividade em que melhor se revela a Alma Pátria».⁽⁹⁴³⁾ E para tal «Basta falar nas Descobertas que não foram uma obra peninsular, mas exclusivamente portuguesa, filha da nossa iniciativa aventureira, do nosso poder de raça em actividade».⁽⁹⁴⁴⁾ Para prová-lo, «para demonstrar isto», Pascoaes não precisa de recorrer nem «à Cronologia nem à porção de mundo descoberto pelos nossos marinheiros».⁽⁹⁴⁵⁾ Para o poeta, «as Descobertas foram uma obra essencialmente portuguesa, porque o génio português, encarnado em Camões, lhe deu a forma espiritual, sublimada e eterna».⁽⁹⁴⁶⁾

A dignidade das letras, forma de comunicação imperecível? O clangoroso e generalizado patriotismo sacralizador de Camões? Tudo isto um pouco e ainda o retomar da interpretação «esotérica» que *Os Lusíadas* vinham angariando desde Sampaio Bruno⁽⁹⁴⁷⁾ se encontra na interpretação pascoalina da obra de Camões, que o faz concluir:

⁽⁹⁴¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, cit., p. 18.

⁽⁹⁴²⁾ Idem, p. 19.

⁽⁹⁴³⁾ Idem, p. 63. Trata-se do cap. VIII, pp. 63-86, cujos itens são: «Na literatura», pp. 65-73; «Na linguagem popular», pp. 73-74; «Nas palavras intraduzíveis ou no génio da língua», pp. 75-76; «Na Filosofia», pp. 76-78; «Na jurisprudência», pp. 78-79; «Na arte», p. 79; «Na legenda», pp. 79-81; «Na religião», pp. 81-86.

⁽⁹⁴⁴⁾ Idem, p. 19.

⁽⁹⁴⁵⁾ Idem.

⁽⁹⁴⁶⁾ Idem.

⁽⁹⁴⁷⁾ Cf. RECKERT, Stephen, «A Ilha dos Amores: metáfora e metonímia», in CENTENO, Y.K., GODINHO, Helder, RECKERT, Stephen, LUCAS, M. C. Almeida, *A viagem de «Os Lusíadas»: símbolo e mito*, Lisboa, col. Artes e Letras, Arcádia, 1981, p. 120.

«Não devemos ao acaso a glória de *Os Lusíadas*...»⁽⁹⁴⁸⁾

Essa obra «do Heroísmo ou do Amor, na sua máxima força de esperança», encarnado «em vários personagens (...) que se movem (...) num grandioso cenário de água, céu e terra»,⁽⁹⁴⁹⁾ a nossa epopeia é o «cântico eterno».⁽⁹⁵⁰⁾

Sendo *Os Lusíadas* um «cântico», na concepção de Pascoaes, terá a obra enquanto «cântico» a particularidade de cantar a Divindade⁽⁹⁵¹⁾ e o poeta, através dela, será o profeta que estabelece a relação com a Realidade Total.

É Pascoaes quem nos diz d'*Os Lusíadas* que «Há uma tal simpatia neste poema entre as almas e as cousas, um tal sentimento de profunda e cósmica unidade»,⁽⁹⁵²⁾ que nos faz pensar no panteísmo pascoalino, e na noção cabalística do Deus uno, realidade última do género espiritual subjacente a tudo e da qual tudo deriva.

Vencidos os elementos «água, céu, terra»,⁽⁹⁵³⁾ ei-los de novo unidos superiormente nessa «resposta camonianiana, [que] antes de tudo, é o cântico eterno do Heroísmo e do Amor, na sua máxima força de esperança».⁽⁹⁵⁴⁾ Esse cântico é afinal a união da «gente belicosa» portuguesa e de «Vénus», uma das faces de Deus.⁽⁹⁵⁵⁾

⁽⁹⁴⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, cit., p. 19.

⁽⁹⁴⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Os poetas lusíadas*, cit., p. 79.

⁽⁹⁵⁰⁾ Idem.

⁽⁹⁵¹⁾ Uma linha de interpretação «esotérica» d'*Os Lusíadas* (velada em Sampaio Bruno e Pascoaes e retomada por Jorge de Sena) é hoje coerentemente levada a cabo por CENTENO Y. K., «O cântico da água em *Os Lusíadas*», in *A viagem de «Os Lusíadas»: símbolo e mito*, cit., pp. 11-32.

⁽⁹⁵²⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Os poetas lusíadas*, cit., p. 79.

⁽⁹⁵³⁾ Idem.

⁽⁹⁵⁴⁾ Idem.

⁽⁹⁵⁵⁾ Cf. Comentários de CENTENO, Y. K. («O cântico da água em *Os Lusíadas*», in cit., pp. 17-18). O simbolismo encontrado por Sampaio Bruno n'*Os Lusíadas*, que consideramos ser reencontrado por Pascoaes, parece-nos ampliado, explicitado e coroado de êxito na leitura «esotérica» de Y. Centeno. Como observa a autora: «Vénus é a Inteligência do Senhor, nascida na água. (...) O casamento que se celebra no Canto X («festejam as alegres bodas»: X, 74) é o da água com o fogo, e traz consigo um novo significado para o poema. Ou seja, do 1 ao 10, a re-unificação de Deus, feita através de Vénus e dos Portugueses», in Idem, p. 18.

A visão esotérica da essência da divindade de alquimistas, de cabalistas e — mais directamente ligada a Camões — de neoplatónicos confirma-se em Pascoaes, para quem haveria uma evolução através de todos os seres, haveria uma ordenação hierárquica que descia de Deus à matéria. A Natureza seria, assim, o Espírito espreado de diversos modos e encarnado nos corpos de diferentes maneiras, como a Alegria, o Amor e outros sentimentos que advêm todos da Origem ou ponto ideal.

Mas, o panteísmo evolucionista⁽⁹⁵⁶⁾ pascoalino, a participação de Deus nos seres, a divisão da Divindade pressupõe o regresso à Unidade. A moral do Saudosismo é a forte expressão do contacto íntimo com Deus. Descendo Deus ao nível da humanidade, Pascoaes levanta a humanidade ao nível de Deus.⁽⁹⁵⁷⁾

II.1.5. Sociedade ideal e ética de conduta

Tudo na obra de Pascoaes conflui em «Deus [que] é o Homem infinito».⁽⁹⁵⁸⁾ O próprio ideal de conduta em sociedade explicitado na obra pedagógica *Arte de ser português* e que Pascoaes confessa ser «o fim deste livro, ou melhor, a sua patriótica ambição»⁽⁹⁵⁹⁾ aponta no sentido de «dar o sentimento

⁽⁹⁵⁶⁾ Legítima a nossa opinião PINA, Ambrósio de («A filosofia da saudade em Teixeira de Pascoaes», Revista *Filosofia*, Lisboa, 1958, p. 2), quando afirma que «o panteísmo de Pascoaes parte da Natureza». E acrescenta: «A natureza é uma teofania por onde Deus simultaneamente a recolhe a si. As coisas são mais ou menos perfeitas, conforme Deus está nelas mais ou menos presente. A escala dos modos de Ser, forma um só Deus. No universo há um *evolucionismo panteísta*» (itálicos nossos).

⁽⁹⁵⁷⁾ A enunciação deste credo panteísta é já detectável em S. Paulo, nos primórdios do cristianismo (e, aliás, é objecto de consideração pascoalina na sua obra *S. Paulo*, cit.). S. Paulo vem defender que apenas «há um Deus (...) de quem são todas as coisas, e em quem são todas as coisas». Mil e seiscentos anos depois, encontramos a mesma concepção de divindade expressa na filosofia do panteísta judeu Spinoza, para quem tudo é Deus e Este a causa imanente de todas as coisas. Tudo se move e vive Nele. Esta ideia encontra-se explicitada em *Arte de ser português*, onde Pascoaes afirma: «O homem, em virtude do seu *poder saudosista*, de lembrança e esperança, eleva-se da própria miséria e contingência à contemplação do Reino Espiritual. Vemos Deus pelos olhos da Saudade, e assim reconstruímos espiritualmente a sua figura que, sendo por nós reconstruída, participa de nós também» (cit., p. 124).

⁽⁹⁵⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, cit., p. 81.

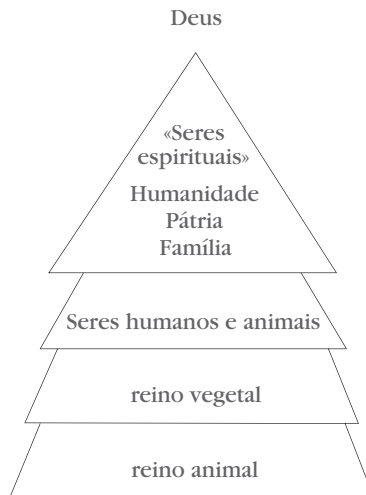
⁽⁹⁵⁹⁾ Idem.

natural desta lei suprema aos Portugueses e estabelecer entre eles e o seu destino uma perfeita concordância, isto é, elevá-los a esse estado de alma, chamado heróico».⁽⁹⁶⁰⁾

O mesmo ideal com outra forma de o exprimir é levado a cabo por Camões n'Os *Lusíadas*, para quem a elevação do homem português ao estado heróico pela força activa é a libertação «da lei da morte», libertação da matéria, re-unificação em (de) Deus.

Pascoaes, dentro de uma perspectiva neoplatónica, considera que o indivíduo, ser animal e imperfeito, é, no entanto, uma ideia mais perfeita, porque mais complexa do que os seres minerais e vegetais. O homem ou, especificando, os Portugueses são reflexo de uma ideia, um ser espiritual de perfeição maior: a Pátria, a quem devem ser submissos.

Esquematizando, a sociedade portuguesa ideal, segundo Pascoaes, estaria organizada da seguinte forma:



Perante o esquema apresentado, na sua obra didáctico-visionária são compreensíveis as palavras do poeta: «Temos que considerar a nossa Pátria como um ser espiritual, a quem devemos sacrificar a nossa vida animal e

⁽⁹⁶⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, cit., p. 81.

transitória». ⁽⁹⁶¹⁾ E, mais adiante, referindo-se aos seres imperfeitos como elementos de *transição* para os mais perfeitos, afirma:

282

«A lei suprema da Vida é, portanto, a lei do sacrifício das formas inferiores às superiores» ⁽⁹⁶²⁾ (...).

«O corpo menor é atraído pelo maior. Atrair é viver; ser atraído é morrer. O pequeno corpo atraído perde-se, *morre* no grande corpo que atrai...(...). Assim, o indivíduo sacrificado à Pátria fica também a ser Pátria.

Cumpriu a fonte o seu destino, tornando-se rio, e o rio tornando-se mar e o indivíduo tornando-se família, Pátria, Humanidade». ⁽⁹⁶³⁾

Esta trindade representa para Pascoaes um conjunto de «seres espirituais cada vez mais complexos, que findam na suprema vida espiritual: Deus». ⁽⁹⁶⁴⁾

Platão talhara a sociedade ideal, a sua República, no plano da sua filosofia. E Pascoaes recortou a sociedade ideal republicana e portuguesa no da sua teologia. Era uma teologia que germinava e florescia, como vimos, num meio acrimonioso que, nem por isso, abalava o seu profeta, disposto a dar a voz pela sua verdade.

A verdade como a concebe Pascoaes, no campo social, compreende uma realidade espiritual tríplice: «os seres espirituais, Família, Pátria, Humanidade, [que] são pessoas de Deus». ⁽⁹⁶⁵⁾

É claro que este desvelamento, esta desocultação ⁽⁹⁶⁶⁾ da verdade é apenas para aquele que a ela está aberto e sem reservas, aquele que como «o Poeta conhece as verdades em primeira mão». ⁽⁹⁶⁷⁾

⁽⁹⁶¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, cit., p. 24.

⁽⁹⁶²⁾ Idem, p. 27.

⁽⁹⁶³⁾ Idem, pp. 27-28.

⁽⁹⁶⁴⁾ Idem.

⁽⁹⁶⁵⁾ Idem, p. 28.

⁽⁹⁶⁶⁾ A imagem do véu, que encobre a visibilidade das coisas e cuja remoção as faz surgir da ocultação é imagem verdadeiramente heideggeriana. Cf. PEREIRA, Miguel Baptista, «Tradição e crise no Pensamento do jovem Heidegger», in *Biblos*, Revista da Faculdade de Letras, 1.^a Parte da *Miscelânea em Honra do Doutor Amorim Girão*, vol. 65, Universidade de Coimbra, 1989, pp. 315-375. Sobretudo, p. 320.

⁽⁹⁶⁷⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, cit., p. 18.

Na obra *Arte de ser português* o poeta, profeta e pedagogo, além da sua concepção social, fala de tudo um pouco: dá-nos uma visão existencial, política, literária, filosófica, linguístico-semiótica e religiosa do *ser português*. Pascoaes procura desvendar o sentido profundo da alma portuguesa, a sua natureza mística de Saudade.

Ao colocar a Saudade (misto de desejo e lembrança, tal como «o génio» lusíada seria a união «do princípio naturalista ou ariano» e do «princípio espiritualista ou semita») no centro do seu pensamento, o que Pascoaes se propõe fazer — mais do que reconhecer a nossa ambivalência ontológica — é revelar o significado universal de uma concepção de mundo genuinamente lusíada.

II.2. A função do profeta pedagogo da *Verdade Portuguesa*

À luz da revelação, Pascoaes expõe as tentativas, os esforços, as inspirações insaciáveis da sua rara intuição profética. O facto de os seus pressupostos se anunciarem em *Arte de ser português* como verdades apodícticas (o génio dos Lusíadas, para Pascoaes, poderia demonstrar-se através da história da literatura, das tradições, da forma de praticar a religião, da mentalidade popular portuguesa), não altera em nada o seu carácter de crença.

Mestre da espiritualidade portuguesa? Evidentemente. Extraordinário mentor da portugalidade, denuncia embora a «nossa superioridade poética» que corresponde a «uma grande inferioridade filosófica».⁽⁹⁶⁸⁾ Se, por um lado, Pascoaes postula que: «já nitidamente se vê a aurora de um *pensamento português*, o qual representa a cristalização luminosa da penumbra sentimental e originária do ingénito lirismo religioso e saudoso dos lusíadas»,⁽⁹⁶⁹⁾ por outro lado, conclui que «o nosso Idealismo é *religioso e anti-intelectual*»⁽⁹⁷⁰⁾ [...] «é saudoso».⁽⁹⁷¹⁾

⁽⁹⁶⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, cit., p. 77.

⁽⁹⁶⁹⁾ Idem, p. 78. (Itálicos nossos).

⁽⁹⁷⁰⁾ Idem, p. 124.

⁽⁹⁷¹⁾ Idem.

Antes de perguntarmos o que é a «verdade portuguesa»⁽⁹⁷²⁾ — postulado profético em que culmina a obra pretensamente pedagógica *Arte de ser português* —, antes de perguntarmos o que é a profecia, perguntemos de novo o que é o profeta e qual a sua função?

Esta primazia justifica-se, pois o profeta é a realidade viva e a profecia, pelo contrário, uma necessidade hipotética que repousa sobre uma crença, no caso presente, na Saudade.

O profeta (que o poeta e pedagogo Pascoaes assumiu ser) possui uma função central na sociedade humana:

«O poeta fala, entre os homens, a linguagem de Deus para que eles se reconheçam na sua própria natureza etérea e progridam moralmente».⁽⁹⁷³⁾

O poeta-profeta é um morigerador, um unificador, um sinóptico, um sintético, um resumidor da totalidade da experiência e do saber de uma determinada época. Vive neste mundo como os restantes homens, mas responde a outros impulsos. Assim é o pedagogo-visionário que, em certo sentido vê mais, capta tendências unitárias que escapam aos outros homens, contempla o todo com olhar novo e partindo de pontos de vista inesperados. Por outro lado, vê menos, pois deixa de lado tudo o que se encontra à margem da sua concepção saudosista. O seu objectivo, em *Arte de ser português*, é criar os pressupostos intuitivos e éticos, o sistema de coordenadas e esquemas conceptuais que servem para tornar possível a «verdade portuguesa». E, com isto, numa época como o período moderno em que Deus perdeu extensamente o poder sobre o homem [«Deus é o Homem infinito» — confessa-nos⁽⁹⁷⁴⁾] pode o profeta-pedagogo exercer uma função salvadora.

Em *Arte de ser português*, a função do vate e rapsodo é a de transmitir novas doações de sentido, de ser e de valores aos portugueses. Aconselha,

⁽⁹⁷²⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, cit., p. 124.

⁽⁹⁷³⁾ Idem, p. 81.

⁽⁹⁷⁴⁾ Idem.

assim, a assimilação do «*Cancioneiro* e da obra camoniana [que] constituem os dois fundamentos indestrutíveis da nossa Raça». E acrescenta:

«Logo que a Mocidade os compreenda, subordinando-lhes o seu espírito, e obrando a profunda reforma política, religiosa, económica e literária de que a Pátria necessita para se erguer, definida e viva, da nódoa estrangeirada em que a deliram e apagaram, então, sim, voltaremos, de novo, a ser Alguém...».⁽⁹⁷⁵⁾

A busca de um sentido para a vida do homem português e para a nossa existência como pátria não é alheia à função do pedagogo-profeta: «O poeta auxiliando a alma popular no seu doloroso e obscuro trabalho revelador, mostra-lhe o rumo divino que ela deve seguir, acende-lhe, no coração, todos os sentimentos que nimbam de eterna claridade a pobre sombra humana».⁽⁹⁷⁶⁾

O nacionalismo pascoalino pode ser encarado como mais uma faceta do seu visionismo.

A caminhada para o encontro da Identidade anda acompanhada da caminhada para o eterno e as suas propostas, aparentemente concretas para a efectiva concretização de um novo Portugal, acabam por exigir a intervenção do mítico-religioso.

No reconhecimento dos «defeitos da alma pátria»⁽⁹⁷⁷⁾ e, «por contraste ou evolução criadora»,⁽⁹⁷⁸⁾ no reconhecimento das suas qualidades,⁽⁹⁷⁹⁾ deu-nos a «Saudade o conhecimento da essência espiritual da nossa Raça».⁽⁹⁸⁰⁾

⁽⁹⁷⁵⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, cit., p. 81.

⁽⁹⁷⁶⁾ Idem.

⁽⁹⁷⁷⁾ Idem, pp. 95-104. O poeta cita como «defeitos»: a «falta de persistência», a «inveja», a « vaidade susceptível», a «intolerância», o «espírito de imitação» e a «vil tristeza» de evocação camoniana.

⁽⁹⁷⁸⁾ Idem, p. 97.

⁽⁹⁷⁹⁾ Para Pascoaes, «o homem possui as qualidades dos seus defeitos» (id. ib., p. 97). Entre aquelas qualidades da alma pátria, salienta o «génio de aventura», pp. 89-90; o «espírito messiânico», pp. 90-92 e o «sentimento de independência e liberdade», pp. 92-93.

⁽⁹⁸⁰⁾ Idem, p. 107.

A «Saudade» é assim, para Pascoaes, a responsável pela revelação da nossa identidade, porque ela é a própria «alma pátria»⁽⁹⁸¹⁾ e, «no mais alto sentido, significa a divina tendência do português para Deus».⁽⁹⁸²⁾

É fácil verificar o quanto de vago existe nestas definições do homem português.

Igualmente mítico-religiosa é a reescrita da história portuguesa, segundo Pascoaes, em *O Espírito Lusitano ou o Saudosismo*. Nesta conferência todos os grandes acontecimentos da Raça são atribuídos à Saudade, entendida como ser absoluto.⁽⁹⁸³⁾

A alma portuguesa que existiu enquanto Verbo e Acção até ao período da decadência — período em que é expulsa pela casta estrangeirada que passa a dominar o país — transforma-se em sonho e gera a Saudade; o que era Acção e Verbo converte-se em religião. Mesmo as propostas concretas de mudança que Pascoaes faz em *Arte de ser português* são bem pouco rigorosas e algo imprecisas.⁽⁹⁸⁴⁾

O intuito do pedagogo com o seu «Saudosismo»⁽⁹⁸⁵⁾ é o de definir «o nosso sonho nacional de Renascença, o alto destino imposto a Portugal pela Tradição e pela Herança».⁽⁹⁸⁶⁾ A função do profeta é, afinal, a de dar à acção dos Portugueses novos objectivos, não para transformar o mundo, em sentido extrinsecamente revolucionário, mas com o fim de possibilitar o caminho de uma *nova descoberta portuguesa*, no ultrapassamento ou libertação dos limites do positivo, numa experiência de penetração nessa terra ignota do Espírito. Assim se compreende o propósito pascoalino de «Renascença» que encara «como sendo a mais íntima aspiração do homem que, através da sua condição guerreira e terrestre, visiona a paz do Céu».⁽⁹⁸⁷⁾

⁽⁹⁸¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, cit., p. 107.

⁽⁹⁸²⁾ Idem, p. 100.

⁽⁹⁸³⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O espírito lusitano ou o saudosismo*, cit., p. 129.

⁽⁹⁸⁴⁾ Cf. *Arte de ser português*, cit., cap. «Como cultivar o sentimento do sacrifício», pp. 31-33, que consideramos ser o mais próximo do concreto.

⁽⁹⁸⁵⁾ Cf. Idem, pp. 118-119.

⁽⁹⁸⁶⁾ Idem, p. 119.

⁽⁹⁸⁷⁾ Idem, p. 112.

II.2.1. O profeta moralista

Ao projecto pascoalino da «eterna Renascença, a eterna aspiração humana»⁽⁹⁸⁸⁾ subjaz uma filosofia moral.

Como a palavra o diz, são moralistas, em literatura, os que analisam ou criticam os costumes (*mores*). No período classicista, fecundo em textos do género (desde as epístolas poéticas e élogas polémicas mirandinas à epopeia camonianana...), raras vezes o profeta e moralista é um mero observador, movido exclusivamente pelo desejo de retratar e conhecer o homem. O vate quinhentista é um moralista moralizante que procura satirizar e (ou) morigerar, no intuito de contribuir para um novo estado antropológico, histórico, social e gnosiológico do homem.

Pascoaes, homem da *Renascença Portuguesa*, já não pela razão humana mas pela razão cósmica (de evocação leonardina) é também, de certo modo, um moralista, porquanto trabalha para o advento de uma nova humanidade espiritual. Pascoaes vê a realidade na sua dúplice dimensão exterior e interior, experiencial e imaginária, material e espiritual. E conforme «o génio lusíada é mais emotivo que intelectual; afirma e não discute (...); é *sendo* e não *raciocinando* que (...) prova a sua verdade»,⁽⁹⁸⁹⁾ de igual modo se chega à «verdade portuguesa»⁽⁹⁹⁰⁾ mais pelo sentimento e pela vivência do que pela razão e abstracção.

Porém, a «verdade portuguesa», como um postulado hipotético que repousa sobre uma «crença», visa modificar uma sociedade real e imediata, mas abarca conceitos supra-reais e supra-nacionais. Diríamos mesmo que Pascoaes, ao labutar pelo advento da supra-humanidade,⁽⁹⁹¹⁾ concebe uma sociedade supra-sensível, uma civilização ideal, que será necessariamente universal, válida para todos os tempos e países.

⁽⁹⁸⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, cit., p. 107.

⁽⁹⁸⁹⁾ Idem, p. 76.

⁽⁹⁹⁰⁾ Idem, p. 124.

⁽⁹⁹¹⁾ Cf., a propósito, COSTA, Dalila Pereira da, «Três ensaios sobre *Marânus*», in *Nova Renascença*, vol. I, «Nova Renascença», Outubro de 1980, p. 33.

A «eterna Renascença» — além de abarcar a duplicidade, numa síntese harmoniosa de contrários⁽⁹⁹²⁾ — é sem dúvida de feição universal. No dizer de Pascoaes, era «já celebrada nos Mistérios de Elêusis, entrevista nas éclogas de Virgílio, tentada, mais tarde, pelas artes plásticas, na Itália, e, nos tempos modernos, pelas obras de certos escritores (...) como Victor Hugo, Wagner, Nietzsche e Ibsen».⁽⁹⁹³⁾

Porém, o poeta acentua o seu carácter eminentemente nacional, ao distinguir o que neles foi «*facto intelectual*» do que em nós é «*facto espontâneo*».⁽⁹⁹⁴⁾

Para Pascoaes, «o que em Ibsen, por exemplo, é uma tese a defender, nos nossos escritores de génio [e, entre eles, mais uma vez, lembra Camões] é a própria substância da sua inspiração».⁽⁹⁹⁵⁾

O que lá fora foi «fenómeno individual e extático, entre nós, é colectivo e dinâmico».⁽⁹⁹⁶⁾ Assim, o pedagogo visionário conclui o capítulo «Da alma pátria e da sua aspiração»,⁽⁹⁹⁷⁾ salientando que: «*Se a ideia da Renascença, em Portugal, se tornou génio colectivo, deve competir ao povo português convertê-la em concreta realidade social ou nova Civilização*».⁽⁹⁹⁸⁾

Uma tal conclusão permite-nos aproximar a «nova civilização» ideal pascoalina, apenas definível no campo dos valores, da civilização real, que deve assemelhar-se à primeira se não quer perecer.

⁽⁹⁹²⁾ Cf. PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, cit., p. 107. (Em nota). Ao definir a «eterna Renascença», Pascoaes diz o seguinte: «Consiste na harmonia entre o Espírito e a Matéria, o princípio cristão e o princípio luciferiano ou pagão. Esta harmonia deverá caracterizar a civilização futura. Assim o afirma Ibsen (...) e assim o afirmou, muito antes, por um processo inconsciente e emotivo, o lirismo camoniano e o popular, ou melhor, o *sentimento saudoso* da alma pátria.»

⁽⁹⁹³⁾ Idem, p. 107.

⁽⁹⁹⁴⁾ Idem.

⁽⁹⁹⁵⁾ Idem, p. 108.

⁽⁹⁹⁶⁾ Idem, p. 112.

⁽⁹⁹⁷⁾ Idem, pp. 105-113.

⁽⁹⁹⁸⁾ Idem, p. 113.

II.2.2. A ideia de civilização para o pedagogo profeta

«La civilisation, si elle n'est pas dans
le coeur de l'homme, eh bien! elle
n'est nulle part»

G. Duhamel

289

A noção pascoalina de civilização portuguesa oferece dois aspectos. Por um lado, aparece como um *valor*, por outro, como um *facto* susceptível de ser descrito.

Genericamente, a «nova civilização» abarca e prevê um estado superior de vida social. Assim concebida é objecto de um juízo de valor. A «nova civilização» portuguesa (em outro lugar definida como *Era Lusíada*)⁽⁹⁹⁹⁾ é, em si mesma, um ideal de um mérito incomparável, que não deixa de ser apaixonadamente procurado por Pascoaes, mesmo que não chegue a ser realizado.⁽¹⁰⁰⁰⁾

Assim entendida e encarada por Pascoaes, com aquela esperança de quem almeja a vida «nas suas formas futuras de sonhada perfeição»,⁽¹⁰⁰¹⁾ a «nova civilização» da «verdade portuguesa» pressupõe uma superioridade do *génio luso* em que Pascoaes acredita⁽¹⁰⁰²⁾. E não exclui as noções de sociedade ideal: aquela idade de ouro «da nossa grandeza», projectada do passado longínquo para ressurgir como esperança no «futuro sol da Renascença».⁽¹⁰⁰³⁾

⁽⁹⁹⁹⁾ Cf. PASCOAES, Teixeira de, *A Era Lusíada (duas conferências)*, pp. 155-173.

⁽¹⁰⁰⁰⁾ Pascoaes afirma, porém, o seu descontentamento, caso a sua obra pedagógica não frutifique: «Instruir, educar e criar portugueses seria visar um alto ideal patriótico, fechando e coroando esplendorosamente o curso geral dos liceus (...). A ideia aí fica, ficando também a tristeza de a não ver frutificar» (*Arte de ser português*, cit., p. 6).

⁽¹⁰⁰¹⁾ Idem, p. 120.

⁽¹⁰⁰²⁾ Não se trata, porém, de racismo. Nem sequer a sua ideia de que «Portugal é uma Raça» [cap. II, *Arte de ser português*, cit., pp. 15-20] tem qualquer sentido de pureza étnica, tanto mais que «uma grande parte dos indivíduos mais distintos nasceram do cruzamento de indivíduos de raças diferentes: Camões, Cervantes, Garrett, Kant (...)». (Cf. Idem, p. 121).

⁽¹⁰⁰³⁾ Idem, p. 117. Em *Regresso ao paraíso*, cit., é clara esta visão do regresso como progresso: o paraíso da inocência é recuperado no futuro, no período da inocência consciente.

Um tal projecto civilizacional fundamentado em juízos de valor inscreve igualmente o juízo da realidade ou a civilização *de facto*, vinda da história, da geografia humana, da etnologia, da literatura, até «porque o homem não cabe dentro dos seus limites individuais». O Português, para Pascoaes, «participa também da herança étnica, histórica ou tradicional».⁽¹⁰⁰⁴⁾ Por estas coordenadas — diz-nos — «devemos hoje orientar a obra renovadora de Portugal. (...) O que parece um regresso não é mais, afinal, do que um avanço».⁽¹⁰⁰⁵⁾

Em termos de educação pela literatura, Pascoaes faz a apologia da leitura de obras que traduzam a alma da raça. Em sua opinião, só deste modo o povo luso poderá «comungar (...) o seu próprio espírito e readquirir a antiga energia dominadora e criadora».⁽¹⁰⁰⁶⁾

Através da leitura dos «Poetas, que formam, por assim dizer, um Camões colectivo»⁽¹⁰⁰⁷⁾ e através de outras «manifestações da nossa actividade»,⁽¹⁰⁰⁸⁾ Pascoaes reconhece a existência de uma *constante* orientadora e definidora da *intelligentsia* portuguesa; a Saudade: «Eu chamei Saudosismo ao culto da alma pátria ou da Saudade erigida em Pessoa divina e orientadora da nossa actividade literária, artística, religiosa, filosófica e mesmo social».⁽¹⁰⁰⁹⁾

O poeta conglomerava toda a axiologia dos valores, especialmente os espirituais (cf. a defesa do *belo*, do *sagrado* peculiar lusitano, da *verdade* portuguesa, que pressupõe o *bem*), na Saudade, juízo apriorístico e hierarquizador do real.

⁽¹⁰⁰⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, cit., pp. 10-11. Sobre «a acção cívica de Teixeira de Pascoaes», Vide SANTOS, Alfredo Ribeiro, in *Nova Renascença*, 64-66, vol. XVII, cit., pp. 105-115.

⁽¹⁰⁰⁵⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, cit., p. 11.

⁽¹⁰⁰⁶⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O Espírito Lusitano ou o Saudosismo*, in cit., p. 49. As obras e os autores citados por Pascoaes são: «as *Orações* de Junqueiro, as *Tentações de S. Frei Gil*, a *Alma Religiosa*, *Parábolas*, *Cantigas*, *Auto das Quatro Estações*, *Dizeres do Povo* de António Correia de Oliveira, *Ar Livre*, *Pão e Rosas*, *Canções do Vento e do Sol* de Afonso Lopes Vieira (...), os poemas de Jaime Cortesão, Mário Beirão, Augusto Casimiro, Afonso Duarte.» Eis, segundo Pascoaes, os poetas que «souberam (...) tirar da nossa alma e da nossa terra um novo Canto precursor duma nova Acção». Com eles, «o espírito lusitano sentiu-se revelado e dilatado» (Idem, p. 49).

⁽¹⁰⁰⁷⁾ Idem.

⁽¹⁰⁰⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, cit., p. 63 e sqq.

⁽¹⁰⁰⁹⁾ Idem, p. 118.

O conceito positivo de civilização portuguesa faz-se acompanhar e substitui-se pelo de ideal de civilização: diante da pluralidade de culturas, surge a portuguesa no centro como a que está mais próxima da *verdade*, da autenticidade, da civilização ideal ou arquétipo de sociedade formulado na mente do profeta.

É claro que é impossível julgar a importância da cultura, da civilização e da «verdade portuguesa» sem haver presente no espírito um modelo ideal de cultura, de civilização e de verdade.

A tarefa essencial do profeta-pedagogo de *Arte de ser português* é portanto a de «ensinar (...) a *verdade portuguesa*»,⁽¹⁰¹⁰⁾ procurar os sinais distintivos e peculiares que o fazem aproximar a realidade de facto da verdade ideal. Para isso, o profeta vai indicando as condições que a sociedade, a política, a cultura e a religião portuguesas devem satisfazer, a fim de «renascerem» para a portugalidade e se aproximarem da cidade espiritual ou divina, porque «o Espírito é o fim, a suprema Criatura».⁽¹⁰¹¹⁾

A visão positiva da civilização, da cultura, do «ser português» não é renegada nesta obra de dimensão pedagógica, mas parece-nos ultrapassada pela determinação de um ideal, que toca, no seu ponto mais alto, uma moral e o espírito messiânico.

II.2.3. A religião da Saudade

A «verdade portuguesa» que contém em si um ideal de civilização é, em *Arte de ser português*, um conjunto de «receitas», métodos, crenças, doutrinas do profeta Pascoaes sobre costumes, tradições, leis, obras literárias e religião portuguesas. Estes factores, pela sua presença e acção, concorrem, embora de modo desigual, para afirmar a existência da *alma lusíada*, que é também uma *alma de saudade*.

⁽¹⁰¹⁰⁾ Idem, p. 120. No dizer de GARCIA, Mário, a obra insere-se «neste contexto torrencial de campanha de aporuguesar Portugal, de dar uma alma à República, de despertar o Povo, ao contacto com a sua história espiritual, para a vida mais profunda da sua identidade», in «A *Arte de ser português* de Teixeira de Pascoaes», *Brotéria*, vol. 119 (1984) p. 167.

⁽¹⁰¹¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, cit., p. 120.

A «verdade portuguesa» que — insistimos — não exclui um projecto de «nova civilização» é assim, para Pascoaes, feita de uma multiplicidade de elementos de ordem positiva: económica, política, jurídica, moral ou ética, mas sobretudo de ordem espiritual: estética, cultural e mística ou religiosa.

Uma tal pluralidade de aspectos necessita de uma síntese harmoniosa que presida às diversas tendências e que é a essência do «ser português»: o «sentimento *saudoso* (...) alma da alma pátria».⁽¹⁰¹²⁾

É claro que, para se chegar à integração dos elementos positivos e espirituais, para se chegar àquela «íntima unidade em que se fundem os seus dois elementos primordiais; *desejo e lembrança*»,⁽¹⁰¹³⁾ Pascoaes admite sempre uma hierarquização dos valores, que lhe permite classificar verticalmente os elementos:

«O voo da Esperança, cristalizando, esculpindo a realidade sensível, recebe a cada cristalização um novo impulso criador. Assim, a sua cristalização mineral imprimiu-lhe o impulso vegetal; a cristalização vegetal imprimiu-lhe o impulso animal, e a cristalização animal, o impulso espiritual. (...). Mas o voo da Esperança atinge uma altura em que se ilumina e reflecte sobre si próprio. A sua direcção torna-se interior a ela mesma, liberta-se do espaço (...)».⁽¹⁰¹⁴⁾

Esta hierarquização que culmina na noção de que «o Espírito» é «a suprema Criatura», além da qual «não conhecemos novas formas da Vida»,⁽¹⁰¹⁵⁾ é acompanhada de uma desvalorização dos elementos de ordem material. Para o poeta, «a vida do Espírito» exige «a libertação da Matéria».⁽¹⁰¹⁶⁾ É que, «a Matéria existe, o Espírito vive».⁽¹⁰¹⁷⁾ A existência é encarada como *queda*, porque «o Espírito *existe* na Matéria»;⁽¹⁰¹⁸⁾ a vida é entendida como impulso

(1012) PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, cit., p. 119.

(1013) Idem.

(1014) Idem, p. 120.

(1015) Idem.

(1016) Idem.

(1017) Idem.

(1018) Idem. (itálicos nossos).

em sentido ascendente, porque a «Matéria *vive* no Espírito».⁽¹⁰¹⁹⁾ Embora a matéria e o espírito sejam sempre «as duas faces do Enigma»,⁽¹⁰²⁰⁾ é nítida a noção pascoalina de que a primeira é uma força negativa e a última é uma força positiva, pela distinção entre «a natureza inicial, diabólica, e a natureza divina e final».⁽¹⁰²¹⁾ Este dualismo relativo ao indivíduo é aplicado pelo próprio Pascoaes ao «campo patriótico». Aqui também os elementos de ordem material, técnica, económica, política são efectivamente desvalorizados como constituintes do ideal de «verdade portuguesa», individual e civilizacional. Para chegar à essência da *verdade*, Pascoaes coloca em primeiro plano tudo o que diz respeito, não às manifestações empíricas ou servidões biológicas, mas à espiritualidade. A «nova civilização» portuguesa, que Pascoaes visiona como facto no tempo histórico, é simultaneamente obra e objectivação do «idealismo saudoso».⁽¹⁰²²⁾ É, portanto, menos biológica que espiritual:

«Um agregado de homens — diz-nos em *Renascença (O espírito da nossa raça)* —, por maior que seja, por mais que trabalhe materialmente, se não existir uma alma em actividade que seja própria a esses homens e os una numa comum e superior aspiração — esse agregado de homens poderá ser uma boa *Colónia* exemplar, mas jamais uma *Pátria!*»⁽¹⁰²³⁾

O que faz uma pátria, para Pascoaes, não é o poder dos meios, mas a moralidade, a espiritualidade dos fins:

«À utopia dos (...) que só acreditavam na Matéria, numa vil matéria obediente às leis escritas, reformulável por meio de portarias e decretos, devemos opor o verdadeiro idealismo: a crença, no Espírito como sendo o fim divino da Matéria, a Necessidade convertendo-se em liberdade».⁽¹⁰²⁴⁾

⁽¹⁰¹⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, cit., p. 120 (itálicos nossos).

⁽¹⁰²⁰⁾ Idem.

⁽¹⁰²¹⁾ Idem.

⁽¹⁰²²⁾ Idem, p. 118.

⁽¹⁰²³⁾ PASCOAES, Teixeira de, «Renascença (O espírito da nossa raça)», *A Águia*, 2ª Série, nº 2, 1912. Rep. por GUIMARÃES, Fernando, in, cit., p. 71.

⁽¹⁰²⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, cit., p. 122.

A «nova civilização» portuguesa é a obra do espírito que visa o bem:

«Adoremos a Família e a Pátria, os verdadeiros Santos do Cristianismo português; e, neles, adoremos, por fim, o supremo Ser Espiritual, — Deus... a longínqua e eterna representação do mais sublime anseio da alma, sempre inquieta e sobressaltada na sua tendência, cada vez mais pura, para uma Justiça mais justa; para uma Beleza mais bela, para uma Liberdade mais livre, para um Amor cada vez mais amoroso...».⁽¹⁰²⁵⁾

O ideal do pedagogo — profeta do «nosso Idealismo (...) religioso»⁽¹⁰²⁶⁾ é assim o de «transmutar do demoníaco em divino (...) que consiste, no campo patriótico, em elevar o criador animal e individual a criatura espiritual: Família, Pátria; em encontrar a harmonia entre as duas formas de Realidade, Esperança e Lembrança, no campo filosófico; Paganismo e Cristianismo, no campo religioso; e no campo social — histórico o nosso idealismo consiste em encontrar harmonia entre a Tradição e a Revolução, a Herança e a Personalidade».⁽¹⁰²⁷⁾

A harmonia e a verdade — objectivos da obra *Arte de ser português* —, mais do que pressupostos pedagógicos, são ético-religiosos. O que Pascoaes propõe é *um dever ser* português dentro de padrões morais e espirituais e de uma vivência religiosa particular.

Esta vivência (da Saudade) proporciona ao crente (português) a *verdade* que escapa ao entendimento. O próprio *dever ser* português, longe de se conjugar com a razão, na linha cristã e bergsoniana, exprime-se como uma moral de sentimento que, no caso de Pascoaes, concede à Saudade um lugar preponderante.

A Saudade, verdadeira religião, substância e objectivo do homem português, visa o encontro com a identidade, a relação do homem com o outro e com o Alto:

⁽¹⁰²⁵⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, cit., p. 123.

⁽¹⁰²⁶⁾ Idem, p. 124.

⁽¹⁰²⁷⁾ Idem, p. 121.

«Em virtude do seu poder de saudosista (..) [o homem] eleva-se da própria miséria e contingência à contemplação do Reino Espiritual».⁽¹⁰²⁸⁾

Assim, a religião da Saudade proporciona ao «crente» a transição do «inferior para o superior»,⁽¹⁰²⁹⁾ o cumprimento do seu «destino de sacrifício e redenção».⁽¹⁰³⁰⁾

II.3. Conclusões

O sentido da existência de Portugal pela desocultação do «ser português», pela interpretação da sua história, pela acentuação de sentimentos característicos da personalidade portuguesa,⁽¹⁰³¹⁾ desde o «génio de aventura»⁽¹⁰³²⁾ ao «espírito messiânico»,⁽¹⁰³³⁾ à «vil tristeza»⁽¹⁰³⁴⁾ de evocação camoniana — eis alguns aspectos que devemos considerar nessa «verdadeira *didáctica da portugalidade*»,⁽¹⁰³⁵⁾ que é *Arte de ser português*.

Numa palavra, ressalta da obra o *patriotismo*, onde se cruzam, em linguagens pluriformes, as vozes precursoras do Bandarra, de Camões, de Junqueiro, de Nobre, de Bruno e que — com a voz de Pascoaes — são via aberta à *Mensagem* de Pessoa.

Se vincamos sobretudo o sentimento patriótico, evitando chamar-lhe nacionalismo, é porque entendemos que o culto idolátrico da nação erigida como valor supremo é tendencialmente xenófobo. E a arte dos nossos poetas, glorificadora do país, não se faz denegrindo sistematicamente a

⁽¹⁰²⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, cit., p. 123.

⁽¹⁰²⁹⁾ Idem, p. 122.

⁽¹⁰³⁰⁾ Idem, p. 123.

⁽¹⁰³¹⁾ Pascoaes consagra dois capítulos de *Arte de ser português* à enumeração dos defeitos e qualidades da alma pátria (respectivamente, pp. 95-104; 87-93).

⁽¹⁰³²⁾ Idem, pp. 89-90.

⁽¹⁰³³⁾ Idem, pp. 90-92.

⁽¹⁰³⁴⁾ Idem, p. 100.

⁽¹⁰³⁵⁾ QUADROS, António, *A ideia de Portugal ...*, cit., p. 131.

alteridade. Isso seria, evidentemente, um sinal de parcialidade acusadora de uma estreiteza de espírito, onde não cabe o *poietês* da portugalidade.

O *poietês* é o que *faz, cria, constrói* a pátria, preocupando-se, como *vate*,⁽¹⁰³⁶⁾ com a situação do «ser português», exilado em si.

É neste contexto que devemos encarar a obra de intuitos pedagógicos *Arte de ser português*, onde é inegável o sentimento patriótico e onde as ideias de «raça», de «pátria», de «verdade portuguesa» não são na sua essência xenófobas, antes favorecem a comunhão humana.

O patriotismo pascoalino — como o camoniano — é uma das vertentes principais do seu profetismo. Na verdade, é, antes de mais, um sentimento que se dirige ao grupo nacional de que se faz parte, é a tendência que leva o poeta-profeta a interessar-se pelo destino do seu país e dos homens que nele habitam, a participar activamente na vida da Pátria, a partilhar alegrias, sofrimentos e a adivinhar-lhe esperanças futuras ou mesmo a redenção.

Neste sentido, em *Arte de ser português*, há patriotismo como houve patriotismo na *Pátria* de Junqueiro, ou n'Os *Lusíadas* de Camões.

Mas não haverá, na própria exaltação patriótica feita pelos poetas da portugalidade, uma ideia de singularidade e superioridade egoísta, algo próxima do nacionalismo? E o nacionalismo não será produto ou revivescência do imperialismo?

No período da Expansão e do Império, é atitude quase generalizada o nacionalismo, isto é, a idolatria da pátria erigida a valor máximo, que merece a subordinação do globo e o domínio totalizante das outras nações.

A epopeia camoniana, por exemplo, faz aparecer o recurso à força, à guerra, à conquista, ao domínio como solução possível para o país, no seu propósito de unificação religiosa. O «aumento da pequena cristandade» é um pretexto nacionalista, verdadeira missão divina de que Portugal estaria encarregado e que teria de cumprir por todos os meios possíveis, com a ajuda da Santa Providência.

⁽¹⁰³⁶⁾ Após o *Ultimato*, até 1940, o *poietês* português assume-se novamente como um *vate*, capaz de aconselhar o país e a própria humanidade.

Este messianismo político, que tudo subordina ao ideal católico, revela parcialidade e incompreensão⁽¹⁰³⁷⁾ para com os «cães», os «belicosos Mouros». Mas, conhecida como é a nossa capacidade de miscigenação,⁽¹⁰³⁸⁾ não se trata aqui de xenofobia, mas tão-só de intolerância religiosa. Além disso, o que aos olhos actuais aparece como moralmente injustificável é perfeitamente legítimo no período do Império português, em que o poder temporal e o espiritual são indissociáveis,⁽¹⁰³⁹⁾ num contexto em que a pátria é objecto de amor e princípio material. No entanto, é o próprio Camões quem, n'Os *Lusíadas*, não hesita em denunciar a exploração do sentimento patriótico para fins moralmente impuros.

A violência, «a glória de mandar», a «vã cobiça», a ambição desmedida, o amor do dinheiro são expressamente criticados pelo seu profetismo mo-rigerador.

No dealbar do século XX, em vez do humanismo renascentista-maneirista camoniano, é agora o neo-romantismo, que toma como ponto de partida «a austera apagada e vil tristeza», em que se afunda a pátria desnacionalizada, para embarcar numa nova aventura de descoberta.

A pátria, tal como a concebe Pascoaes, é ainda objecto de amor, mas sobretudo princípio espiritual. É à descoberta da *alma lusíada*, do «ser português», — essencialmente nos seus valores de ordem estética, cultural e religiosa — que Pascoaes parte em *Arte de ser português*.

Nacional e universal não são conceitos opostos para os poetas da portugalidade.

(1037) Cf. MOREIRA, Adriano, *La pensée du prince Henry et l'actuelle politique du Portugal dans ses provinces d'outre-mer*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1961, p. 24.

(1038) O próprio lirismo camoniano afirma o respeito e o amor inter-racial. Só assim se percebe o enaltecimento da mulher de tez e cabelos escuros em «Aquela cativa», retrato que é verdadeira infracção ao código de beleza petrarquista: «Pretos os cabelos, / onde o povo vão, / perde opinião, / que os louros são belos. / Pretidão de Amor, / tão doce a figura que a neve lhe jura, / que trocara a cor.» (Cf. endechas «a uma cativa com quem andava d'amores na Índia, chamada Bárbara», CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 89.)

(1039) Cf. MOREIRA, Adriano, *La pensée du prince Henry...*, onde se fala do problema da expansão de um Estado católico como o português e de uma ética estatal expressa nas Ordenações Manuelinas «où se trouve défini un programme de l'État qui subordonnait tout à l'idéal catholique», cit., 24.

No caso de Camões épico, é em nome de uma ética católica que este condena os vícios e incentiva à conquista, como se de uma *missão* se tratasse.

Sem paradoxo, podemos afirmar que este nacionalismo d’*Os Lusíadas* possui uma dimensão universalizante. O «aumento da pequena cristandade», que se pretende neste poema de expansionismo messiânico português, prevê a reunião ecuménica dos homens.⁽¹⁰⁴⁰⁾

Por outro lado, à solução regionalista — que visava a luta pela hegemonia política no interior da Europa — Camões prefere a solução universalista, que coloca em primeiro plano o género humano e prevê a fraternidade universal.⁽¹⁰⁴¹⁾

Espírito nacional e universal são duas realidades nele compatíveis e conciliáveis.

Pascoaes, na «demonstração da verdade portuguesa»,⁽¹⁰⁴²⁾ que é a obra *Arte de ser português*, faz igualmente a defesa do espírito nacional com vista à universalidade. A pátria modelo de «verdade portuguesa» é uma pátria essencial. Enquanto civilização ideal ou norma de vida social superior, é necessariamente supra-nacional.

Embora o poeta insista numa ideia regional de grandeza — o «culto da alma pátria ou da Saudade erigida em Pessoa divina»⁽¹⁰⁴³⁾ — o seu «sonho nacional de Renascença»⁽¹⁰⁴⁴⁾ culmina num ideal de civilização, cujo «Espírito é o Fim».⁽¹⁰⁴⁵⁾

Dito de outro modo, sem negar os traços diferenciais do génio luso e da cultura e espiritualidade portuguesas, Pascoaes encara a «nova civilização»⁽¹⁰⁴⁶⁾ como a realização maior, mais rica da mais alta ideia de Homem.

⁽¹⁰⁴⁰⁾ Para MOREIRA, Adriano, a expansão permitiu a aglutinação de culturas diferenciadas. Em sua opinião – e cita Zurara, num passo em que o cronista fala dos cativos trazidos para Portugal e das crianças deles nascidas que são verdadeiros cristãos – «*le mépris portugais a toujours été l’enfant de l’amour et non le résultat accidentel de violences exercées contre la femme indigène*» (Idem, *ibidem*, p 50)

⁽¹⁰⁴¹⁾ Cf. Idem, pp. 36-38.

⁽¹⁰⁴²⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, cit., p. 124.

⁽¹⁰⁴³⁾ Idem, p. 118.

⁽¹⁰⁴⁴⁾ Idem, p. 119.

⁽¹⁰⁴⁵⁾ Idem, p. 120 n.

⁽¹⁰⁴⁶⁾ Idem, p. 113.

Ora, a civilização ideal, a *era do Espírito* é necessariamente universal, pois prevê a convergência das consciências humanas, reunidas no amor:

«O amor, o amor sagrado, que destrói
as distâncias e o tempo, colocando
as almas sob a luz da mesma estrela.»⁽¹⁰⁴⁷⁾

Como tarefa essencial do pedagogo-profeta de *Arte de ser português*, salienta-se o ensino ou «demonstração» da «verdade portuguesa»,⁽¹⁰⁴⁸⁾ mas sobretudo o propósito de aplicar ao plano da realidade concreta esse conceito ideal, para que ele dê «nova energia aos Portugueses».⁽¹⁰⁴⁹⁾ Assim, o poeta encerra a obra pretensamente didáctica com a comparação conclusiva: «Também o platonismo tornado sentimental e popular, originou o Cristianismo que abriu uma nova era à alma humana...».⁽¹⁰⁵⁰⁾

O intuito declarado de «abrir uma nova era à alma humana» com o seu Saudosismo ultrapassa a dimensão nacional, o plano pedagógico e abre campo ao messianismo:

«Acreditemos nos seres espirituais, Família, Pátria, Humanidade, as três pessoas de Deus, traduzindo formas de vida superiores à nossa, e às quais, portanto, nos devemos sacrificar, amando, lutando e trabalhando. E então não mentiremos à nossa natureza escrava que quer ser livre e ao nosso destino de sacrifício e redenção.»⁽¹⁰⁵¹⁾

Esta concepção da vida como um «renascimento» para a imagem de Deus e do homem, que tem nas suas mãos a sua perfeição, parecem mergulhar raízes na nova concepção do indivíduo, da dignidade humana que se afirma no Renascimento.

⁽¹⁰⁴⁷⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 166.

⁽¹⁰⁴⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, cit., p. 124.

⁽¹⁰⁴⁹⁾ Idem.

⁽¹⁰⁵⁰⁾ Idem.

⁽¹⁰⁵¹⁾ Idem, pp. 122-123.

No seu célebre «Discurso sobre a Dignidade do Homem»,⁽¹⁰⁵²⁾ Pico della Mirandola diz:

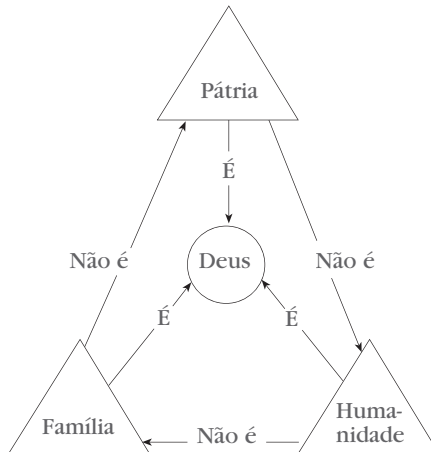
300

«Se temos a liberdade de fazer a nossa própria escolha, só há um objectivo digno de nós. Desprezemos o que é mundano, como muitos nos disseram que fizéssemos. Procuremos o que é celestial e transcende o mundo e em nada sejamos inferiores aos anjos. Matando tudo o que é físico, alcançaremos a pura espiritualidade e encontraremos o repouso e a paz celestiais, talvez até enquanto continuamos a viver aqui na terra».⁽¹⁰⁵³⁾

É esta mesma ultrapassagem da zoologia, a par da ideia de auto-realização, que Pascoaes visa, quando explica que:

«a palavra sacrifício significa o processo por que o *imperfeito material* se torna *perfeição espiritual*. É que o ser humano (...), não realiza em si o seu destino, mas nos seres espirituais: Família, Pátria, Humanidade, Deus».⁽¹⁰⁵⁴⁾

De acordo com os mistérios de muitas religiões, na doutrina da Saudade ou da «Renascença Portuguesa», Deus é o centro de uma relação equilibrada entre a Família, a Pátria e a Humanidade:



⁽¹⁰⁵²⁾ Sobre Pico della Mirandola e a sua *Oratio de hominis dignitate*, cf. DRESDEN, Sem, O *Humanismo no Renascimento*, Porto, Inova, s.d., pp. 13-16.

⁽¹⁰⁵³⁾ Idem, p. 15.

⁽¹⁰⁵⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, cit., p. 123 (Em nota).

Sob muitos aspectos menos moderno do que autores de gerações anteriores,⁽¹⁰⁵⁵⁾ Pascoaes visionário cultua a Pátria e o homem português, numa linha tradicionalista, transfigurando-os pela sua visão de homem religioso.

Por outro lado, como pedagogo, sabe que as nações tomam consciência de si próprias medindo as diferenças que as singularizam: marcam-se, demarcando-se; demarcam-se, marcando-se.

É neste sentido que devemos entender o «nacionalismo» literário de Camões a Pascoaes: o seu amor da pátria abarca a fraternidade com as outras pátrias e a filiação à «Cidade de Deus».

Sintetizando: se o messianismo de Pascoaes se inclina a ser o exaltador da poesia e do povo português, «o mais belo representante do espírito humano»,⁽¹⁰⁵⁶⁾ o seu pensamento pedagógico visa igualmente ordenar, desenvolver e aperfeiçoar, isto é, «instruir, educar, criar portugueses»,⁽¹⁰⁵⁷⁾ para o ideal messiânico.

Só assim, pela educação portuguesa, «o antigo sonho da Raça caminhará de perfeição em perfeição até conquistar, um dia, a sua forma de actividade, cristalina, contagiosa, que deslumbra e revoluciona as almas, casando-as para uma nova existência espiritual, religiosa, florescida de eternas esperanças».⁽¹⁰⁵⁸⁾

Família, Pátria, Humanidade, eis o lema pascoalino que exprime o seu patriotismo, nacionalismo e universalismo: pessoas e valores unificados em Deus.

⁽¹⁰⁵⁵⁾ Lembramos, por exemplo, António Nobre ou Camilo Pessanha.

⁽¹⁰⁵⁶⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O génio português...* in cit., p. 83.

⁽¹⁰⁵⁷⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, cit., p. 6.; Veja-se ainda, a propósito: PATRÍCIO, Manuel Ferreira, *O messianismo de Teixeira de Pascoaes e a educação dos Portugueses*, cit., p. 114 e sqq.

⁽¹⁰⁵⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A era lusíada (duas conferências)*, cit., p. 160.

(Página deixada propositadamente em branco)

CAPÍTULO III

DE CAMÕES A PASCOAES

I. Do discurso profético de Camões a Pascoaes: paragramatismo lusíada

I.1. Do discurso à «Imagem»: de Camões à representação mitificante do «*Supra-Camões*»

Os Lusíadas «son el mayor obstáculo a la fusión de todas las partes de esta Península. Camões se levanta entre Portugal y España qual firme muro, más difícil de derrubar que todas las plazas y los castillos todos.»

VALERA

(Citado de *Dicionário de Literatura*, J. P. Coelho, vol. 1, p. 138)

«Cumpriu-se o Mar, e o Império se desfez.
Senhor, Falta cumprir-se Portugal!»

F. PESSOA

(«O Infante», de *Mensagem*)

«Se a vida do planeta é convivência no Infinito, a alma de Camões ligou, pelos fios invisíveis da Memória, o Mar e a Pátria à vida espiritual do Universo».

LEONARDO COIMBRA

(«De Camões e a fisionomia espiritual da Pátria» Discurso proferido no Teatro Águia de Ouro, Porto, 10 de Junho de 1920).

A fortuna literária de Camões, mal reconhecida em vida, elevou-o *post mortem* a símbolo de portugalidade⁽¹⁰⁵⁹⁾ e da consciência poética.

É como se a obra camoniana desse resposta a cada um dos poetas posteriores ou lhes abrisse campo a explicações, interpretações ou aproveitamentos ao sabor das circunstâncias epocais.

Neste sentido entendeu Fidelino de Figueiredo a escrita de Camões como algo de oracular, um verbo sibilino a que a nação vai permanentemente buscar «conselho» e alento renovador em momentos de crise.⁽¹⁰⁶⁰⁾

A dimensão mítica da biografia⁽¹⁰⁶¹⁾ camoniana e sobretudo a *fortuna* literária da sua epopeia, «Bíblia da Pátria» e espelho em que todo um povo se revê são importantes⁽¹⁰⁶²⁾ para os «exegetas» do mito e para os defensores de uma verdadeira ontologia da portugalidade.

Assim acontece com Pascoaes de quem, ao indagarmos da personalidade literária, encontramos nítidos ecos de Camões, funcionando este em relação àquele como um verdadeiro antecessor temático e ideológico.

Assim o considerou António Cândido Franco, ao afirmar que «o *maronesco* substituiu o *marítimo*»⁽¹⁰⁶³⁾ e que «o livro que se segue a *Os Lusíadas* de Luís de Camões não é a *Mensagem* de Fernando Pessoa, mas sim o *Marânus* de Teixeira de Pascoaes».⁽¹⁰⁶⁴⁾

Ao dar sentido mítico à nossa história nacional através d'*Os Lusíadas*, Camões com a sua obra tornaram-se para a comunidade portuguesa arqué-

⁽¹⁰⁵⁹⁾ CARVALHO, Joaquim de, afirma ser Camões «símbolo da consciência patriótica». In *Compleição do patriotismo português* (Discurso pronunciado em 10 de Junho de 1953, Rio de Janeiro), Coimbra, 1953, p. 8.

⁽¹⁰⁶⁰⁾ FIGUEIREDO, Fidelino de, *As duas Espanhas*. Lisboa, 1959, p. 29.

⁽¹⁰⁶¹⁾ O mito de Camões passa e amplia-se na própria forma lacunar de encarar a biografia do poeta, de que é exemplo a obra de José Hermano Saraiva, *Vida ignorada de Camões*, que provocou as críticas de estudiosos. Cf. RAMALHO, Américo da Costa, «Recensão Crítica (José Hermano Saraiva, *Vida ignorada de Camões*)» - *Sep. de Humanistas XXIX-XXX*, 1977-1978; SILVA, Vítor Manuel Pires de Aguiar, «Um Camões bem diferente...», in *Colóquio / Letras*, nº 47, Janeiro de 1979, p. 5].

⁽¹⁰⁶²⁾ A propósito da forma e dimensão mítica de Camões, Vide CARVALHO, Herculano de, «O Poeta na Literatura e na vida», In *Dicionário de Literatura*, vol. I, 3ª edição, direcção de J. Prado Coelho, Porto, Figueirinhas, 1985, p. 138.

⁽¹⁰⁶³⁾ FRANCO, António Cândido, *Eleonor na serra de Pascoaes*, Lisboa, Átrio, 1992, p. 59.

⁽¹⁰⁶⁴⁾ Idem, p. 61.

tipos ou modelos míticos dessa mesma comunidade. Daí que, de século para século, Camões e *Os Lusíadas* sejam identificados com um povo inteiro.

O mito do poeta e o mito nacional não são, no entanto, sempre convergentes.

A contrastar com uma pátria de grandeza, o poeta é muitas vezes o «mal-fadado».

O próprio Pascoaes, em *O anjo e a bruxa* — obra escrita após o abandono da causa saudosista — coloca, na fala do gordo Bonifácio, uma caracterização do herói do romance que o aproxima do mito popular do «desgraçado» e grandioso Camões:

«Recolheu-se ao leito, o senhor Bonifácio, murmurando: *O rapaz é mágico. Nasceu para poeta. Não lhe queria estar na pele.*»

E o narrador, na sua onisciência, comenta e amplia, imprimindo a sua própria ideologia:

«Provocou-lhe esta frase o miserável destino de Camões, — o dum cego a pedir esmola, acompanhado dum cão chamado Jau. Conhecia o dono pelo cheiro a próximo. Mas este próximo é a raça lusitana, ou dos Gamas e Albuquerque.»⁽¹⁰⁶⁵⁾

Na sua convergência ou na sua divergência, o certo é que a obra e o poeta simbolizam ambos uma única pátria, na sua peculiar identidade.

Primeiramente, para os poetas do pós-1580, Camões com a sua epopeia eram símbolo e forma de resistência à adversidade política: a união de coroas portuguesa e espanhola.

A literatura autonomista insiste na ideia que faz de *Os Lusíadas* a «Bíblia da Pátria». Mas as recuperações da obra e do mito do poeta não cessam: uma e o outro são investidos das significações necessárias a cada período político, a cada estilo de época, aos vários códigos literários. Assistimos assim à interpretação de Camões como autonomista, como liberal, como

⁽¹⁰⁶⁵⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O anjo e a bruxa*. Documento de que se reproduz, em fac-simile, a 1ª página manuscrita acompanhada das primeiras páginas dactilografadas do romance. In *Nova Renascença*. Lisboa, Bertrand, I, 1980, p. 19.

republicano, como nacionalista... Ele é ainda sujeito a uma interpretação ou identificação projectiva romântica, decadentista simbolista, neogarrettista e neo-romântica, em movimentos como o saudosismo...

Seja como for, para lá das divergências, Camões é o ponto de reencontro de poetas, tradutores de como se passam as coisas, neste espaço geográfico com a forma de homem luso, que é Portugal.⁽¹⁰⁶⁶⁾

Uma dimensão privilegiada ocupou o mito camoniano para o grande mentor do saudosismo, que reconheceu: «Camões é o Poeta que eu mais admiro.» E acrescenta: «foi a voz suprema de uma raça».⁽¹⁰⁶⁷⁾

A essa admiração Pascoaes juntou a sua própria forma de ver e assumir a Pátria. E o modelo mítico de Camões derivou naquele ideal de «super-homem» espiritual, «não à Nietzsche» — do que constantemente se defende⁽¹⁰⁶⁸⁾ — mas na linha de outro colaborador d'A *Águia*, com quem partilhou da visão e análise de *Literatura Portuguesa*, à luz de um sentido messiânico: Fernando Pessoa.

O «supra-Camões» anunciado por Pessoa ou a *supra-humanidade espiritual* do futuro profetizada por Pascoaes têm por objecto de referência Camões que, quando superado,⁽¹⁰⁶⁹⁾ é tido em conta, nas intuições proféticas anunciadoras de uma *futura civilização lusitana*.

⁽¹⁰⁶⁶⁾ José Augusto SEABRA fala mesmo de um «carácter obsessional de Camões no imaginário mítico-poético nacional». Vide «Camões, Pascoaes, Pessoa – ou o Mito Poético da 'Nova Renascença'». In *Nova Renascença*, cit., I, p. 25.

⁽¹⁰⁶⁷⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Os Poetas Lusíadas*, (1ª Ed., Porto, Tipografia Costa Carregal, 1919, p. 165.). Lisboa, Assírio & Alvim, 1987, p. 106. (citamos desta edição)

⁽¹⁰⁶⁸⁾ PASCOAES, em *A velhice do Poeta*, afirmou:

«Sim, o destino do homem é exceder a zoologia e o seu próprio ser, isto é, sobre-humanizar-se, não à Nietzsche, mas à São Paulo traduzido para moderno». Vide *Revista Portuguesa de Filosofia*, 29, Abril-Junho, 1973, p. 136. In *A saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos* (compilação, introdução, fixação de texto e notas de Pinharanda Gomes). Lisboa, Assírio & Alvim, 1988, p. 270.

⁽¹⁰⁶⁹⁾ A profecia de Pascoaes, anunciadora de uma gloriosa *futura civilização lusitana*, é comentada por Fernando Pessoa. A ela Pessoa alia o seu ideal do «Supra-Camões», que se constituiria numa assimilação do nosso épico e na sua superação. Seria um «poeta supremo» da nova poesia portuguesa e o anunciador de um «supra-Portugal», renascido: «Salta aos olhos a inevitável conclusão: é ela a mais extraordinária, a mais consoladora, a mais estonteante que se pode ousar esperar. É ela de ordem a coincidir absolutamente com aquelas intuições proféticas do poeta Teixeira de Pascoaes sobre a *futura civilização lusitana*, sobre o futuro glorioso que espera a Pátria Portuguesa. Tudo isso que a fé e a intuição dos místicos deu

Em *A Era Lusíada* (1914), escrita depois da grande expansão da ideologia saudosista (entre 1911-1913)⁽¹⁰⁷⁰⁾, Pascoaes anunciará à juventude o advento do *Super-Homem português do futuro*:

«Alguém virá que realize a grande obra necessária ao nosso ressurgimento. Há-de aparecer o homem superior, cujo espírito seja a própria condensação, em definidas formas novas de actividade, das tradições políticas e religiosas do País».⁽¹⁰⁷¹⁾

Com as características peculiares da Raça, este será o homem do futuro glorioso de Portugal.

Os descobrimentos portugueses do passado, de dimensão exterior, política e feitas em extensão viriam a ser assimiladas e, em certa medida, superadas modernamente por Portugal, país destinado à realização final da Aventura, agora interior, cultural, feita em profundidade e de teor espiritual.

A Providência camonianiana, «regimento» do mundo, do homem colectivo e individual, encontra ecos em Pascoaes, para quem o providencialismo está no *pensamento saudoso*, que «traduz uma forma pagã do Cristianismo, animada por um sonho misterioso, indefinido, por um remoto além de lembrança e esperança, como que a longínqua sombra de Deus ou, antes, a *saudade de Deus* (...) Sim: o nosso Deus é a Saudade de Deus».⁽¹⁰⁷²⁾ No mesmo sentido, em outro escrito seu, Pascoaes escreve que «a Saudade

a Teixeira de Pascoaes, vai o nosso raciocínio matematicamente confirmar. Deve estar para breve o inevitável aparecimento do poeta ou poetas supremos desta corrente. Fatalmente, o Grande Poeta que este movimento gerará, deslocará para segundo plano a figura, até agora primacial, de Camões. Prepara-se em Portugal uma renascença extraordinária, um ressurgimento assombroso. Que o mal e o pouco do presente nos não deprimam, nem iludam: são eles que confirmam o nosso vaticínio». In *A Águia*, 2ª Série, nº 4, Abril de 1912, pp. 106-107.

⁽¹⁰⁷⁰⁾ Depois de *Regresso ao paraíso* (1912), *Marânus* (1911), *O espírito lusitano ou o saudosismo* (1912) e da controvérsia com António Sérgio, nas páginas d'*A Águia*, geradora de textos como *O génio português – na sua expressão filosófica, poética e religiosa* (1913), o principal da campanha saudosista está dito. É neste sentido que Mário Garcia considera *A era lusíada* e *Arte de ser português* como obras que pouco mais acrescentam à ideologia saudosista: «Pascoaes não fará mais, nestes escritos de 1914 e 1915, respectivamente, do que resumir e desenvolver alguns pontos já indicados, nas palestras e artigos anteriores». In GARCIA, Mário, *Teixeira de Pascoaes: contribuição para o estudo da sua personalidade e para a leitura crítica da sua obra*, cit., p. 181.

⁽¹⁰⁷¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Era Lusíada*, Porto, Renascença Portuguesa, 1914, p. 25. Re-prod. In *A saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., p. 161. (Citamos desta obra).

⁽¹⁰⁷²⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Era Lusíada*, Porto, Renascença Portuguesa, 1914, p. 40.

profundamente nossa (...) é aquela que o povo cantou (...) e a de Camões (...). É a *Saudade* do Céu, divina sede de perfeição e Redenção, o eterno Sebastianismo da alma portuguesa e a sua transcendente e poética atitude perante o Mistério infinito!»⁽¹⁰⁷³⁾

O profeta da Saudade, sentida como Deus, subdivide-a nos reinos que a compõem:

«O Mar, no perpétuo movimento das suas ondas, é o reino do *Desejo*. Aqui, a extática lembrança espiritual quer ser, em corpo vivo, a própria cousa lembrada ou evocada. No mar, o espírito materializa-se para a Luta»⁽¹⁰⁷⁴⁾.

A este reino do Mar ou do desejo cantado por Camões sobrepõe-se e articula-se o reino da Montanha ou da Lembrança cantada por Pascoaes:

«A Montanha é o reino da *Lembrança*. O silêncio das suas altitudes, negras do fogo astral, acorda no espírito do homem o que ele foi, internando-o na noite do Passado até aquele ponto em que ela parece amanhecer...»⁽¹⁰⁷⁵⁾

Mar e Montanha, as «ondas de Camões»⁽¹⁰⁷⁶⁾ e *Marânus* — eis as formas que se harmonizam e dissolvem num panteísmo a que Pascoaes chamou;

«saudosista, por ele traduzir o estado emotivo e sentimental da alma pátria, que teve a sua origem na paisagem e no cruzamento das tendências hereditárias de natureza sensual e espiritual».⁽¹⁰⁷⁷⁾

A fim de transformar a turba desorganizada estrangeirada e positivista numa nação orgânica, Pascoaes tinha de insuflar nos Portugueses uma alma viva. Tinha de dar-lhes um novo código moral e um novo corpo de leis: a Saudade redentora. Era esse o estribilho das suas arengas proféticas.

⁽¹⁰⁷³⁾ PASCOAES, Teixeira de, «Os meus comentários às duas cartas de António Sérgio». In *A Águia*, vol. V, 2ª série, nº 22 (Outubro 1913), pp. 104-109. In *A saudade e o saudosismo...*, cit., p. 105.

⁽¹⁰⁷⁴⁾ Idem, p. 166.

⁽¹⁰⁷⁵⁾ Idem.

⁽¹⁰⁷⁶⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 72

⁽¹⁰⁷⁷⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, cit., p. 118 (nota).

A profecia impregnará, de facto, todo o sentir nacional de Pascoaes, verdadeiro anunciador messiânico de um novo ciclo gnosiológico, antropológico e histórico da humanidade:

«E, no Infinito onde subiu, a *Aventura*, feita *Messianismo*, penetrou-se de vigor celeste; e rasgando o nevoeiro da manhã sebastianista, reaparece na terra de Portugal, vestida espiritualmente em luz de sol — e é a nova Saudade pela nitidez viçosa do seu perfil, em cujos lábios a tristeza ri: a tristeza, lembrança do Passado, iluminada de esperança, prometendo a nova Era Lusitana...»⁽¹⁰⁷⁸⁾

No seu Saudosismo de dimensão lusitanista, Pascoaes auto-assimilou Camões. A ele laudatoriamente se dirige, em múltiplas páginas, elege-o a «Divindade tutelar da nossa Pátria» e a *Os Lusíadas* nomeia «Evangelhos do Mar». ⁽¹⁰⁷⁹⁾

Além de afirmar que «Camões é uma divindade portuguesa»,⁽¹⁰⁸⁰⁾ no campo literário, Pascoaes — na linha política dos autores autonomistas — considera-o responsável pela independência de Portugal, sendo o nosso «o único país cuja autonomia se tem firmado sobre o nome de um Poeta». ⁽¹⁰⁸¹⁾

É a «sombra» deste entendida como uma «fortaleza espiritual», o «garante da nossa independência interna e da nossa expansão externa». ⁽¹⁰⁸²⁾

O épico ou a sua «sombra» (termo caro a Pascoaes e que supera o real objectivo) «vigia as nossas fronteiras e ampara as nossas colónias». ⁽¹⁰⁸³⁾

Nimbado pela auréola religiosa do Saudosismo, Camões é divindade, garante de autonomia, o *eleito*, o «génio», o «enviado» de um povo, como o refere Pascoaes, em «Resposta a António Sérgio», nas páginas de *A Águia*:

«O meu caro amigo não crê no génio dos povos, creio eu. Sim: eu creio que um homem de génio que aparece num Povo, é um *enviado* desse

⁽¹⁰⁷⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O génio português na sua expressão filosófica, poética e religiosa*, in *A saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., p. 74.

⁽¹⁰⁷⁹⁾ PASCOAES, *A Águia*, 2ª Série, nº 6, Junho de 1912, p. 173.

⁽¹⁰⁸⁰⁾ Idem.

⁽¹⁰⁸¹⁾ Idem.

⁽¹⁰⁸²⁾ Idem.

⁽¹⁰⁸³⁾ Idem.

Povo, uma síntese individual. Todo o Povo está nele; e, por intermédio dele cria as suas novas aspirações e o processo de as realizar. Há momentos em que um só homem é um Povo: Camões». ⁽¹⁰⁸⁴⁾

Camões é «uma síntese» de um povo, nesse misto de alma e corpo em que a espiritualidade do Saudosismo o dissolve. É neste sentido que compreendemos a afirmação: «Vasco da Gama transfigurado em sonho, eis o Poeta d'Os *Lusíadas*». ⁽¹⁰⁸⁵⁾

Simultaneamente, é perceptível a concepção de Camões como profeta ou «ponto de contacto», o ser intermediário entre a imanência e a Transcendência:

«Eu creio que um novo Messias há-de baixar, saudoso e quixotesco do céu da Ibéria. Os nossos profetas o anunciam, desde Camões (...)» ⁽¹⁰⁸⁶⁾.

Misto de humano e divino, o Camões de Pascoaes é simultaneamente *cristão* pelos «Evangelhos», que são a sua epopeia marítima, e *pagão*, porque «Neptuno reencarnou em Camões para escrever em verso heróico a sua autobiografia». ⁽¹⁰⁸⁷⁾

De igual modo, a epopeia «casou» as Divindades do Olimpo e Jesus Cristo. *Os Lusíadas* são a expressão dessa síntese de Paganismo e Cristianismo que enforma a religião da Saudade — o «novo Credo»:

«A *Saudade* ressuscita Jesus e Pã [Pã é a alma do *Desejo*; Jesus, a alma da Lembrança] e tira da combinação amorosa das duas divindades, um novo Credo religioso que será talvez o futuro Credo religioso, concebido no seio da alma lusitana». ⁽¹⁰⁸⁸⁾

⁽¹⁰⁸⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Águia*, 2ª Série, vol. V, 1914, p. 37.

⁽¹⁰⁸⁵⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Águia*, 2ª Série, nº 6, Junho de 1912, p. 173.

⁽¹⁰⁸⁶⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Os poetas lusíadas*, [1ª ed., 1919]. Reflexões sobre Teixeira de Pascoaes por Joaquim de Cravalho reflectidas por Mário Cesariny, Lisboa, Assírio & Alvim, 1987, p. 174.

⁽¹⁰⁸⁷⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Águia*, 2ª série, nº 6, cit., p. 173. Em *Os poetas lusíadas*, Pascoaes afirma algo semelhante: «O espírito de Neptuno encarnara em Camões, quando ele, em certas estrofes d'Os *Lusíadas*, é a própria voz do mar. Todos os cenários marítimos, deslumbrando ou aterrorizando os nautas descobridores, se integraram por fim no génio da Raça» (cit., pp. 95-96).

⁽¹⁰⁸⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O génio português na sua expressão filosófica, poética e religiosa*, cit., pp. 42-43.

Camões épico foi absorvido pelo Saudosismo lusíada de Pascoaes, mas foi como lírico e identificado a uma poesia popular, «nova síntese do Universo», que surgiu como «a alma do nosso Povo, o génio da Raça».⁽¹⁰⁸⁹⁾

Na sua obra *Os Poetas Lusíadas* (1919) e, depois de dividir a história da poesia portuguesa em cinco períodos,⁽¹⁰⁹⁰⁾ Pascoaes faz uma aproximação crítica aos génios do lirismo que, em cada época, exprimem o percurso da Saudade.

Se as «cantigas de amigo» são a forma nebulosa ou embrionária da Saudade, é no segundo período «marítimo ou henriquino»⁽¹⁰⁹¹⁾ (de onde sobressai Camões) que o «sonho pacífico e rural ganha corpo e actividade».⁽¹⁰⁹²⁾ Na escrita de Camões, o sonho saudoso é ainda o canto ingénuo. É o «corpo» a que os poetas actuais deram espírito ou consciência, como consta n'Os *poetas lusíadas*.⁽¹⁰⁹³⁾ Esta obra de Pascoaes mais não faz do que desenvolver, dentro da ideologia do Saudosismo, aspectos já contidos resumidamente em obras anteriores. Exemplo dessa campanha saudosista é a sua conferência *O espírito lusitano ou o saudosismo*, de 1912, onde o poeta definira, de modo conciso e claro, a vida da Saudade:

«A Saudade procurou-se no período quinhentista, sebastianizou-se no período da *decadência*, e encontrou-se no período actual».⁽¹⁰⁹⁴⁾

Da *procura* ao *encontro*: eis o percurso de Camões a Pascoaes, no pensamento do último. Mas o paralelismo vai mais longe. No dizer de Pascoaes, «Camões respondeu em português ao movimento da Renascença

⁽¹⁰⁸⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Águia*, 2ª Série, nº 6, cit., p. 173.

⁽¹⁰⁹⁰⁾ Sobre o assunto, vide GARCIA, Mário, *Teixeira de Pascoaes: contribuição para o estudo da sua personalidade...*, cit., pp. 187-188.

⁽¹⁰⁹¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Os poetas lusíadas*, cit., pp. 21-24.

⁽¹⁰⁹²⁾ Idem, p. 49.

⁽¹⁰⁹³⁾ Idem, p. 157. No cap. VI: «Período Neo-Sebastianista», Pascoaes refere-se a «alguns modernos poetas que vão cantando, ou pintando ou esculpindo a sua grande herança camo-niana e sebastianista» (p. 157).

⁽¹⁰⁹⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O espírito lusitano ou o saudosismo*, (1ª ed. da Renascença Portuguesa, Porto, 1912, p. 11). Reproduzido in *A saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., p. 49. (Citamos desta edição).

italiana».⁽¹⁰⁹⁵⁾ E acrescenta que, daí em diante, «*a ideia da Renascença, em Portugal, se tornou génio colectivo*»,⁽¹⁰⁹⁶⁾ pelo que, recuperando-a, «*deve competir ao povo português convertê-la em concreta realidade social ou nova civilização*».⁽¹⁰⁹⁷⁾

De Camões para e por Pascoaes está dado o passo de aproximação ou de identificação projectiva. A apreciação que faz de Camões em *Os poetas lusíadas* à luz do Saudosismo, como poeta-profeta que trouxe uma nova Vida ao Universo é, em muito, uma definição de si próprio.⁽¹⁰⁹⁸⁾

«Camões revelando a Saudade, esboçada por Virgílio, abriu uma nova Era à vida sentimental do homem. Para além da fraternidade humana e cristã, pressentimos hoje a cósmica fraternidade camonianiana. O *sentimento saudoso* identifica o homem ao Universo, porque a Lembrança prende-o a tudo o que passou, e a Esperança a tudo o que há-de vir».⁽¹⁰⁹⁹⁾

Na era actual, Pascoaes só terá que ser, dando resposta homóloga, o que Camões — adequado à vidência mística do poeta saudosista — fora no passado. Talvez por isso, para definir o nosso épico, Pascoaes recupere termos e símbolos que se articulam paragramaticamente com o artigo que o definira a si próprio nas páginas d'*A Águia*. Nesse artigo de Jaime Cortesão, também poeta da «Renascença Portuguesa», este proclama:

«Para pôr desde já ao lado de Camões, Antero, Junqueiro, está o nome altíssimo de Teixeira de Pascoaes».⁽¹¹⁰⁰⁾

E o poeta-político devotado à República clarifica o seu pensamento, considerando «o Poeta Teixeira de Pascoaes» o «génio» de um povo:

«Na geração moderna é ele a mais alta personificação do *génio da Raça*».⁽¹¹⁰¹⁾

⁽¹⁰⁹⁵⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, cit., p. 110.

⁽¹⁰⁹⁶⁾ Idem, p. 113.

⁽¹⁰⁹⁷⁾ Idem.

⁽¹⁰⁹⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Os poetas lusíadas*, cit., pp. 95-107, 159-174.

⁽¹⁰⁹⁹⁾ Idem, p. 170.

⁽¹¹⁰⁰⁾ CORTESÃO, Jaime, *A Águia*, 1ª Série, nº 8, 1 de Abril de 1911, p. 10. In *A saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., p. 276.

⁽¹¹⁰¹⁾ Idem, p. 276 (itálicos nossos).

Pascoaes surge ainda aos olhos de Cortesão como um enviado, aquele «que mais atento ouvido prestou ao Mistério e o que da lira mais sublimes e nunca ouvidos acordes tirou».⁽¹¹⁰²⁾ Ele é o eleito «que sonha a libertação da Humanidade e a redenção do Universo», o profeta «que crê na sua raça» e vaticina uma «nova civilização lusitana».⁽¹¹⁰³⁾ Nele se depositam as «mais sacras promessas e alevantadas virtudes» duma «Raça grandiosa»⁽¹¹⁰⁴⁾.

Logo no número seguinte da revista *A Águia*, datado de Maio de 1911, Pacoaes é evocado por Jaime Cortesão em termos absolutamente superlativos e a sua obra aureolada de sacralidade:

«Quem nunca o leu, não conhece bem a Alma da sua Raça. E os que o não leram de olhos comovidos, num enlevo crescente (...) acordaram tarde demais para ver despertar a nova Aurora espiritual, que alumia o Mundo»⁽¹¹⁰⁵⁾.

A «aurora espiritual» da nova Renascença tem como propósito suplantar, pelo que tudo indica, a «aurora elegíaca»⁽¹¹⁰⁶⁾ da Renascença camoniana.

O próprio Pascoaes, ao nomear Camões o *gênio da Raça*⁽¹¹⁰⁷⁾ — nomenclatura que o designara a si próprio — deixa-nos adivinhar que se autoconcebe seu sucessor poético.

A lógica temporal em que se inscrevem os dois autores (Camões antecede Pascoaes em quatro séculos) e a assimilação assumida do ideário camoniano ao seu próprio pensamento parecem-nos prová-lo:

«Interroguemos, não a voz, mas o silêncio dos grandes Poetas, sobre todos Camões e Frei Agostinho, duas almas possesas de Infinito que nos mostram, para além das formas reveladas, um *Limbo sem fim, onde o nosso*

⁽¹¹⁰²⁾ CORTESÃO, Jaime, *A Águia*, 1ª Série, nº 8, 1 de Abril de 1911, p. 276.

⁽¹¹⁰³⁾ Idem, p. 277.

⁽¹¹⁰⁴⁾ Idem, p. 279.

⁽¹¹⁰⁵⁾ CORTESÃO, Jaime, *A Águia*, nº 9, Maio de 1911, p. 2. In Idem, p. 280.

⁽¹¹⁰⁶⁾ Assim nomeia Pascoaes, nas páginas d'*A Águia*, o tempo das descobertas, o tempo cantado por Camões: «Ao período mais activo da nossa Raça corresponde a divina *aurora elegíaca* do seu espírito poético». (2ª Série, nº 16, 1913), rep. In GUIMARÃES, Fernando, *Poética do saudosismo*, Lisboa, Editorial Presença, 1988, p. 89.

⁽¹¹⁰⁷⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Os poetas lusíadas*, cit., p. 75. Mais adiante, com o mesmo sentido, afirma: «Camões...foi a voz suprema de uma raça» (p. 106).

espírito mergulha, cego de relâmpagos que rasgam, na sombra imensa, imensas perspectivas...». (1108)

314

É o próprio Pascoaes quem n'Os *poetas lusíadas*, ao evocar Camões e Frei Agostinho da Cruz, a eles se identifica; é como se reencarnasse nesses dois grandes líricos maneiristas⁽¹¹⁰⁹⁾ que — como participantes da mesma ambiência espiritual, da mesma crise de valores morais e religiosos — apresentam profundas afinidades temático-formais entre si e, modernamente, com o *intérprete dos intérpretes*: Pascoaes.

Ouçamos Pascoaes que, ao referir-se àqueles dois «intérpretes da Saudade» na poesia portuguesa, vibra e sente com eles a «alma do povo», o «génio da Raça»:

«Camões canta a lembrança de todas as coisas; Frei Agostinho reza a lembrança de Deus. Nestes poetas a Lembrança vive, e portanto, espera. A Saudade através dos seus versos, mostra-nos toda a sua pessoa humana, cósmica e divina». (1110)

A leitura hermenêutica que faz da poesia de Camões, «o poeta que mais admira»,⁽¹¹¹¹⁾ ou da de Frei Agostinho da Cruz, «o que mais ama»,⁽¹¹¹²⁾ poderia servir de introdução à sua própria poesia.

Os poetas lusíadas amorosos, patrióticos ou religiosos (as três formas de expressão em poesia, para Pascoaes) são autoprojecções de si próprio, todos eles poetas da Saudade.

(1108) PASCOAES, Teixeira de, *Os poetas lusíadas*, cit., p. 160 (itálicos nossos).

(1109) O primeiro autor que, entre nós, assim designou Camões e apontou afinidades deste com outros maneiristas foi Jorge de SENA. Vide «Camões e os maneiristas», in *O Comércio do Porto* de 27-XII-1961; Idem, «Maneirismo e barroquismo na poesia dos séculos XVI e XVII», in *Luso-Brasílian review*, vol. 2, nº 2, 1965, pp. 41-44.

É, porém, com Aguiar e SILVA que se preenchem lacunas, omissões e é feita a análise da poesia maneirista (exemplificada com os poetas nela integrados), quer do ponto de temático, quer formal. Vide *Maneirismo e barroco na poesia lírica portuguesa*, cit., cap. V, pp. 221-323 e cap. VI, pp. 325-395.

(1110) PASCOAES, Teixeira de, *Os poetas lusíadas*, cit., p. 237.

(1111) Idem, p. 165.

(1112) Idem.

É partindo com a mesma «nau do Gama em busca de outras Índias»⁽¹¹¹³⁾ que Pascoaes se lança em demanda espiritual de Absoluto, onde se conglomeram o absoluto do Ser, da Beleza e da Verdade.

Esta demanda e busca de relação com o Absoluto é, aliás, comum a todos os profetas, de Camões a Pascoaes. Conforme este o clarifica, «o poeta é um enviado»;⁽¹¹¹⁴⁾ «Poeta quer dizer Profeta».⁽¹¹¹⁵⁾ E acrescenta: «entre a Humanidade e a Divindade existe aquela região em que habitam os Poetas».⁽¹¹¹⁶⁾

De igual modo, na opinião de Pascoaes, a Saudade (nele identificável com a religião e a transcendência) defendida pelo próprio ou pelos poetas modernos, não difere da de Camões.⁽¹¹¹⁷⁾ A semente da Saudade foi crescendo até à revelação:

«A saudade nos novos Poetas é a nítida palavra articulada, já na idade racional, em pleno meio-dia do Espírito. Todavia, no decurso evolutivo deste misterioso e divino Sentimento, os seus elementos primordiais, essenciais e constitutivos (desejo e lembrança) em nada se alteraram. Foi mesmo pela sua análise que chegámos à nossa concepção saudosista da alma portuguesa. O *desejo* é a parte material e a *lembrança* a parte espiritual da Saudade».⁽¹¹¹⁸⁾

A vidência expressa acerca do saudosismo da alma portuguesa, traduzida diacronicamente pelos nossos poetas, é evidentemente subjectiva e egovidente. Não quer isto dizer que Pascoaes trata de expor literariamente o seu caso pessoal, mas de acreditar na sua forma intuitiva de estar no

⁽¹¹¹³⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Últimos versos*, in *Obras completas de Teixeira de Pascoaes*, vol. VI (org. J. Prado Coelho), Bertrand, Porto, s./d., p. 164.

⁽¹¹¹⁴⁾ Idem, p. 44

⁽¹¹¹⁵⁾ Idem, p. 45.

⁽¹¹¹⁶⁾ Idem, p. 44.

⁽¹¹¹⁷⁾ A noção de continuidade na mudança é uma constante na obra de Teixeira de Pascoaes. Em *O bailado*, o poeta firma: «O que foi ainda é; o que há-de ser já foi», cit., p. 86.

⁽¹¹¹⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O génio português na sua expressão filosófica, poética e religiosa*, Porto, ed. da Renascença Portuguesa, 1913, p. 7.

mundo, em termos literários, como medida última entre a existência e a Transcendência.

O seu profetismo, assente num voluntarismo de «verdades» construídas, chama os Portugueses à sua ontologia espiritual e à verdade da sua História, entendendo o poeta que «*verdadeiro* é tudo aquilo que o espírito concebe».⁽¹¹¹⁹⁾

O Saudosismo — encarado como manancial de fé patriótica e de sublimação de um povo com um passado expansionista e um presente de crise — é também fruto da necessidade. E é o próprio Pascoaes a notá-lo, nas páginas d'*A Águia*, em «Os meus comentários às duas cartas de António Sérgio», onde afirma:

«Uma ideia, enquanto vive, é verdadeira. Ora nós, em Portugal, precisamos duma *Verdade* que seja a nossa razão de ser. Concorda?»⁽¹¹²⁰⁾

Esta Verdade, sentimento colectivo de um povo e autêntica religião, construindo «o Futuro com a matéria do Passado»,⁽¹¹²¹⁾ é a Saudade «revelada».

É dentro deste espírito religioso que o arauto, o legislador, o profeta Pascoaes se sente chamado e se empenha em transmitir uma mensagem de interesse nacional. Não fala assim em nome próprio, mas da *Raça* e do *génio português*, ciente da sua plenitude cívica e da sua missão evangelizadora:

«Deus é o Homem infinito. E o poeta fala, entre os homens, a linguagem de Deus, para que eles se reconheçam na sua própria natureza etérea e progridam moralmente. O poeta auxiliando a alma popular no seu doloroso e obscuro trabalho revelador, mostra-lhe o rumo divino que ela deve seguir, acende-lhe, no coração todos os sentimentos que nimbam de eterna claridade a pobre sombra humana».⁽¹¹²²⁾

⁽¹¹¹⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Águia*, vol. IV, 2ª Série, nº 22, 1913, pp. 104-109. Rep. In *Saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., p. 107.

⁽¹¹²⁰⁾ Idem.

⁽¹¹²¹⁾ Idem.

⁽¹¹²²⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, cit., p. 81.

O carácter de missão do poeta e da poesia na orientação e despertar espiritual dos Portugueses, a que Camões dá expressão n'Os *Lusíadas* (cf. cap. «A obra de Camões como acção pelo canto...») encontra em Pascoaes um vero continuador. No dizer de Leonardo Coimbra, e no seguimento dum percurso aberto pelo nosso grande épico,⁽¹¹²³⁾ Pascoaes dá ao povo «a sua alma integral e purificada, no fogo divino imanente, a sua alma de *Saudade*, isto é de cristianismo intranho, de cristianização inesgotável, sem fim e sem morte».⁽¹¹²⁴⁾

Estes atributos de profeta, enquanto condutor espiritual de um povo, encontra-os Leonardo Coimbra nas páginas de *Regresso ao paraíso*, «o ponto culminante da poesia de Pascoaes»,⁽¹¹²⁵⁾ porque nela «Alvorece a nova Religião, a alma portuguesa vai possuir-se em Deus».⁽¹¹²⁶⁾

E no seguimento de *Os Lusíadas* que, desde sempre, haviam sido entendidos como a «Bíblia da Pátria», também *Regresso ao paraíso* merece ao filósofo-pedagogo da Renascença Portuguesa a nomeação de «Bíblia Lusitana».⁽¹¹²⁷⁾

Não nos parece haver aqui a intenção de suplantar a grandeza do épico, mas tão-só de coroar, em «revelação», o ideário camoniano:

«A Saudade lusíada é religiosa, criadora de nova vida que deve dar uma finalidade superior à nossa Raça transviada.

Se ela nos antigos poetas (Camões, o Povo, Bernardim, Garrett, Bocage, António Nobre, etc.) aparece sob a sua forma ainda (...) instintiva, é certo que os modernos poetas lhe têm dado consciência iluminada, e o seu vulto indeciso de outrora vem-se definindo em perfeita Imagem divina».⁽¹¹²⁸⁾

(1123) Na recensão feita por Leonardo Coimbra n'A *Águia* à obra *Regresso ao paraíso*, o crítico reconhece que Pascoaes terá caminhado na pegada de Camões, seguindo também os passos de Antero de Quental e Guerra Junqueiro. Cf. COIMBRA, Leonardo, *A Águia*, 2ª Série, vol. I, nº 6, Julho de 1912, p. 198.

(1124) Idem.

(1125) Idem, p. 197.

(1126) Idem, p. 199.

(1127) Idem.

(1128) PASCOAES, Teixeira de, «Os meus comentários às duas cartas de António Sérgio», *A Águia*, vol. V, 2ª série, nº 22, 1913. Reprod. In *A saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., p. 106.

Aos «Evangelhos do Mar» (na acepção de Pascoaes) seguem-se os Evangelhos da Montanha. Estes estarão em relação àqueles como continente englobante de um conteúdo: o espírito (Saudade como *reino da lembrança*) gera-se no corpo (Saudade como *reino do desejo*). Nesse todo indissociável que forma a Saudade de Pascoaes, o passado camoniano d'Os *Lusíadas* é um modo de ser dessa divindade, que é simultaneamente, «Vénus e a Virgem Maria».⁽¹¹²⁹⁾

Num percurso a dois momentos de «vida» da Saudade: o do Mar e o da Montanha, o homem luso dirige-se — através dos *génios* da raça — para um novo tempo: o da *Era Lusíada* anunciada por Pascoaes.

Trata-se da sublimação do povo luso, que poderá encontrar equivalente semântico-simbólico na «Ilha dos Amores» camoniana.

Na flecha do tempo, do passado para o futuro, os dois períodos mítico e místico anunciados são ambos e uma só Terra Prometida a uma «progénie forte e bela» e a uma «supra-humanidade espiritual».

O homem português, arrancado do tempo que viveu e aureolado pela lenda,⁽¹¹³⁰⁾ é projectado profeticamente num novo futuro, eternizador dos seus actos. A aventura individual — seja do Gama d'Os *Lusíadas*, seja de *Marânus* «o eterno peregrino / das solidões da pátria e do infinito»,⁽¹¹³¹⁾ seja do Adão de *Regresso ao paraíso* — projectada em sentido trans-individual, imprime às obras uma verdadeira dimensão oracular.

A aventura colectiva da Renascença dada por Camões e além de Camões, a visão desse mundo aberto oferecida ao (e pelo) homem português, de

⁽¹¹²⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, «Renascença (O Espírito da Nossa Raça)», *A Águia*, vol. I, 2ª série, nº 2, 1912, pp. 33-34, in *Idem*, p. 39.

⁽¹¹³⁰⁾ É o próprio Pascoaes que, em *Regresso ao paraíso*, observa a importância da lenda para aureolar de «mágico prestígio» o passado: «E nesses velhos mármore a Lenda / semeava lírios, rosas, todo o encanto / da sua própria graça que é o espírito / humano com amor reconstruindo / as cousas arruinadas que perderam / o harmonioso aspecto, o definido / perfil, que o sol beijava alegremente».(*Cit.*, p. 97)

E, mais adiante, estabelecendo um paralelo entre a *Montanha* e o *Mar* («num fragaroso cerro», «Qual âncora ferindo o mar»), afirma serem espaços da *Lenda*, ou seja, lugares perpétuos, imagens do nosso inconsciente colectivo: «Ali vive a Lenda, que transmite / aos sítios que ela escolhe o próprio encanto, / a própria luz remota da sua vida».(*Idem*, p. 99.)

⁽¹¹³¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1990, p. 86

dimensão trans-natural e trans-humana será recriada por Pascoaes, de acordo com a visão mística da pátria, da poesia e da espiritualidade portuguesas, em *Marânus*.

A «nova Renascença», anunciada profeticamente por Pascoaes, será, a partir do mito camoniano e gâmico da aventura, o abrir de Portugal em demanda de novas descobertas.

À demanda messiânica de um império telúrico que se anuncia em Camões, sobrepõe-se agora a demanda messiânica de um mundo transcendente do espírito.

A descoberta auroral de um novo mundo, no reconhecimento da identidade saudosa portuguesa «não tira o Futuro do Nada, não consegue um Futuro de geração espontânea ou caído miraculosamente das estrelas. Ela constrói o Futuro com a matéria do Passado»⁽¹¹³²⁾.

Assim se defende Pascoaes dos remoques de António Sérgio e, igualmente, estabelece um elo do seu ideário com um passado tradicional, (sobretudo com o tempo áureo dos Descobrimentos, expresso, de modo sublime, n'Os *Lusíadas*), que é a *causa das energias actuais*:⁽¹¹³³⁾

«Um Povo, quando quer encontrar energias novas, tem de ir procurá-las ao seu passado.

E o meu caro amigo [A. Sérgio] deseja eliminar Camões! Que loucura! Uma pátria necessita de se firmar constantemente na sua individualidade esculpida pelos séculos. [...]

Resumindo: a Saudade, como ela é hoje compreendida, não é mais do que a Saudade de Camões [...] a converter-se em consciência poética e filosófica».⁽¹¹³⁴⁾

⁽¹¹³²⁾ PASCOAES, Teixeira de, «Os meus comentários às duas cartas de António Sérgio», in *A saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., p. 107.

⁽¹¹³³⁾ António SÉRGIO, também colaborador da revista *A Águia*, porque, com os aguilistas, crê «na ascensão da humanidade» e «na possível regeneração da (...) pátria», revela-se, porém, «céptico a respeito de muita ideia, como as virtudes da saudade e as profecias do Bandarra» (in *A Águia*, 2ª Série, vol. V, 1914, pp. 8-9). Para ele, e contrariamente a Pascoaes, o culto do Passado «é um efeito e não a causa das energias actuais» (Idem, p. 5). In *A saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., p. 116.

⁽¹¹³⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, «Os meus comentários às duas cartas de António Sérgio», in idem, p. 110.

A Saudade para Pascoaes congrega o povo português no «seu íntimo perfil eterno e original»,⁽¹¹³⁵⁾ é o móbil do «destino messiânico da [...] raça»,⁽¹¹³⁶⁾ quando não é o próprio redentor:

«Nela e por ela ressurgiremos da morte».⁽¹¹³⁷⁾

Numa das suas obras de tom mais profundamente profético, dá-se o nó de ligação de Camões a Pascoaes quando este se afirma inflamadamente «orgulhoso de pertencer a esta terra de Portugal, a este messiânico Povo que, tendo dado à Humanidade o mundo físico, compete-lhe dar agora um novo mundo moral».⁽¹¹³⁸⁾

I.2. O problema da felicidade humana na utopia da «Ilha dos Amores» e em *Regresso ao paraíso*. O sentido profético do prémio e da redenção

Ciente de que os tempos que correm não consentem já encetar as rotas da aventura pelos antigos processos, o profeta saudosista propõe aos «crentes» um outro projecto radicado no primeiro: o embarque na nova aventura de ordem espiritual.

A aventura cantada por Camões e a nova aventura de Pascoaes são, segundo cremos, um caminho trilhado de contornos fluidos numa linha idealista e profética relativamente ao homem lusíada.

Como obreiro das descobertas geográficas, o Português é objecto do canto apaixonado de Camões. Ouçamo-lo:

«As armas e os barões assinalados
que da ocidental praia lusitana
por mares nunca de antes navegados
passaram ainda além da Taprobana.
[...]

⁽¹¹³⁵⁾ PASCOAES, Teixeira de, «Os meus comentários ...», in idem, p. 110.

⁽¹¹³⁶⁾ Idem, p. 108.

⁽¹¹³⁷⁾ Idem, p. 110.

⁽¹¹³⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O génio português na sua expressão filosófica, poética e religiosa*, in *A saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., p. 94.

E, também as memórias gloriosas
 daqueles reis que foram dilatando
 a Fé, o Império, e as terras viciosas
 [...] cantando espalharei por toda a parte».⁽¹¹³⁹⁾

O objecto do seu canto não é, porém, apenas o louvor dos defensores da fé cristã e do poder imperial e terreno, mas ainda daqueles

«...que por obras valerosas
 se vão da lei da morte libertando».⁽¹¹⁴⁰⁾

A vocação expansionista portuguesa, gesto de magnanimidade cantado e assumido⁽¹¹⁴¹⁾ pelo poeta d'*Os Lusíadas*, não se restringe à defesa do princípio da hegemonia do poder temporal do monarca e ultrapassa o propósito de implantação da religião do missionário ardoroso.

Camões canta os bons que, pelas obras, transcendem a morada dos homens, transcendem a morada dos mortos e se elevam à morada do Espírito, palácio da Eternidade.

Vestindo o arnês de cavaleiro do Ideal, na progressão da epopeia, o poeta-profeta Camões foi perfilando o destino dos bons: a ascensão, de dimensão escatológica, à morada dos Deuses como recompensa e triunfo, no lugar de felicidade da vida carnal divinizada ou sublimada.

Aceitando o princípio dualista do bem e do mal, Camões vaticina para os bons uma solução-compensação: o herói servidor e justo elevar-se-á à plenitude.

É semelhante o percurso de Adão, em *Regresso ao paraíso* de Pascoaes, até à meta escatológica da esperança: a reunião dos homens no Homem, colocados no Paraíso do espírito. Mas há outras afinidades entre *Regresso ao paraíso* e a epopeia camoniana.

⁽¹¹³⁹⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 1.1,2.

⁽¹¹⁴⁰⁾ Idem, 1.2.

⁽¹¹⁴¹⁾ Idem, 1.3. cf. «Que eu canto o peito ilustre lusitano / a quem Neptuno e Marte obedeceram».

O tempo cantado n'Os *Lusíadas* era o tempo da aventura, da incitação à viagem, do mar ignoto que os Portugueses venciam. E, vencendo-o, obtinham o Poder e o Renome. Porém, o tempo vivido pelo Poeta — o período da escrita do poema — é o da angústia e da estagnação, o tempo de uma «austera, apagada e vil tristeza», o tempo incerto em que oscilam os fundamentos do império e se interroga a identidade e a independência nacionais.

O tempo da história em *Regresso ao paraíso* é igualmente o da *queda*, o do «Inferno», porque o «Paraíso» do passado é apenas entrevisto pela Saudade e almejado no futuro.

Em ambos os casos, *Regresso ao paraíso* e *Os Lusíadas*, a «viagem» processa-se a partir de uma realidade de angústia. N'Os *Lusíadas* é a realidade sociopolítica, em *Regresso ao paraíso* é a queda, o Mal.

Viagem por mar, viagem pelo sonho: são ambas *memória* e *desejo* de glória e redenção.

Esta linha de continuidade profética que dita, em Camões como em Pascoaes, a Redenção, a busca da bem-aventurança ou o desejo humano de elevação ao mundo da(s) Divindade(s), n'Os *Lusíadas* como em *Regresso ao paraíso*, não transcende o plano mítico-pagão.

O Paraíso da «Ilha dos Amores» e o Paraíso da «Primavera Espiritual» do Homem são atemporais e utópicos, mas cingem-se ao domínio telúrico. Ou melhor, são ambos conquista realizada pelo esforço do Homem.

Em Camões, porém, por trás do sucesso do homem, está sempre a mão do Deus Pessoal.

O sentido escatológico da libertação da morte, num reino superior de harmonia, ganha uma dimensão futurante e trans-humana, pelo augúrio de criação de uma «progénie forte e bela».⁽¹¹⁴²⁾ O Quinto império telúrico é transcendido na «Ilha dos Amores». Esta é o coroar do ciclo, já não do Império, mas da redenção do povo português, com a criação de uma «Deo-Humanidade».⁽¹¹⁴³⁾

⁽¹¹⁴²⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 9.42

⁽¹¹⁴³⁾ É importante sublinhar aqui a opinião de BERDIAEFF, *El sentido de la historia: ensayo filosófico sobre los destinos de la humanidad*, 2ª ed. (trad. Espanhola), Barcelona, 1946, maxime, p. 47. O autor, ao apresentar uma doutrina metafísico-teológica da história, dá relevância

Conforme à evolução da história que constantemente altera os dados socioculturais e humanos, Camões pressagia — apesar das insídias, desvirtuações e traições ao ideal patriótico — um superior estado antropológico para Portugal, precursor da «Era Lusíada»⁽¹¹⁴⁴⁾ que Pascoaes vaticinará.

Comum a ambos, há o sentido esotérico verdadeiramente teleológico da História, que vem abrir os Portugueses à Esperança pela integradora concentração íntima do Homem na sua essência infinita e divina.

Parece-nos ser este o sentido último de *Regresso ao paraíso*: o estado de humanidade dissolvida gerado pela Queda é condição de progresso engrandecedor até à redenção do Homem, amorosamente ligado aos outros homens, ainda que livremente.

Esta liberdade agnóstica relativamente a um verdadeiro *Absoluto* (porque Adão, no Paraíso final, assume em si a graça divinizadora do espírito) abre campo ao *relativo*, ao *subjectivo* de um *processus* natural constantemente criador e dinâmico, ao jeito criacionista. Por outro lado, abre campo à eterna persistência do dualismo no mundo terreno, assente na dinâmica de opostos *Mal/Bem*.

Assim, no paraíso do Homem, que tem por centro «a árvore da nova Fé»,⁽¹¹⁴⁵⁾

«Rebrilham, como estrelas, os dois olhos
da Cobra tentadora».⁽¹¹⁴⁶⁾

especial ao providencialismo. Esta compreensão teosófica da História ganha uma dimensão finalista que, segundo o autor, pressupõe a existência de uma «Deo-Humanidade».

⁽¹¹⁴⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Era Lusíada*. Título dado ao conjunto de duas conferências, onde o poeta exprime o seu ideal de civilização lusitana e de humanidade superior. In *A saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., pp. 155-173.

⁽¹¹⁴⁵⁾ Na utopia clássica, entendida esta como «não lugar» (*utopia*) e «lugar ideal» (*eutopia*), encontra-se sempre ao centro o *templo*. Este, que é inicialmente um espaço mítico, vai derivando na temporalidade e com os autores. Por exemplo, com Bacon (1627), o *templo* situado no meio da *Cidade* ideal é uma espécie de Academia das Ciências, porquanto o autor afirma, através desse espaço, a importância do progresso associado ao desenvolvimento das ciências e técnicas. O *templo* colocado no meio do Paraíso de Pascoaes é a árvore, símbolo do próprio homem, radicado na terra, mas que lança os «ramos» para o céu e o Infinito.

⁽¹¹⁴⁶⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 168.

Como o reconheceu Mário Garcia, *Regresso ao paraíso* de Pascoaes é um «Poema da Terra Nova, mas não, infelizmente, do Novo Céu. O Fim, afinal, é o Começo eterno, da eterna consciência e morte do Homem imperfeito».⁽¹¹⁴⁷⁾

A utopia da «Ilha dos Amores», suspensa no tempo imóvel da cidade ideal, ao abrigo da história, na clausura do seu espaço-tempo clássico, subsiste e manifesta-se em *Regresso ao paraíso* de Pascoaes. Porém, aqui, admite o seu contrapolo, dado que a Idade do Ouro não é definitiva.

A felicidade concedida ao herói na «Ilha dos Amores» permanece em Pascoaes, mas imbuída de uma dialéctica eterna, que inscreve a «contra-utopia» do Mal.

A «eutopia» final do homem vem dar lugar à miragem de felicidade que, mesmo quando instaurada, contém em si o germe do seu próprio esboroar.

Desde o passado quinhentista aos tempos que correm, presente em Camões como em Pascoaes, o *lugar ideal* absoluto ou relativo traz, na sua permanência, a imagem da felicidade do homem. Esta figurará como cumprimento do destino inicialmente acordado à sua dimensão religiosa.

Longe de ser apenas um simples tema de imitação estética,⁽¹¹⁴⁸⁾ a «eutopia» é sempre uma forma de ficção compensatória de uma realidade histórica em crise, traz a mensagem de esperança pela voz dos poetas-profetas. Essa mensagem de esperança que, em *Regresso ao paraíso* é aplicada às necessidades de uma demonstração filosófica universalista, ganha com *Marânus* uma dimensão nacional, na linha d'*Os Lusíadas*. É toda uma imagem renovada da felicidade de um povo que se lhes oferece profeticamente à imaginação e às aspirações político-sociais, nesse permanente desejo de superar os limites da condição humana.

⁽¹¹⁴⁷⁾ GARCIA, Mário, *Teixeira de Pascoaes. Contribuição para o estudo da sua personalidade e para a leitura crítica da sua obra*, cit., p. 141.

⁽¹¹⁴⁸⁾ É importante notar que a imagem de felicidade humana se clarifica e manifesta com permanência em vários autores e épocas, reveste múltiplas cambiantes, desde a *Idade do Ouro*, à *Atlântida* platónica, à *Cidade de Deus* de Santo Agostinho, à *Cidade do Sol* de Campanella, à *Utopia* de More, e oferece enorme plasticidade, que abarca as suas antigas origens e a tradição judeo-cristã. Cf. TROUSSON, Raymond, *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 1975.

Conclusão: Do Mar à Montanha, da aventura tradicional à nova aventura, do Providencialismo Cristão ao Providencialismo Saudoso, da *procura* ao *encontro*, de Camões ao «Supra-Camões» — eis um percurso, em que o Épico é tomado como ponto de partida e Pascoaes se toma como ponto de chegada.

Esse percurso poético, que Pascoaes chamou Saudoso, é, afinal, um filão estético-profético. Por transcender as manifestações circunstanciais e históricas, chamar-lhe-íamos messianismo fundamental⁽¹¹⁴⁹⁾ ou sentido permanente de redenção.

I.3. Visão dialéctica da realidade e superação profética do Mal

Para Pascoaes, a criatura, seja pedra, planta, besta ou homem, não constitui um bloco independente de matéria animada, mas um membro integrante de um único organismo: a vida espiritual (que difere da existência material). Esse percurso ascendente é igualmente detectável na sociedade e vai da Família, à Pátria até Deus. O centro da sua filosofia religiosa é o carácter sagrado da Saudade. A partir dela — arquétipo da personalidade genuinamente português —, Pascoaes procura a regeneração nacional e humana.

Chegados, com *Regresso ao paraíso*, à ideia de que o Homem é o princípio e o fim (o próprio Céu e o Inferno não estão além da Vida do Homem, mas dentro dela), participante na eterna dialéctica do finito e do infinito, do mal e do bem, da matéria e do espírito, do tempo e da eternidade, o sentido da vida confina-se a essa capacidade *mediadora* do Homem. Por ele, é possível uma mutação qualitativa do mal, mas não a redenção total, porque a dialéctica não se anula na síntese.

⁽¹¹⁴⁹⁾ Já Sampaio Bruno se apercebeu da distinção entre messianismo fundamental e messianismo sebastianista, centrado no regresso do rei salvador, revelador dos anseios e aspirações da alma colectiva. Cf., a propósito, MARINHO, José, *Perspectivas da literatura portuguesa no século XIX*, vol. II, Lisboa, 1948; PIRES, A. Machado, *D. Sebastião e o Encoberto*, Lisboa, Gulbenkian, 1982, pp. 23-24.

O Mal como o Bem são, simultaneamente, da inteira responsabilidade do Homem e, paradoxalmente, algo que o excede.

Este sentimento da vida como algo que é excedido pelo homem (daí a sua responsabilidade no mal) e algo que o transcende, perceptível em Pascoaes, ninguém tão exemplarmente lhe poderá assumir a paternidade como Camões, em alguns passos da sua obra:

«Erros meus, má Fortuna, amor ardente
em minha perdição se conjuraram;
os erros e a Fortuna sobejaram,
que para mim bastava o amor somente».⁽¹¹⁵⁰⁾

Em ambos os autores é característica (devido ao próprio modo de sentir dialéctico) uma vivência transcendente e uma fé nas potencialidades expiatórias da vida humana, um anseio de libertação e salvação.

Em Camões, a libertação opera-se na «Hierusalém sagrada»,⁽¹¹⁵¹⁾ dissolvente de todas as dialécticas; em Pascoaes, a libertação do homem opera-se na aquisição de um novo estado de consciência. Pela tristeza e pela dor (passagem pelo Inferno, no texto), o Homem é chegado por fim à visão do Amor.

Os sentidos ontológico e axiológico camonianos encaminham a sua experiência estética no sentido escatológico da redenção cristã, com a chegada ao porto seguro da «bem-aventurança».⁽¹¹⁵²⁾

⁽¹¹⁵⁰⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit. p. 170. O poeta é o mediador entre uma vida que ele (dotado de livre arbítrio) domina e que simultaneamente o excede: «Errei todo o discurso de meus anos; / dei causa que a Fortuna castigasse / as minhas mal fundadas esperanças». (Idem). Uma análise aprofundada do soneto pode encontrar-se em SENA, Jorge de, «Estudo tipológico de um soneto de Camões», in *Dialécticas da literatura*, Lisboa, edições 70, 1973, pp. 67-69.

⁽¹¹⁵¹⁾ CAMÕES, Luís de, «Sôbolos rios que vão», *Rimas*, cit., p. 111.

⁽¹¹⁵²⁾ Referimo-nos aqui sobretudo às redondilhas «Sôbolos Rios que vão», onde o poeta recusa o canto passado e profano, dedicado à vida na terra: «E se eu mais der a cerviz / a mundanos acidentes, / duros, tiranos e urgentes, / risque-se quanto já fiz / do grão livro dos viventes». (Idem, p. 111). Essa negação do sensível é uma declarada opção pelo «mundo inteligível» (Idem, p. 113) de neo-platónicos, identificado ao céu cristão pelo humanista. Ouçamos Camões, na invocação à pátria da bem-aventurança que finaliza o poema: «Ó tu, divino aposento, / minha pátria singular / se só com te imaginar / tanto sobe o entendimento, / que fará se em ti se achar? // Ditoso quem se partir / para ti, terra excelente, / tão justo e tão penitente / que, depois de a ti subir *lá descanse eternamente*». (Idem, p. 114. Itálicos nossos.)

Para o «ateoteísta» que foi Pascoaes, não é possível a solução da imobilização dialéctica pelo acesso à morada celeste. O paraíso que o homem criou não é definitivo: é a síntese que contém, em germe, a antítese e a tese. A conquista do paraíso espiritual cifra-se na própria aquisição desse paraíso, o qual se caracteriza pela imperfeição da mobilidade, do eterno retorno do idêntico.

É verdade que são consideráveis as diferenças entre o pensamento e o profetismo de Camões e o de Teixeira de Pascoaes. Mas é igualmente verdade que o nosso saudosista se considera (e aos «novos poetas») herdeiro espiritual do Épico.

Ao falar da «verdadeira poesia», Pascoaes afirma: «É assim o mais belo de Frei Agostinho, Camões, Antero, Nobre e de alguns modernos poetas que vão cantando ou pintando, ou esculpindo a sua grande herança camoniana e sebastianista.»⁽¹¹⁵³⁾

Como veros continuadores da tradição lírica,⁽¹¹⁵⁴⁾ e impulsionados pela obra de Camões, «supremo impulso de nossa esperança»,⁽¹¹⁵⁵⁾ revelam «novas faces da Elegia sobrenatural que, desde os tempos, murmura no íntimo da Raça.»⁽¹¹⁵⁶⁾

No mesmo sentido de dívida para com «o máximo poeta»,⁽¹¹⁵⁷⁾ Pascoaes proclama:

«Camões visionou o interior das cousas [...]. Depois de Camões a Terra é camoniana [...]. Tal é o poder destes génios supremos, que o seu aparecimento transforma e transfigura o Existente.»⁽¹¹⁵⁸⁾

Ao admirar Camões como poeta, Pascoaes comunga, em muito, do pensamento daquele; o que procura é definir esse pensamento à luz da sua vidência, completando-o.

(1153) PASCOAES, Teixeira de, «Período neo-sebastianista», cap. VI, in *Os poetas lusíadas*, cit., p. 157.

(1154) Idem, pp. 157-158.

(1155) Idem, p. 86.

(1156) PASCOAES, Teixeira de, *A Águia*, 1ª série, nº 3, 1911. Reproduzido por, GUIMARÃES, F., *Poética do saudosismo*, cit., p. 91.

(1157) PASCOAES, Teixeira de, *Os poetas lusíadas*, cit., p. 97.

(1158) Idem.

De Camões épico, aceita a aliança de paganismo e cristianismo que amplia em religião da Saudade. Aceita a noção providencialista do povo eleito, mas diverge na maneira segundo a qual formula a noção de Divindade e nos métodos válidos para o conhecimento ou participação dessa Realidade essencial. Partilha do optimismo profético de Camões. Convencido da plenitude cívica do poeta, vate e pedagogo, e da íntima conexão entre poesia e sociedade (civilização), vaticina um espantoso ressurgimento de Portugal: a nova civilização da «supra-humanidade».

Esta mais não é do que um desdobramento mítico da «progénie» resultante da união dos nautas com as ninfas na Ilha dos Amores.

No seu conjunto, estes estados da humanidade depurada, ligados às ideias de Perfeição, de Beleza e de Bem, redimensionam um mundo objetivo, terreno. Este, porquanto constitui um sofisma, um engano — como diria Camões — ⁽¹¹⁵⁹⁾ é porém um caminho para o Bem, para a Beleza geral, para Deus, nessa ultrapassagem da Zoologia também desejada por Pascoaes.⁽¹¹⁶⁰⁾

De modos diferentes, Camões como Pascoaes buscam o mesmo: perante a consciência de uma realidade em dialéctica, os poetas têm versos de procura, de luta pelo bem, que apontam no sentido da superação profética do Mal.

1.4. Do tempo do «naufrágio da razão» ao tempo da Intuição

Do ponto de vista cultural e mais especificamente literário, Camões é um marco da fronteira não rigorosa da introdução de Portugal na Idade Moderna. Com ele (outros houve, porém, menos representativos) estabele-

⁽¹¹⁵⁹⁾ Cf. CAMÕES, Luís de, «Sóbolos Rios que vão», in *Rimas*, cit., p. 110. O poeta afirma, a propósito do mundo terreno, dos sentidos, que estes são: «sofistas que me ensinaram, os maus caminhos por direitos».

⁽¹¹⁶⁰⁾ A favor da vida espiritual, no ultrapassamento da zoologia, se revela Pascoaes, quando afirma: «Sim, porque a vida humana, vivida fora do espírito, fá-lo descer alguns degraus na escala zoológica; fá-lo retrogradar, baixar à sombra originária e simiesca». (In *A Águia*, 2ª Série, nº 2, 1912). Rep., em antologia, «Documentos e textos teóricos», in GUIMARÃES, Fernando, *Poética do saudosismo*, cit., pp. 70-72. Citamos por esta edição, p. 72.

ce-se uma nova consciência literária que ultrapassa a coerência da imagem medieval do mundo e nasce um crescente sentimento vital do homem que se descobre de novo.

É igualmente inovador o sentimento camoniano da natureza,⁽¹¹⁶¹⁾ que se liga à atenção prestada às vivências da alma. Não é mera confidente estática de sentimentos mais ou menos sinceros. Nutrida da alquimia petrarquista, a natureza anima-se e transforma-se em manifestação de uma psicologia.

Este sentimento mágico da natureza em Camões (que tivera como precursores os italianos) encontra-se em Pascoaes; é a «*comunicação apaixonada com as coisas*»⁽¹¹⁶²⁾ que, no dizer do último poeta, caracteriza a «alma lusíada».

Se nos poemas de Camões a natureza exprime o íntimo do sujeito, e é verdadeira projecção de um estado de alma (cf. «Aquela triste e leda madrugada / cheia toda de mágoa e de piedade»), se a natureza vive insuflada da «flama espiritual»⁽¹¹⁶³⁾ do poeta (para nos servirmos da expressão de Pascoaes), com este teorizador do Saudosismo lusitano, o sentimento da existência de uma «Alma do mundo» provém-lhe de concepções panteístas de um universo animado e hierarquizado, de feição saudosa.⁽¹¹⁶⁴⁾

Pascoaes, na interpretação que faz da obra de Camões, enquadra-a no animismo saudosista:

«O espírito de Neptuno encarnara em Luís de Camões, quando ele, em certas estrofes d'Os *Lusíadas*, é a própria voz do mar. Todos os cenários marítimos, deslumbrando ou aterrorizando os nautas descobridores, se integram por fim no génio da Raça».⁽¹¹⁶⁵⁾

⁽¹¹⁶¹⁾ É verdade que esse seu sentimento da natureza é já perceptível em Dante e em Petrarca (1304-1374). Mas, em Portugal (apesar do esforço renovador generalizado, sob o ascendente de autores espanhóis e italianos), afirma-se de modo relevante em Camões.

⁽¹¹⁶²⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Águia*, 2ª Série, nº 16, 1913; Reproduzido por GUIMARÃES, Fernando, *Poética do saudosismo*, cit., p. 100.

⁽¹¹⁶³⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O génio português na sua expressão filosófica, poética e religiosa*, in *A saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., p. 77.

⁽¹¹⁶⁴⁾ Sobre o *Animismo saudosista*, cf. idem, pp. 77-79.

⁽¹¹⁶⁵⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Os poetas lusíadas*, cit., pp. 95-96.

Mais adiante, a propósito do lirismo camoniano e, numa mesma linha de pensamento, Pascoaes afirma:

330

«A *saudade enamorada* ou a *tristeza que se converte em amor* deu a Camões um sentimento tão profundo da Natura, que os montes, os rios, as árvores, as estrelas, emergem da sua inspiração, como o Verbo divino na primeira hora dos Tempos».⁽¹¹⁶⁶⁾

Com base nesta gnosiologia que ensina ser a subjectividade a forma originária do conhecimento, e se orienta para o existente individual, inicia-se o Humanismo (que se opunha aos dogmas inabaláveis e sistemáticos teocêntricos), centrado num homem que duvida e critica, na certeza do seu valor próprio.

Pode-se interpretar este sentir expresso por Camões épico e lírico (e que foi comum a humanistas) como precursor de uma linha idealista literária moderna: há um caminho bem nítido que conduz de Camões a Pascoaes, pois, na crença das potencialidades do indivíduo para conhecer e dominar o mundo, está o germe do relativismo subjectivista.

No uso e na euforia de uma liberdade recém-adquirida pelo homem gera-se o hábito da liberdade de pensar, o que n'Os *Lusíadas* se exprime, ao serviço dos outros, como procura da Justiça e da Verdade. Porém, muito mais do que como arma do poeta-profeta voltada contra a corrupção social, a liberdade, em Camões, foi sobretudo meio de efectiva experiência intelectual e individual. Por ela, o poeta se afirmou contra o dogmatismo da razão, seguindo um caminho livre e desafiando o futuro.

O que é a «Ilha dos Amores», na perspectiva religiosa do homem quinhentista português, senão, com evidência, uma heterodoxia, uma heresia sensualista?⁽¹¹⁶⁷⁾ E, na perspectiva de todos os tempos, o que é senão uma passagem para aquém ou para além da captação directa do mundo positivo

⁽¹¹⁶⁶⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Os poetas lusíadas*, cit., p. 97

⁽¹¹⁶⁷⁾ Nesta perspectiva a encaram os censores, responsáveis por amplos cortes n'Os *Lusíadas*, como o demonstra a edição chamada dos Piscos.

real onde, contra a lógica do racionalismo, se afirma descobrir o irracional, a utopia profético-mitificante da gente portuguesa?

Insistimos na noção de que *Os Lusíadas* são a história do povo luso desde a fundação — a origem — até à formação de um reino messiânico, em que o herói-servidor e justo é recompensado no lugar da felicidade.

De igual modo, o percurso do Adão de Pascoaes é a história da humanidade abreviada até ao *Regresso ao paraíso*, tal como figura no *Apocalipse* da *Bíblia*.⁽¹¹⁶⁸⁾

Digamos que, mais do que influência de Camões em Pascoaes (que, neste caso, estão mais próximos pela ideia geral do que pelos pormenores), há um ideário que é comum a qualquer profeta. As revelações atribuídas a Ovídio, a Virgílio, as profecias do Antigo Testamento, as ideias messiânicas de Camões ou de Pascoaes dizem, essencialmente, todas o mesmo, embora formuladas de maneiras diferentes.

De resto, as fórmulas proféticas de Camões parecem-nos mais a expressão de dependência relativamente aos autores, assim latinos como gregos,⁽¹¹⁶⁹⁾ enquanto em *Regresso ao paraíso* de Pascoaes as profecias e esperança messiânica são análogas — embora heterodoxas — ao desenvolvimento apresentado na *Bíblia*, desde o messianismo profético ao messianismo apocalíptico.

Cingindo-nos ao nosso objectivo imediato: o apuramento das fontes livrescas pascoalinas e a influência de Camões em Pascoaes, diríamos que o pensamento do último se assemelha, de modo convincente, ao ideário camoniano.

Mas, terá tido directa influência deste? Ou, ao invés, as ressurgências misticizantes que se verificam no decorrer do *processus* da literatura portuguesa moderna, em particular no caso de Pascoaes, serão fruto de circunstâncias epocais sociopolíticas e culturais e de um condicionalismo mental do poeta místico?

⁽¹¹⁶⁸⁾ Note-se, porém, que o Paraíso bíblico (diferentemente do Paraíso natural de Pascoaes) «era semelhante a uma pedra muito preciosa, a uma pedra de jaspe cristalino» (*Apocalipse*, 21-11). Era uma «cidade de ouro puro» (*Apocalipse*, 21, 18-21).

⁽¹¹⁶⁹⁾ Cf., cap. «O Velho do Restelo e o Herói-Gama: dois pólos dialécticos».

O próprio Pascoaes nos responderá, para recusar quaisquer influências, no plano literário, com exceção da Bíblia.

Como nos conta Domingos Monteiro, Pascoaes ter-lhe-á afirmado um dia, «com o mais ingénuo descaramento: ‘Nunca li nada a não ser a Bíblia...’»⁽¹¹⁷⁰⁾

Apesar disso, por mais original que seja um pensamento, é uma evidência que não há *creatio ex nihilo*. Fontes e influências várias, todo o texto as tem. E, paradoxalmente, é também Pascoaes quem o confirma, ao aceitar a assimilação de múltiplos poetas no seu Saudosismo, em obras como *Os poetas lusíadas*. Aqui, os autores diluem-se, no propósito pascoalino de confirmar a doutrina da Saudade.

Como o notou Joaquim de Carvalho: «as influências que sofreu produziram-se não por imitação, isto é, modelando o seu estilo e o pensamento pelo estilo e pelo pensamento de outrem, mas por sugerência e pelo choque emocional que as leituras lhe provocaram, umas vezes alentando e nutrindo o desenvolvimento de coincidências, outras vezes gerando, por contraste, a eclosão do próprio pensamento».⁽¹¹⁷¹⁾

Se nem sempre leu em profundidade, a muitos livros passou «os olhos em cima», como ele o afirmou. E para além da Bíblia, em várias edições, e de obras sobre (*ou*: de) místicos como S. João da Cruz, S. Francisco de Assis, S. Paulo e Frei Agostinho da Cruz,⁽¹¹⁷²⁾ contam-se, entre as suas leituras profundas, a obra deste poeta da Arrábida⁽¹¹⁷³⁾ e de autores como Lucrécio, Virgílio, Dante, Camões.

⁽¹¹⁷⁰⁾ MONTEIRO, Domingos, «O Poeta e a Imortalidade», in *Pascoaes. Comemorando o primeiro centenário do nascimento do Poeta*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1980, p. 132. Perante uma tal afirmação de Pascoaes (em que nega qualquer influência intertextual) o seu interlocutor perguntou-lhe, em seguida: «E esses cinco mil livros que aí estão, nas estantes?». Ao que o poeta respondeu: «A esses, passei-lhes os olhos em cima...» (Idem, p. 132.)

⁽¹¹⁷¹⁾ CARVALHO, Joaquim de, *Reflexões sobre Teixeira de Pascoaes*, Separata dos Arquivos do Centro Cultural Português, Paris, Gulbenkian, IX, 1975; rep. *Obra Completa* de Joaquim de Carvalho, Lisboa, Gulbenkian, V, 1987, p. 75.

⁽¹¹⁷²⁾ Cf. COUTINHO, Jorge, *O pensamento de Teixeira de Pascoaes*, cit., p. 54.

⁽¹¹⁷³⁾ Cf. PASCOAES, Teixeira de, *Cânticos*, in *Obras Completas de Teixeira de Pascoaes* (Introdução e aparato crítico por Jacinto do Prado Coelho), vol. V, Lisboa, Bertrand; s/d, [1969], p. 193. Sobre as inúmeras leituras de Pascoaes, conforme as atesta a biblioteca pessoal e as

Por outro lado, é sabido como Pascoaes, poeta da Vida e da Natureza — que, a partir delas, procura constantemente «tentar a própria Esfinge»⁽¹¹⁷⁴⁾ — não é um desenraizado. A sua obra é convergência de toda uma herança cultural que vai desde a influência clássica de Lucrecio a Virgílio, a que alia as ideias judeo-cristãs ou bíblicas, o pensamento medievo dos trovadores e de Dante, a era moderna desde Camões até à sua inspiração, inserida no espírito contemporâneo.⁽¹¹⁷⁵⁾

Sem qualquer pejo em adaptar à sua chave hermenêutica, ao seu ponto de vista, os textos dos vários autores, é inegável, porém, que a sua obra está integrada no processo histórico-literário. Como o dirá mais tarde Ramos Rosa, é «o texto poético, já de si produção que se realiza num contexto de formas literárias específicas e de relações vivas com o mundo social, numa rede complexa que vai até às raízes obscuras com que o homem se forja e se projecta no futuro».⁽¹¹⁷⁶⁾

Consciente da inserção da sua imaginação poética no processo histórico-literário está o profeta Pascoaes. Se assim não fosse, seria ele o primeiro descrente da sua própria doutrina. Ou seja, qual seria o papel da *lembrança*, de que se nutre a *Saudade* para se converter em *esperança* redentora?

Mas o passo concreto que une Pascoaes a uma herança cultural perceptível em Camões é essa linha poética a-racionalista, espiritualizante e intuitiva,⁽¹¹⁷⁷⁾ essa realidade dialéctica da arte, num esforço constante de lusitanismo.

referências textuais e sobre as influências de autores mais ou menos recentes; (Nietzsche, Darwin, Bergson, Renan, Tolstoi, Unamuno...), vide COUTINHO, Jorge, *O Pensamento de Teixeira Pascoaes*, cit., pp. 53-59.

(1174) PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 83.

(1175) SILVA, Augusto Santos; DUARTE, Isabel Margarida, *Pascoaes – Temas para uma leitura actual*, Lisboa, Editora Anos Oitenta, 1980. Aqui pode ler-se, acerca da herança secular na obra de Pascoaes, que esta obra surge como «lugar de confluência de toda uma tradição histórico-cultural portuguesa e universal» (p. 11).

(1176) ROSA, António Ramos, *A poesia moderna e a interrogação do real – I*, Lisboa, Arcádia, 1970, p. 44.

(1177) Do racionalismo tecnicista, que se liga a um «senso prático» e positivo, diz-nos Pascoaes que «é um dos maiores males modernos, porque esteriliza o homem, redu-lo a um pobre autómato (...), de onde nasce o «marasmo cinzento, a amarela insipidez, a morte que há na vida de hoje».

Pascoaes está convencido de que «as únicas forças invencíveis são as do Espírito»⁽¹¹⁷⁸⁾ e observa que elas raro se encontram no homem de hoje, determinado pelo *preconceito do senso prático*:

«Foi este *preconceito* que nos cortou as nossas antigas asas que eram velas brancas de Navios. É ele o inimigo de toda a audácia fecunda, de todo o ímpeto heróico, de todo o gesto criador».⁽¹¹⁷⁹⁾

Neste passo, inserto no artigo «Renascença (o espírito da nossa raça)», é todo o imaginário da epopeia camonianiana que Pascoaes evoca como verdadeiro símbolo «do *génio*, do *espírito*, da *alma portuguesa*».⁽¹¹⁸⁰⁾

O mesmo imaginário é evocado em artigo onde defende a dissemelhança entre o Saudosismo português e o simbolismo francês, que alguns tentam aproximar:

«A Nau, em movimento sobre as ondas, descreve o próprio ritmo da Saudade... As suas brancas velas são a imagem da Lembrança... Nelas paira, ao Sol-poente, a sombra da Ilha de Oiro...»⁽¹¹⁸¹⁾

A poesia portuguesa que Pascoaes defende neste artigo é aquela que «procura o *mistério* que difere da *nuance*»⁽¹¹⁸²⁾ que procura «o não revelado (...), a face que a vida não desvendou ainda ao nosso espírito».⁽¹¹⁸³⁾

Num campo de acção assim definido, os nossos poetas (e só se refere ao imaginário épico de Camões e ao de cultores da «nova Poesia»⁽¹¹⁸⁴⁾ como se só estes e aquele existissem) são «enviados da Saudade»⁽¹¹⁸⁵⁾ seus intérpretes e verdadeiros profetas ou mediadores entre o natural e o sobrenatural:

PASCOAES, Teixeira de, *A Águia*, 2ª Série, nº 2, 1912; reproduzido em antologia «Documentos e textos teóricos», in GUIMARÃES, Fernando, *Poética do saudosismo*, cit., p. 72.

(1178) Idem, p. 71.

(1179) Idem, p. 72.

(1180) Idem, p. 70.

(1181) PASCOAES, Teixeira de, *A Águia*, 2ª Série, nº 16, 1913, in Idem, p. 100.

(1182) Idem, p. 99.

(1183) Idem.

(1184) Idem, p. 100.

(1185) Idem, p. 99.

«O *mistério* é a própria acção, o drama íntimo da nossa Poesia, porque nela a sombra das Coisas e a luz do nosso espírito estão em perpétua luta criadora. É um diálogo entre a Esfinge e o Homem, entre as formas anteriores e materiais da Vida e a sua fase derradeira, projectada, em espírito no Além». ⁽¹¹⁸⁶⁾

Alegando que «no *mistério* há vida e realidade» ⁽¹¹⁸⁷⁾ e que o *mistério* fala e «vive nos nossos Poetas», ⁽¹¹⁸⁸⁾ Pascoaes admite ser a poesia da raça uma revelação. E uma vez que toda a actividade poética se funda na Saudade, é necessário a Pascoaes demonstrar a credibilidade desta como revelação sagrada, «alma da alma portuguesa». ⁽¹¹⁸⁹⁾

Procurar demonstrar a permanência da Saudade na alma lusitana como «seu perfil eterno e original», ⁽¹¹⁹⁰⁾ é o que o poeta faz nas páginas d'*A Águia* e em *O Espírito Lusitano ou o Saudosismo*.

No seu artigo «Ainda o Saudosismo e a 'Renascença'», afirma ser «a *Saudade* (...) a mais alta e larga expressão da nossa alma», mas «não é criação: é revelação». ⁽¹¹⁹¹⁾

Na sua conferência sobre o espírito lusitano, o poeta tenta interpretar essa revelação nos textos de «alguns dos nossos grandes escritores, sobretudo Camões (...)», qual «Neptuno etéreo, banhando plagas de estrelas». ⁽¹¹⁹²⁾ E Pascoaes conclui que, no poeta épico, ⁽¹¹⁹³⁾ a «sensibilidade, que é a da sua

⁽¹¹⁸⁶⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Águia*, 2ª Série, nº 16, 1913, in Idem, p. 99.

⁽¹¹⁸⁷⁾ Idem. Ao defender a «nova escola poética» de qualquer aproximação «da escola simbolista francesa» (p. 98), afirma: «No *mistério* há vida e realidade, na *nuance* há ilusão e morte.»

⁽¹¹⁸⁸⁾ Idem, p. 99.

⁽¹¹⁸⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Águia*, 2ª Série, nº 12, 1912; Este artigo insere-se na polémica entre Pascoaes e António Sérgio; representa um marco da dissidência deste relativamente à «Renascença Portuguesa». Este artigo intitulado «Ainda o Saudosismo e a 'Renascença'», está parcialmente reproduzido em *Poética do saudosismo*, (GUIMARÃES, F., cit., pp. 72-74). A citação é desta obra, p. 72.

⁽¹¹⁹⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O espírito lusitano ou o saudosismo*, Porto, 1912, p. 8. In *A Saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., p. 45.

⁽¹¹⁹¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Águia*, 2ª Série, nº 12, 1912, in Idem, p. 75.

⁽¹¹⁹²⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O espírito lusitano ou o saudosismo*, in Idem, p. 76.

⁽¹¹⁹³⁾ Além de Camões, são apontados outros escritores do passado como representantes da Saudade ainda sob a sua forma inconsciente: Bernardim, Camilo e António Nobre.

Raça, foi inconsciente e instintiva, não se definiu e revelou em consciência e, portanto, em princípio religioso e filosófico».⁽¹¹⁹⁴⁾ Tal só viria a acontecer «na actual geração poética».⁽¹¹⁹⁵⁾

Sem discutir a legitimidade do raciocínio crítico de Pascoaes mais analógico⁽¹¹⁹⁶⁾ do que lógico, aprioristicamente saudosista e com epicentro na sua personalidade poética, reconhecemos credibilidade às suas teorias não, porém, como meio de conhecimento sistemático dos autores em foco. Aqui, como em tudo o mais, intervém o sujeito cognoscente no objecto conhecido.⁽¹¹⁹⁷⁾

De forma intuitiva,⁽¹¹⁹⁸⁾ com base na «crença inicial e arbitrária» na Saudade, apuramos, contudo, na obra pascoalina, uma exegese fecunda e válida atinente à problemática das ressurgências místicas no *processus* da poesia portuguesa.

No caso de Camões, por exemplo, os pressupostos místico-metafísicos, a procura de um sentido transcendente para a vida em debate entre a ilusão do terreno (o Mal) e a realidade culminante da «revelação» de Deus (o Bem) encontramos-os, de modo sublime, em «Sôbolos rios que vão»:

(1194) PASCOAES, Teixeira de, *O espírito lusitano ou o saudosismo*, in idem, p. 46.

(1195) Idem.

(1196) Sobre o raciocínio analógico da meditação saudosista, estabelecedor de correspondências entre natureza e alma, Vide PEREIRA, José Carlos Seabra, «Tempo neo-romântico. Contributo para o estudo das relações entre literatura e sociedade no primeiro quartel do século XX», in *Análise social*, 3ª S., vol. XIX, nºs 77-78-79, Lisboa, 1983, pp. 849-853. Aqui, o estudioso afirma ser a atitude mental do Saudosismo – **que caracteriza e distingue o movimento – o tratamento analógico ou metafórico das coisas**: «Só o Saudosismo afirma as potencialidades genésicas da palavra e da metáfora (criação dum universo da facticidade poética e, em conjunto com outras artes, gestação de uma cultura da metáfora)», p. 862. Na pegada e em conformidade com este autor está: FRANCO, António Cândido, quando, na sua recensão, entende a «poética [do saudosismo] como **imaginação da analogia**». (Cf. **Fernando Guimarães: Poética do saudosismo**, in *Colóquio Letras*, nº 106, Nov.-Dez. 1988, p. 88).

(1197) Em *O génio português* (Porto, 1913, pp. 16-19. Reproduzido, in *A Saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., pp. 67-95), Pascoaes dá-nos conta do «animismo saudosista» da «nova Poesia», que mais não é afinal do que a confirmação do subjectivismo pela projecção do *eu* no *objecto*: «A Saudade, casando o nosso ser com as Coisas, é certo que as anima, acendendo nelas uma alma» (cit., p. 77). E, mais adiante, o poeta acrescenta: «no Animismo lusitano as Coisas estão animadas da nossa própria vida. É por simpatia cósmica que a nossa alma transborda de nós...» (Idem, p. 77).

(1198) Cf. CARVALHO, Amorim de, *Deus e os homens na poesia e na filosofia*, Porto, Figueirinhas, s.d, p. 64. O autor afirma que: «Teixeira de Pascoaes não tinha, como homem religioso e filósofo, ideias mais precisas do que essas que nos transmitiu lyricamente. Uma imprecisão e até uma confusão dum conjunto cheio de *belas ideias e profundas intuições*». (Itálicos nossos).

«Não é, logo, a saudade
das terras onde nasceu
a carne, mas é *do Céu*,
daquela santa cidade,
donde esta alma descendeu
[...]
E os [olhos] que *cá* me cativaram
são poderosos afeitos
que os corações têm sujeitos;
sofistas que me ensinaram
maus caminhos por direitos»⁽¹¹⁹⁹⁾

Esta poesia de Camões, antecessora temático-ideológica de *Regresso ao paraíso* de Pascoaes e, genericamente, a obra camoniana assumida como daquela fase «instintiva» de «sensibilidade (...) da sua raça», é *mistério* que se abre, com Pascoaes, à *revelação*.

Pascoaes, apesar de um subjectivismo dominante na análise da obra camoniana que, por vezes, resulta em impressionismo crítico, deu-se conta da falência do sistema racional na mundividência de Camões. Mas, o poeta do *Marânus* vai mais longe: ao aproximar a poesia de Camões (e a dos «novos poetas», em que se inclui) do «mistério» confere-lhe dimensão metafísico-religiosa. O poeta é assim, naturalmente, remetido para a dimensão do profeta iluminado, a sua obra é expressão de incontida ânsia de Infinito. Com isto, fica posto de lado o conhecimento empírico como objecto da criação artística.⁽¹²⁰⁰⁾

De resto, a magia verbal, a transfiguração sublime da realidade material é condição necessária à operação poética. A inspiração do poeta — já em Lucrécio entendida como intuição do profeta e por Platão como loucura

⁽¹¹⁹⁹⁾ CAMÕES, Luís de, «Sóbolos rios que vão», *Rimas*, cit., p. 110. (Itálicos nossos).

⁽¹²⁰⁰⁾ Num tempo de experimentalismo (cf. FRAGA, Maria Tereza de, *Humanismo e experimentalismo na cultura do século XVI*, Coimbra, Almedina, 1976), «o vi claramente visto» ou a apologia da «longa experiência» d'*Os Lusíadas*, isto é, a *prática* como base do conhecimento científico surge-nos na obra de Camões. Esta que, por um lado, dita um discurso de experiência (cf. fala de Vasco da Gama, modelo paradigmático do homem de acção na época dos Descobrimentos), por outro, traduz a insuficiência dos sentidos na apreensão do real.

divina — ou a recusa dessa inspiração, pela invocação às *Musas*,⁽¹²⁰¹⁾ exprimem o quanto a criação estética exige do poeta um sair de si, em busca interior de revelação.

Para lá deste ponto básico ou natureza própria do acto poético, retomamos o conceito de mundividência ou expressão de um «saber» em poesia. De que forma traduz Camões o que ouve, vê e pensa? Ao considerar a razão como primeira e única fonte de saber? Ou, em contrapartida e opostamente, ao reservar essa capacidade à percepção sensível ou à observação directa? Nem uma coisa, nem outra. Qualquer delas faria de Camões o racionalista e o empirista que não foi e contradiria a própria natureza da criação poética e do criador, esse «alguém além de si»,⁽¹²⁰²⁾ da definição de Pascoaes.

Representando a *razão* e os *sentidos* duas fontes do saber individual por si só insuficientes para traduzirem a cosmovidência camoniana, resta a metafísica,⁽¹²⁰³⁾ a visão profética, espiritual, a demanda de transcendente pelos caminhos da intuição e da especulação dialéctica.

Da «luz e penumbra»,⁽¹²⁰⁴⁾ da «razão oscilante»⁽¹²⁰⁵⁾ até ao «naufrágio da razão»⁽¹²⁰⁶⁾ relacionados com o tempo e a obra de Camões, nos dá conta

(1201) CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 10.145: «Nô mais, musa, nô mais que a lira tenho / destemperada e a voz enrouquecida»

(1202) PASCOAES, Teixeira de, *O pobre tolo*, cit., p. 98.

(1203) Como o próprio PASCOAES afirma, no epílogo da biografia de Camilo Castelo Branco (cf. *O Penitente*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1985, p. 145), o que importa no autor é apenas o que constitui o seu «drama (...) profundamente humano e religioso. O que há de interessante, num escritor, é a sua atitude metafísica.»

(1204) ANDRÉ, Carlos Ascenso, «Luz e penumbra na literatura humanista dos Descobrimentos», in *Humanismo português na época dos Descobrimentos. (Actas do congresso internacional)*, Coimbra, 1993, pp. 217-256. As «contradições de Camões épico» (p. 237) ou a oscilação entre o louvor do «peito ilustre lusitano» e a interrogação sobre a legitimidade desse louvor na epopeia de Camões ocupa as pp. 231-237.

(1205) LOURENÇO, Eduardo, «Camões ou le temps de la raison oscillante» in *Camões 1525-1580. (Le temps de Camões par Vasco Graça Moura; Camões et le temps par Eduardo Lourenço)*, Bordeaux, L'Escampette, 1994, p. 41.

(1206) SILVA, Vítor Manuel de Aguiar e, «Amor e mundividência na lírica camoniana» in *Colóquio Letras*, nº 55, Lisboa, Gulbenkian, Maio 1980, p. 42, onde se afirma: «A ocorrência na lírica camoniana de uma concepção neoplatónica e de uma concepção antineoplatónica do amor manifesta uma *crise de racionalidade* no poeta, enredado na teia do *sic* e do *non*, afirmando e contraditando dramaticamente uma mundividência, *sentindo e pensando em termos disjuntivos e antinómicos relativamente a valores nucleares do homem e da vida*. (Itálicos nossos.)

a crítica actual. Anteriormente a ela, porém, o próprio Pascoaes, depois de considerar toda a geração dos novos poetas como devedora de Camões, atribui (com exactidão e *ante litteram*) a este poeta uma «sensibilidade dualista». Assim a define:

«Quem ler alguns dos nossos grandes escritores, sobretudo Camões (...), vê que a sua sensibilidade é, por assim dizer, dualista: tem alma e corpo; vibra ante a Forma e o Espírito, ao mesmo tempo e com a mesma energia. Quero dizer: a emoção destes escritores nasce do contacto das suas almas humanas com a parte material e espiritual das coisas ou dos seres contemplados; e desses dois contactos resulta uma só impressão que é o seu sentimento. A simpatia destes grandes homens projecta-se igualmente sobre as coisas e as almas».⁽¹²⁰⁷⁾

Diríamos nós que a definição de Camões é uma auto-imagem de Pascoaes, cuja sensibilidade é igualmente dualista ou — no dizer de Cândido Franco — tendente «a metaforizar as coisas a partir dos seus contrários».⁽¹²⁰⁸⁾

Do conceito dualista do ser como presa de tendências opostas, ou da confluência no sujeito de um estado de cisão interior nos dão conta, em Camões, os versos de Amor ao modo petrarquista:

«Tanto de meu estado me acho incerto,
que em vivo ardor tremendo estou de frio;
sem causa, juntamente choro e rio,
o mundo todo abarco e nada aperto»⁽¹²⁰⁹⁾

Pela afirmação de um estado de alma — a incerteza — o poeta enamorado deste soneto camonianiano antecipa tematicamente o pobre tolo que «chora e ri, — vive»,⁽¹²¹⁰⁾ dominado pela «incerteza, a hesitação, o querer e não querer, o partir e ficar».⁽¹²¹¹⁾

⁽¹²⁰⁷⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O espírito lusitano ou o saudosismo*, in *A Saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., p. 46.

⁽¹²⁰⁸⁾ FRANCO, António Cândido, «Fernando Guimarães: *Poética do saudosismo*», in *Colóquio Letras*, nº 106, Lisboa, Gulbenkian, Nov.-Dez., 1988, p. 85.

⁽¹²⁰⁹⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 118.

⁽¹²¹⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O pobre tolo*, cit., p. 53.

⁽¹²¹¹⁾ Idem, p. 11.

Mas não apenas o humano destituído das capacidades racionais está sujeito ao princípio da incerteza.⁽¹²¹²⁾ Todo o homem, para Pascoaes, é fundamentalmente antinomia: «será sempre o *corpo* dum macaco esboçado pelo demónio e a *alma* dum anjo concluída pela morte. Será sempre o que foi: — o conflito de várias forças».⁽¹²¹³⁾

O dualismo alma-corpo e a noção de que «o corpo tende para a alma»⁽¹²¹⁴⁾ são concepções perceptíveis em «Sôbolos rios...» de Camões, que remontam a Platão e ao pensamento neoplatónico. Ao lado de um ser corpóreo há, necessariamente, um ser espiritual — a alma — intermédio entre o mundo fenoménico e a Divindade. Subordinada, como o corpo, à categoria temporal, mas não ao espaço, a alma espiritual aproxima-se de Deus. Porém, pela sua submissão ao movimento do tempo separa-se de Deus e aproxima-se do mundo corpóreo: «Resultado? (diz-nos Pascoaes) Um corpo animado que não é alma; uma alma corporizada que não é corpo: o *ser que vive*».⁽¹²¹⁵⁾

Inerente à dualidade do ser, que distribui a sua conduta pela *existência* fenoménica e pela *vida* espiritual, estão ligadas questões da esfera da ética. É o problema do *Mal*, da ilusão do concreto e efémero, em oposição ao *Bem*, ao *Eterno* que só os poetas-profetas captam e que os cativos da caverna (exilados no mundo da percepção) tomam como puras fantasias. Assim, exclama Pascoaes: «a ilusão em que vivem os que imaginam tocar a realidade das coisas! Confundem, na sua cegueira pretensiosa, o *que está perto* com o que *é real*, e desprezam estupidamente o que *é longe e eterno*».⁽¹²¹⁶⁾

Na defesa do *eterno*, pela recusa do *sensível* — ligados, respectivamente, ao bem e ao mal — já Camões proclamara:

(1212) Sobre o assunto, Vide SARDOEIRA, Ilídio, «Influências do princípio da incerteza no pensamento de Pascoaes». *Revista Portuguesa de Filosofia*, 11, Braga, 1955.

(1213) PASCOAES, Teixeira de, *O pobre tolo*, cit., p. 10. (Itálicos nossos).

(1214) Idem, p. 11.

(1215) Idem.

(1216) PASCOAES, Teixeira de, *A Águia*, vol. II, 2ª Série, nº 2, 1912, pp. 33-34. In *A saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., p. 40.

«Fique logo pendurada
 a fruta com que tangi,
 ó Hierusalém sagrada,
 e tome a lira dourada
 para só cantar a ti!
 Não cativo e ferrolhado
 na Babilónia infernal,
 mas dos vícios desatado,
 e cá desta a ti levado,
 Pátria minha natural».⁽¹²¹⁷⁾

O drama humano e religioso que constitui o centro destas redondilhas de Camões, e que é traduzido por pares dicotómicos como *alma/corpo*, está sempre presente na trajectória do homem pascoalino. Mas em que é que Camões terá influenciado Pascoaes, se a ambos preside a fonte comum de Platão?

No a-racionalismo camonianiano, retomado pelo pensamento antinómico e paradoxal de Pascoaes.

É que a filosofia de Platão e de neoplatónicos é uma forma de racionalismo. Toda a compreensão da natureza é um acto de pensamento que culmina no inteligível. O mundo da percepção sensível não possibilita verdade alguma. Esta encontra-se no mundo das ideias (que confere uma compreensibilidade aos elementos fenoménicos) só captável pela lógica racional e abstractizante da teoria da reminiscência.

Camões, poeta em «crise de racionalidade»⁽¹²¹⁸⁾ na vida, na mente e no espírito (o que se traduz pelo dualismo ou dissídio), em «Sôbolos rios que vão», supera o seu drama vivencial não pela tese neoplatónica, mas pela solução fideísta, ligada a um pessimismo existencial, simultâneo a um apelo à Graça Divina.

⁽¹²¹⁷⁾ CAMÕES, Luís de, «Sôbolos rios que vão», *Rimas*, cit., p. 111.

⁽¹²¹⁸⁾ SILVA, Vítor Manuel de Aguiar e, «Amor e mundividência na lírica camonianiana», in *Colóquio Letras*, cit., p. 43. Referindo-se aos versos das redondilhas «Sôbolos rios que vão», afirma: «Não se exprime neles só a crise da racionalidade dum homem, conjecturada vítima dum temperamento assomadiço e sensual e presumido alvo de invejas e intrigas. É, antes de mais, a crise da racionalidade numa época histórica e do seu modelo de homem e de mundo» (idem, p. 43).

Muitos destes elementos, em configuração semiótica naturalmente diversa, ressurgem em Pascoaes. Tomando como exemplo *Regresso ao paraíso* — onde há uma progressão da posição, passando pela contraposição, até ao encaminhamento para uma síntese⁽¹²¹⁹⁾ — tal como em Camões, a Salvação e a Verdade estão na Fé.

Persuadido de que todo o acto de conhecimento inclui duas funções, por vezes, em conflito: — a da percepção do real (não raro, incoerente) e a do pensamento (incapaz de lhe dar coerência), Camões aceita a dupla verdade: a dos factos naturais e fenoménicos e a da fé relativamente ao Inexplicável pela observação e experiência.

«Efeitos mil revolve o pensamento
e não sabe a que causa se reporte;
mas sabe que o que é mais que vida e morte,
que não o alcança humano entendimento.

Doctos varões darão razões subidas,
mas são experiências mais provadas,
e por isso é melhor ter muito visto.

Cousas há i que passam sem ser cridas
e cousas cridas há sem ser passadas:
mas o melhor de tudo é crer em Cristo»⁽¹²²⁰⁾

Falhado o conhecimento empírico, falhado o sistema racional relativamente a valores fulcrais da vida e do homem, a superação de todo o dissídio procura-se, em Camões, como em Pascoaes, nos caminhos da intuição, da profecia para a eudemonia, apenas mantida na Fé, prometida pela religião de Cristo ou da Saudade, respectivamente.

Nesta óptica, irmanam-se a poesia de Camões como a de Pascoaes à metafísica platónica (correspondendo o mundo das ideias, nos poetas, a uma ordem superior espiritual de que o ser existente se tivesse degradado e de

⁽¹²¹⁹⁾ Na sua obra *O pobre tolo*, Pascoaes define assim o ser, submetido ao «vai-vém da sorte»: «uma Força cindida em duas forças contrárias que se neutralizam mutuamente e se condensam, originando um ponto definido na imensidade indefinida, uma luz acesa nas trevas, um grito no silêncio, — a Criação!» (cit., p. 11.)

⁽¹²²⁰⁾ CAMÕES, Luís de, «Verdade, Amor, Razão, Merecimento», in *Rimas*, cit., p. 199.

que conservasse em virtualidade a memória e o desejo de regresso). Mas a voz de Platão ecoa em Pascoaes, renovada pelas leituras de Camões ou pela dimensão mística. De facto, em «Sôbolos rios» como em *Regresso ao paraíso*, o espírito opera a partir da existência do indivíduo de derrelicção, de dor e de mal (*Babel*, em Camões; o *Inferno*, em Pascoaes) até à redenção no Paraíso. A este chegará, por fim, o Homem quando o seu *eu* se anular, para ascender em voo libertador e pela acção da Divina Graça, em Camões.

A mesma questão do *retorno* depois da *queda* na existência, que implicou a perda do Paraíso, encontramos-la tematizada em Pascoaes. Mas o Homem do paraíso pascoalino é o Homem Universal, alma impessoal, o Ser em que tudo é; abrigo e síntese, no Amor, do existente, algo desligado da Transcendência, porque assume Transcendência, na espiral do tempo.

Pascoaes que, relativamente a Camões, «passou pela prova epocal do Romantismo»⁽¹²²¹⁾ — para nos servirmos da expressão de Nemésio — e que foi ele próprio um «neo-romântico»⁽¹²²²⁾ — na acepção de Seabra Pereira —, terá, necessariamente, um património de vidência diferente do modelo.

A filosofia das essências, dominante até ao período romântico (embora promova a vontade livre do indivíduo humano, em posição assinalada relativamente ao resto da criação) operou transição para a filosofia da existência.⁽¹²²³⁾ Do que acaba de ser dito se conclui que a ética (sempre ligada à metafísica) e a vidência profética implica uma trajectória de Camões para Pascoaes. Contudo, a dependência de ambas parece-nos inequívoca.

Não partindo do Cosmos,⁽¹²²⁴⁾ nem de Deus,⁽¹²²⁵⁾ mas do homem, em Camões assiste-se ao desabrochar de uma ética antropológica. Partindo

⁽¹²²¹⁾ NEMÉSIO, Vitorino, *Poesia (1935-1940)*, Venda Nova, Bertrand, 1986, prefácio do autor «Da Poesia».

⁽¹²²²⁾ PEREIRA, José Carlos Seabra, «Tempo neo-romântico», in *Análise social*, cit., p. 849 e sqq. O autor assim denominou vários movimentos do nosso século, em que incluiu o Saudosismo; Idem, *História Crítica da Literatura Portuguesa. (Do Fim-de-Século ao Modernismo)*, vol. VII, Lisboa/São Paulo, 1995, pp. 392-398.

⁽¹²²³⁾ NEMÉSIO, Vitorino, *Poesia*, cit., p. 13.

⁽¹²²⁴⁾ Para os Gregos a mundividência ética fundamenta-se no Cosmos. Bom seria aquele cuja vida se encontrasse em concordância com a ordem cósmica. A lei da natureza e da razão cósmica era a lei ética. O homem era um microcosmos do grande Cosmos.

⁽¹²²⁵⁾ Referimo-nos aqui à ética medieval, que se centra na onipotência divina. A conduta do homem tem que obedecer aos mandamentos e vontade de Deus para ser boa: é uma ética

daquilo que é ou pratica, o homem aspira a um bem digno de ser alcançado e que culmina em Deus. Em Pascoaes, na sua ética igualmente antropológica, recusam-se como heterónomas todas as leis que são dadas ao homem por Jeová e reserva-se-lhe o direito exclusivo de autonomamente determinar a lei moral a que se quer submeter.

Uma vez que, em «Sôbolos Rios» como em *Retorno ao paraíso*, nenhuma ordem exterior é previamente dada ao homem, e é-lhe permitido o livre arbítrio do ponto de vista moral, as soluções possíveis seriam múltiplas. Mas resumem-se, nos dois autores, a uma só: a aspiração a um bem supremo: o Paraíso. O fim último do agir humano é, para ambos, a felicidade: a *eudemonia* espiritual, na harmonia interior.

A demanda do Ser em Pascoaes perfila-se em Camões, quando buscou o transcendente religioso pela saudade de Deus e pela saudade do Ser (que é também um modo de saudade divina).⁽¹²²⁶⁾

O culto do essencial em Camões derivou, com Pascoaes, em culto do existencial, mas nem por isso o «neo-romântico» interrogador da realidade e sujeito ao império da Esfinge (que coloca o homem entre o Ser e o Nada) opta pelo niilismo. O poeta enfrenta o Nada, na sua demanda constante do Homem como medida de uma realidade flutuante entre o evidente e o oculto:

«Somos um sonho divino que não se condensou por completo, dentro dos nossos limites materiais. Existe, em nós, um limbo interior; um vago sentimental e original que nos dá a faculdade mitológica de idealizar todas as cousas.

Este Limbo é Verbo não encarnado, intacto e divino. Daí o concebermos a Divindade e também a imperfeição do nosso ser que não se definiu absolutamente, não cristalizou em todas as linhas que deveriam marcar a sua integral fisionomia.

do *dever ser*. Apesar do sentido neoplatónico e antropológico da ética camoniana em que o homem, em posição dinâmica e dialéctica, anseia e busca Deus, parece-nos que, finalmente, se anula (ao expulsar tudo o que o liga à «carne» humana) e aceita viver e deixar-se penetrar por Deus, em acordo com a Sua Vontade sagrada.

⁽¹²²⁶⁾ Cf. CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 110: «Não é, logo, a saüdade / das terras onde nasceu / a carne, mas é do Céu, / daquela santa cidade, / donde esta alma descendeu»

Se fôssemos um ser definido, seríamos então um ser perfeito, mas limitado, materializado como as pedras. Seríamos uma estátua divina, mas não poderíamos atingir a Divindade. Seríamos uma obra de arte e não vivente criatura, pois a vida é um excesso, um ímpeto para além, uma força imaterial, indefinida, a imperfeição». ⁽¹²²⁷⁾

Ao *Nada*, Pascoaes prefere a Fé, a visão mística que exprime o mais alto nível de vida espiritual, porque «a sua consciência exige a luz do meio-dia, a perfeita revelação». ⁽¹²²⁸⁾

A própria vida, que em Camões era duelo entre Babel e Sião — Jerusalém, em Pascoaes «é uma luta entre as suas formas reveladas e o limbo (...); uma luta entre a realidade e o sonho, a Carne e o Verbo».

E se o primeiro, abandonando a «carne», sente saudade do futuro ou de Deus a quem se entrega, porque indubitavelmente Nele crê; Pascoaes, não pela reminiscência de uma vida anterior, mas pela «lembrança de Deus» em si mesmo, conserva a esperança: «Neste limbo interior, neste infinito espiritual, vive a lembrança de Deus que alimenta a nossa esperança, e transfigura esse bicho do Demónio». ⁽¹²²⁹⁾

A sua crença em Deus assenta no princípio da incerteza. Não é céptico, nem também é metódico. Na dúvida, abre-se à hipótese possível de um *Talvez*:

«A crença e a descrença dão, somadas, a dúvida em que o triste se debate. Será? Não será? Sim e não! Sim e não-talvez. Vede uma figura no crepúsculo; (...) Pode ser uma estátua de granito ou uma ilusão dos nossos olhos... Quem sabe lá! Se nos aproximássemos certificar-nos-íamos da verdade. O pobre tolo caminha para ela (...); mas a figura, embora imóvel, parece conservar-se a igual distância. ⁽¹²³⁰⁾ (...) Será? Não será? O tolo fala alto, discute com os anjos e os demónios. Os anjos dizem: sim!

⁽¹²²⁷⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O pobre tolo*, cit., p. 8.

⁽¹²²⁸⁾ Idem, p. 200.

⁽¹²²⁹⁾ Idem, p. 9.

⁽¹²³⁰⁾ Esta procura de encontro com um Deus que é inacessível e intocável, porque a barreira do corpo o impede, lembra o soneto de Camões à amada morta, que lhe aparece em sonho: «Lá numa soidade, onde estendida / a vista pelo campo desfalece / corro par'ela; e ela então parece / que mais de mim se alonga, compelida», CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 166.

Os demónios dizem: não! E o pobre triste responde: talvez... Agarra-se a esta palavra, como o afogado à sombra dum ramo flutuante... E aquela sombra, apesar de ser um ramo imaginário, sustenta-o à superfície da corrente...»⁽¹²³¹⁾

E, porque o excuro vai longo, somos novamente levados a reiterar a pergunta. Será Pascoaes devedor de Camões? Em quê?

É-o, antes de mais — e como já vimos⁽¹²³²⁾ — porque Camões e a sua obra tiveram a repercussão atribuível a um verdadeiro « pilar » do panteão das Letras.⁽¹²³³⁾ Na diacronia da história literária serviu de modelo de referência e de imitação a múltiplos e descontraídos poetas e movimentos. E isto deve-se, em nossa opinião, ao facto de Camões ter sido um espírito eclético que, como abelha em cada flor,⁽¹²³⁴⁾ não rejeitou nada daquilo que era susceptível de ser recriado. Se não tivesse sido tão grande, não se prestaria ele próprio e a sua obra a tão diversos aproveitamentos, ao longo do tempo, no *processus* literário.

Os « mundos possíveis » que indica — substitutivos ou simbólicos da realidade objectiva logicamente concebida — são maioritariamente, no seu *corpus* literário, um *intuere*, um acto de ver, geradores de uma realidade segunda, fruto de uma intuição em plenitude. Como mediador entre a realidade primeira e a realidade segunda, Camões revela-se um verdadeiro « profeta »⁽¹²³⁵⁾ ou, na expressão de Eduardo Lourenço, « un de ces argonautes de l'esprit ».⁽¹²³⁶⁾

⁽¹²³¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O pobre tolo*, cit., p. 201.

⁽¹²³²⁾ Cf., cap. « Do Discurso à 'Imagem' ». De Camões à representação mitificante do 'Supra-Camões'.

⁽¹²³³⁾ Sobre a *fortuna* literária da obra de Camões, vide CARVALHO, Herculano de, « O Poeta na literatura e na vida portuguesa », in *Dicionário de Literatura*, cit., I, p. 138. Modernamente, o culto do Poeta persiste. Cf., a propósito, NUNES, Virgínia de Carvalho, « Camões em 'imagens' nossas contemporâneas », in *Revista Camoniana*, série 2, São Paulo, 9, 1994, pp. 111-115.

⁽¹²³⁴⁾ Expressão senequiana de enorme fortuna literária.

⁽¹²³⁵⁾ Sob este título « Le prophète », dedica a Camões um item, Vasco Graça Moura, in LOURENÇO, Eduardo; MOURA, Vasco Graça, *Camões. 1525-1580. [Le temps de Camões par Vasco Graça Moura; Camões et le temps par Eduardo Lourenço]*, cit., pp. 14-16.

⁽¹²³⁶⁾ Idem, p. 60.

No seu poema «Sôbolos rios...», sem ser um voluntarista, tende para um certo espiritualismo, um idealismo da liberdade comparável ao do Pascoaes de *regresso ao paraíso*. Na verdade, o seu problema central consiste na explicitação ou debate da experiência íntima acerca da felicidade do homem. E para um como para o outro dos nossos poetas, a vida do homem, num plano inferior, remete para o sensível (a «Carne», para Camões; a «Zoologia», para Pascoaes) e, num plano superior, orienta-se para o supra-sensível, a receptividade espiritual. Como natureza animal, o homem está condenado ao «engano», à aparência, «ao Inferno», enquanto como natureza espiritual anseia pela libertação (já que a sua liberdade se encontra limitada na matéria). Só mediante um esforço (da Graça e de Adão, respectivamente, em Camões e em Pascoaes), o homem pode alcançar uma esfera de vida Superior. Este ultramundo transcendente só é possível pela realidade da crença, da fé, da religião, princípios a que a razão não pode responder.

Parece-nos que, com Camões, o ideal clássico do conhecimento racional, *episteme*, foi substituído pelo ideal de *gnose*. Na linha de Santo Agostinho, em face do dualismo⁽¹²³⁷⁾ (matéria, espírito; trevas, luz; mal, bem) procura a salvação individual. Pela ascese, inimiga da «carne», o sujeito lírico aproxima-se da espiritualidade pura do Deus Supremo. Com Pascoaes, este assunto é ampliado à história da humanidade, desde a origem até a redenção num Paraíso renovado: o regresso de todos os seres à unidade.

Concretamente, Pascoaes aproxima-se de Camões nessa visão beatífica, essa *gnose* de verdades, em que apenas podemos acreditar, pois, para serem apreendidas, não precisam de raciocínio.⁽¹²³⁸⁾

Paradoxalmente, a poesia de Camões, do ponto de vista formal, obedece ao sistema de metro e rima. Mas isso não significa que se tenha cingido

(1237) Para este Padre da Igreja, a admissão da dupla verdade é uma resposta possível para o mal. Através de um certo maniqueísmo passa para o neoplatonismo, a que dá uma feição cristã.

(1238) Também na linha de Santo Agostinho, há, pois, muitas coisas que não podemos demonstrar e em que apenas temos de acreditar.

ao artifício do texto poético. Pelo contrário, à virtuosidade pura de alguns epígonos que nele se inspiraram, Camões preferiu olhar de frente o enigma do homem. Pautado entre o Amor e o Desconcerto, entre o ideal e o afastamento do modelo ideal, o poeta abre campo à dialéctica a que, mais tarde, Hegel dará expressão filosófica. Nessa fuga ao circunstancial,⁽¹²³⁹⁾ em demanda de abstracto, de absoluto e de *Mistério* (para usarmos a expressão de Pascoaes), o *dualismo* tende a abrir-se em *revelação* e *redenção*. Quer isto dizer que o profeta, seja Camões seja Pascoaes, em face do dualismo gnóstico, procura tentativas de superação em que faz resultar o inferior em superior.⁽¹²⁴⁰⁾ O processo salvífico acontece em via ascendente como percurso e obra da vida do indivíduo ou da humanidade livre.

Deus, criador da matéria, esprija-se espiritualmente, em graus descendentes por ela. Em sentido inverso ao das emanações, a vida do homem, em Camões como em Pascoaes, culmina na espiritualidade pura. Embora sujeito à queda da origem, o homem não perdeu totalmente a recordação do eterno a que aspira e que alcança, no abandono do transitório. Esta imagética de gnose e misticismo unem paragramaticamente o discurso do católico que foi Camões ao do agnóstico que foi Pascoaes. O sentido religioso do poeta em crise de razão que foi Camões está muito próximo do legado intuitivo e profundamente religioso da poesia de Pascoaes.

⁽¹²³⁹⁾ Na sua criação lírica são múltiplos os exemplos de poesia de circunstância, essa poesia que vive do exercício verbal, da virtuosidade do signo, zombaria e gracejo da realidade, onde terá entroncado, no artifício poético, o texto barroco.

O gosto da poesia palaciana, ao modo do *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende (1516), fazia ainda parte do «horizonte de espera do leitor» (como diria Jauss). Camões não traiu esse «horizonte de espera», ao criar poesias facetamente ligadas às realidades comezinhas. (ex. «Coifa de beirame / namorou Joane» in; CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., pp. 23-24; «A ãa Senhora a quem deram um / pedaço de cetim amarelo, para ãa / sua filha, de quem se tinha suspeita», idem, p. 25, ... etc.). Sobre a repercussão e a importância do *Cancioneiro Geral*, vide DIAS, Aida Fernanda, *O Cancioneiro Geral e a Poesia Peninsular de Quatrocentos. Contactos e sobrevivências*, Coimbra, 1979.

⁽¹²⁴⁰⁾ Este percurso ascendente é notório em Camões, na própria noção de beleza. Em «Sôbolos rios que vão», a partir da noção de *beleza particular* (a do mundo sensível, por vezes, fonte de perdição) chega-se à noção de *beleza geral* que está em Deus. Esta redimensiona a beleza sensível que passa a ser um caminho para a beleza geral: «E aquela humana figura / que cá me pôde alterar, / não é quem se há-de buscar: / é raio de fermosura / que só se deve de amar» (CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 110).

Ambas as produções são fruto da insatisfação do ser. Procuram desvendar o véu do enigma, abrir o além a uma *esperança*, filha da crise, a uma *fé*, fruto da necessidade, a um *amor*, que sabemos ser «filho da fome».⁽¹²⁴¹⁾

Posta entre parênteses a realidade, como profetas, Camões e Pascoaes, afirmam precisamente o misterioso, o inefável suspenso na indeterminação. Com «religião» diferente, ambos os profetas travam luta idêntica; a variedade das posições não contradita uma univocidade essencial. Do tempo da «razão oscilante» de Camões (cf. o desconcerto) que culmina na intuição ou fé como solução derradeira, ao tempo da intuição ou fé (na Saudade) que culmina na «razão oscilante» (princípio da incerteza), apenas se invertem os termos da adição. Se, filosoficamente, o primeiro tendeu para a dúvida metódica e o último para a céptica (pois que são frutos de tempos e ambiências diversas), matematicamente e somados os termos da adição, chegamos a uma mesma noção. Um e o outro inscrevem-se no *processus* literário como poetas em demanda do Transcendente, despertos do sono dogmático ou — para usarmos citação de Pascoaes — como profetas, cujo ideal é sempre o de «transmutar do demoníaco em divino».⁽¹²⁴²⁾ O que é, em Camões épico, a ascese — a partir de um conhecimento experimental — à forma superior de sapiência, a «máquina do mundo»?

Não será precisamente a transmutação divinizadora⁽¹²⁴³⁾ de um povo eleito?

E nesta espiritualização providencialista do homem português não se apontará o caminho do nacionalismo literário de um Pascoaes, confiante no gradual e messiânico desenvolvimento do Homem interior na sua plenitude e do homem português, desperto para a sua essência verídica?

⁽¹²⁴¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *S. Paulo*, Porto, Tavares Martins, 1934, p. 18: «Paulo teve fome de ser, precipitou-se na acção dramática e amorosa, que o amor é filho da fome. Já para os Gregos, *Éros* era filho de *Penia*, da Pobreza.»

⁽¹²⁴²⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, cit., p. 120.

⁽¹²⁴³⁾ Cf., a propósito, SILVA, Vítor Manuel de Aguiar e, *Camões: labirintos e fascínios*, Lisboa, Cotovia, 1994, p. 140 e sqq. O estudioso aponta efectivamente a «Ilha dos Amores» como «um autêntico *leit-motiv* do espírito épico de *Os Lusíadas*», onde «os heróis lusíadas alcançam (...) o clímax da sua ascensão divinificatória». E não hesita em ligar o fenómeno textual à ambiência cultural vigente da doutrina evemerista ou sistema dos que afirmam que os deuses foram personagens humanas, divinizadas pelos homens. Assim, os nossos heróis «hão-de ascender à condição divina, tal como Júpiter, Febo, Marte e outros (...) que, como realça Camões, (...) primeiramente «foram de fraca carne humana» (9.91)». In Idem, p. 140.

I.5. D'Os Lusíadas a Marânus

350

I.5.1. A dimensão nacionalista das obras

Insistimos no princípio de que a fonte nacionalista camoniana chegou a Pascoaes como rio alimentado por afluentes. Deles salientamos o idealismo ético-metafísico de Antero,⁽¹²⁴⁴⁾ a crítica da sociedade portuguesa da *Pátria* de Junqueiro⁽¹²⁴⁵⁾ e o sentido de nomadismo cultural e de solidão do homem português, de António Nobre.⁽¹²⁴⁶⁾ Para este último autor, o homem luso, cindido da sua *paideia*, tende a regenerar-se espiritualmente, ideal que, ainda de sentido lusitano, se amplia e universaliza de modo ilimitado, em Sampaio Bruno.⁽¹²⁴⁷⁾ Neste, como em Pascoaes, a regeneração nacional e humana toma as proporções de uma Redenção.⁽¹²⁴⁸⁾

A adesão camoniana ao povo português pela exaltação dos heróis e homens de acção e o propósito de regeneração do tecido nacional implícito no discurso didáctico-pedagógico d'Os Lusíadas encontra-se definido, completado,

(1244) Fernando Pessoa deu-se conta desta linha nacionalista, pronta a apostar no ressurgimento nacional, e que vai de Antero a Pascoaes: «Os sinais do nosso ressurgimento próximo estão patentes para os que não vêem o visível. São o caminho de ferro de Antero a Pascoaes e a nova linha está quase construída». De «A ideia nacional» in *Mensagem e outros poemas afins* (Introdução, organização e biobibliografia de António Quadros), Mem Martins, Europa-América, s.d., p. 157.

(1245) Na *Pátria* de Junqueiro, a visão crítica da sociedade portuguesa, que não poupa a dinastia dos Bragança e a figura do rei, tem, no entanto, o seu contrapolo e modelo: a figura arquetípica de Nuno Álvares Pereira, a um tempo, herói e santo.

(1246) Sem intuítos pedagógicos, António Nobre «ensina» o amor à terra e ao homem português que, adormecido como o *Desejado*, terá de acordar regressando à sua essência.

(1247) Com Bruno, o Messianismo sebastianista português é transformado «numa Antropologia universalista, ou na Humanidade inteira que acabará por abandonar as brumas do passado, caminhando para um futuro de Paz e Liberdade». In VARELA, Maria Helena, «*Softia*» e «*profecia*» na filosofia da história de Sampaio Bruno, Porto, Biblioteca Pública Municipal do Porto, 1990, p. 136.

(1248) Sobre Sampaio Bruno, cf. Idem; TEIXEIRA, António Braz, *Deus, o Mal e a Saudade. Estudos sobre o pensamento português e luso-brasileiro contemporâneo*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1993, pp. 43-44 e 66-67. Sobre a sua herança em Pascoaes, cf. (Idem, p. 69). Sobre o tema da redenção em Pascoaes, vide CUNHA, Jorge Teixeira, «Criação, Graça e Redenção nos poemas de Marânus e Regresso ao paraíso»; GAMA, Manuel, «Criação e Redenção em Teixeira de Pascoaes», in *Nova Renascença*, 64-66, vol. XVII, cit., pp. 83-95 e pp. 305-315, respectivamente.

justificado e teorizado, em Pascoaes. Ecoa Camões⁽¹²⁴⁹⁾ nesse lusitanismo, não apenas (como o do modelo) emergente da história, mas da terra, da cultura, dos costumes de um povo, que Pascoaes radica ontologicamente na Saudade. O ideal é o mesmo, ainda que não seja uniforme a formulação de maneiras para o alcançar. Esse ideal, que tem assumido variações ao longo do tempo, é o do carácter de missão do povo português, a que se liga o sentido da Aventura. É claro que, no nosso século, não se consente mais a aventura e a missão pelos processos antigos. Assim, a aventura de Pascoaes não é já a do império telúrico ao serviço da fé em Deus, mas é um pugnar pelo Império do Espírito, ao serviço da fé na Saudade. A profecia do Quinto Império camoniano, de dimensão geográfica, não resiste ao acto transfigurador da vidência de Pascoaes, que é também a de Pessoa.⁽¹²⁵⁰⁾ Funciona, no dizer do último, como «ante-arremedo», projecta-se transfigurada nessa realização final da Aventura: o Império Espiritual.

De Camões colhe ainda Pascoaes a exaltação da alma de um povo. É que Vasco da Gama não se distingue como ser isolado. A sua figura representa o imenso tropel dos homens lusos: «os barões assinalados» e perde-se no meio dos acontecimentos nacionais. De igual modo, a aventura de Marânus na «alta e santa montanha onipotente»,⁽¹²⁵¹⁾ só tomada na sua dimensão transpessoal revelará, nessa personagem, o português de sempre «o eterno peregrino / das solidões da terra e do infinito».⁽¹²⁵²⁾

(1249) Eduardo Lourenço além de encontrar na poesia de Pascoaes «todos os ecos da nossa lírica e de toda a tradição ocidental, de Homero a Dante, de Milton a Goethe e a Hugo» acrescenta que «*Porventura mais do que todas as vozes, se ouve nela a de Camões*, renovada na forma por João de Deus e, no fundo por Antero, relido por Nobre e Junqueiro». (In PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, «Prefácio», cit., p. VII). Itálicos nossos. Sem se referir à influência de Camões, COUTINHO, Jorge, reconhece no Épico um dos «poetas preferidos» de Pascoaes. In *O pensamento de Teixeira de Pascoaes*, cit., p. 53.

(1250) A este propósito, profetiza F. Pessoa: «E a nossa grande Raça partirá em busca de uma Índia nova, que não existe no espaço em naus que são construídas «daquilo de que os sonhos são feitos». E o seu verdadeiro e supremo destino, de que a obra dos navegadores foi o obscuro e carnal ante-arremedo realizar-se-á divinamente». De «A Nova Poesia Portuguesa no seu aspecto Psicológico», in *Páginas íntimas e de auto-interpretação* e Rep. parcialmente in *Mensagem e outros poemas afins*, cit., p. 173.

(1251) PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 36.

(1252) Idem, p. 86.

Do poeta da portugalidade, que foi Camões, ao filósofo da portugalidade, que foi Pascoaes, há um nítido pugnar pela identidade de uma pátria. Esta identidade forja-se precisamente nos abalos críscos anteriores a todo o Alcácer Quibir e ainda na distinção relativamente à alteridade, nessa «busca de quem somos, na distância de nós»,⁽¹²⁵³⁾ referenciada no poema «Noite» de *Mensagem*. Na distância física, exílio do corpo, ou na distância psíquica, exílio do espírito, é a mesma ânsia de Deus, ou de ser em plenitude a base da *audácia* e da *peregrinação*, no espaço e no tempo ou além deles.

A missão transoceânica dos Descobrimentos cantada n'Os *Lusíadas* e representada pelo Gama não é alheia ao caminho iniciático do «luso peregrino da Aventura» de *Marânus*. Consideramos ser a sua condição: a descoberta do mar imenso abre campo à descoberta do mar absoluto.

Cientes de que as personagens dos textos escapam aos condicionamentos do tempo histórico, sabemos também, depois de Jung, que o herói é um arquétipo do ser, um modelo exemplar ou figura que encarna o tipo ideal da vida humana.⁽¹²⁵⁴⁾

No itinerário de uma personagem vê, por seu turno, Otto Rank a projecção dos fantasmas do seu autor.⁽¹²⁵⁵⁾

Assim, sem cair no erro de identificar o ser real com o ser textual (outro, que não humano) e reconhecendo na criação poética a transmutação ontológica da realidade «profana» em «verdadeira vida»,⁽¹²⁵⁶⁾ admitimos, porém, que Camões e Pascoaes não podiam dotar as personagens dos atributos de descobridores, de «peregrinos da aventura», sem que o autor deles tivesse,

(1253) PESSOA, Fernando, *Mensagem*, cit., p. 121.

(1254) Cf. JUNG, C. G., *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, Genève, Librairie de l'Université-Georg., 1967, p. 643; IDEM, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, Paris, Gallimard, 1973, (1ª ed.1964), pp. 104 e 235.

(1255) RANK, Otto, *Le mythe de la naissance du héros*, Paris, Payot, 1983.

(1256) Sem equivalente na realidade espaço-temporal e impossível de descortinar fora do domínio da arte, a obra – **unidade universal e intemporal – é, para o criador, experiência** específica, um lugar de passagem do «profano» para a «vida verdadeira». Grandes escritores contemporâneos enveredam por esta perspectiva, desde Kafka, a Proust e a Rilke. A expressão «verdadeira vida» com o sentido de «vida outra», é empregue por este último. Cf. RILKE, R. M., *Lettres à un jeune poète*, Paris, Grasset, 1942, p. 64.

de algum modo, vivido a experiência e o sentimento. Assim, peregrinos no espaço, Camões e — na sua peugada — Pascoaes revelam-se poetas da «ausência física» e sensível. Peregrinos no tempo, balizam-se pelo *passado* e o *futuro*, as duas possibilidades temporais de sublimar e transcender o presente.

Diz-nos Pascoaes, tomando como modelo de referência Camões, no pensamento síntese que encerra a sua última obra:

«Salvamo-nos em esperança ou em lembrança, que a lembrança também incide sobre o futuro na poesia camoniana. E que é a lembrança incidindo sobre o passado e o futuro? É a alma lusíada, a Saudade».⁽¹²⁵⁷⁾

«O cisne lusitano», nomeado para explicar a Saudade, no último canto de cisne de Pascoaes, comprova a constância de Camões como modelo de referência, quanto a Saudade o foi de inspiração.

Por outro lado, teve Pascoaes a exacta percepção das obras de ambos como transcensão do sensível e do presente, que sabemos associado a uma visão trágica do mundo.⁽¹²⁵⁸⁾ É nesta perspectiva que Camões como Pascoaes, sobrepedem à realidade vigente um modelo ideal, quimérico ou utópico (seja ele a «Ilha dos Amores», o «Paraíso» ou a «Revelação Final»), mas sempre continente de um conteúdo profético. Camões e, depois dele, Pascoaes procuram fazer derivar o Mal em Bem, visionando a realidade numa perspectiva redentora.⁽¹²⁵⁹⁾ De modos diferentes, ambos, em pleno

⁽¹²⁵⁷⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A minha cartilha*, Figueira da Foz, 1954, p. 41. Este pensamento escrito em 1951, um ano antes da morte de Pascoaes — o **último da sua última obra — é**, na perspectiva de António QUADROS, o «seu testamento espiritual» (In *A ideia de Portugal na literatura portuguesa dos últimos 100 anos*, cit., p. 93).

⁽¹²⁵⁸⁾ Cf., a propósito, COELHO, Jacinto do Prado, «Camões — poeta do desengano», in *Problemática da história literária*, Lisboa, Ática, 1961, pp. 83-90; COELHO, J. Prado, «Camões: um lírico do transcendente», in *A letra e o leitor*, Lisboa, Portugália, 1969, pp. 15-36. Cf., ainda, SILVA, Vítor Manuel de Aguiar e, *Maneirismo e barroco na poesia lírica portuguesa*, Coimbra, Centro de Estudos Românicos, 1971, pp. 121-213.

⁽¹²⁵⁹⁾ Não quer isto dizer que, na poesia de Camões como na de Pascoaes, os dois contrários deixem de existir no sujeito. A antítese e o paradoxo surgem sempre nos autores quer como percepção de uma realidade caótica, quer como dupla face das coisas, dos seres e da própria alma.

coração do «trágico», encontram nas *situações-limite* da existência (a luta, o erro, a dor, a morte) o acesso àquilo que incomensuravelmente os ultrapassa. Náufragos no mundo até à derradeira situação-limite (a morte) apenas podem extrair a consciência disso, nada podendo modificar.

Essa situação-limite, limitando a ordem empírica do ser (a própria vida), é limitada por algo além dela. Na sua imanência irrompe a Transcendência silenciosa e salvadora.

Uma tal perspectiva religiosa apresenta-se-nos lógica num período como o de Camões, período de ardor defensivo da fé católica, não somente com as armas cruzadísticas da Guerra Santa ou ainda com as preventivas — repressivas armas do Santo Ofício, mas também com as novas armas da educação jesuítica. Parece-nos natural, portanto, o nascimento de uma literatura ascético-mística apologética e exacerbadora do sentimento religioso, tal como se descobre em «Sôbolos rios que vão».⁽¹²⁶⁰⁾

Menos natural nos parece a adesão de Pascoaes a uma mundividência religiosista que não abdica da pessoa humana como entidade de corpo e alma, num tempo que, desde o Romantismo, seguia o itinerário da desconstrução do *eu* até à meta futurista da despersonalização e do homem-máquina.⁽¹²⁶¹⁾

Num tempo em que a explosão da cultura se cifra pelas ciências humanas positivas e pelo materialismo, Pascoaes envereda por essa linha tradicional de ascetismo, iniciada no Camões de «Babel e Sião». Iluminado, já não pela graça, mas pela inspiração, procura activamente Deus, como o asceta; outras vezes, na linha dos místicos e por um certo panteísmo, encontra-O na natureza ou em si próprio⁽¹²⁶²⁾, em arroubos de êxtase:

⁽¹²⁶⁰⁾ No dizer de SILVA, Aguiar e, (*Maneirismo e barroco na poesia lírica portuguesa*, cit., p. 291), «Sôbolos rios que vão», é um «poema (...) paradigmático do nosso maneirismo».

⁽¹²⁶¹⁾ Essa foi a meta de Futuristas, na linha de Marinetti, e, na sua pegada, de Álvaro de Campos, em que a des-substancialização do *eu* chega à desagregação da própria linguagem. O futurismo, corrente indubitavelmente associada ao modernismo é, paradoxalmente (pela anunciada desestruturação de um comportamento, da consciência e da linguagem) não um pasadismo, mas um retrocesso: uma regressão formal do homem a um estágio ante-humano.

⁽¹²⁶²⁾ Sobre a distinção entre o asceta e o místico, cf. FIGUEIREDO, Fidelino de, *História literária de Portugal*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1966, p. 177.

«Ó êxtase divino! Embriaguez
divina! Ó vida etérea! Ah, como eu sinto
o luar, a pureza, a esplendidez
que este corpo misérrimo contém!»⁽¹²⁶³⁾

355

A visão do mundo de Pascoaes adere indubitavelmente a uma perspectiva religiosa. Questões como a manifestação do sagrado, a fé, a revelação, a existência ou inexistência de Deus ocupam a sua obra, porque estão no panorama das suas preocupações. É claro que todos estes conceitos filosóficos são integrados e culminam na sua Saudade redentora. Esta — a um tempo ‘génio’, ‘espírito’ e ‘alma portuguesa’⁽¹²⁶⁴⁾ — crê o poeta ter revelado em ‘verdadeira interpretação’,⁽¹²⁶⁵⁾ na sua obra *Marânus*.

Num ritmo retrospectivo de memória, de recuperação, no esplêndido isolamento sibilino do Marão (montanha, a um tempo, real e mítica), Marânus procura captar todas as cintilações do Ser português, na sua verdade originária.

Em concentração meditativa e profunda, que se abre em diálogo com várias entidades, o «luso peregrino da Aventura»,⁽¹²⁶⁶⁾ no fluxo vário da vida, caminha em busca da «sublime e final revelação»,⁽¹²⁶⁷⁾ a sua Verdade.

Não é a verdade científica da verificabilidade ou verificação, mas aquela Verdade inverificável, que o corpo vela e desvela: a sua alma — via que, por último, vai dar à inenarrável Transcendência e Liberdade.

De Camões herda Pascoaes a vontade de fazer irromper da imanência o Transcendente (mesmo quando o último parece descobrir o homem sem Deus), pressentido em ambos através da derrota do homem como criação material. Quando «pobre corpo contingente»,⁽¹²⁶⁸⁾ tornado «carne liberta e

⁽¹²⁶³⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 32.

⁽¹²⁶⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, «Renascença (o Espírito da Nossa Raça)», *A Águia*, 2ª Série, nº 2, 1912. In *A saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., p. 39.

⁽¹²⁶⁵⁾ Idem, p. 70.

⁽¹²⁶⁶⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 18.

⁽¹²⁶⁷⁾ Idem, p. 25.

⁽¹²⁶⁸⁾ Idem, p. 27.

redimida, / transcendentalizada e idealizada»,⁽¹²⁶⁹⁾ isto é, da «mísera aparência» efémera, alcançar «a aparição de Deus», a eternidade é o objectivo comum aos nossos poetas. Camões antegoza o Eterno pela imaginação:

«Minha pátria singular!
Se só com te imaginar
tanto sobe o entendimento,
que fará se em ti se achar?»⁽¹²⁷⁰⁾

Consciente da precariedade da vida terrena, pretende fazer ruir a prisão da carne. E, em processo ascensional, lança-se profeticamente em demanda de eternidade, a saudade do céu:

«Que, depois de a ti subir,
lá descanse eternamente»⁽¹²⁷¹⁾

Numa linha semelhante de ascensional progressão, que é nítida opção do Eterno, Pascoaes conclui em *Marânus*:

«Pois tudo, tudo há-de passar, enfim
o homem, o próprio mundo passará,
mas a Saudade é irmã da eternidade.»⁽¹²⁷²⁾

Findam os poemas «Sôbolos rios que vão» e *Marânus* com idêntica abertura à Esperança redentora, porque, afinal, «tudo o que existe de animado / (...) pode alcançar a vida eterna».⁽¹²⁷³⁾

Relativamente ao mestre, a originalidade de Pascoaes (além de resultante do ecletismo que propiciaram três séculos e meio de literatura, decorrida entre a morte de um e a produção de outro), a sua originali-

(1269) PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 47.

(1270) CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 114.

(1271) Idem.

(1272) PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 153.

(1273) Idem, p. 152.

dade — dizíamos — consiste em colocar certos temas em relevo, porque se propiciam ao aprofundamento da sua fé filosófica. Por outro lado, essa originalidade tende a redutoramente ignorar ou simplificar pressupostos alheios ao seu Saudosismo.

O pensamento de Pascoaes, complexo, difícil, errante e, por vezes, arbitrário, aquém e além, sofre de Camões uma influência, ora nítida, ora difusa (como voz da tradição), ora existente apenas como brisa imperceptível, ora de modo sistemático em verdadeiro paragramatismo. Mas a obra de Camões é aquela voz que sempre fecunda sentimentos, pensamentos e imagens novos.

No místico português encarnado em Marânus, na aventura espiritual dessa personagem, conglomeram-se todos os tópicos camonianos susceptíveis de uma interpretação saudosista. Marânus é o descobridor dos mares «nunca dantes navegados», cantado por Camões n’*Os Lusíadas*. É o exilado da «ditosa pátria (...) amada», qual paraíso, pelo poeta saudosamente evocado. É aquele que, pela memória, persegue o Amor — essa realidade semidivina e ausente, que obsidia a mente do poeta e o conduz ao encontro da morte como revelação.⁽¹²⁷⁴⁾ Marânus é ainda o peregrino caminhante, para além das sombras da caverna, ao encontro da Transcendência e da sua alma, personificada por Pascoaes em Eleonor.

Este encontro ou reunião do poeta com a sua alma em Deus que, em «Babel e Sião» só o impulso da graça lhe permite, é semelhante ao do «misérrimo punhado / de arrefecida cinza e vã tristeza!»⁽¹²⁷⁵⁾ É o mesmo «maneirismo» espiritual que se exprime nesse «desejo que excede o espaço e o tempo»⁽¹²⁷⁶⁾ e é vontade de «ser a verdade e a eternidade! / (desejo de) voar, subir àquela altura / de onde (o) ser tombou, qual fio de água».⁽¹²⁷⁷⁾

⁽¹²⁷⁴⁾ Essa revelação é, a um tempo, da amada e da alma. E não serão uma e a mesma coisa, em consubstanciação, para o neoplatónico do «Transforma-se o amador na cousa amada»?

⁽¹²⁷⁵⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 41.

⁽¹²⁷⁶⁾ Idem, p. 39.

⁽¹²⁷⁷⁾ Idem, p. 40.

Além do desejo, é a Saudade o impulso e o guia que «acende branca estrela matinal / no coração das trevas infinitas».⁽¹²⁷⁸⁾

Nessa aventura de Marânus na serra do Marão, «qual dormente Atlântico sombrio / de pétreas águas»⁽¹²⁷⁹⁾, descortinamos muito do itinerário do sujeito de «Babel e Sião». Em ambos é espiritual⁽¹²⁸⁰⁾ o percurso, mas a dimensão individual desse percurso, nas redondilhas, dá lugar ao sentido transindividual. A aventura de Marânus é, nesta perspectiva, mais semelhante à do herói d'Os *Lusíadas*, pois, como a deste, se dimensiona nacionalmente. É, aliás, nesta medida que essas aventuras ganham um sentido oracular.

As duas personagens, o Gama e Marânus são o retrato do Português de corpo inteiro, que lentamente transcende a condição humana. São o mesmo e um só povo, «povo nascido na montanha / e perdido no mar tempestuoso»,⁽¹²⁸¹⁾ povo que, partindo do estatuto da condição comum, adquire o estatuto de uma vocação exemplar.

Que *Os Lusíadas* são o epinício de um povo deu-se conta o próprio D. Sebastião que, no alvará por ele assinado, em 1571, deu «licença a Luís de Camões para (...) imprimir nesta cidade de Lisboa uma obra em oitava rima (...), que contém dez cantos perfeitos, na qual, por ordem poética, em versos se declaram os principais feitos dos Portugueses nas partes da Índia depois que se descobriu a navegação para elas».⁽¹²⁸²⁾

A visão do monarca, mesmo sob o ponto de vista histórico é, porém, limitada. A viagem de Vasco da Gama à descoberta do caminho marítimo para a Índia é o pretexto para o Épico exaltar um povo e pôr em verso a história de Portugal, desde as origens ao reinado do Desejado. Mas a vibrante obra patriótica é, mais do que tudo, uma obra de arte. Nela, a verdade

(1278) PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 65.

(1279) Idem.

(1280) Salientamos porém que, além da dimensão espiritual, em Camões há uma dimensão moral de fundo católico.

(1281) PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 65.

(1282) Este alvará régio encontra-se na abertura da edição citada de *Os Lusíadas*, p. VII.

dos factos amplia-se e prolonga-se no mito, nela a realidade se transmuta e «sacraliza» em alada fantasia. Disso é exemplo a visão futurante da nova humanidade de semideuses portuguesa,⁽¹²⁸³⁾ fruto do homem redimido e divinizado,⁽¹²⁸⁴⁾ através da experiência e da aventura.

De modo semelhante, em *Marânus*, também o nacionalismo se impregna de messianismo redentor. É que só ao «Luso (...) da aventura», a Saudade, sua «deusa e criatura / e virginal esposa»⁽¹²⁸⁵⁾ / deu a conhecer e se entregou, dizendo:

«Só tu me compreendeste e desvendaste
meu seio oculto e virgem. Só tu viste
o que era, em mim, vedado e proibido»⁽¹²⁸⁶⁾

E da união desta deusa («Vénus e a Virgem Maria numa só Mulher»⁽¹²⁸⁷⁾) com Marânus que a ela se entrega espiritualmente, em dádiva amorosa,⁽¹²⁸⁸⁾ nascerá um Messias português. No «Santificado corpo» da Saudade «germina», diz-nos Marânus:

«A glória do meu Povo e o seu futuro,
uma nova esperança, que é divina».⁽¹²⁸⁹⁾

(1283) Referimo-nos à «progénie forte e bela» que nascerá da união dos heróis com as deusas, na «Ilha dos Amores».

(1284) Aliás a divinização do homem está de acordo com a doutrina evemerista, muito em voga na época de Quinhentos, notória nas palavras de Baco – o deus oponente aos heróis portugueses. (Cf. CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 6.29). É que, também «Júpiter, Mercúrio, Febo e Marte // todos foram de fraca carne humana», (Idem, 9.91). Sobre o evemerismo em geral, Vide ELIADE, Mircea, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, pp. 192-195. Sobre o evemerismo n' *Os Lusíadas*, Vide CIDADE, Hernâni; CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas (II). Obras Completas*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1968, p. 181; SILVA, Vítor Manuel de Aguiar e, «Função e significado da 'Ilha dos Amores' na estrutura d' *Os Lusíadas*», in *Camões: labirintos e fascínios*, cit., p. 140.

(1285) PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 102.

(1286) Idem.

(1287) PASCOAES, Teixeira de, «Renascença (O Espírito da Nossa Raça)», in *A Águia*, 2ª Série, nº 2, 1912. Reproduzido in GUIMARÃES, Fernando, cit., p. 70.

(1288) A entrega de Marânus à Saudade é indubitavelmente espiritual: «ver» (a menos física das sensações) é «pertencer»: «Ó minha amada esposa, eu te pertença / desde a amorosa tarde em que te vi / desde a mulher que foste à Deusa etérea», in *Marânus*, cit., p. 102.

(1289) Idem, p. 93.

Estamos diante de um novo Cristo que deve salvar um povo. Ouçamos o poeta-profeta, nessa invocação tradutora do êxtase lusíada:

360

«Ó Saudade, ó Saudade, ó Virgem Mãe,
que sobre a terra santa portuguesa
conceberás, isenta de pecado,
o Cristo da esperança e da beleza!»⁽¹²⁹⁰⁾

É o próprio drama da redenção que transita livremente no tempo e no espaço e se aplica à causa nacional. Inversamente a uma nação degenerada pelas influências estranhas, devorada pelo materialismo, pelo progresso tecnológico, Marânus, na sua caminhada, é o Português em busca da sua identidade espiritual. Ainda desta vez a salvação se alimenta do passado reabilitado, dessa situação — tensão que, sobre o desespero (aliás omitido) se abre à esperança:

«E entre as velhas lembranças, a sorrir,
Percebia-se o vulto da esperança.
Vede a imagem das cousas que hão-de vir,
a sagrada lembrança do Futuro.»⁽¹²⁹¹⁾

No universo pascoalino, o passado não é apenas o que ficou para trás, pois que, se assim fosse, pretender revivê-lo seria um verdadeiro anacronismo. É todo o movimento da memória, não só como recordação (concreta ou abstracta, positiva ou imaginária), mas como memória rática, vestigial; o *inconsciente colectivo* de Jung,⁽¹²⁹²⁾ que se abre em «suprema e final revelação».⁽¹²⁹³⁾

Todo o percurso de Marânus é uma caminhada⁽¹²⁹⁴⁾ espiritual para uma nova era gnosiológica e humana. Este visionarismo da futura «civilização

⁽¹²⁹⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 59. O poeta é claro nessa identificação a Cristo, do «novo Deus menino rezado pela nova Profecia». (Idem).

⁽¹²⁹¹⁾ Idem, p. 145.

⁽¹²⁹²⁾ O místico de *Regresso ao paraíso* chega a associar ao seu saudosismo a ideia de memória adâmica ou edénica. É ela o impulso para o «novo Paraíso».

⁽¹²⁹³⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 147.

⁽¹²⁹⁴⁾ A noção de percurso é acentuada no texto por processos como a reiteração constante de verbos como *caminhar*, *andar*...

lusitana»,⁽¹²⁹⁵⁾ — inverso da sociedade vigente ou seu contraponto utópico — já profeticamente anunciada na epopeia de Camões,⁽¹²⁹⁶⁾ transpõe-se e reitera-se em *Marânus*. Em ambas as obras, a profecia de uma raça superior extraída de um estado de humanidade degenerada se consuma, pelo menos, simbolicamente. Em ambas, a ideologia nacionalista subjacente é suplantada pelas formas esculpidas nos Poemas, de dimensão intemporal, universal e desprendidas das condicionantes de espaço e de tempo. Ambos, de certa forma, procuram no passado, como memória rática nacional, a chave para uma perspectiva do eterno, do intemporal. É que — di-lo Pascoaes — «as Pátrias nascem, assim como os homens, para *alguma coisa que existe para além* das Pátrias e dos homens».

I.5.2. Do Mar à Montanha

Vai ficando claro que, para Pascoaes, o *Mar* e a *Montanha* são os pólos entre os quais se revela a verdade portuguesa. Em artigo d'*A Águia* explicita, claramente e em prosa, o que poeticamente se não cansa de sugerir:

«Escusado é dizer que, quando falo do nosso Povo, refiro-me às populações marítimas e serranas, porque o resto pertence a todas as nacionalidades menos à portuguesa».⁽¹²⁹⁷⁾

⁽¹²⁹⁵⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Águia*, 2ª Série, nº 2, 1912. Reproduzido in GUIMARÃES, Fernando, cit., p. 71.

⁽¹²⁹⁶⁾ Camões incentivador da Cruzada e do Império que se desmoronou em Alcácer Quibir é, porém, consciente da decadência em que a pátria mergulha (cf. 10.145). Assim, a «Ilha dos Amores», pelo próprio carácter não situável (*utopia* = «não lugar») e pelo regime social modelar e sem crise, manifesta, a um tempo a sua insularidade, o seu isolamento a sua a-historicidade. É, assim, o contraponto utópico da sociedade portuguesa. Cf., a este propósito, SILVA, Vítor Manuel Aguiar e, *Camões: labirintos e fascínios*, cit., pp. 142-143 e o cap. «Imaginação e pensamento utópicos no episódio da 'Ilhas dos Amores'», Idem, pp. 144-153.

⁽¹²⁹⁷⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Águia*, 1ª Série, nº 3, 1911 (Em recensão crítica ao livro de Afonso Lopes Vieira, *O pão e as rosas*). Reproduzido em antologia por GUIMARÃES, Fernando, cit., p. 89. Uma leitura aprofundada e globalizante da 1ª Série d'*A Águia* onde se inclui o passo citado, permite-nos caracterizá-la pela sua pretensa «imparcialidade crítica» em relação ao poder e pela existência de um projecto renovador dentro de uma linha idealista. Tal *projecto fundamenta-se no nacionalismo*, ou melhor, no patriotismo e alicerça-se na consciência da necessidade de uma elite com base no conceito de «Homem Superior», de origem evolucionista, que Teixeira de Pascoaes atribuiu a Tolstoi.

Não nos restam dúvidas de que o Mar e os Descobrimentos portugueses moldaram e condicionaram a «psique» nacional; mas não apenas — como o quer Pascoaes — pela criação de prolongadas ausências do espaço pátrio geográfico e afectivo, ou melhor, pelo desenvolvimento do sentimento saudoso. É, porém, como espaço de Saudade que Pascoaes vê esse Mar, ligado ao «primeiro período (que) foi o *instintivo* e *activo*; produziu Camões (...), Vasco da Gama e Albuquerque», enquanto «o segundo período, o actual, é o período *consciente* e *contemplativo*, em que (...) a *alma portuguesa* abre, pela primeira vez, os olhos sobre si própria».⁽¹²⁹⁸⁾

Nada é mais significativo do que esta divisão periodológica da Saudade para afirmarmos que, nesse sentimento-ideologia, Pascoaes crê e quer assimilar Camões com a sua obra épica e lírica. É que, «a Saudade é (...) Camões desmaterializado, reduzido a um sentimento posto em alma estreme».⁽¹²⁹⁹⁾ E, por outro lado, como a Saudade é a «alma duma Raça», «fez-se *Verbo* (...), exaltou-se num sonho de imortalidade, e foi o Canto eterno dos *Lusíadas!*»,⁽¹³⁰⁰⁾ e «*a leda e triste madrugada* do soneto de Camões».⁽¹³⁰¹⁾ É nesta perspectiva que a personagem de *Marânus* assimila e amplia o Gama da epopeia camoniana:

«E Marânus, sentindo a voz do vento,
com tristeza evocava o mar longínquo
que surgia em seu vago pensamento,
tempestuoso, intérmino e profundo.
era o mar dos *Lusíadas*, brumoso»⁽¹³⁰²⁾

No nome falante de *Marânus* está desperta a sua própria Esfinge, qual Jano capaz de contemplar o Passado e o Futuro, ou de ser «em futuro o tempo que passou».⁽¹³⁰³⁾

(1298) PASCOAES, Teixeira de, *A Águia*, 2ª Série, nº 2, 1912. Rep. in GUIMARÃES, Fernando, cit., p. 71.

(1299) PASCOAES, Teixeira de, *A Águia*, 2ª Série, nº 1, 1912, Rep. idem, p. 69.

(1300) Idem, p. 68.

(1301) PASCOAES, Teixeira de, *A Águia*, 2ª Série, nº 2, 1912, Reproduzido in Idem, p. 71.

(1302) PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 80.

(1303) PASCOAES, Teixeira de, *Sempre*, (intr. de A. Cândido Franco), Lisboa, Assírio & Alvim, 1997, p. 104.

«Era o ser de olhar duplo, contemplando
O reino a que pertence o seu etéreo
Desdobramento anímico; e, por isso,
Olhava as duas faces do Mistério!»⁽¹³⁰⁴⁾

Em seu nome falante se combinam essas «duas faces do Mistério»:⁽¹³⁰⁵⁾
a do Mar e a do Marão:

«Seu coração, marítimo e serrano,
era o mar e a montanha. Dentro dele
tomavam por milagre aspecto humano
águas revoltas, nuvens e saudades...»⁽¹³⁰⁶⁾

Mar e Montanha são, porém, mais míticos que reais: têm uma função simbólica. São os dois pressupostos em que assenta e se processa a revelação da Verdade portuguesa. O *Mar* e a *Montanha*, na perspectiva do Saudosismo — entendido como «uma espécie de filosofia nacional messiânica»⁽¹³⁰⁷⁾ — são afirmação da «*alma portuguesa*», que o poeta deseja implantar «na terra portuguesa, para que Portugal exista como Pátria».⁽¹³⁰⁸⁾

Mar e Montanha são verdades de uma Fé voluntarista, concebida pelo seu profeta. São dados da memória⁽¹³⁰⁹⁾ e da revelação. Como tal, estão além do referente real. Não sendo anti-referenciais, são supra-referenciais e polarizam o percurso iniciático do herói:

⁽¹³⁰⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 80.

⁽¹³⁰⁵⁾ As duas faces do homem português, marítimo e arreigado à terra é já notória n'Os *Lusíadas* de Camões, nas duas personagens polares que são Vasco da Gama e o Velho do Restelo.

⁽¹³⁰⁶⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 80.

⁽¹³⁰⁷⁾ NEMÉSIO, Vitorino, *Outros poetas falam de Pascoaes*, in *Obras completas. Teixeira de Pascoaes*, Amadora, Bertrand, VI, s.d., p. 229.

⁽¹³⁰⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Águia*, 2ª Série, nº 2, 1912. Reproduzido por GUIMARÃES, Fernando, cit., p. 71. No dizer de GARCIA, Mário, «no auge da campanha saudosista [Pascoaes] não deixa de explorar simbolicamente as coordenadas do êxtase e da energia, que a Montanha e o Mar representam, para a definição completa da saudade». In «Pascoaes, nome de Terra», *Brotéria*; 129 (1989), p. 64.

⁽¹³⁰⁹⁾ Memória, mais uma vez, não se confunde com recordação vivida no passado. É aquela memória vestigial e rácica, «dum tempo anterior à nossa vida...», como o refere PASCOAES em «A minha História». In *Terra proibida*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1997, p. 234.

Num primeiro tempo, esse itinerário de Marânus é marcado pela dispersão e a solidão, expressas pelo diálogo com entidades dele distintas, que são, ainda assim, mais complementares do que adversativas (cf. caps. «Marânus e Eleonor»; «Marânus e a Pastora»; «Marânus, Eleonor e a Pastora»; «Marânus e a Paisagem»; «Marânus e a Sombra do Marão»; «Marânus e a Saudade»; «Marânus e o Outono»; «Marânus e os Deuses», etc.).⁽¹³¹⁰⁾

Num segundo tempo, aquele estado de ausência, de falta, de perda ou de diminuição de si, tende ao estado de coesão, de reunião, de autonomia, de reconhecimento da identidade. No capítulo «Marânus, a Saudade e D. Quixote», o «luso peregrino» é já «esposo» da Saudade. E é nessa condição que ambos acolhem o estrangeiro, «o heróico e triste Cavaleiro»,⁽¹³¹¹⁾ que caiu no erro de uma existência apenas em espírito.⁽¹³¹²⁾

É na posse da sua Saudade que Marânus reconhece a Alteridade:

«Sois estrangeiro e cavaleiro. Andais
errático e perdido»⁽¹³¹³⁾

É em estado de autonomia «em que, por assim dizer, a *alma portuguesa* abre, pela primeira vez, os olhos sobre si própria»⁽¹³¹⁴⁾, ou seja, é em estado de consciência de si que Marânus reconhece a *Falta* alheia e aconselha D. Quixote ao equilíbrio entre matéria e espírito:

«Sê homem e animal, o que é também
uma grande alegria da Natura!
[...]

⁽¹³¹⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*. Capítulos I, II, III, IV, VI, VII, VIII, IX, etc. (Itálicos nossos.)

⁽¹³¹¹⁾ Idem, p. 93.

⁽¹³¹²⁾ Idem, p. 89.

⁽¹³¹³⁾ Idem, p. 88.

⁽¹³¹⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Águia*, 2ª Série, nº 2, 1912, Reproduzido, in GUIMARÃES, Fernando, cit., p. 71. Neste texto d'*A Águia*, Pascoaes procura explicar o «espírito da nossa raça», o que já poeticamente fizera em *Marânus* e quase ninguém percebera: «No meu livro *Marânus* e em alguns artigos publicados na primeira série de *A Águia*, apresentei, creio eu, a verdadeira interpretação da *Saudade*, isto é, a verdadeira interpretação do *gênio*, do *espírito*, da *alma portuguesa*. É certo, porém, que tal coisa passou despercebida, o que revela tristemente a ignorância em que os Portugueses vivem de si próprios». (Idem, p. 70).

Vem para a *terra mater* e fecunda,
criadora das árvores e do pão.

Trabalha, reza e vive, à luz do dia,
a verdadeira vida que resulta
do perfeito equilíbrio, da harmonia
entre a alma mortal e o corpo eterno⁽¹³¹⁵⁾

Além do paradoxo romântico, onde se aproximam posições contraditórias, espécie de «revolta» relativamente a padrões éticos préestabelecidos pelo senso comum, ressalta a nossos olhos o lusismo intuitivo, o amor — também algo romântico — das raízes, desse paraíso primeiro, onde é possível o retorno à unidade primordial.

A conformidade do poeta místico com a terra portuguesa faz dela uma espécie de «lugar santo», entendido este «como a reprodução terrestre de um modelo transcendente».⁽¹³¹⁶⁾ A essa sacralidade do chão étnico alia-se a sua centralidade. A terra portuguesa na sua identidade, mas não enclausurada, seria uma reprodução do Universo à escala microcós mica ou, no dizer de Mircea Eliade, uma «*imago mundi*».⁽¹³¹⁷⁾ Sendo o Centro, é ainda um espaço aberto polarizado pelo *mar* e pela *montanha* iniciática. Esta seria, assim, uma espécie de «Templo»⁽¹³¹⁸⁾ ou centro do centro e ligação por excelência entre a Terra e o Céu,⁽¹³¹⁹⁾ o corpo e o espírito, o mundo da acção do marinheiro descobridor da terra e o mundo da alma: as regiões superiores e transcendentais do espírito. A altura relativa da montanha, transfigurada pela visão do profeta, revela a altura infinita da Transcendência.

⁽¹³¹⁵⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., pp. 88-89.

⁽¹³¹⁶⁾ ELIADE, Mircea, *O sagrado e o profano: a essência das religiões*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d., p. 71.

⁽¹³¹⁷⁾ Idem, p. 55. Veja-se ainda todo o capítulo sobre o espaço envolvente para o homem religioso. «O 'nosso mundo' situa-se sempre no Centro», in Idem, pp. 55-60.

⁽¹³¹⁸⁾ Sobre o Templo como espaço graças ao qual «o Mundo é re-santificado» cf. Idem, pp. 71-78.

⁽¹³¹⁹⁾ Era esta a perspectiva de um Frei Agostinho da Cruz (*o poeta mais amado* de Pascoaes) que, em fuga ao mundo e em busca de Deus, foi eremita durante catorze anos na serra da Arrábida. No dizer de Eliade, consagra-se «um lugar pelo próprio facto de (se) tornar 'aberto' para o alto, quer dizer, comunicante com o Céu». In Idem, pp. 44-41.

Atente-se na unanimidade, semelhança, entre o simbolismo celeste da Montanha, que sustenta e infunde ritos de escalada, de voo e de ascensão, em Camões como em Pascoaes.

É sabido que, no canto IX d'*Os Lusíadas*, o «terreno seio» da «mãe primeira»⁽¹³²⁰⁾ dos homens, emerge das «entranchas do profundo»⁽¹³²¹⁾ mar. A essa *Tellus mater* que é a Ilha dos Amores são «juntas e subidas»,⁽¹³²²⁾ vindas «do ponto fundo», «as filhas de Nereu».⁽¹³²³⁾

O «equóreo campo»⁽¹³²⁴⁾ ou planície do mar é o suporte pré-formal de que descendem as ninfas e de onde se elevam, como formas ou criaturas, até à Ilha.

Também para os nautas descobridores, a «*possessio maris*»,⁽¹³²⁵⁾ desde o avistamento da ilha, dá lugar ao anseio de elevação àquele paraíso. A *Ilha* é, assim, a um tempo «vista e demandada»⁽¹³²⁶⁾ física e espiritualmente.

Geograficamente, nela, «três fermosos outeiros se mostravam / erguidos», que «do cume» «claras fontes límpidas manavam».⁽¹³²⁷⁾

A simbologia da sua altura compete e concorre com a natureza — flores e frutos⁽¹³²⁸⁾ — para a noção dessa Ilha de Vénus como um «etéreo Paraíso».⁽¹³²⁹⁾

Lá, onde o espaço se manifesta em altura, irrompe o sagrado, torna-se possível ao homem a passagem de um estado existencial a um estado ontológico e o acesso à Transcendência.

(1320) CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 9.21.

(1321) Idem, 9.40.

(1322) Idem.

(1323) Idem. (Sobre o simbolismo aquático. Cf. ELIADE, Mircea, cit., p. 54 e 140).

(1324) CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 9.48.

(1325) A terminologia é de PESSOA, F., *Mensagem*, em «Mar Português», cit., p. 109.

(1326) CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 9.53.

(1327) Idem, 9.54.

(1328) São várias as estrofes onde o poeta se ocupa da natureza — flores e frutos — para nos dar a sua visão do Paraíso, que tem muito de sensível em suas cores e aromas (cf. Idem, 9.55-62). Nesse paraíso — remata o poeta — «Bem se enxerga nos pomos e boninas / que competia Clóris [ninfa do império das flores] com Pomona» [ninfa do império dos frutos] (Idem, 9.62).

(1329) Idem, 9.57.

No dizer de M. Eliade, «o muito alto» torna-se espontaneamente um atributo da divindade».⁽¹³³⁰⁾ E, na verdade, é no *alto* do Olimpo a morada dos Deuses como é o *Alto* a meta de plenitude dos «varões assinalados».

Depois de cumprirem, como ritos de passagem, a escalada à ilha e a fruição sensual, os heróis portugueses ascendem aos «altos paços»⁽¹³³¹⁾ de Vénus, onde «festejam as alegres vodas»⁽¹³³²⁾ e escutam o canto profético do seu triunfo. É subindo por «monte espesso»⁽¹³³³⁾ que chegam a «erguido cume»⁽¹³³⁴⁾ — verdadeiro mito da montanha cósmica⁽¹³³⁵⁾ — onde os portugueses terão o prémio de acesso ao conhecimento: a «Máquina do Mundo».

Este mundo, cuja matéria não se conhece, «não se enxerga»⁽¹³³⁶⁾ é «uniforme, perfeito, e em si sustido / qual enfim o arquétipo que o criou».⁽¹³³⁷⁾

Na sua perfeição esférica, em que se une o princípio e o fim («um mesmo rosto / por toda a parte tem, e em toda a parte / começa e acaba»⁽¹³³⁸⁾), nessa perfeição, conquista de alguns privilegiados, está uma visão de Deus.

Em *Marânus* — e porque para Pascoaes não é possível um mundo sem verticalidade, amorfo ou dessacralizado — é também pela montanha, «Paisagem sagrada, entre as paisagens»,⁽¹³³⁹⁾ que se chega à «suprema e final revelação».⁽¹³⁴⁰⁾

Pela montanha cósmica e em «voo» mágico até à «fronteira indefinida / onde seu corpo *material* tocava / o fim *espiritual* da sua vida»,⁽¹³⁴¹⁾ o homem

(1330) ELIADE, Mircea, *O sagrado e o profano...*, cit., p. 128.

(1331) CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 10.6.

(1332) Idem, 10.74.

(1333) Idem, 10.76.

(1334) Idem, 10.77.

(1335) ELIADE, Mircea, *O sagrado e o profano*, cit., pp. 53-54.

(1336) CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 10.78.

(1337) Idem, 10.79.

(1338) Idem, 10.78.

(1339) PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 98.

(1340) Idem, pp. 141 e 147.

(1341) Idem, p. 79.

português processa a sua autognose. E realiza a sua última aspiração: o regresso à *Fonte*,⁽¹³⁴²⁾ a Deus.

368

«Quero voar, subir àquela altura
de onde meu ser tombou, qual fio de água,
que baixa, duma névoa, à terra dura,
mas preso à linda névoa maternal»⁽¹³⁴³⁾

Nesse propósito de «ir além da vida e além da morte»⁽¹³⁴⁴⁾ pelo voo, o texto de Pascoaes estará em relação paragramática com «Sôbolos rios» de Camões. Este, a partir da palavra «pena», transita do seu significado de sofrimento para o de voo, de libertação. E eis o seu corpo em demanda interior de espírito, de realidade absoluta; a saudade de Deus:

«Não é, logo, a saudade
das terras onde nasceu
a carne, mas é do Céu,
daquela santa Cidade,
donde esta alma descendeu»⁽¹³⁴⁵⁾

Tal como para Camões, a vida terrena é, para Pascoaes, «esta carne que [lhe] veste / os ossos, palpitante e dolorosa, / é hoje um *meio vivo*»⁽¹³⁴⁶⁾ que possibilita o encontro do Paraíso. E o lexema escolhido por Pascoaes para exprimir a transição do telúrico em divino: «*asa*» — mais directamen-

⁽¹³⁴²⁾ A mesma imagética está expressa em *S. Jerónimo e a trovoada*: «Para mim o Mal resulta duma fatalidade da Criação, que tinha de ser inferior ao Criador. (...) O Mal é a própria Criação distanciada do Criador em qualidade. Sem esta distância para baixo, o Autor não se distinguiria da sua Obra. *A água mana sempre num sentido oposto ao lugar da fonte: nascendo, cai*», cit., pp. 23-24. (Itálicos nossos).

⁽¹³⁴³⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 40.

⁽¹³⁴⁴⁾ Idem, p. 40.

⁽¹³⁴⁵⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 110. Também para Pascoaes «*Salvamo-nos em esperança. O Reino de Deus é no futuro*», PASCOAES, Teixeira de, «Da Saudade», in *A saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., p. 247. Em *S. Paulo*, Pascoaes afirma ainda: «Se a presença de Deus se revela de algum modo, é no sentimento de Esperança, de todos os sentimentos, o mais exterior a nós, o que de mais longe vem», PASCOAES, Teixeira de, *S. Paulo*, (apres. de António de Vasconcelos), Lisboa, Assírio & Alvim, 1984, p. 114.

⁽¹³⁴⁶⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 66.

te ligado à imagem sensorial⁽¹³⁴⁷⁾ — é o englobante de «pena». Dir-se-ia que, do ponto de vista semântico, na *asa*, tal como a entende Pascoaes, se conglomeram e concretizam as *penas* de Camões. Ou como antecipada e profeticamente o «explicou» o mestre:

«E dir-vos-ei das aves larga história
que as *penas* que em sua alma se sofreram
nas *asas* lhe ficaram por memória»⁽¹³⁴⁸⁾

Dir-se-ia que a *asa* pascoalina contém a noção de sofrimento da *pena* camoniana e, igualmente, «é primogénita da Terra...»⁽¹³⁴⁹⁾

E é essa mesma *asa* sensível e libertadora que dá «asas (...) ao doce pensamento»,⁽¹³⁵⁰⁾ como o proferiu Camões. Essa função de evasão, a um tempo física e psíquica, relacionada com o termo *pena/asa* chega a ser, em Pascoaes, o seu messiânico canto:

«E ei-la [a *asa*] agora meu canto de esperança,
ei-la o sol que me veste em luz etérea!»⁽¹³⁵¹⁾

A *pena/asa*, desde Camões ligada à carne, ao corpo, à efemeridade, à matéria, ao sofrimento e, em Pascoaes, associada ainda à água do mar — ao período «instintivo e activo»⁽¹³⁵²⁾ da Saudade — é precisamente o elemento que permite o *voo*. É — assim em Camões como em Pascoaes — meio de libertação, caminho de ascensão da aparência ao real / «aparição» (em

⁽¹³⁴⁷⁾ O deslizar do termo *pena*, para o de voo, susceptível de ser representado pela *asa*, é particularmente manifesto nas formulações psíquicas do sonho. Na verdade, o sonho exige que todas as significações – **inclusive os pensamentos mais abstractos – se exprimam** por imagens, sobretudo visuais. Assim, *asa* seria um substituto figurado de pena, seria a sua imagem sensorial sobre a «figurabilidade ou representabilidade» dos pensamentos do sonho. Cf. LAPLANCHE, J., PONTALIS, J.-B., *Vocabulário de Psicanálise*, Lisboa, Moraes ed., 5ª ed., 1979, pp. 250-251.

⁽¹³⁴⁸⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 376.

⁽¹³⁴⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 67.

⁽¹³⁵⁰⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 368.

⁽¹³⁵¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 67.

⁽¹³⁵²⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Águia*, 2ª Série, nº 2, 1912. Rep., in GUIMARÃES, Fernando, *Poética do saudosismo*, cit., p. 71.

Pascoaes), do canto de dor ao canto de esperança, do corpo ao espírito, da efemeridade à eternidade, da matéria a Deus.

Pascoaes acrescenta ainda à visão do Mestre a imagem da libertação concreta, material⁽¹³⁵³⁾ pela *asa* (caravela ou avião,⁽¹³⁵⁴⁾) no reino aquático ou no espaço azul:

«E a asa [...] depois de voar na água, esse ar mais denso pairou no enfundo Azul, como tentando acompanhar a água, em seu imenso marmóreo voo de névoa escultural».⁽¹³⁵⁵⁾

A evolução ascendente e libertadora, seja no plano material, seja de «todas as forças espirituais»,⁽¹³⁵⁶⁾ assemelha-se ao ritmo da Natureza, ao movimento de volatilização da água em névoa. E é essa mesma água do mar tornada névoa da montanha⁽¹³⁵⁷⁾ que, «por um vento anímico impelida», permite a Marânus subir «além da trágica matéria»⁽¹³⁵⁸⁾ e «da dramática argila transitória».⁽¹³⁵⁹⁾

A *asa* vista pelos olhos interiores ou pela capacidade de dar às formas da natureza dimensão espiritual é, desde Camões, cântico de esperança, «sonho dos homens, florescendo»,⁽¹³⁶⁰⁾ possibilidade de conduzir,

⁽¹³⁵³⁾ A *pena* camoniana, com o 'sentido de escrita' é já, um modo material de libertação espiritual. A *poética do desafogo* é o poder da escrita como modo de evasão. Cf., Canção X, «Vinde cá, meu tão certo secretário», in *Rimas*, cit., p. 223.

⁽¹³⁵⁴⁾ Cf., e.g., o poema «Oração sebastianista» dedicado a Gago Coutinho, em que o mito do regresso do rei encoberto e libertador surge adunado ao facto concreto da travessia aérea do Atlântico Sul.

⁽¹³⁵⁵⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 67.

⁽¹³⁵⁶⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Águia*, 2ª Série, nº 2, 1912. Rep. in GUIMARÃES, Fernando, cit., p. 71.

⁽¹³⁵⁷⁾ A mesma associação da névoa da montanha às ondas do mar aparece reiterada em *Marânus*. Logo no capítulo seguinte; «Marânus e os Deuses» cf., cit., p. 69: «...nos montes e planaltos / aqui, além, a névoa ainda pousada, / flocos de espuma de ondas já desfeitas, / era branda carícia que Deus tinha / para as rochas...»

⁽¹³⁵⁸⁾ Idem, p. 67.

⁽¹³⁵⁹⁾ Idem, p. 146.

⁽¹³⁶⁰⁾ Idem, p. 68.

«...em celeste turbilhão,
para lá deste espaço luminoso,
a mortal e imperfeita Criação»⁽¹³⁶¹⁾

Essa mesma *asa* desmaterializada é ainda — e apenas para Pascoaes — a Saudade:

«Ei-la a Virgem da Pátria lusitana,
minha adorada e nova Divindade»⁽¹³⁶²⁾

Não quer isto dizer que a saudade não subjazesse àquela *pena* enunciada pelo Mestre, mas tão-só que este a não teorizou. O que em Camões era desejo de essência, mas sobretudo sentimento humano, ampliou-se em Divindade. E de modo inversamente proporcional, a Divindade camoniana reduziu-se a mero sentimento humano, em Pascoaes. Os mesmos elementos em jogo, sofrem no *quantum* de investimento poético (des)qualificações e (des)quantificações, conforme o arbítrio dos poetas. É, porém, em ambos a Saudade factor de união entre o *cá* e o *lá*. Na Saudade «lateja a *terra* em febre e a luz do *Céu*»,⁽¹³⁶³⁾ trazendo à terra do exílio a presença da Pátria Celeste.

Nesse caminhar ascensional e aventureiro que em Camões foi realidade de facto e que em Pascoaes (cf. *Marânus*) se tornou realidade psíquica, para ambos a Eternidade é a realização final e suprema da grande Aventura humana.

E, em *Marânus* de Pascoaes, o último tempo do percurso do «luso peregrino» é marcado pela alegria algo messiânica da chegada do Redentor.

Na linha da *Bíblia* (em capítulos como «Anunciação», «Os Pastores», «A Boa Nova», «O nascimento»), o Filho da Virgem, que é a Saudade,⁽¹³⁶⁴⁾

⁽¹³⁶¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 68.

⁽¹³⁶²⁾ Idem.

⁽¹³⁶³⁾ Idem, p. 67.

⁽¹³⁶⁴⁾ Afonso Botelho, a partir da leitura de *Marânus*, afirma acerca de Pascoaes, na sua obra, o seguinte: «No meu entender, Pascoaes é sobretudo cristão, se o pudéssemos dizer, excessivamente cristão. Excessivamente cristão quando actualiza no tempo e no espaço, o Cristianismo — **trazendo Belém para o Marão e fazendo nascer de novo Cristo no Seio Imaculado da Virgem Maria**. A Virgem é mesmo a Virgem Santa Maria, só que Rainha da Saudade,

vai nascer. E, na vinda desse Messias, — qual «progénie» camoniana luso-divina — está a redenção dos Portugueses.

Por fim, o percurso de Marânus culmina com o acesso à «Revelação Final», com a descoberta da unidade ou regresso do luso peregrino a si mesmo, à sua verdade ontológica. Esta revelação realiza-se — na libertação do tempo e do espaço — pela morte ou integração de Marânus na sua face espiritual. Só ela, personificada em Eleonor, restaura plenamente no luso peregrino a sua imagem, repondo-o em harmonia consigo próprio e com a Saudade.

A morte material (seja do sujeito lírico de «Sôbolos rios», seja do herói de *Marânus*) é exigida para se operar a sua integração na Divindade. É na linha temporal do homem que se inscreve o atemporal da Pátria Celeste. A situação limite da Morte, limitando a ordem empírica do ser é limitada por algo além dela. Da sua imanência irrompe a Transcendência.

A obra pascoalina encerra com «A Saudade e a Sombra de Marânus», onde se defende a consubstanciação da Saudade na *alma* do homem luso.⁽¹³⁶⁵⁾ Este, desmaterializado, tornado «sombra»,⁽¹³⁶⁶⁾ essencializado, será cheio de toda a plenitude da Deusa e co-eterno com Ela, porque «a Saudade é irmã da Eternidade».⁽¹³⁶⁷⁾

Em face da morte, a Saudade oferece a Marânus a descoberta simultânea da sua situação no Cosmos, da incomensurabilidade divina e da sua Identidade. Na total tomada de consciência de si próprio, enquanto homem e português, Marânus em «seu mundo interior com *serra e mar*»⁽¹³⁶⁸⁾ vem, por sua vez, oferecer uma Pátria ao Infinito Saudosista:

significando a visão do Cristianismo evoluído do Calvário para o Paraíso (Terrestre e Celeste)» Do *Saudosismo como movimento*, Braga, 1960, pp. 7-17. Reproduzido em antologia por COSTA, Dalila Pereira, GOMES, Pinharanda, *Introdução à saudade*, cit., p. 71.

⁽¹³⁶⁵⁾ Em artigo d'A *Águia* (2ª Série, nº 2, 1912, in GUIMARÃES, Fernando, cit., pp. 70-72), Pascoaes apresenta «a verdadeira interpretação da *Saudade*, isto é, a verdadeira interpretação do *génio*, do *espírito*, da *alma portuguesa*», p. 70. E, mais adiante, acrescenta: «A *Saudade é a personalidade eterna da nossa Raça*», p. 71.

⁽¹³⁶⁶⁾ O vocábulo «sombra» é nitidamente pascoalino e susceptível de criar algum equívoco. A *sombra* (que para Platão, na «Alegoria da Caverna», e para neoplatónicos, como o Camões de «Sôbolos rios que vão», era a aparência, a matéria, o fenómeno) é em Pascoaes a essência, o nùmeno, o espírito.

⁽¹³⁶⁷⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 153.

⁽¹³⁶⁸⁾ Idem, p. 69. (Itálicos nossos).

«Na verdade, me pertences!
Agora, serás meu, por todo o sempre!»⁽¹³⁶⁹⁾

A consciência nacional, essa fé no lusismo que conhece decisivo estímulo a partir da nascente d'Os *Lusíadas* de Camões, é alimentada no seu caudal pelo pensamento pascoalino. Naquela aventura marítima ali narrada vê Pascoaes corporizada a alma portuguesa. E do mesmo modo que «é oceânica a existência»,⁽¹³⁷⁰⁾ também «sem corpo não há alma».⁽¹³⁷¹⁾

Esta lição de verdade já Camões, na encruzilhada do Renascimento, a exprimiu. Que o homem é um «bicho da terra vil e tão pequeno»⁽¹³⁷²⁾ e que, por isso mesmo, tem impregnado na alma o anseio de Divino é a lição do mestre, que Pascoaes repetiu:

«Ó lodo, imundo e vil, de que sou feito!
Fragilidade humana, como sabes
criar, em tua dor, o que é perfeito?»⁽¹³⁷³⁾

Também, para Pascoaes, o espírito engendra-se no reconhecimento da matéria. No homem dos «tempos primitivos», foi na descoberta anti-narcísica do corpo que este baseou o seu anseio espiritual.

«Quando, a primeira vez, descortinara,
surpreendido e medroso, num regato
seus feios gestos e peluda cara!
[...] de si mesmo, atónito fugiu.»⁽¹³⁷⁴⁾

⁽¹³⁶⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 153.

⁽¹³⁷⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Obras completas*, vol. VI, cit., p. 221.

⁽¹³⁷¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Águia*, 2ª Série, nº 2, 1912, Rep. In *Poética do saudosismo*, cit., p. 71.

⁽¹³⁷²⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 222 (Canção IX).

⁽¹³⁷³⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 32. Nesta obra, o homem luso reconhece, ainda na pegada de Camões, «... eu sou fragilidade vã...» (Idem, p. 39).

⁽¹³⁷⁴⁾ Idem, pp. 52-53. O tópico de Narciso invertido faz parte da imagética classicista. Sá de MIRANDA, por exemplo, liga-o à noção de efemeridade da vida; «Vês o tempo como foge / que parece que não toca ?/ Que eu não me conheci hoje / na fonte em que pus a boca!». In *Obras completas*, cit., I, p. 148. Em Pascoaes, o tópico parece-nos ligado à noção de identidade do *ego* freudiana. De facto, o homem primitivo, antes de se descobrir (antes de se ver reflectido na água e de ter medo de si mesmo), estaria num estado indiferenciado ou, em linguagem psicanalítica, num estado «anobjectal». Quer isto dizer que não haveria clivagem

E o poeta conclui:

«Ai daquele que, um dia, descobriu
a sua triste e humana condição!
Mas também os seus olhos, nesse instante,
ávidos se tornaram de outra Luz»⁽¹³⁷⁵⁾

De forma semelhante, na natureza, foi do corpo do *mar* que surgiu a «mística paisagem»⁽¹³⁷⁶⁾ da *montanha*:

«E julgou, por momentos, regressar
as primeiras idades criadoras
em que do centro, a reverter, *do mar*
surgiram cordilheiras abrasadas»⁽¹³⁷⁷⁾

Passando da dimensão universal ao plano estritamente nacional, mantém-se a ideologia, mas a dialéctica *corpo/espírito*, *Mar/Marão* dá lugar à síntese: O Marão natural — destituído do carácter mítico que, por vezes, lhe é atribuído — é «o acidentado panorama, / prolongamento extático do Mar»;⁽¹³⁷⁸⁾ é o «mar petrificado».⁽¹³⁷⁹⁾

É afinal, «esse *dormente Atlântico* sombrio,
De *pétreas águas*, que vão quebrando
Em espuma de lírios e verdura»⁽¹³⁸⁰⁾

O *mar* e a *montanha*, igualáveis locais de procura e paisagens salientes do inconsciente e colectivo caminhar, são incorporados por Marânus.

entre o sujeito e o mundo exterior. O homem estaria num primeiro estado da vida anterior à constituição de um *ego*, naquele «narcisismo primário» ou momento básico, que se caracteriza pelo aparecimento simultâneo de um primeiro esboço do ego (e de que a vida intra-uterina seria o arquétipo: fase anobjectal mítica). In LAPLANCHE, J., PONTALIS, J.-B., *Vocabulário da psicanálise*, cit., pp. 368 e sqq.

⁽¹³⁷⁵⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 53.

⁽¹³⁷⁶⁾ Idem, p. 52.

⁽¹³⁷⁷⁾ Idem. (Itálicos nossos).

⁽¹³⁷⁸⁾ Idem, p. 97.

⁽¹³⁷⁹⁾ Idem.

⁽¹³⁸⁰⁾ Idem, p. 98. (Itálicos nossos).

São dois momentos da mesma demanda: — o primeiro (o físico) o «de quem andou perdido no alto-mar»⁽¹³⁸¹⁾ e o segundo (o espiritual) «em outra idade (...). Através de borrascas e relâmpagos»,⁽¹³⁸²⁾ pela «bela paisagem transcendente» da montanha.

Na aventura espiritual de Marânus é todo o historial do homem português que se projecta e encontra, nesse movimento de diástole-sístole, de busca do «lá-fora» e de regresso às origens que o caracteriza:

«Eu vivo, como tu, na soledade,
mas, uma vez, o Fado me levou
para longe da terra do meu berço.
Por lá, meu ser, perdido, vagueou
nesses países de oiro, *além dos mares*.
E, desolado e pobre, certo dia,
voltei à *pátria serra*, onde encontrei
esta doce, ideal melancolia
que meus passos incertos acompanha»⁽¹³⁸³⁾

Este percurso de Marânus — em tudo idêntico àquele mito em torno da biografia de Camões⁽¹³⁸⁴⁾ — é afinal apresentado como o percurso paradigmático do homem português de todos os tempos. Mas a aventura agora levada a cabo por Marânus será a mais difícil da sua vida de oito séculos, porque se trata da sua autognose.

(1381) PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 123.

(1382) Idem.

(1383) Idem, p. 110. (Itálicos nossos)

(1384) Camões é, na verdade, em todos os tempos, o símbolo da Raça. Salientamos como alta contribuição para o mito camoniano a poesia dos Românticos. Mas a fortuna literária do Poeta permanece e prolonga-se na actualidade. Cf., e.g., «Remorso Tardio» de Gomes Leal; «No Signo de Camões» de Afonso Lopes Vieira; «Luís de Camões» (I, II, III sonetos) e «A candeia de Camões» de A. Correia de Oliveira; «Camões» de Mário Beirão; «Luís, o poeta salva a nado o Poema» de Almada Negreiros; «Camões» de Miguel Torga; «Camões na Velha Goa» de Amândio César, etc. Citemos o exemplo de «Diname», de Afonso Lopes Vieira: «A cordeira gentil / que enterneceu Camões / foi decerto a mulher / única que o amou / e que amavelmente remendou / suas roupas de pobre vagabundo / repartido em pedaços pelo mundo.//Foi ela só quem deu / a ilusão dum lar, / entre tanto naufrágio em tanto mar / de tantos, tantos desenganos, / ao solteirão boémio dos Oceanos. [...]. Só tu, piquena musa / trazida de viagem na bagagem / do poeta infeliz, / Soldado e mercador / Só tu lhe tiveste amor! [...]». Cf., VIEIRA, Afonso Lopes, «Para um recital camoniano» (coord. de VIANA, A. Manuel Couto, EMÍLIO, Rodrigo), In *Resistência, Revista de cultura e crítica*, Lisboa, 1977, p. 25.

Na procura da «nova alma redentora»,⁽¹³⁸⁵⁾ realizada pelo «luso peregrino», no passado, através do mar da acção, ou no presente, pela montanha da contemplação e do espírito, lá estão *Os Lusíadas* de antanho como modelo dos Lusíadas de sempre. É a mesma voz da raça aberta da consciência à supraconsciência expressa na profecia futurante daquele «estado de alma latente que amanhã será Consciência e Civilização Lusitana».⁽¹³⁸⁶⁾

No interior espesso do Marão, como seu constituinte material, está o Mar. E como constituinte anímico, dupla face que essa Montanha encerra, está Maria⁽¹³⁸⁷⁾ ou a Saudade, «Virgem do mundo lusitano».⁽¹³⁸⁸⁾ É que, conforme «sem *corpo* não há *alma*» — di-lo Pascoaes — «com mais verdade se pode afirmar que sem *alma* não há *corpo*».⁽¹³⁸⁹⁾

Mar e Montanha inter-relacionam-se, encontram-se, reúnem-se, enquanto momentos dessa aventura espiritual de Marânus. Como aventura paralela à primeira, a do mar, a aventura de Marânus pela montanha da sua alma encerra aquele percurso e desvenda o mistério português.

As duas viagens — a do Gama e a de Marânus — são uma só, sucessiva e profética rota do homem português. São essa partida, exterior e interior, mas sempre, do mundo para um além-mundo.

N'Os *Lusíadas* de Camões aquela entrada pela via mítica no paraíso utópico de Vénus permanece e ressurge messianizada, a um outro nível e num outro espaço, pela via onírica. Mas é a mesma reapossessão do Paraíso perdido que se quer e em que se crê.

⁽¹³⁸⁵⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 92.

⁽¹³⁸⁶⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Águia*, 2ª Série, nº 2, 1912. Reprod. em antologia por GUIMARÃES, Fernando, *Poética do saudosismo*, cit., p. 71.

⁽¹³⁸⁷⁾ Cf., BOTELHO, Afonso, *Saudosismo como movimento*, Braga, 1960, pp. 7-17. Reproduzido em antologia por COSTA, Dalila L. Pereira, GOMES, Pinharanda, *Introdução à saudade*, cit., pp. 67-76. Afonso Botelho afirma que «Marânus é um livro Mariano. Basta que o interpretemos no universal da teoria da saudade e não nos escandalizemos que Belém esteja no Marão», (p. 71).

⁽¹³⁸⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 59.

⁽¹³⁸⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Águia*, 2ª Série, nº 2, 1912. Rep. in GUIMARÃES, Fernando, *Poética do saudosismo*, cit., p. 71.

E a concessão do Prémio do acesso do Conhecimento aos nautas, como a «sublime e final revelação» do mundo da alma a Marânus são tão importantes pelo que outorgam como pelo que fazem esperar. Aí se inscreve a profecia da raça eleita ou da elite baseada no conceito do «Homem superior» e que pode resumir-se, em Camões como em Pascoaes, ao nacionalismo.

Que a esperança patriótica do primeiro se inscreva, por força do tempo e do meio, no providencialismo cristão. Que a do segundo seja um nacionalismo cultural e místico, «este *pensamento messiânico redentor, sobrenatural*»...⁽¹³⁹⁰⁾ É a mesma demanda de ser português; é a mesma esperança que se coloca no futuro grandioso de Portugal.

O Quinto Império telúrico, movimento de exteriorização anunciado por Camões, é o início material que — remetido a outro espaço por um movimento de interiorização — emerge, em conclusão, na Era Lusíada:

«Ah, o sonho da Era Lusíada! Deve ser a nossa Crença, a Crença nacional, a Finalidade superior da raça».⁽¹³⁹¹⁾

I.5.3. A Saudade ou do Sentimento à Esperança Messiânica

A noção camoniana de que Portugal tem um alto destino a cumprir no mundo — porquanto, no dizer de Aguiar e Silva, «os barões assinalados» perfaziam um dos grandes ciclos, embora não o ciclo supremo da missão ecuménica do povo português⁽¹³⁹²⁾ — é idêntica, no seu cerne, ao pensamento de Pascoaes. Na verdade, Camões como Pascoaes, reservam ao

⁽¹³⁹⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Era Lusíada* (duas conferências realizadas no Porto e Póvoa de Varzim reunidas em opúsculo). Porto, Renascença Portuguesa, 1914. Reproduzido in *A saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., p. 160. PATRÍCIO, Manuel Ferreira, afirma mesmo que «Todo o nacionalismo místico de Fernando Pessoa se encontra em Pascoaes» In *O messianismo de Teixeira de Pascoaes e a educação dos Portugueses*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996, p. 115.

⁽¹³⁹¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Era Lusíada*, cit., p. 160.

⁽¹³⁹²⁾ SILVA, Vítor Manuel de Aguiar e, *Camões: labirintos e fascínios*, cit., p. 141.

povo eleito — nas suas personagens ou momentos da história e na sua elite intelectual, respectivamente — uma missão universal e transcendente.

Entre o messianismo camoniano e o pascoalino, a par de inegáveis diferenças, são múltiplas as relações e afinidades, que Pascoaes sublinhou:

«Acreditai (...) que a nova Luz religiosa, libertadora, que o ser humano espera, será de origem lusíada, camoniana, sebastianista».⁽¹³⁹³⁾

Tendo sido assimilado o ideário camoniano, as diferenças serão mais de forma do que de essência. Não há ruptura no *processus*, mas sobretudo evolução. Assim, ao messianismo de Camões assente na cristologia católica — no espírito de cruzada territorial ao serviço da fé, pelo «aumento da pequena cristandade» e pela instauração de um Império de Cristo na terra — opõe-se, agora, o messianismo da Saudade Lusíada (*Sehnsucht* — *Volksgeist*), o messianismo da nação ou nacionalismo cultural.

A «aspiração moral» do messianismo hebraico-cristão deriva, em Pascoaes, na *Saudade*, sendo ela a «verdadeira interpretação do génio, do espírito, da alma portuguesa»⁽¹³⁹⁴⁾ ou «o seu pensamento ideal».⁽¹³⁹⁵⁾

A Saudade é, na verdade, para Pascoaes, essa «palavra intraduzível nos outros idiomas»,⁽¹³⁹⁶⁾ onde se concentra «a alma lusitana (...) e nela existe e vive, como na pequena gota de orvalho a imagem do sol imenso».⁽¹³⁹⁷⁾

⁽¹³⁹³⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Era Lusíada*, in *A saudade e o saudosismo*, cit., p. 164. Pascoaes, na sua obra *Os poetas lusíadas*, Porto, 1919, p. 255 (cap. VI «Período neo-sebastianista». Reprod. parcialmente in *Poética do saudosismo*, cit., pp. 89-91) deixa-nos a ideia clara de que os «novos poetas portugueses» vêm revelar novas faces da «Elegia sobrenatural que, desde os tempos, murmura no íntimo da Raça». E o poeta especifica que o que toca e impulsiona os novos poetas «É o fantasma camoniano da Pátria e da Natureza; É o Encoberto doloroso e incompreendido como eles. Anda errante, cheio de frio e fome: um frio de três séculos e uma fome de três séculos...» (Idem, p. 91).

⁽¹³⁹⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Águia*, 2ª Série, nº 2, 1912, cit., p. 70.

⁽¹³⁹⁵⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Era Lusíada*, cit., p. 160. É o próprio Pascoaes quem compara o seu nacionalismo ao dos Judeus da seguinte forma: «Assim como a alma judaica [...] foi criando uma *aspiração moral* que se integrou na natureza humana, dilatando-a, assim o *Génio do nosso Povo* [...] **irá vivendo e definindo o seu pensamento ideal**».

⁽¹³⁹⁶⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O espírito lusitano ou o saudosismo*, Porto, 1912. Repr., in *A saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., p. 51.

⁽¹³⁹⁷⁾ Idem.

Sendo exclusiva do espaço português,⁽¹³⁹⁸⁾ como «alma» viva que é, a Saudade evoluciona no tempo. Assim — reconhece-o Pascoaes — a «*velha* saudade de Camões», «não mudou de sentido nas obras dos modernos poetas», sendo que «as duas saudades são, na essência, a mesma saudade».⁽¹³⁹⁹⁾ Entre elas — conclui Pascoaes — «existe somente uma distância de tempo que, no mundo psicológico, vai da emoção instintiva e cega à emoção intelectualizada e consciente».⁽¹⁴⁰⁰⁾

O mesmo enunciado se poderia aplicar aos ideais messiânico-sebastianistas e à consciência nacional de Pascoaes que, relativamente a Camões, são «a nítida palavra articulada, já na idade racional em pleno meio-dia do Espírito».⁽¹⁴⁰¹⁾

Assim se compreende como o messianismo pascoalino transcende o plano telúrico e imperial do passado e se projecta num ideal de «Renascença» pela espiritualidade nacional⁽¹⁴⁰²⁾, cujo núcleo é a Saudade:

«[...] O nosso ressurgimento depende principalmente da criação, na alma do Povo, dum ideal religioso».⁽¹⁴⁰³⁾

Esse ideal religioso elevará o povo português, pelo reconhecimento da sua alma, à máxima «altura espiritual»⁽¹⁴⁰⁴⁾ contida na noção de *Pátria*. Por isso, o vate profetiza:

⁽¹³⁹⁸⁾ Pascoaes admite ainda a Saudade como propriedade da Galiza, mas isto apenas, porque «a Galiza é um bocado de Portugal sob as patas do leão de Castela». (Idem, p. 51).

⁽¹³⁹⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O génio português na sua expressão filosófica, poética e religiosa*, Porto, 1913. In *A saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., p. 70.

⁽¹⁴⁰⁰⁾ Idem, p. 72.

⁽¹⁴⁰¹⁾ Idem.

⁽¹⁴⁰²⁾ O ideal religioso de que depende a «Renascença» em Portugal, isto é o *Saudosismo* não dista muito do *sebastianismo* pessoano. Aquele ideal religioso de Pascoaes reside no núcleo do *nacionalismo místico* de Pessoa. No dizer de PATRÍCIO, Manuel Ferreira, acerca da fortuna literária do poeta do Saudosismo: «É em Pascoaes, com toda a evidência, que o messianismo de Pessoa, de Almada e de Agostinho da Silva tem as suas raízes». In *O messianismo de Teixeira de Pascoaes e a educação dos Portugueses*, cit., p. 114.

⁽¹⁴⁰³⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Era Lusitana*, in cit., p. 168.

⁽¹⁴⁰⁴⁾ Idem.

«Portugal não caminhará para a frente sem se apoderar primeiro do seu espírito; [...] Implantemos a *alma portuguesa* na terra portuguesa, para que Portugal exista como Pátria, porque uma pátria é de natureza puramente espiritual, e as únicas forças invencíveis são as forças do Espírito».⁽¹⁴⁰⁵⁾

Portugal elevado à suprema espiritualidade — por esse processo de autognose que é também o de Marânus — alcançará a Redenção, a *Era Lusíada* da revelação, na reconquista da felicidade e da grandeza.

O *Quinto Império* telúrico⁽¹⁴⁰⁶⁾ anunciado por Camões n’*Os Lusíadas*, que teria à «cabeça (...) o reino lusitano», vai fazer eco nessa *Era Lusíada* de Pascoaes, em que Portugal é o guia chamado a operar a redenção da Humanidade. Esse alto destino é reservado a Portugal pela superioridade do seu Espírito.⁽¹⁴⁰⁷⁾

Estranho paradoxo o de pretender que um povo modesto e ignorado seja cabeça dessa Era messiânica do espírito. Digamos que é um novo ensaio para aquela noção camonianiana que traduz o alto conceito em que se têm os Portugueses. A um povo de minoria, a exiguidade territorial e humana nunca foi impedimento de vitória e domínio sobre a maioria. É a mesma realidade de dilatação da Fé e do Império comum a Camões e a Pascoaes. Este, apenas transitou aquele ideário do plano físico e político para o plano do Espírito e da Cultura. E, nesse trânsito, necessariamente se percorreu um caminho, se buscaram novas fundamentações...

⁽¹⁴⁰⁵⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Águia*, 2ª Série, nº 2, 1912, in *Poética do saudosismo*, cit., p. 71.

⁽¹⁴⁰⁶⁾ Cf. CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 6.7: «Via estar todo o Céu determinado / de fazer de Lisboa nova Roma; / não no pode estorvar, que destinado / está doutro poder que tudo doma» (Itálicos nossos).

⁽¹⁴⁰⁷⁾ A propósito da suprema importância do Espírito, Pascoaes afirma, nas páginas d’*A Águia* (2ª Série, nº 2, 1912). In *Poética do saudosismo*, cit., p. 71: «Um agregado de homens, por maior que seja, por mais que trabalhe materialmente, se não existir uma alma em actividade que seja própria a esses homens e os una numa comum e superior aspiração – esse agregado de homens poderá ser uma boa *Colónia* exemplar, mas jamais uma Pátria.» É nesse sentido que o condutor de almas ensina que: «Portugal não caminhará para a frente sem se apoderar primeiro do seu espírito, distante dele, seria um corpo adormecido e parado.»

A própria crença messiânica de que «Somos à beira dum novo período genésico que vai dar ao mundo uma nova fisionomia»⁽¹⁴⁰⁸⁾ é o coroar em *Novas descobertas* das *Descobertas* da obra camonianiana.

A noção de povo eleito assente numa História com os seus acontecimentos e personagens privilegiados evolui, em Pascoaes, para a noção de povo eleito pelo seu Espírito, pela sua cultura, que Pascoaes concretiza na exaltação dos seus poetas (cf., e.g., *Os poetas lusíadas*). É que, à luz do pensamento saudosista é o «génio lusíada [...] o mais belo representante do espírito humano em acção poética, a dilatar a obra de Deus».⁽¹⁴⁰⁹⁾

Como quem «precisa de completar a obra»⁽¹⁴¹⁰⁾ material do marinheiro descobridor, a «alma lusíada» — de que Marânus é a personificação — partirá para novas descobertas de ordem espiritual. O objectivo do luso peregrino é, assim, o de dar «ao mundo material que descobriu uma nova expressão espiritual, um novo sentido religioso que o torne *presente aos olhos de Deus, mais uma vez*».⁽¹⁴¹¹⁾

A Saudade pascoalina não é, pois (e disso se defende o poeta), o enaltecimento narcísico de uma raça, que tenderia ao isolacionismo. É o reconhecimento da Alteridade. Ao *Outro* deixaria, porém, o homem português as marcas do seu estigma civilizador:

«Eu não visiono um Portugal isolado, um Portugal no meio dum deserto. Eu quero ver a minha Pátria em convivência com as outras nações, mas revelando a sua bela Presença inconfundível».⁽¹⁴¹²⁾

E não seria este mesmo ideal civilizador aquele que presidiria à espiritualidade remota desta *tellus* pátria, a que Camões igualmente emprestou voz?!

(1408) PASCOAES, Teixeira de, *O Génio Português*, cit., p. 92.

(1409) Idem, p. 83.

(1410) PASCOAES, Teixeira de, *A Era Lusíada*, cit., p. 173.

(1411) Idem, p. 173. (Itálicos nossos). Repare-se como a expressão «mais uma vez» implica uma «vez primeira», a qual se exprime no propósito camonianiano de «...Do mundo, a Deus, dar parte grande».

(1412) Idem, p. 162.

Subjaz a *Os Lusíadas* — essa epopeia das *Descobertas* — o ideal ecuménico,⁽¹⁴¹³⁾ o intuito de unificar a Humanidade pelo conhecimento⁽¹⁴¹⁴⁾ e pela comunicação. É claro que um tal ideal não deixa de se alicerçar numa história e numa cultura em relevo: a portuguesa. Consciente do facto, Pascoaes retoma o ideal das *Descobertas*, nas *novas Descobertas*. Aquela obra, de um sentido único, terá assim que encerrar o seu ciclo, para que Portugal se cumpra como Nação.⁽¹⁴¹⁵⁾ Eis que o poeta visiona e proclama a plenitude do povo português, indissolivelmente ligado à Humanidade pelo desejo de comunhão espiritual de todos os homens.

Seja sob o alicerce de um passado de relevo histórico, seja sob uma ontologia espiritual portuguesa, determinadora de uma axiologia também portuguesa (centrada na Saudade): d'*Os Lusíadas* de Camões à *Era Lusíada* de Pascoaes, está em questão uma só missão a cumprir, «chamando-se Aventura ou Sonho do (...) Império»⁽¹⁴¹⁶⁾ Espiritual.

Em Camões como em Pascoaes, é o mesmo movimento de um povo para a Plenitude e para Deus, que o último encara evolutivamente — qual caminhada de Marânus — e assim resume:

«o antigo sonho da Raça caminhará de perfeição em perfeição, até conquistar, um dia, a sua forma de Actividade, cristalina, contagiosa, que deslumbra e revoluciona as almas, casando-as para uma nova existência espiritual, religiosa, florescida de eternas esperanças...»⁽¹⁴¹⁷⁾

⁽¹⁴¹³⁾ SILVA, Vítor Manuel de Aguiar e, *Camões: labirintos e fascínios*, cit., p. 141.

⁽¹⁴¹⁴⁾ O conhecimento da variedade de raças, no reconhecimento da uniformidade do género humano, embora seja hoje um pressuposto óbvio, foi — antes das *Descobertas* portuguesas — um facto estranho que se tornou Verdade experimentada. Cf., a propósito, DIAS, J. S. da Silva, *Os Descobrimentos e a problemática cultural do Séc. XVI*, Coimbra, 1973, pp. 153-154. Sobre a permanência das lendas medievais, em autores como o cardeal francês Pierre d'Ailly (Séc. XV), que na sua obra *Imago mundi* encara a geografia humana como uma fantasia imaginosa. Vide Idem, pp. 193-194.

⁽¹⁴¹⁵⁾ Na fonte pascoalina bebeu Pessoa, quando, no seu poema «Mar Português» (in *Mensagem*, cit., p. 109), afirmou: «Deus quer, o homem sonha, a obra nasce. / Deus quis que a terra fosse toda uma, / que o mar unisse, já não separasse (...) E a orla branca foi de ilha em continente, / clareou, correndo, até ao fim do mundo, / e viu-se a terra inteira, de repente / surgir, redonda, do azul profundo. // Quem te sagrou criou-te português. / Do mar e nós em ti nos deu sinal. / Cumpriu-se o Mar; e o Império se desfez. / Senbor, falta cumprir-se Portugal!» (Itálicos nossos).

⁽¹⁴¹⁶⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Era Lusíada* in *A saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., p. 160.

⁽¹⁴¹⁷⁾ Idem.

I.5.4. Vénus e a Virgem. A «Pastora» e «Eleonor»: dois pólos dialécticos sintetizados em uma figura de mulher

No pensamento saudosista, o *génio da raça*, que será o responsável pela sua própria grandeza espiritual, comunga de duas qualidades facilmente detectáveis em obras de feição nacional(ista), desde *Os Lusíadas* a *Marânus*. São elas, no dizer de Pascoaes, «o *génio de aventura* [que] pode traduzir-se modernamente em iniciativa; e (...) [o] *temperamento messiânico*, que significa confiança num destino superior».⁽¹⁴¹⁸⁾

É o próprio Pascoaes quem, em outra obra igualmente visionária, insiste nessa crença num «ideal messiânico, religioso, latente no génio português»,⁽¹⁴¹⁹⁾ que será o responsável pelo ressurgimento nacional e humano e que se fundamenta na obra de Camões e no sebastianismo.⁽¹⁴²⁰⁾

Entretanto, a radicação camoniana e sebastianista da Renascença Saudosista não faz deste um movimento passadista. Disso se defende Pascoaes, não vá imaginar «o leitor que a palavra *Renascença* significa simples regresso ao Passado. Não!»⁽¹⁴²¹⁾

No período actual, sulcam «o Tejo fantasmas de caravelas (mas), em demanda da Índia Ideal, essa Índia que fica em pleno mar do nosso sonho»,⁽¹⁴²²⁾

No reencontro com o passado (em que o reino se abriu ao mundo, desbravou almas e terras) e em espaços mais amplos ou espirituais, Pascoaes procura encontrar uma nova directriz para as energias nacionais. É com

(1418) PASCOAES, Teixeira de, *O génio português na sua expressão filosófica, poética e religiosa*. In idem, p. 74. (Itálicos nossos).

(1419) PASCOAES, Teixeira de, *A Era Lusíada*. In idem, p. 160.

(1420) Cf. Idem, p. 164.

(1421) PASCOAES, Teixeira de, *A Águia*, 2ª Série, nº 1, 1912, p. 1. Reproduzido em antologia por GUIMARÃES, Fernando, *Poética do saudosismo*, cit., pp. 67-69. Citamos desta edição, p. 67.

(1422) PASCOAES, Teixeira de, texto manifesto da «*Renascença Lusitana*», publicado em *A Vida Portuguesa*, nº 22, Fev. 1914, onde se clarificam os objectivos do movimento. In Idem, pp. 61-63. Citamos de Idem, p. 62.

esse intuito de «dar *um sentido* às energias intelectuais que a nossa Raça possui», que Pascoaes sublinha:

384

«Renascer é regressar às fontes originárias da vida, mas para criar uma nova vida.

Renascer é dar a um antigo *corpo* uma nova *alma* fraterna, em harmonia com ele. O passado é indestrutível; é o abismo, a treva onde o homem mergulha as raízes do seu ser, para dar à nova luz do futuro a sua flor espiritual».⁽¹⁴²³⁾

Nascida da acção aventureira camoniana e do espírito messiânico, esta «flor espiritual» da Raça é a «Saudade revelada, na qual se realiza a *fusão viva* e perfeita da Natureza e do Espírito».⁽¹⁴²⁴⁾

Natureza e Espírito, corpo e alma ou a dupla face da Saudade são personificados, em *Marânus*, pela Pastora e por Eleonor, respectivamente. A unidade dessa díade feminina ou Saudade é a «suprema síntese espiritual» ou «alma portuguesa»⁽¹⁴²⁵⁾ que, em *Marânus*, se encontra em demanda de Descoberta.

Essa demanda interior, confessadamente inspirada na outra exterior e camoniana, é aliás notada pelo prefaciador da obra:

«*Marânus* é como uma lírica aventura da alma solitária extasiada diante da Natureza, transtornada pelo Desejo, espécie de Lusíadas sem outro herói que Marânus. Adamastor eternamente rodeado de Eleonor».⁽¹⁴²⁶⁾

Eleonor é a amada inacessível que o cerca pela lembrança e pelo desejo. É pela lembrança e pelo desejo, que é Esperança («desejar é querer, e querer é esperar»⁽¹⁴²⁷⁾) que se justifica essa caminhada de Marânus, percurso interior de busca da identidade, percurso ao encontro da sua *psique*: a

⁽¹⁴²³⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Águia*, 2ª Série, nº 1. In Idem, p. 67. (Itálicos nossos).

⁽¹⁴²⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O génio português na sua expressão filosófica, poética e religiosa*. In *A saudade e o saudosismo...*, cit., p. 78.

⁽¹⁴²⁵⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O espírito lusitano ou o saudosismo*, in Idem, p. 47. Da identidade de ambas nos fala o poeta: «E quando digo Saudade, digo alma portuguesa». (Idem).

⁽¹⁴²⁶⁾ LOURENÇO, Eduardo, Prefácio a *Marânus*, cit., p. XII.

⁽¹⁴²⁷⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O espírito lusitano ou o saudosismo*, in *A saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., p. 47.

Saudade. Esta, onde está configurada a alma nacional, «é a nova Flor, a Flor d'Os *Lusíadas*, filha daquelas duas flores que perfumaram o mundo...»;⁽¹⁴²⁸⁾ «Vénus e a Virgem Maria».⁽¹⁴²⁹⁾

Parece-nos importante reverter aqui para essa dialéctica que enforma a Saudade e que se exprime poeticamente, em *Marânus*, pela existência polar das já referidas figuras femininas: a Pastora e Eleonor. Este anjo mensageiro do invisível — através do qual se revelará ao homem português, decaído da sua antiga grandeza, esse outro mundo ultra-sensual — é a *anima* ou face espiritual de Marânus. Como face vivente e não abstracção, Eleonor é a deusa, ser idealizado, que esse homem cultua de acordo com todas as regras codificadas pela tradição petrarquista platonizante e sobretudo por Camões. Aquela divina criatura, que em si guarda e mostra «do Céu certíssimos sinais»,⁽¹⁴³⁰⁾ essa «Senhora, da Beleza ideia»⁽¹⁴³¹⁾ camoniana é semelhante a «Eleonor, essa Deusa»⁽¹⁴³²⁾ de Marânus:

«E Eleonor, tão alta e inacessível,
no seu divino encanto e formosura,
emanava outra luz espiritual».⁽¹⁴³³⁾

Eleonor, com ascendência remota na *donna angelicata*, é, como ela, o ser sem contornos físicos evidentes.⁽¹⁴³⁴⁾ Sabemos apenas que surge ante os olhos do poeta como «Alta figura /.../ como Deusa de eterna formo-

⁽¹⁴²⁸⁾ Na sua conferência *O espírito lusitano ou o saudosismo*, Pascoaes clarifica que a alma portuguesa se gerou a partir de dois ramos étnicos: o ária e o semita de que descende a Saudade pelo desejo (Vénus) e pela dor (Virgem), respectivamente. Cf. Idem, p. 47.

⁽¹⁴²⁹⁾ Idem.

⁽¹⁴³⁰⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 162.

⁽¹⁴³¹⁾ Idem, p. 177.

⁽¹⁴³²⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 21. A expressão reitera-se ao longo da obra. Cf., e.g., «minha Deusa» Idem, p. 9; «aquela Deusa», p. 15 e p. 44 «essência divina», p. 24, etc.

⁽¹⁴³³⁾ Idem, p. 21.

⁽¹⁴³⁴⁾ Em Camões, sem que haja retrato físico evidente, sabemos ainda que ela é loura, de tez nívea e olhos claros, conforme à tradição stilnuovista (Cf., e.g., o soneto: «ondados fios d'ouro reluzente» *Rimas*, cit., p. 164. e o soneto: «Um mover d'olhos brando e piadoso»). Idem, p. 161.

sura...»;⁽¹⁴³⁵⁾ aquela «luz eterna e sempre clara»,⁽¹⁴³⁶⁾ cuja voz, «etérea chama», vai «as trevas dissolvendo».⁽¹⁴³⁷⁾

Esta mulher-*anima* é em tudo semelhante àquela «celestes fermosura»⁽¹⁴³⁸⁾ ou mulher idealizada por Camões lírico. Dela recupera o retrato e a retratação, em seus próprios termos e símbolos.

Eleonor, «belo corpo... / Que uma névoa inefável esbatia», de «fronte lúcida» e «nimhada duma auréola indefinida»⁽¹⁴³⁹⁾ provoca também os mesmos efeitos no amante. Ela que, ao sujeito lírico das *Rimas* provoca o «estado incerto»⁽¹⁴⁴⁰⁾ ou o êxtase contemplativo, porque o «faz ver na terra o Paraíso»⁽¹⁴⁴¹⁾, a Marânus, «deslumbrado eternamente»,⁽¹⁴⁴²⁾ «sobressalta / seu coração»,⁽¹⁴⁴³⁾ deixando-o «atônito, surpreso».⁽¹⁴⁴⁴⁾

E assume idênticos contornos a declarada incapacidade do poeta ou insuficiência do canto para dizer o seu sentir:

«Amo-te mais por tudo o que não sei
dizer, quando te vejo! Pelo verso
imortal e divino, que eu sonhei
e, inominado, paira no meu canto»⁽¹⁴⁴⁵⁾

Marânus, «lívido de espanto»,⁽¹⁴⁴⁶⁾ sofre daquele êxtase contemplativo tradicional e reverente do sujeito amante em relação ao objecto amado, «ignota Aparição»:⁽¹⁴⁴⁷⁾

(1435) PASCOAES, *Marânus*, cit., p. 44.

(1436) Idem, p. 23.

(1437) Idem.

(1438) CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 161.

(1439) PASCOAES, *Marânus*, cit., p. 38.

(1440) CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 118.

(1441) Idem, p. 127. Este soneto encerra com o seguinte louvor: «Que de tanta estranheza sois ao mundo, / que não é d'estrinhar, Dama excelente, / que quem vos fez, fizesse Céu e estrelas.»

(1442) PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 38.

(1443) Idem.

(1444) Idem, p. 6. Cf., «E, atônito e surpreso, olhava, olhava / aquela milagrosa aparição / que em brumas transcendentis disfarçava / seu angélico rosto de mulher».

(1445) Idem, p. 38.

(1446) Idem, p. 39.

(1447) Idem, p. 7.

«Marânus ajoelhando, fervoroso,
 pendeu a fronte ardente sobre o peito
 e algum tempo ficou silencioso
 e não ousava olhá-la, face a face».⁽¹⁴⁴⁸⁾

Quando o ser amado é, em sua beleza, apenas exaltado pela imaginação, daí resulta em Camões⁽¹⁴⁴⁹⁾ aquela *mulher inventada*⁽¹⁴⁵⁰⁾ que se projecta nessa imagem estética ou literária que é Eleonor, de Pascoaes.

Para ambos os sujeitos de *Marânus* ou das *Rimas*, ela é ascese espiritual, auto-revelação ou, como adiante veremos, é um *ego ideal* que se torna *ideal do ego*. Daí o desejo da amada como desejo de essência, de «beber na fonte original» e «ir além da vida e além da morte».⁽¹⁴⁵¹⁾

Até aqui Eleonor é a figura de mulher idealizada, «claro perfil angélico, sorrindo...»,⁽¹⁴⁵²⁾ de acordo com todas as regras codificadas pela tradição anterior e seguida por Camões. Mas é por essa tentativa do «corpo contingente» em comunicar com a «Imagem / De sonho...»,⁽¹⁴⁵³⁾ com a amada inacessível ou com o Além, que Pascoaes bebe indubitavelmente na fonte camoniana:

«Quando de minhas mágoas a comprida
 maginação os olhos me adormece,
 em sonhos aquel'alma me aparece
 que para mim foi sonho nesta vida»⁽¹⁴⁵⁴⁾

⁽¹⁴⁴⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 7.

⁽¹⁴⁴⁹⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 164: «S'imaginando só tanta beleza / de si, em nova glória, a alma s'esquece, / que fará quando a vir? Ah! Quem a visse!» (Idem).

⁽¹⁴⁵⁰⁾ O poema considerado por FERREIRA, José Gomes como «cântico supremo à Mulher Inventada que o vento veste nas velas dos navios...» é a «Elegia do Amor» de Pascoaes. Vide «Quando Teixeira de Pascoaes vinha a Lisboa», In *Obras completas. Teixeira de Pascoaes* (Introdução e aparato crítico por Jacinto do Prado Coelho), vol. VI, cit., p. 277. Cf., e.g., «Elegia do Amor» In *Vida Etérea. Obras completas. Teixeira de Pascoaes*, vol. II, cit., pp. 172-182.

⁽¹⁴⁵¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 40.

⁽¹⁴⁵²⁾ Idem, p. 10.

⁽¹⁴⁵³⁾ Idem, p. 27.

⁽¹⁴⁵⁴⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 166.

O que parece conduzir neste soneto ao tópico das «despedidas», tradicional e quase obrigatório em variadas «cantigas de amigo» (que abarca temas como a separação, a ausência, a antecipação da saudade) é inversamente superado, senão contraditado por Camões. Na verdade, o que era um tema tornou-se motivo; a expressão de sentimentos ligados a uma situação de carência ou falta deslocou-se e orientou-se para substitutos figurados. Dir-se-ia que a ausência, a separação irreversível dos amantes é compensada no sonho, pela imagem quase sensível (com a limpidez de uma pintura), mas inacessível da amada:

«Lá numa soidade, onde estendida
a vista pelo campo desfalece,
corro par'ela; e ela então parece
que mais de mim se alonga, compelida.

Brado: — Não me fujais, sombra benina!
Ela (os olhos em mim cum brando pejo,
como quem diz que já não pode ser)»⁽¹⁴⁵⁵⁾

Este mundo possível, produto da insatisfação e manifestação de um desejo recalçado corresponde à tentativa de comunicação com a amada, com o Além.

Pascoaes, na pegada do mestre, recria a situação em *Marânus*. Eleonor, a um tempo, é: «Aparição! Sonho encarnado! Amor! / Alma tão evidente que era corpo»⁽¹⁴⁵⁶⁾ e «Imagem / de sonho [que] se perdia no Invisível».⁽¹⁴⁵⁷⁾

Mas, o paragramatismo explicita-se. A «sombra benina» de Camões, agora «sombra amada / e bela de Eleonor que se aproxima»⁽¹⁴⁵⁸⁾ é perseguida pelo desejo de Marânus:

«E logo o dominou de tal maneira
que, num profundo enlevo a foi seguindo»⁽¹⁴⁵⁹⁾

⁽¹⁴⁵⁵⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 166.

⁽¹⁴⁵⁶⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 21.

⁽¹⁴⁵⁷⁾ Idem, p. 27.

⁽¹⁴⁵⁸⁾ Idem, p. 33.

⁽¹⁴⁵⁹⁾ Idem.

E Marânus, como o sujeito lírico das Rimas, em deslumbramento perante essa força espiritual do Amor que «conforma»⁽¹⁴⁶⁰⁾ e «reforma a matéria»,⁽¹⁴⁶¹⁾

«Para ela caminhará à luz do sol;
mas logo, diante dele, de repente,
se faz estranha Sombra grandiosa.
Parecia surgir da própria terra,
toldando e fluindo o espaço cristalino»⁽¹⁴⁶²⁾

A intertextualidade hetero-autoral deste passo de *Marânus* com o soneto camoniano «Quando de minhas mágoas...» mantém-se pela tentativa de união, pelo sonho, do *finito* com o *Infinito*. Mas, complica-se e renova-se ao conjugar-se com o episódio do «Adamastor» d'Os *Lusíadas*.⁽¹⁴⁶³⁾ Tal como Adamastor metamorfoseado em promontório quer impossibilitar a unidade de dois mundos (Oriente e Ocidente), assim o «luso peregrino» é impedido por uma Sombra que lhe quer «entoldar»⁽¹⁴⁶⁴⁾ o conhecimento de Eleonor, ou a união do seu corpo com a sua alma:

«Sombra que me apareces e dominas
em que fundos de treva e de agonia,
em que lóbregas furnas deste mundo,
foste criada? Fala! Não és mais
que um sentimento obscuro destes montes?
E, em vagas atitudes espectrais,
ergues teu vulto emudecido?
Vens de anímica e viva intimidade
das cousas? Vens de Deus? Acaso viste
aquela pétrea face que nos volve
a enevoadá esfinge, sempre triste?»⁽¹⁴⁶⁵⁾

(1460) CAMÕES, Luís de, *Rimas*, soneto: «Transforma-se o amador na cousa amada», cit., p. 126.

(1461) Idem (Écloga VII), p. 372.

(1462) PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 39.

(1463) Sobre este episódio, veja-se, RAMALHO, Costa, *Aspectos clássicos do Adamastor*, in *Panorama*, 1972. Rep. in, Idem, *Estudos camonianos*, cit., pp. 35-44.

(1464) PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 40.

(1465) Idem, p. 39.

Enquanto a aparição profética de Adamastor (que se interpõe no caminho dos nautas) fala e, se fala, revela, a «Sombra» que se interpõe a Marânus e Eleonor encobre, silencia:

«Tu sabes o princípio e o fim de tudo?
 Tu sabes quem eu sou? Responde, fala!
 [...]

 Eu quero ouvir teu grito de alma a arder!
 Esse grito de luz reveladora...»⁽¹⁴⁶⁶⁾

Os vaticínios de Adamastor, evocação dos desastres «trágico-marítimos» dos Portugueses, no momento de criação do poema e profecias futurantes, quando se supõem enunciadas pelo «monstro horrendo»,⁽¹⁴⁶⁷⁾ são dupla revelação, dos tormentos nos mares reservados à «gente ousada»⁽¹⁴⁶⁸⁾ e de si próprio, o «oculto e grande Cabo».⁽¹⁴⁶⁹⁾

Quanto ao silêncio da «Sombra» pascoalina, que é o silêncio do próprio Deus, ele encobre duplamente a face espiritual de Marânus (Eleonor) e a sua face corpórea (a Pastora):

«Alma e corpo, que sois? E quem és tu,
 ó voz que os interrogas? Quem sou eu?
 Sombra da terra, fala! Ó tu, que és feita
 talvez de toda a luz que tem o céu!»⁽¹⁴⁷⁰⁾

A «Sombra», como «Adamastor», é ainda indissociável da ideia prometeica do inferno de amor. Prometeu agrilhado e consumido nas entranhas pela águia é comparável ao gigante mítico cercado pelas ondas de Tétis, amada presente quanto inacessível. De igual modo, a *Sombra*, na obra pascoalina, representa essa impossibilidade de acesso a Eleonor, alma distante e próxima, «tão evidente que era corpo».⁽¹⁴⁷¹⁾

⁽¹⁴⁶⁶⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 39.

⁽¹⁴⁶⁷⁾ Cf. CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 5.49.

⁽¹⁴⁶⁸⁾ Idem, 5.41-49.

⁽¹⁴⁶⁹⁾ Idem, 5.50-55.

⁽¹⁴⁷⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 41.

⁽¹⁴⁷¹⁾ Idem, p. 21

É o mesmo transtorno do desejo, continuamente insatisfeito, esse que se exprime no Adamastor e em Marânus «pobre espírito ansioso»⁽¹⁴⁷²⁾ a quem «a Sombra que dos montes se elevava / entoldava (...); que mais ermo, / crepuscular e vago se tornava».⁽¹⁴⁷³⁾

É ainda idêntico o êxtase amoroso que leva, em *Marânus*, ao aparecimento da «Sombra grandiosa» surgida «da própria terra»⁽¹⁴⁷⁴⁾ e n'*Os Lusíadas* à conversão do Adamastor num acidente telúrico.⁽¹⁴⁷⁵⁾

É como se o êxtase amoroso dissolvesse o amante, ora «conformando-o», consubstanciando-o com a amada [«o vivo e puro amor de que sou feito / como a matéria simples busca a forma»⁽¹⁴⁷⁶⁾], ora convertendo-o em *coisa*, dissolvendo-o na matéria inerte ou no doloroso «não-ser» vida:

«Tanta vingança Amor de mim queria
que mudava a humana natureza:
os montes e a dureza
deles, em mim, por troca, traspassava.
Ó que gentil partido!
Trocar o ser do monte sem sentido,
pelo que num júízo humano estava!»⁽¹⁴⁷⁷⁾

Em *Marânus* o percurso descendente na escala zoológica, que já Camões anunciava nessas conversões do amante em acidentes da terra, exprime-se, ao modo modernista pela des-substancialização do ser, em busca da sua identidade:

«Ando à procura de mim próprio; eu ando
ao longo de infinita solidão
e de forças ocultas, que se cruzam,
num sítio, que é meu triste coração!

(1472) PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 40.

(1473) Idem.

(1474) Idem, p. 39.

(1475) Cf. ainda a referência ao «monte Atlante» (monte em que Atlas se transformou), quando Camões tenta convencer D. Sebastião à conquista norte-africana, no final da epopeia (CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 10.156).

(1476) CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 126.

(1477) Idem (Canção VII), p. 217.

Eis que me perco em grande labirinto!
 E, perturbado e doido, apenas vejo
 onda fatal de comovido instinto,
 que me impele, violento, para um negro,
 misterioso abismo...»⁽¹⁴⁷⁸⁾

Este abismo de Marânus ou desconhecimento do seu corpo e da sua alma, sabemos-lo superado no decurso do seu caminhar. Ocultada Eleonor,⁽¹⁴⁷⁹⁾ ego espiritual e ideal narcísico, a identidade de Marânus é recuperada pela Saudade, «a Virgem do mundo lusitano»:⁽¹⁴⁸⁰⁾

«Marânus contemplando a sua face [da Saudade]
 vira o seu [próprio] coração!»⁽¹⁴⁸¹⁾

Esta Saudade, «Deusa eterna e redentora»,⁽¹⁴⁸²⁾ não é meramente alma, como Eleonor, mas a «Virgem cristã»⁽¹⁴⁸³⁾ da terra lusitana.

Tal como a Virgem Maria é o templo humano do Espírito Santo de Deus, assim a Saudade é a Virgem ou o templo do espírito santo lusíada. Tem, portanto, além da face espiritual, uma faceta terrena que falta a *Eleonor*. Por isso, no capítulo «Marânus e a Saudade» — em que esta surge pela primeira vez aos olhos de Marânus como entidade personificada — é a Saudade⁽¹⁴⁸⁴⁾ uma clara imagem da *Pastora*.

«Serás tu, na verdade? Ou reflectida
 imagem que, em meus olhos, aparece
 [...]

⁽¹⁴⁷⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 40.

⁽¹⁴⁷⁹⁾ Cf. Idem, cap. «Marânus e a Sombra do Marão», p. 44: «Mas, depressa, Eleonor (visão estranha!), / num secreto desejo feminino, / ocultou-se no espectro da Montanha»;

⁽¹⁴⁸⁰⁾ Idem, p. 59.

⁽¹⁴⁸¹⁾ Idem, p. 58.

⁽¹⁴⁸²⁾ Idem.

⁽¹⁴⁸³⁾ Idem.

⁽¹⁴⁸⁴⁾ É claro que o sentimento saudoso está subjacente a toda a obra, mas a Saudade como *persona* surge, pela primeira vez, no capítulo VII, pp. 51-59.

E a Donzela [...]:

Tu julgas ver aquela que cingiste
nos teus braços humanos? E, depois,
abandonada, além... ficou mais triste
do que uma sombra morta caminhando?

Oh, a doce quimera! Tenho pena
que esta minha aparência imaginária,
esta vida translúcida e serena,
não seja o corpo em flor do teu desejo!»⁽¹⁴⁸⁵⁾

Eis repetidamente, em *Marânus*, o tópico camoniano da separação dos amantes, que a barreira do corpo impede de se unirem:

«Torna a fugir-me; e eu, gritando: — *Dina...*
antes que diga *mene*, acordo, e vejo
que nem um breve engano posso ter».⁽¹⁴⁸⁶⁾

Aqui, a memória do objecto (*Dinamene*) é suplantada pela realidade, isto é, o sonho é anulado pelo acordar. Em Pascoaes, ao contrário, a memória do objecto é algo mais real do que o objecto memorizado, ou seja, a imagem saudosa da pastora é eterna e mais perfeita do que a pastora, em seu «corpo / terreno, material».⁽¹⁴⁸⁷⁾

«Ah, quem sou eu? Apenas a saudade
da Pastora que, um dia, te encontrou,
à luz do sol,
[...]
Sou a eterna saudade que levaste
dessa pastora, simples e adorada
e nela foi seu vulto mais perfeito
do que Jesus na Hóstia consagrada.»⁽¹⁴⁸⁸⁾

⁽¹⁴⁸⁵⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 54.

⁽¹⁴⁸⁶⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 166.

⁽¹⁴⁸⁷⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 55.

⁽¹⁴⁸⁸⁾ Idem, p. 54.

A Saudade da pastora, além de comparável ao mistério da eucaristia, onde está presente e vivo o Ressuscitado, é o correspondente da Essência neoplatónica. A Saudade da pastora é a essência de que a mulher terrena é o reflexo.⁽¹⁴⁸⁹⁾ Daí que o poeta se interroge sobre se o corpo físico da pastora será real ou aparência:

«Quem sabe se tu és, ó criatura,
um espectro mais próximo e visível?
Uma sombra mais densa e mais escura?

Quiméricos desenhos fabulosos
serão as tuas formas virginais?
E esse teu lindo rosto florescido,
como a terra, em Abril, não será mais
do que uma branda névoa enganadora
que, por minha virtude, cristaliza
nessa tua *aparência*, que esta aurora
coroa de áureas rosas?»⁽¹⁴⁹⁰⁾

Contrariamente a Eleonor, reconhecida essência ou «aparição»,⁽¹⁴⁹¹⁾ a pastora é a realidade tangível ou — na concepção platónica à qual Pascoaes adere — é «aparência»:

«... Logo vi
que eras pura ilusão dos meus sentidos».⁽¹⁴⁹²⁾

Que a realidade sensível é o platónico «mundo de sombras», virtualidade, ilusão, é um facto.

«Mas — dirá Pascoaes — também que me importa, se eu vivi
essa ilusão?»⁽¹⁴⁹³⁾

⁽¹⁴⁸⁹⁾ Cf. CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 110: «E aquela humana figura / que cá me pode alterar / não é quem se há-de buscar / é raio de Formosura / que só se deve de amar»

⁽¹⁴⁹⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 17.

⁽¹⁴⁹¹⁾ Eleonor é, reiteradamente, nomeada de «aparição». Cf., e.g., idem, pp. 6-7.

⁽¹⁴⁹²⁾ Idem, p. 18.

⁽¹⁴⁹³⁾ Idem.

E antes dele — apesar dos diferentes sistemas temporal e mental, que obrigam a mutações necessárias — Camões teve igual percepção da realidade, com semelhante dizer poético. Quando «uma sombra vã [lhe] assegurava / (...) algum bem»,⁽¹⁴⁹⁴⁾ afirma:

«Que crédito dá tão facilmente
o coração àquilo que deseja
(...)
Oh! deixem-me enganar, que eu sou contente»;⁽¹⁴⁹⁵⁾

As dicotomias camonianas espírito-sentidos, alma-corpo, verdade-ilusão, metafísico-material relevam e têm por eixo essa estrutura também binária do amor.⁽¹⁴⁹⁶⁾ Desde Camões, que o cantou sob os mais diversos tons,⁽¹⁴⁹⁷⁾ o amor é um binómio de duas faces contraditórias; a espiritual e a sensual.

Correspondente ou adequado a dois tipos de mulher, o Amor «tanto pode revestir a aparência de Laura como as roupagens de Vénus».⁽¹⁴⁹⁸⁾

A primeira, adaptada a uma nova visão do mundo, é reinventada por Pascoaes em Eleonor, qual forma de exprimir, materializando-a, a alma do homem luso. Ainda e sempre é criatura angelical, idealizada, de essência divina, objecto de culto, motivo de auto-revelação e ascensão espiritual do amante ao «ser perfeito e livre, isento e virgem».⁽¹⁴⁹⁹⁾

A segunda — o amor tangível, sensual, expressão artística de quem «em várias flamas variamente ardia»⁽¹⁵⁰⁰⁾ — está recriada, no universo hierarquizado de Pascoaes, na Pastora, como componente «carnal e transitória»⁽¹⁵⁰¹⁾ do Homem luso. É que nele,

⁽¹⁴⁹⁴⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 171.

⁽¹⁴⁹⁵⁾ Idem.

⁽¹⁴⁹⁶⁾ Cf., CUNHA, Maria Helena Ribeiro da, *A dialéctica do desejo em Camões*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1989, p. 30.

⁽¹⁴⁹⁷⁾ Cf. MATOS, Maria Vitalina Leal de, *Introdução à poesia de Luís de Camões*, Lisboa, ICLP, 1980, p. 45 e sqq.

⁽¹⁴⁹⁸⁾ Cf. SARAIVA, António José, *Luís de Camões. Estudo e antologia*, Lisboa, Bertrand, s.d., pp. 59-61.

⁽¹⁴⁹⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 28.

⁽¹⁵⁰⁰⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 166.

⁽¹⁵⁰¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 23.

«Há tão grandes distâncias como aquelas
Que inundam de penumbra e de silêncio
O espaço que medeia entre as estrelas»⁽¹⁵⁰²⁾

Em Marânus, dois reinos se separam e conglomeram, sendo Eleonor o cume espiritual dessa natureza sensível e básica que é a Pastora. Aquela é «a essência divina» e esta apenas «a beleza (...), que a vária sorte / em efêmero barro quis moldar».⁽¹⁵⁰³⁾

Assim se relacionam em cadeia a Pastora e Eleonor, que afirma:

«E eu que sou para ti? O mesmo que és
para as flores do campo; o novo ser
dum novo Reino; a lama, a esplendidez,
em que a vida, por fim se converteu.

Tu [pastora] és o amor amante; eu [Eleonor] sou o amor
amado. Eu sou a vida e tu somente,
és aquilo que vive. Eu sou a dor
e a dor não sofre, não, mas é sofrida».⁽¹⁵⁰⁴⁾

A Pastora — contrariamente a Eleonor, «que nasce do Desejo insatisfeito»⁽¹⁵⁰⁵⁾ — é «Verdadeiro milagre da Beleza»,⁽¹⁵⁰⁶⁾ é «deste mundo, e filha do desejo / consumado!».⁽¹⁵⁰⁷⁾ Tem, como a serrana portuguesa⁽¹⁵⁰⁸⁾ — que mansamente enlouquece de desejo quem dela se enamora — um retrato físico evidente. É:

«Bela, formosa e linda em sua graça,
tangível e corpórea, o sangue vivo
inundava de rósea claridade

⁽¹⁵⁰²⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 23.

⁽¹⁵⁰³⁾ Idem, p. 24.

⁽¹⁵⁰⁴⁾ Idem, p. 25.

⁽¹⁵⁰⁵⁾ Idem, p. 16.

⁽¹⁵⁰⁶⁾ Idem.

⁽¹⁵⁰⁷⁾ Idem, p. 17.

⁽¹⁵⁰⁸⁾ A serrana – **protagonista de uma cantiga medieval, a serranilha característica da Península Ibérica – encontra-se, pela primeira vez, no *Cancioneiro da Vaticana* (cantiga 410). Esta personagem de inspiração autóctone, desconhecida das pastorelas provençais, prolonga-se em epígonos como CAMÕES, em «Pastora da Serra». (In *Rimas*, cit., pp. 6-7).**

O seu busto perfeito. Um primeiro
 ar inocente e agreste lhe aquecia
 a brancura da testa. E, nos seus olhos
 dum negro sério e místico, sorria
 a infância, a idade de ouro». ⁽¹⁵⁰⁹⁾

Esta «Pastora» pascoalina é uma feliz conjunção entre um fundo autóctone da inspiração, engastado de tópicos renascentistas e camonianos, ao serviço de um elevado conteúdo filosófico-ideológico: a saudade.

De Camões, recolhe símbolos retratísticos como a brancura da tez, as róseas faces, a importância dos olhos. ⁽¹⁵¹⁰⁾ Clara sobrevivência do mestre são ainda os termos. *Bela, linda, formosa, cheia de graça*, parecem extraídos dos poemas camonianos à mulher, esse «ser que é mais que humano», ⁽¹⁵¹¹⁾ de quem a beleza física é reflexo duma beleza maior e moral. Em Pascoaes, igualmente, o «corpo vivo e sensível» ⁽¹⁵¹²⁾ da pastora é idealizada fonte de desejo que deixa o sujeito «deslumbrado». ⁽¹⁵¹³⁾

«Ó minha flor dramática e animal!
 Eva, filha do amor, em ti saúdo
 o divino pecado original
 e a dor que multiplica as criaturas». ⁽¹⁵¹⁴⁾

Esta mulher invocada em apóstrofe como fruto da emoção carnal humana e fonte de desejo é entrevista à «distância» como «uma donzela» ⁽¹⁵¹⁵⁾ tradicional que, em «sua virgem, / diáfana atitude harmoniosa / subia, para o céu, da terra escura». ⁽¹⁵¹⁶⁾

⁽¹⁵⁰⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 14.

⁽¹⁵¹⁰⁾ Embora tradicionalmente, e em Camões, os olhos sejam estereotipadamente claros (azuis e, sobretudo, *verdes*), este poeta canta já laudatoriamente os olhos negros de Bárbara escrava, caracterizados por «uma graça viva / que neles lhe mora». CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 89.

⁽¹⁵¹¹⁾ Idem, p. 156.

⁽¹⁵¹²⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 15.

⁽¹⁵¹³⁾ Idem, p. 45.

⁽¹⁵¹⁴⁾ Idem, p. 15.

⁽¹⁵¹⁵⁾ Idem, p. 14.

⁽¹⁵¹⁶⁾ Idem.

É muito mais a «Laura» de Camões do que «Vénus», porque o elogio físico se faz e completa em altíssimo louvor ideal:

398

«Essa tua presença comovida
não termina em teu vulto, e se prolonga,
e abrange o céu, o inferno, a morte e a vida,
e se revela a Deus, na escuridão.

Onde é que finda a cor da tua face?

Onde começa a luz do teu olhar?

E cada beijo teu lá vai, lá vai,

[...]

dando às nuvens o fogo que as devora,

dando aos astros um novo resplendor,

e àquele facho, a arder, que a bela aurora

agita, no ar azul, queimando as trevas!»⁽¹⁵¹⁷⁾

Depois desta *extensio*, desta chamada do alto (a que não faltam tópicos camonianos, como a ligação da mulher amada à «bela aurora» ou a referência à formosura, que diviniza e anima a natureza), assistimos de novo à *distensio* terrena.⁽¹⁵¹⁸⁾

«E a Donzela, corando e estremecendo
enleada ficara e perturbada...»⁽¹⁵¹⁹⁾

Cumulada de todas as bênçãos da natureza, a pastora — neste caso algo próxima de Vénus — é identificada ao sensual natural. É sobrevivência daquela linha pictural de Boticelli:

⁽¹⁵¹⁷⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., pp. 15-16.

⁽¹⁵¹⁸⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., «Pastora da Serra»: nos seus olhos belos / tanto amor se atreve / que abrasa entre a neve / quantos ousam vê-los / *Não solta os cabelos / aurora mais bela / perco-me por ela* (p. 6. Itálicos nossos). A mesma *extensio* ou difusão para o alto, quebrada pela *distensio* terrena é processo utilizado por Camões. Cf., citação supra e o vilancete «Descalça vai para a fonte». Leonor é «Tão linda que o mundo espanta, / chove nela graça tanta / que dá graça à fermosura; / *Vai formosa, e não segura*». Idem, p. 55. (Itálicos nossos).

⁽¹⁵¹⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 16.

«A imaculada seiva da paisagem
 corre nas tuas veias, revigora
 a tua moça e delicada imagem
 pela eterna Beleza trabalhada.
 E, depois, tua fronte emoldurando,
 tornou-se negro, esparso, é teu cabelo;
 e seus fios remotos vão prender-se
 à estrela da alva, à lira, ao sete-estrela!»⁽¹⁵²⁰⁾

O que nos recorda o soneto camoniano:

«Está-se a Primavera trasladando
 em vossa vista deleitosa e honesta;
 nas lindas faces, olhos, boca e testa,
 boninas, lírios, rosas debuxando».⁽¹⁵²¹⁾

A comunhão da mulher com a natureza da qual participa e onde o seu vulto se espraia em extensão (Camões) ou em altitude (Pascoaes) são moldura para se exprimirem dois poetas modelados em noções filosóficas.

O relativo e o absoluto, a problemática do desejo são questões que ambos os poetas se colocam. O achado poético camoniano de que até «o vivo e puro amor» ideal e neoplatónico procura realizar-se, objectivar-se em «forma»⁽¹⁵²²⁾ é, neste outro soneto, reforçado: se a mulher é natural, *in natura* se deve fruir dela. Daí a ameaça do conquistador, ou «mentira» de amor, o *carpe diem*, em aliança com o *colligo, virgo, rosas*:

«Se agora não quereis que quem vos ama
 possa colher o fruto dessas flores
 perderão toda a graça vossos olhos»⁽¹⁵²³⁾

Ao visionar uma futura, mas garantida fealdade da amada, o poeta reforça o apelo à fruição presente, ao mesmo tempo que afirma a persistência do desejo.

⁽¹⁵²⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 15.

⁽¹⁵²¹⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 128.

⁽¹⁵²²⁾ Idem, p. 126.

⁽¹⁵²³⁾ Idem, p. 128.

Em Pascoaes, a pastora é, enquanto mulher sensível, fonte do desejo que «exalta» e «embriaga» Marânus. É ela o ser, confessa-o o sujeito:

400

«[...] que me aviva
esta fome carnal do meu espírito,
que ele tem fome, sim, de carne viva!»⁽¹⁵²⁴⁾

Dar «forma» ou realização à «matéria» do «puro amor» espiritual é um esquema camoniano que transparece em *Marânus* de Pascoaes. Mas porque, igualmente e de modo inverso, o corpo é ávido de alma, aquele esquema completa-se e transborda para a síntese. Somos assim chegados à Saudade que «é, em sua última e profunda análise, *o amor carnal espiritualizado pela Dor ou o amor espiritual materializado pelo Desejo*; é o casamento do Beijo com a Lágrima; *é Vénus e a Virgem Maria numa só Mulher. É a síntese do Céu e da Terra*».⁽¹⁵²⁵⁾

O esquema dual de representação feminina ou amorosa camoniano, ao contrário do do epígono, não dissolve a dialéctica. O amor e o desejo são o eixo em torno do qual gravitam os demais binómios.⁽¹⁵²⁶⁾ E porque a dualidade sistemática nunca se encaminha para uma metódica solução, dessa questão permanentemente inconclusa, nasce a dramática reflexão entre o real e o ideal. Daqui resulta a insatisfação, a angústia, o *pathos* amoroso e existencial, próximo do dos poetas modernos,⁽¹⁵²⁷⁾ ainda que vinculado ao ideário quinhentista das intervenções maléficas do Tempo e da Fortuna.⁽¹⁵²⁸⁾

O ideal feminino e amoroso, em Camões sempre ansiado, só se alcança pelo «vago congeminar», pela imaginação ou pelo prognóstico utópico-profético da Ilha de Vénus.

⁽¹⁵²⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 17.

⁽¹⁵²⁵⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Águia*, 2ª Série, nº 2, 1912, pp. 33-34. In *A saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., p. 39.

⁽¹⁵²⁶⁾ Cf., CUNHA, Maria Helena Ribeiro da, *A dialéctica do desejo em Camões*, cit., p. 30. As dialécticas camonianas decorrentes da temática do Amor são, segundo a autora: «razão e sentidos, o material e o metafísico, o 'vivo e puro amor' e a 'baixeza'».

⁽¹⁵²⁷⁾ SARAIVA, António José, *Luís de Camões. Estudo e antologia*, cit., p. 61.

⁽¹⁵²⁸⁾ Vide CAMÕES, Luís de, «Erros meus, má fortuna, amor ardente». In *Rimas*, cit., p. 170; «Enquanto quis Fortuna que tivesse». In *Idem*, p. 117.

Em *Marânus* de Pascoaes, o ideal feminino e amoroso é alcançado mesianicamente, porque Eleonor, inacessível quanto próxima, é a própria alma revelada e reencontrada, qual Narciso de si mesmo enamorado:

401

«Mas tu pelo meu nome de Eleonor
não me conhecerás. É necessário
que interpretes a voz do teu amor
pois falará por mim teu coração!»⁽¹⁵²⁹⁾

I.5.4.1. Manifestações de uma psicologia

Em termos psicológicos, Eleonor é primeiramente o *Ego ideal*, registo do imaginário exterior a Marânus, que começa a emergir como uma formação ou componente irredutível no *Ideal do Ego*. Este *Super-eu*,⁽¹⁵³⁰⁾ correlativo da afirmação de si mesmo ou estado de plenitude perfeita da consciência, é o culminar de todo o percurso de Marânus, através do inconsciente e do pré-consciente.

I.5.4.2. Afloramentos de nacionalismo saudosista

Em termos de hermenêutica nacionalista e saudosista, a caminhada do homem luso processa-se entre a Pastora e Eleonor, o «instinto» e a «consciência»,⁽¹⁵³¹⁾ estado «em que, por assim dizer, a *alma portuguesa* abre, pela primeira vez, os olhos sobre si própria».⁽¹⁵³²⁾

⁽¹⁵²⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 10.

⁽¹⁵³⁰⁾ Sobre o *Ego* e as teorias tópicas do aparelho psíquico, cf. FREUD, *Projecto de uma psicologia* [*Entwurf einer Psychologie*, 1895], cit. por LAPLANCHE, J., PONTALIS, J.-B., *Vocabulário de psicanálise*, cit., p. 172. Sobre o *Ego*, cf. Idem, pp. 171-181.

⁽¹⁵³¹⁾ Lembramos, mais uma vez, que o período do instinto «produziu Camões», entre outros, e que «o actual é período *consciente*» cf. PASCOAES, Teixeira de, «Renascença (O Espírito da Nossa Raça)», *A Águia*, 2ª Série, nº 2, 1912. In *A saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., p. 40.

⁽¹⁵³²⁾ Idem.

Este texto de *A Águia*, verdadeira chave de interpretação da ideologia nacionalista subjacente a *Marânus*, documenta igualmente o decorrer da evolução da Saudade como «força espiritual», com um percurso que é o do homem luso.⁽¹⁵³³⁾

Eleonor e a Pastora ou a desestruturação inicial de *Marânus* reunificam-se no luso peregrino como integrantes duma identidade espiritual, a «alma do nosso povo». Essa *alma* — engendrada num passado ideal, que se projecta e reconquista outro, messianicamente no porvir — «é, entre as almas dos outros povos, a que descende mais directamente da Terra [a Pastora] e do Céu [Eleonor]; é a (...) mais autêntica do Universo e, por isso, tem diante de si um *glorioso futuro*».⁽¹⁵³⁴⁾

O sonho messiânico da raça, revelada pelo sentido profundo da Saudade; eis o culminar do percurso de *Marânus* como percurso de amor.

O «luso peregrino» inserido no corpo [Pastora] é parcialmente dependente dele. O reconhecimento da sua natureza orgânica significa concordância consigo próprio. O alheamento do sensível — qual Actéon da epopeia⁽¹⁵³⁵⁾ de Camões — é sinónimo de incompletude, de vivência mutilada. Foi esse o erro de D. Quixote, o cavaleiro «apenas espírito», verdadeiro «temporal de amor!»⁽¹⁵³⁶⁾ «que abandona / o seu corpo natal»⁽¹⁵³⁷⁾ para viver «a dor da Perfeição»⁽¹⁵³⁸⁾ imaginada. E porque «*O amor é dor*»⁽¹⁵³⁹⁾ — tese camoniana

(1533) PASCOAES, Teixeira de, *A Águia*, 2ª Série, nº 2, 1912. In *A saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., p. 39.

(1534) PASCOAES, Teixeira de, *A Águia*, 1ª Série, nº 3, 1911 (artigo de recensão à obra *O pão e as rosas*, de Afonso Lopes Vieira). In GUIMARÃES, F., *Poética do saudosismo*, cit., p. 89. (Itálicos nossos).

(1535) O exemplo de Actéon n'Os *Lusíadas*, qual herói tornado veado e devorado pelos seus próprios cães de caça, é verdadeira lição ao rei D. Sebastião, alheado da realidade concreta do governo da nação e acusado por diversos olhares críticos de misoginia. Na écloga VII, «intitulada dos Faunos», a história de Actéon está ao serviço da tese de que o amor é a lei do universo, uma vez que o *êxtase* amoroso é passível de desnaturar o amante. De facto, Actéon ter-se-ia transformado em veado, como castigo de ter surpreendido Ártemis no banho (cf. *Rimas*, cit., p. 378).

(1536) PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 89.

(1537) Idem, pp. 89-90.

(1538) Idem, p. 90.

(1539) Idem, p. 88. (Itálicos nossos). Cf., CAMÕES, Luís de, *Rimas*, «Amor é um fogo que arde sem se ver», cit., p. 119.

relançada por Pascoaes para exprimir pontos de vista próprios —, Marânus adverte o «estrangeiro», nesta «sagrada redondeza»⁽¹⁵⁴⁰⁾ pátria:

«O amor, o amor é o mal que te consome.
Pobre de ti, que foste *amor somente!*
Mas a vida, por isso, te despreza»⁽¹⁵⁴¹⁾

O paragramatismo do texto pascoalino com o texto lírico camoniano — que parecia encaminhar-se no sentido daquilo que Seabra Pereira denominou «identificação glosante» — culmina na «contestação global»⁽¹⁵⁴²⁾ de valores, sob a roupagem externa da identidade de termos. Dissera o predecessor:

«Erros meus, má fortuna, amor ardente
em minha perdição se conjuraram;
os erros e a fortuna sobejaram,
que para mim bastava o *amor somente.*»⁽¹⁵⁴³⁾

O experimentado camoniano contrasta com o não vivido quixotesco. Para Pascoaes, o erro duma vida apenas em espírito terá sido igualmente cometido por Cristo, que se interroga:

«Por que loucura desprezei a terra,
se ela é filha legítima do céu?!»⁽¹⁵⁴⁴⁾

E porque a vida é «uma luta entre a realidade e o sonho, a carne e o Verbo»,⁽¹⁵⁴⁵⁾ também Cristo harmonizado com Apolo há-de encarnar:

«Também meu Verbo eterno há-de encarnar
nesse teu belo corpo esplendoroso»⁽¹⁵⁴⁶⁾

⁽¹⁵⁴⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 87.

⁽¹⁵⁴¹⁾ Idem, p. 88.

⁽¹⁵⁴²⁾ PEREIRA, José Carlos Seabra, *Do fim-de-século ao tempo do Orfeu*, Coimbra, Almedina, 1979, p. 124.

⁽¹⁵⁴³⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 170.

⁽¹⁵⁴⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 74.

⁽¹⁵⁴⁵⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O pobre tolo*, cit., p. 8.

⁽¹⁵⁴⁶⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 75.

Que não se deve menosprezar a natureza e o amor é o que se extrai do passo do poema de Pascoaes,⁽¹⁵⁴⁷⁾ lição já dada por Camões na égloga VII. Aqui, o sujeito chega a falar de penalizações mitológicas para os que desprezaram o amor,⁽¹⁵⁴⁸⁾ lei do Universo à qual natureza, homens e deuses estão sujeitos.⁽¹⁵⁴⁹⁾ Em *Marânus*, no arrependimento de Cristo pela sua vida de adulto (que contrasta com aquela da sua infância), está o apelo à reconquista do estado infantil, próximo da fonte pulsional, em que toda a força espiritual se conforma com a matéria.⁽¹⁵⁵⁰⁾

«Lembro ainda
a minha infância, lúcida e serena
vida de sonho e névoa, graça infinda,
envolvendo e beijando a Natureza.
Mas a vida, febril, consumidora
dos meus últimos dias,
[...]
ah, dela me arrependo!»⁽¹⁵⁵¹⁾

E se, por ser espírito, o homem deve sentir o natural sensualmente, de modo inversamente proporcional, a sua força — por ser matéria — repousa precisamente no facto de se poder libertar do corpo e alcançar o espírito. Por isso, Apolo anseia harmonizar-se com Cristo, esse «Deus do Espírito», cuja função é elevar «as almas para além da Natureza».⁽¹⁵⁵²⁾

⁽¹⁵⁴⁷⁾ A ideia reitera-se em passos de outros poemas. Cf., PASCOAES, Teixeira de, *Versos pobres*, in *Obras completas*, cit., VI, p. 40. Aqui, o poeta chega a afirmar: «O meu desejo é a essência do meu ser».

⁽¹⁵⁴⁸⁾ Cf. CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 375. O poeta lembra, entre outros, o caso de Átis que, porque recusou o Amor: «destarte perdeu (...) na espessura, / depois de tantas perdas a figura»

⁽¹⁵⁴⁹⁾ Cf. Idem, p. 371: «Amor é um brando efeito / que Deus no mundo pôs e a Natureza / para aumentar as cousas que criou».

⁽¹⁵⁵⁰⁾ O estado infantil instintivo e inconsciente é regido pelo processo primário e pelo princípio do prazer, não obedece às leis lógicas de pensamento. Ignoram-se julgamentos de valor (o bem, o mal, a moral), o espaço e o tempo não existem. Tudo se rege pelo princípio da não contradição, logo, espírito e sentidos estão em harmonia.

⁽¹⁵⁵¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 73.

⁽¹⁵⁵²⁾ Idem, p. 74.

«O meu sonho perfeito é comungar
teu ser espiritual...»⁽¹⁵⁵³⁾

Como harmonização de Apolo e Cristo, de Vénus e a Virgem, da face material de Marânus (a Pastora) com a sua face espiritual (Eleonor), está a Saudade. No seu corpo místico e no *gênio* português — «que quer atingir o além das expressões materiais e restritas da Vida»⁽¹⁵⁵⁴⁾ e que se caracteriza pela sua essência saudosista — resolvem-se todas as antimonias.

Por isso, no final da obra, a Saudade dirige-se a Marânus, dizendo:

«Na verdade, me pertences!
Agora, serás meu, por todo o sempre!»⁽¹⁵⁵⁵⁾

I.5.4.3. Religião e Profecia

Num mundo em desamor expresso pelo desconhecimento da sua alma ou desestruturação do *eu* (em matéria e espírito ou na Pastora e Eleonor), o luso peregrino chega ao universo da conciliação amorosa e da esperança messiânica. Marânus reconcilia-se consigo mesmo e ganha relevo e razão de existir no mundo. O mestre Camões — que Pascoaes muito mais diz que desdiz — ao contrário, parte dessa doutrina da conciliação que é o Amor para intuir e evidenciar um Universo desordenado, desconcertado, qual caos onde o sujeito vai «andando em bravo mar perdido lenho».⁽¹⁵⁵⁶⁾

Neste contexto de perdição humana, a fé em Cristo (cf. «Sôbolos Rios») surge como resposta à problemática da infelicidade presente.⁽¹⁵⁵⁷⁾ A solução

⁽¹⁵⁵³⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 75.

⁽¹⁵⁵⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Águia*, 2ª Série, nº 28, 1914. In *A saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., p. 159.

⁽¹⁵⁵⁵⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 153.

⁽¹⁵⁵⁶⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 118.

⁽¹⁵⁵⁷⁾ Note-se que esta infelicidade é, em parte, resultante da vivência dual do amor. Este é «puro» e «baixo» (cf. «Em prisões baixas fui um tempo atado», in *Rimas*, cit., p. 159). E a falta de síntese para esta dialéctica é fonte de desvario.

é portanto estritamente fideísta e tem por objectivo tratar os problemas do mundo e do homem, a partir dos dados da experiência desse homem. Se, em Camões, a fonte para a fé cristã é a própria experiência humana, para Pascoaes, a fonte para a fé na Saudade consiste na revelação e na vontade da fé.

Semelhante distinção de fontes não anula, em rigor, a identidade ou núcleo central das suas mensagens proféticas: não interessa a via, mas o acesso à verdade salvadora que ambos proclamam. Que, em Camões, ela corresponda a um canto palinódico, de recusa do mal e do profano, na opção pelo bem; que esta opção seja a do canto ao divino, que pressupõe um *ethos* moral exigente...

De qualquer modo, é sempre o sujeito um ser livre que, no cumprimento aos mandamentos divinos, ascenderá à Plenitude, a Deus.

Em *Marânus* de Pascoaes, a ascese ou processo salvífico é um percurso linear de regresso à Fonte ou Origem. Em sentido inverso ao das emanações do Espírito na matéria, a caminhada de Marânus acontece na via ascendente e espiritualizante.

No seu sentido imediato, o percurso do luso peregrino pela montanha dá-se a partir do desejo ou *corpo* em direcção à *alma*, constituintes do homem que encontram expressão objectiva nas imagens femininas subjectivas da *Pastora* e de *Eleonor*.

Como quem visa *ultrapassar a zoologia*, Marânus recusa fisicamente a Pastora que lhe aflora mais perfeita, em imagem, como Saudade.

Esta Saudade (da Pastora) criada na «alma da sua raça»,⁽¹⁵⁵⁸⁾ esposa de Marânus, e «Virgem Mãe dum novo Deus»,⁽¹⁵⁵⁹⁾ contém uma missão salvadora. Como esposa ou templo do Espírito lusitano conceberá e dará à luz o Verbo ou Messias português.

Na língua e pátria eleita pelo Verbo nasce o Salvador,⁽¹⁵⁶⁰⁾ através do qual «mais uma vez a morte foi vencida».⁽¹⁵⁶¹⁾ Esta consciência messiânica

(1558) PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 135.

(1559) Idem.

(1560) Cf. Idem, cap. «O Nascimento», pp. 133-137.

(1561) Idem, p. 136.

cristã credita a vida interior — de que resultam acções exteriores — de um significado decisivo para a Redenção. E se, na epopeia de Camões, é pelas «obras valerosas» da aventura que os heróis «se vão da lei da Morte libertando»,⁽¹⁵⁶²⁾ na lírica («Sôbolos rios») e em *Marânus* de Pascoaes — na linha individual e mística — chega-se à redenção pela desinstalação do corpo.

O «pôr-se a caminho» em direcção à «revelação final»⁽¹⁵⁶³⁾ dá-se com «a morte, que é o espírito do amor»,⁽¹⁵⁶⁴⁾ porque «a vida» apenas «é o seu corpo transitório».⁽¹⁵⁶⁵⁾

Esta efemeridade da vida ou trânsito do homem para a redenção exprime-se no constante caminhar de Marânus. Mesmo depois do nascimento do novo Deus lusitano — que faz de Portugal um «mundo transfigurado»,⁽¹⁵⁶⁶⁾ a «terra Santa»⁽¹⁵⁶⁷⁾ «erguida / àquela altura ideal da Eternidade»⁽¹⁵⁶⁸⁾ — Marânus anuncia que vai «partir à sua esposa».⁽¹⁵⁶⁹⁾ E não é sem dor que se processa a caminhada em direcção ao Espírito. Por isso, Marânus parte, mas

«... ansioso, para trás
volvia a face triste, a cada instante».⁽¹⁵⁷⁰⁾

A Saudade, esposa de Marânus, mãe do novo Deus e Virgem lusíada, tal como «a *Virgem Dolorosa*, a suprema flor do espiritualismo judaico»,⁽¹⁵⁷¹⁾ conhece igualmente a «dor salvadora que eleva as almas para o céu».⁽¹⁵⁷²⁾

⁽¹⁵⁶²⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 1.2.

⁽¹⁵⁶³⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 139.

⁽¹⁵⁶⁴⁾ Idem, p. 141.

⁽¹⁵⁶⁵⁾ Idem.

⁽¹⁵⁶⁶⁾ Idem, p. 136.

⁽¹⁵⁶⁷⁾ Idem.

⁽¹⁵⁶⁸⁾ Idem.

⁽¹⁵⁶⁹⁾ Idem.

⁽¹⁵⁷⁰⁾ Idem.

⁽¹⁵⁷¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O espírito lusitano ou o saudosismo*. In *A saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., p. 45.

⁽¹⁵⁷²⁾ Idem.

«E a trágica Saudade sufocada:
 Eu bem conheço a voz que te chamou!
 Voz que ilumina as árvores e as nuvens,
 e que meu ser antigo transformou
 neste meu ser anímico e perfeito.»⁽¹⁵⁷³⁾

Essa *voz* que Marânus segue para a morte física, para o reino do Espírito é Eleonor, a um tempo, mensageiro e mensagem, voz que é a «verdade, a luz divina».⁽¹⁵⁷⁴⁾

Somos chegados a um ponto em que o nacionalismo se conjuga com o messianismo e a escatologia, sob uma envoltura neoplatónica e camoniana. De facto, a morte física de Marânus é um Fim que pressupõe uma Redenção; a era messiânica da Saudade.

Em termos nacionais, de colectividade que Marânus representa, o tempo da revelação é o culminar de toda uma experiência mística, que suscita e acompanha a consciência messiânica⁽¹⁵⁷⁵⁾ numa era de Felicidade.

E a força espiritual condutora das passadas do «moço Viandante»,⁽¹⁵⁷⁶⁾ nessa viagem em direcção ao mundo superior do Espírito, não é o costumeado messias ou qualquer D. Sebastião, personagem célebre relevante para a história.

É Eleonor, «a adorável imagem da Donzela»,⁽¹⁵⁷⁷⁾ que vem dar sentido messiânico, não aos factos, mas a uma existência: o ser português.

E consciente de que «o adormecer do corpo é o despertar / do nosso ser oculto e transcendente»;⁽¹⁵⁷⁸⁾ consciente de que «um homem só se encontra no que perde»,⁽¹⁵⁷⁹⁾ Marânus teve de morrer para ascender à «suprema

⁽¹⁵⁷³⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 136.

⁽¹⁵⁷⁴⁾ Idem, p. 9.

⁽¹⁵⁷⁵⁾ Cf. IDEL, Moshe, *Messianisme et mystique* (traduction de l'hébreu par Catherine Chalier), Paris, Editions du Cerf, 1994, chap. «Sources de la conscience messianique», pp. 9-18. No dizer do autor: «pour l'essentiel, la conscience, et plus encore l'action, messianiques s'alimentent à des expériences intérieures très proches de celles couramment appelées mystiques; elles s'identifient même parfois à elles». Idem, p. 10.

⁽¹⁵⁷⁶⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 35.

⁽¹⁵⁷⁷⁾ Idem.

⁽¹⁵⁷⁸⁾ Idem, p. 65.

⁽¹⁵⁷⁹⁾ Idem, p. 35.

e final revelação»⁽¹⁵⁸⁰⁾ de si. Pela morte, Marânus unir-se-á a Eleonor no Paraíso, como aquele que acreditou em Cristo, no clímax do sofrimento da Paixão e morte na cruz:

«Serás comigo — ouviste — no meu Reino».⁽¹⁵⁸¹⁾

A união de Eleonor e Marânus (ou dos Portugueses com a sua alma) não se cinge, porém, ao messianismo cristão da coexistência num mesmo reino transcendente. Esta ideia judeo-cristã de redenção no Paraíso depois do exílio, entrecruzada de juízos escatológicos que fazem algum eco das doutrinas milenaristas medievais estão penetradas de neoplatonismo e de conceitos camonianos. Deste recolheu o poeta de *Marânus* o que chamamos *messianismo existencial*. Não tributário de acontecimentos ou crises históricas, este messianismo responde às interrogações constantes do homem e é afinal um desejo de conhecer o sentido do ser, do mundo e a (des)ordem dos acontecimentos. É o aflitivo desejo de transcender a insignificância da existência.

Dilacerada entre *corpo* e *alma*, a vida é um combate de que se espera salvação pessoal, uma saída positiva. A vida é, para ambos os profetas, sofrimento e purificação, com o aproximar-se o homem da espiritualidade pura, da Divindade.

Pascoaes aplica a ideia da consubstanciação dos amantes neoplatónica (a que Camões soube dar sublime expressão) para traduzir a saída positiva para o homem confrontado com a morte.

Eleonor não é apenas o agente, o anjo, o mensageiro revelador, é constituinte da revelação. Já não acompanha Marânus, vive nele:

«Ei-lo chegado, enfim, o grande instante
da suprema e final revelação.
Não mais me encontrarás, pois, doravante,
serás meu próprio espírito amoroso.

(1580) PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 141.

(1581) Idem, p. 143.

Por isso não me vês, e em ti me vejo.
Somos o mesmo ser... Em mim, existe
o teu passado e o teu porvir»⁽¹⁵⁸²⁾

Este viver do sujeito fora de si, porque está na sua amada, foi expresso por Camões, nas suas redondilhas filosóficas «Deus te salve, Vasco amigo». Vasco, o pastor, não está onde se encontra o seu corpo:

«— Pois onde te hão-de falar,
se não estás onde apareces?
— Se Madalena conheces,
nela me podes achar».⁽¹⁵⁸³⁾

A ideia de consubstanciação dos amantes que, no soneto «Transforma-se o amador na cousa amada» estava ao serviço da afirmação da persistência do desejo, ganha, nas redondilhas, novos contornos ideológicos. Nelas, a consubstanciação amorosa é morte do amante e nascimento para a vida espiritual na amada:

«— Como estás aqui presente,
se lá tens a alma e a vida?»⁽¹⁵⁸⁴⁾

De igual modo, Marânus morre para renascer espiritualmente na amada, porque o *Infinito* envolve o *finito*, o *Perfeito* explica o *imperfeito* para o panteísta que talha Deus e mundo no mesmo pano:

«E na imagem sagrada de Eleonor
sua presença humana se perdia...»⁽¹⁵⁸⁵⁾

Mas, eis que descobre a sua alma e a sua identidade pela morte do seu ser carnal:

«... Ó minha alma!
Sou eu, sou eu!»⁽¹⁵⁸⁶⁾

(1582) PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., pp. 147-148.

(1583) CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 87.

(1584) Idem.

(1585) PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 148.

(1586) Idem.

Também o sujeito das redondilhas ganha a sua identidade como alma, no dia em que se perdeu como entidade física:

«— Porque não te acharei
em ti (...)?
— Porque me fui perder nela
o dia em que me ganhei».⁽¹⁵⁸⁷⁾

Aqui, como em *Marânus*, o Amor (Amada) é algo que está no sujeito mais do que ele próprio, é um movimento de alheamento do corpo e *agnorisis* da alma. Porém, em Camões, o encontro com a alma amada não tem ainda a função redentora e libertadora que Pascoaes lhe atribui. A alma necessita de Deus, fundamento último de todos os seres. Precisa, para sua salvação, do impulso da Transcendência Divina solidária com a sua imanência. Porém, para ambos os autores, o homem não pode encontrar senão fora de si o seu princípio e o seu fim. Em Pascoaes, a descoberta da alma de Marânus, na unificação mística com Eleonor, está ao serviço da ideologia saudosista e nacionalista. A morte de Marânus origina a consciência de si, na plenitude espiritual do seu *gênio* de Saudade. Por outro lado, o êxtase místico neoplatónico dos amantes dá nascimento a um real sentimento messiânico. A morte física é o processo de emergência da consciência de uma espiritualidade própria, de uma personalidade como a portuguesa, fora do comum e de uma literatura, que «é o acordar idealista e místico do gênio poético da Raça, é um *sinal dos tempos*».⁽¹⁵⁸⁸⁾

Esta pretensão da acção messiânica do homem português, acordado na (e com) a sua alma de Saudade não é alheia à ideia de povo eleito do Verbo. Por isso, em *Marânus*, o «Deus recém-nascido»⁽¹⁵⁸⁹⁾ — Verbo encarnado com o percurso inegavelmente idêntico ao de Jesus Cristo⁽¹⁵⁹⁰⁾ — é filho

⁽¹⁵⁸⁷⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 87.

⁽¹⁵⁸⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Era Lusíada*. Reprod. In *A saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., p. 161.

⁽¹⁵⁸⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 134.

⁽¹⁵⁹⁰⁾ Esse percurso que vai da «Anunciação» (Idem, p. 95) ao «Nascimento» (p. 133) tem relações inegáveis com o de Cristo, a que não faltam ingredientes como: «A Boa Nova» (Idem, p. 121) e «Os Pastores» (Idem, p. 107) que a recebem: «E os olhos encantados dos pastores/Voltam-se para a *estrela*» condutora.

da Saudade e do homem Português (Marânus). Todavia, a «Revelação Final» e redentora não está na morte do Messias, mas na morte do homem, para a vida do Espírito, verdadeiro Deus de Pascoaes:

«E o homem criatura e criador
ouviu a voz de Deus que lhe falou:
— Na tua consciência, em puro amor,
existirei, por toda a eternidade!»⁽¹⁵⁹¹⁾

Assim, a redenção, tal como para o católico que foi Camões, culmina em Deus. E como o mestre seguidor da tradição neoplatónica, Pascoaes coloca o homem na sua posição intermédia entre o sensível e o supra-sensível:

«Na sua pobre e mísera loucura
sonhavam ser o *termo* da existência
quando é certo que a humana criatura
não é um *fim*, mas, antes, *novo meio*
onde nascera, à luz de estranha aurora,
a eterna Florescência espiritual»⁽¹⁵⁹²⁾

Deste modo, aquele Deus intranho e imanente ao homem, gerado na sua consciência e enquadrável no pensamento agnóstico, pode revestir um colorido de sentido inverso, como seja o da defesa do homem considerado templo do Espírito Divino.

No regresso ao mais profundo da sua natureza espiritual, «onde o seu corpo material tocava / o fim *espiritual* da sua vida»,⁽¹⁵⁹³⁾ o homem pascoalino, na linha de «Sôbolos rios», experimenta a presença de Deus. Na peugada de Santo Agostinho, Deus é para ambos «*interior intimo meo et superior summo meo*». Deus é o princípio da interioridade do ser, no próprio acto em que esta o ultrapassa, é o Outro, mas graças ao qual o ser pode ser, na ultrapassagem do seu próprio fastígio.⁽¹⁵⁹⁴⁾

⁽¹⁵⁹¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 46.

⁽¹⁵⁹²⁾ Idem, p. 47.

⁽¹⁵⁹³⁾ Idem, p. 79.

⁽¹⁵⁹⁴⁾ Cf. S.^{to} AGOSTINHO, *Confissões*, 10.27. Sobre Santo Agostinho e outros pensadores, vide KUNG, Hans, *Grandes pensadores do Cristianismo*, Paulo Tarso, Orígenes, Agostinho, Tomás de Aquino, Martinho Lutero..., Lisboa, Biblioteca do século, n.º 11, 1999. Sobre as *Confissões*,

Em Pascoaes, este caminho espiritualizante está porém ligado à dor e à morte. A redenção de Pascoaes supõe o sacrifício: a partida, deixando esposa e filho e, depois, a morte (*Marânus*); a descida aos Infernos virgilianos e o juízo final (*Regresso ao paraíso*). Eis o sofrimento purificador, correspondente às provações descritas pelo milenarismo cristão, anteriores à fruição da paz e da abundância no paraíso reencontrado ou reino de Deus.

Ecos deformados de Joaquim da Fiore, estas tiradas de tendência milenarista persistem sobretudo nas ideias de Revelação (*Marânus*) e de Paraíso reencontrado (*Regresso ao paraíso*). Aqui, o ideário de Pascoaes bebe mais na fonte medieval e nos sistemas gnósticos que influíram fortemente em Santo Agostinho do que em Camões, onde se evidencia apenas em «Sôbolos Rios».⁽¹⁵⁹⁵⁾

Ao Paraíso da imortalidade e da inocência pascoalina não se chega sem o conhecimento do dualismo radical entre corpo e alma, matéria e espírito, mal e bem. Por outras palavras, à maneira judeo-cristã, o homem pascoalino, para aceder ao Paraíso, precisou primeiro de conhecer o pecado, tal como este nos é descrito no *Gênesis* da *Bíblia*. E, na linha do Cristianismo, precisou de um messias para o resgate desse pecado («Adão», em *Regresso ao paraíso*; o homem luso, em *Marânus*). A doutrina da redenção ou libertação do homem em Pascoaes, tem por condição e exige o sacrifício, a morte e o sentimento do bem e do mal.

Em Camões épico, a situação é inversa da do Paraíso reconquistado de Pascoaes. Na «Ilha dos Amores», como no paraíso primeiro, é em plena inocência, sem qualquer sentimento de culpa que se realizam sensualmente os homens.⁽¹⁵⁹⁶⁾ O instinto é satisfeito sem o sentimento de pecado, do bem e do mal. Sem abdicarem da sua natureza, os homens chegam à imortalidade, tornam-se «Divinos (...), sendo humanos».⁽¹⁵⁹⁷⁾

vide A.A.V.V., *Confissões de Santo Agostinho – 1600 anos depois: presença actualidade*. (Actas do Congresso Internacional), Lisboa, 2002.

⁽¹⁵⁹⁵⁾ O Paraíso que, em «Sôbolos rios» de Camões, é um ponto de chegada, uma saída feliz para o problema do homem confrontado com o *desconcerto* ontológico, em Pascoaes, é tema condutor obsessivamente reiterado.

⁽¹⁵⁹⁶⁾ Cf., SARAIVA, António José, *Estudos sobre a Arte d'Os Lusíadas*, Lisboa, Gradiva, 1992, p. 128.

⁽¹⁵⁹⁷⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 9.91.

E o amor à mulher — essa que tantas vezes na lírica era objecto de culto e de culpa — é, na «Ilha dos Amores», o *meio* pelo qual os homens alcançam a libertação «da lei da morte», o *Amor Total*, que é a Divindade. Em *Marânus* de Pascoaes é também pelo amor à mulher (o amor à sua alma ou ao portuguesismo) que o luso caminhante se realiza em plenitude.

Para o profeta de *Marânus* como para o da «Ilha dos Amores», a Verdade, o Paraíso são concedidos no amor ao portuguesismo. O carinho revelado à «Pátria amada»,⁽¹⁵⁹⁸⁾ à «amorosa terra maternal»⁽¹⁵⁹⁹⁾ (denominações caras a Camões e a Pascoaes, respectivamente) é a condição necessária para a libertação da «lei da morte»⁽¹⁶⁰⁰⁾ ou acesso ao «ser perfeito e livre».⁽¹⁶⁰¹⁾

Há, como se vê, no lusitanismo dos dois vates, uma identidade funcional e de conteúdo, pelo que reservam como destino ao povo português. Por vias de significados afins, tudo são viagens para o conhecimento, percursos do mundo para o Além-Mundo. Aos Portugueses foi reservada essa missão transcendente; a eles igualmente lhes está reservada a recompensa num paraíso qualquer, seja ele a Ilha da utopia, seja ele a «serra prometida».⁽¹⁶⁰²⁾

Num litoral terrestre, mas fora do tempo e do espaço, ou num «litoral celeste»⁽¹⁶⁰³⁾ é a mesma pátria que se ama, se louva e se vê surgir messianicamente vitoriosa de um tempo de incertezas e de crise. E «Nascer o que é, senão ressuscitar?»⁽¹⁶⁰⁴⁾

A messianidade da nação é indissociável do conceito de povo eleito ou gente «Forte e famosa» a quem «o mundo está guardando / o prémio lá no fim, bem merecido».⁽¹⁶⁰⁵⁾

Eis um percurso linear de um povo que é «caminho da virtude», alto e fragoso»⁽¹⁶⁰⁶⁾ para o paraíso primeiro ou Idade do Ouro não decaída:

(1598) CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 9.51.

(1599) PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 34.

(1600) CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 1.2.

(1601) PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 28.

(1602) Idem.

(1603) Idem, p. 44.

(1604) Idem, p. 45.

(1605) CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 9.88.

(1606) Idem, 9.90.

«Mas no fim doce, alegre e deleitoso»⁽¹⁶⁰⁷⁾

A estes traços ideológicos de *intelligentsia* e espiritualidade portuguesa deu Pascoaes continuidade, pelo que pode falar-se de existência de «paragramatismo lusíada»⁽¹⁶⁰⁸⁾ com a obra épica do mestre. O ideal patriótico camoniano permanece e amplia-se numa linha de conhecimento visionário, em obras como *O Génio Lusíada*, *A Era Lusíada*, *Regresso ao paraíso* e *Marânus*. Aqui, aquela aventura camoniana ressurgue, igualmente percorrida pelo homem português, mas o percurso de capacidade realizadora de um povo espiritualiza-se. A segunda aventura das descobertas dá-se no mundo da alma, mas sempre estimulada pelo século de Ouro da aventura camoniana, porque «Portugal já viveu, já foi alguém».⁽¹⁶⁰⁹⁾ E o propósito de Pascoaes é: «que esse alguém readquiria a sua velha fisionomia, animada, muito embora de nova vida; que esse alguém ressuscite e venha cumprir ainda, sobre a Terra, um alto destino».⁽¹⁶¹⁰⁾

O ideal messiânico pascoalino ou confiança na superior sabedoria e no «alto destino» do povo eleito implicam o amor da alma heróica e mística portuguesa. E a grandeza espiritual futura de Portugal resultará do reencontro do luso peregrino com o seu passado, verdadeiro motor do futuro:

«E entre as velhas lembranças, a sorrir,
percebia-se o vulto da esperança.
Vede a imagem das cousas que hão-de vir,
a sagrada lembrança do Futuro»⁽¹⁶¹¹⁾

O passado é em *Marânus* um «estado latente» da Saudade e parte integrante do homem luso, que evoluirá para a progressiva desocultação da *verdade portuguesa*:

⁽¹⁶⁰⁷⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 9.90.

⁽¹⁶⁰⁸⁾ A expressão, empregue para estabelecer algumas «relações paragramáticas da poesia de Afonso Duarte com a obra de Camões», é de PEREIRA, José Carlos Seabra, *Do fim do século ao tempo do Orpheu*, cit., p. 124.

⁽¹⁶⁰⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Águia*, 2ª série, vol. II, nº 28, 1914 (Artigo intitulado «A Era Lusíada - Excerto»). In *A saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., p. 159.

⁽¹⁶¹⁰⁾ Idem.

⁽¹⁶¹¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 145.

«E Marânus, que tinha nos seus olhos
a fome secular, olhava, olhava
a linha do horizonte que mais larga
e magoada e roxa, se tornava...»⁽¹⁶¹²⁾

A *fome secular* do longe, da distância, de libertação, de Além que caracteriza Marânus do passado ao presente foi primeiramente viagem que ligou a terra ao mar. Esta aventura gâmica ressurgiu em *Marânus* pelo rememorar nostálgico e como componente necessária à recuperação da autenticidade da alma:

«Dentro dele
tomavam por milagre aspecto humano
águas revoltas, nuvens e saudades...
via a ronda infinita das imagens
bailar em sua lúcida memória
[...]
Era o cenário vivo do Passado
[...]
Mas, em formas anímicas e puras,
enchiam de sorrisos, vozes de oiro
o seu etéreo Reino espiritual»⁽¹⁶¹³⁾

No passado, que existe na mente do sujeito, desenha-se o arquétipo do Português em memória e herança cultural e colectiva. É um passado de Saudade mnésico-prospectiva. Projecta-se, pois, «numa linha do horizonte mais larga», que vai do mar ao céu.

A saudade temporal e espacial (recordação do passado e lembrança objectiva espacial) eleva-se a lugar espiritual e místico. Não permanece, porém, *anamnese* platónica: é antes um sentimento-agente com um significado escatológico. Por isso, no poema *Marânus*, em diálogo com a «Noite», a «Saudade» conclui:

⁽¹⁶¹²⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 34.

⁽¹⁶¹³⁾ Idem, pp. 80-81. Este percurso de Marânus (à parte o seu significado colectivo) é também o percurso do sujeito de «Sóbolos Rios».

«Tu conheces a Origem, eu conheço
o Fim...
Tudo o que existe de animado
em mim pode alcançar a vida eterna.
Vem a mim todo o espírito enlevado»⁽¹⁶¹⁴⁾

Eis a saudade transcendente, da alma, de retorno à primeira origem e fim último do homem, num reino messiânico de Felicidade.

No processo de autognose de Marânus ou permanência eterna do homem luso na Saudade⁽¹⁶¹⁵⁾ está contida ainda a grande mensagem de esperança nacional, que Pascoaes especifica em prosa:

«Queremos um Portugal português e, ao mesmo tempo humano. Queremos a nossa Pátria de acordo com o Passado e o Futuro, mergulhando as raízes na noite da Recordação para florescer à luz da Esperança e criar a sua obra espiritual, religiosa, obra de amor e sacrifício.»⁽¹⁶¹⁶⁾

O homem português cumpre-se ontologicamente na Saudade e, no cumprimento do homem, cumpre-se Portugal, que realizará, «*enfim, o seu destino civilizador*».⁽¹⁶¹⁷⁾

É este o significado do caminhar de Marânus em busca da revelação do seu carácter e «suprema criação sentimental da Raça — a *Saudade!*»⁽¹⁶¹⁸⁾

No visionarismo pascoalino há, evidentemente, e de modo heterodoxo, co-participação eclética do ideário escatológico, milenarista e messiânico, nessa filosofia do portuguesismo ou concepção existencial e essencial duma etnia lusitana. Pela Saudade — elevada à altura de uma Religião⁽¹⁶¹⁹⁾

⁽¹⁶¹⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 152.

⁽¹⁶¹⁵⁾ Cf. Idem, p. 153.

⁽¹⁶¹⁶⁾ PASCOAES, Teixeira de, «A Era Lusíada - Excerto», *A Águia*, vol. II, 2ª Série, nº 28, 1914: *A Era Lusíada*, in *A Saudade e o Saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., p. 159.

⁽¹⁶¹⁷⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Vida Portuguesa*, nº 22, Fev. 1914, pp. 10-11, (Texto manifesto da «Renascença Portuguesa», intitulado «Ao Povo Português. A *Renascença Lusitana*», in Idem, p. 32).

⁽¹⁶¹⁸⁾ Idem.

⁽¹⁶¹⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, «Ainda o Saudosismo e a «Renascença»», *A Águia*, vol. II, 2ª Série, nº 12, 1914, pp. 185-187. In Idem, p. 65. **O poeta insiste nesta ideia da saudade entendida**

da qual Pascoaes foi o verdadeiro profeta — pretendeu a criação de uma *paideia* portuguesa. Pela Saudade previu, a partir duma situação de crise ou traumatismo histórico, o «renascimento lusitano».⁽¹⁶²⁰⁾

Ouçamo-lo, numa das suas profecias:

«Vejo esboçar-se um grande Altar, e sobre ele a Imagem da Saudade, a alma da minha Raça eleita, escolhida por Deus para a sua nova reencarnação».⁽¹⁶²¹⁾

Neste povo eleito nascerá um messias. E não é já o *encoberto* nas brumas que há-de regressar numa manhã de nevoeiro como redentor misterioso. É a alma de saudade intranha ao homem luso, em quem se centra toda a esperança, *mnésico* redentora.⁽¹⁶²²⁾

Eis o profeta em versos de êxtase lusíada:

«Que à nossa pobre sombra a padecer
fantasma secular, enfim, regresse
o Dom Sebastião do nosso ser!»⁽¹⁶²³⁾

O Desejado é aqui, como o fora para o cantor de *Os Lusíadas*, um *super eu* nacional empossado de uma missão que o ultrapassa: o destino colectivo de um povo. É a mesma consciência de realização terrestre do Transcendente. Mas, em Pascoaes, o regresso de D. Sebastião é a ressurreição anímica «do nosso ser». A demanda da realidade última de Marânus é, antes de mais, caminhada em direcção à alma, ao ser essencial, ao Eterno; é trânsito para o conhecimento da verdadeira identidade e do Absoluto.

A era gâmica, louvada por Camões como o tempo dos heróis construtores, o tempo dos percursos da realização pessoal e colectiva é transferida e

como credo religioso, ao dizer: «Eu tenho afirmado e continuarei sempre a afirmar que o movimento da Renascença Portuguesa se fará dentro da *Saudade revelada*, a qual se ergue à altura duma Religião, duma Filosofia e duma Política...».

⁽¹⁶²⁰⁾ Idem, p. 62.

⁽¹⁶²¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O Génio Português na sua expressão filosófica, poética e religiosa*, in *A Saudade e o Saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., p. 93.

⁽¹⁶²²⁾ Cf., a propósito, PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 145.

⁽¹⁶²³⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Dispersos*, In *Obras completas*, cit., VI, p. 192.

projectada para a aventura espiritual do «luso peregrino». De igual modo, a chegada do Desejado, de D. Sebastião, o grande salvador da pátria, far-se-á também, para Pascoaes, numa outra realidade: a sagrada.

No seu poema *Painel*, que é uma sinopse de Portugal com a sua história, geografia e mitos — dos quais salientamos o camoniano e o sebastianista — é uma pátria sagrada que se percorre da terra ao mar e ao céu:

«E toda a pátria terra percorri,
e o mar e o céu azul,»⁽¹⁶²⁴⁾

Percorridas as terras do Continente, Madeira e Açores, o sujeito lírico detém-se no mar «o líquido horizonte», associado sempre à celebração camoniana dos heróis e aqui também à obra lírica. Repare-se no paragramatismo textual, que chega à paráfrase do mestre:

«Sentimo-nos já próximos daquele
olimpo lusitano
onde habitam as sombras dos Heróis
que esperam regressar à Pátria bem-amada;
À Praia do ocidente e do crepúsculo,
onde o vento, de noite, anda a contar às árvores
histórias de naufrágios...
onde a luz do luar é irmã da nossa mágoa,
e a rósea madrugada é *leda e triste*...
e onde as cousas são almas, que aparecem
veladas do brumoso
e saudoso mistério em que termina a terra
e principia o mar...»⁽¹⁶²⁵⁾

Depois de celebrado o mar — associado constantemente, nas várias obras de Pascoaes, ao «Poema dos Lusíadas / que é Neptuno»,⁽¹⁶²⁶⁾ — *Painel* culmina e fecha em nota sebastianista. Em atitude de ânsia e expectativa,

⁽¹⁶²⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Painel* [1ª edição, Lisboa, Oficina Gráfica Lda., 1935]. In Idem, p. 9.

⁽¹⁶²⁵⁾ Idem, p. 19.

⁽¹⁶²⁶⁾ PASCOAES, Teixeira de, «O longe e o perto», *Últimos Versos* [1ª edição, Porto, Civilização Editora, 1949] In Idem, p. 135.

o sujeito lírico profetiza a renovação da grandeza pátria, pela vinda de D. Sebastião, o Salvador:

420

«Ó Bandarra do amor! Bruxo da profecia!
Eu creio, como tu, em Dom Sebastião!
Eu creio, como tu, no seu regresso! Eu creio!

Já seu perfil de encanto
doira de etérea graça o nevoeiro
dessa *Manbã* divina, prometida
pelo canto do Povo e dos poetas»⁽¹⁶²⁷⁾

Esta «*Manbã* divina prometida» pelo poeta ou «Era Lusíada», ou encontro de Marânus com a Saudade Transcendente, ou «Regresso ao paraíso» são, na totalidade, um novo tempo, o equivalente do reino de felicidade messiânica bíblico. Quer se trate da reapossessão pelo homem luso do seu próprio espírito, da sua personalidade cultural (*Marânus*), quer se trate da Saudade revelada (*Era Lusíada*), quer se trate do homem adâmico (*Regresso ao paraíso*), ou do D. Sebastião, o Salvador surge sempre num contexto de parusia no futuro. É o caso da aventura de regeneração espiritual de Marânus (ou regeneração espiritual de uma pátria) que se opera com a vinda do filho do Homem (agora, português).

Na linha da *Bíblia*, a essa chegada do Messias não faltam os sinais divinos⁽¹⁶²⁸⁾ e a repetida nota da Esperança.

Nota repetida no tempo e no transcurso literário, nos mais diversos tons, sob o nome de Desejado, de Encoberto ou de Saudade...; é a mesma ideia força a que assiste ao canto profético da vinda do Messias, do regresso ao Paraíso (qual ilha do Amor); é a mesma demanda do Impossível ou desejo de Essência; «Aparição».⁽¹⁶²⁹⁾

⁽¹⁶²⁷⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Painel*, In Idem, pp. 19-20.

⁽¹⁶²⁸⁾ Cf., e.g., *Mateus*, 24-25; idem, 16, 27-28; *Lucas*, 21, 25-33.

⁽¹⁶²⁹⁾ Terminologia cara a Pascoaes e que, nele, significa a antítese de «aparência» e, no limite, se confunde com Deus: «Em tudo se revela uma força invisível, num sentido superior e divino, mas logo decaída e aprisionada em aparências inertes e corpóreas. É a esperança e a sua materialização ou decadência em formas de lembrança: a Aparição e a Aparência, Deus e o Mundo». PASCOAES, Teixeira de, *Os Poetas Lusíadas*, cit., p. 160.

I.6. Religião e humanismo. O problema gnosiológico da transcendência em Camões e Pascoaes

O Saudosismo de Pascoaes como defesa do portuguesismo ou tentativa de compreensão de uma cultura peculiar portuguesa eleva a Saudade a uma verdadeira religião. E o profeta, consciente de que a recusa dos valores espirituais privaria os seus esforços de um fito a perseguir, desenvolve uma verdadeira filosofia poética, carregada de uma mística patriótica, um ideal nacional.

Não se trata, porém, de xenofobia ou encerramento estático num espaço utópico à margem da história. Isso seria a «negação do mundo»⁽¹⁶³⁰⁾ contrária à profecia de Pascoaes que é dinâmica, assenta numa «moral heróica»,⁽¹⁶³¹⁾ inspirada na epopeia camoniana e é verdadeiramente actuante na tessitura nacional e humana.

A filosofia da Saudade pascoalina representa, assim, não apenas «floração poética», ou «fenómeno literário», mas, mais do que isso, como notou Martim de Albuquerque, «um fenómeno ideológico, por isso, um fenómeno político».⁽¹⁶³²⁾ E, como a pólis é indissociável do homem, a filosofia da Saudade, além do nacionalismo, apresenta um carácter universalista, contém no seu âmago uma ontologia do ser. Esta culmina na noção de que o homem se excede infinitamente, aspira mais ou menos conscientemente a ultrapassar-se. O Absoluto é, assim, presença necessária, direcção para que se orienta o espírito humano. Todavia, este espírito traça, relativamente ao Absoluto espiritual, uma espécie de linha que se aproxima da sua assíntota, sem nunca a alcançar. De modo antropomórfico, em *Regresso ao paraíso*, Pascoaes apresenta Deus à imagem do homem com os traços de um super-homem:

⁽¹⁶³⁰⁾ SERVIER, Jean, *Histoire de l'utopie*, Paris, 1967, p. 356.

⁽¹⁶³¹⁾ ALBUQUERQUE, Martim de, «O valor politológico do sebastianismo», Separata dos *Arquivos do Centro Cultural Português*, Paris, Gulbenkian, VIII, pp. 265-294. A expressão é da p. 291.

⁽¹⁶³²⁾ Idem, p. 292.

«Adão». Esta maneira de conceber Deus abre uma passagem ao agnosticismo, aliás dominante desde o século XIX. Como notou, com eficácia, Malraux,

422

«a velha inquietação (...) ergue-se hoje em frente do único objecto que lhe resta: o homem... Todo o século XIX é dirigido por um impulso que não pode ser comparado, quanto a força e importância, senão a uma religião. Manifesta-se por uma espécie de paixão do homem que toma dentro de si o lugar que dava a Deus».⁽¹⁶³³⁾

Em *Regresso ao paraíso*, apesar da visão antropológica pascoalina ser vizinha do agnosticismo (que será coroado pelo absurdo de existencialistas), transgride-o, porque o Absoluto do Espírito mantém-se sempre no horizonte dos seus pensamentos. Na sua constante e confessada luta «pelo conceito adâmico do homem / ou pela sua distinção / espiritual»,⁽¹⁶³⁴⁾ cujo credo se sustenta no ateísmo, Pascoaes obedece a uma tendência religiosa do homem divinizado. Não é, contudo, um verdadeiro agnóstico, porque, inquieto com a distância que separa o finito do Infinito, não corta amarras com Ele. Como a fonte, que tem necessariamente relações com os regatos que dela provêm, também o ser, para Pascoaes, tem algumas semelhanças com o Ser. Por método analógico, o profeta lança uma ponte de margem a Margem. Por intermédio da criatura elevada espiritualmente aproxima-se do próprio Deus. Ao indagar sobre a criação começa a decifrar-se o rosto de um Criador. Contudo, permanece uma espécie de tensão entre o conhecimento d'Ele e a ignorância necessária que se vive com relação a Ele. Eis o princípio da Incerteza pascoalino:

«A incerteza de Deus será o eterno
e humano drama
entre a certeza
e a incerteza, oscila
o meu espírito».⁽¹⁶³⁵⁾

⁽¹⁶³³⁾ MALRAUX, André, «D'une jeunesse européenne», in *Écrits*, Paris, Grasset, 1927, p. 145.

⁽¹⁶³⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Últimos Versos* in *Obras completas. Teixeira de Pascoaes*, cit., VI, p. 121.

⁽¹⁶³⁵⁾ Idem, p. 159.

Coloca-se aqui o problema da dúvida e da crença, ou melhor da «dúvida do crente»,⁽¹⁶³⁶⁾ que significa ao mesmo tempo obscuridade e luz: é através de um véu que se apreende o Objecto. Esta ideia do Deus velado e dos mistérios da fé envoltos em obscuridade, de tal sorte que a Verdade é apenas entrevista, é já pressuposto de Santo Agostinho e de S. Francisco de Sales,⁽¹⁶³⁷⁾ a que Camões soube dar expressão literária em *Os Lusíadas*, ao afirmar:

«É Deus; mas o que é Deus, ninguém o entende,
que a tanto o engenho humano não se estende.»⁽¹⁶³⁸⁾

E na lírica reafirma-o, em «Verdade, Amor, Razão, Merecimento»:

«(...) o que é mais que vida e morte
(...) não o alcança humano entendimento»⁽¹⁶³⁹⁾

O soneto, ao fechar, cria uma espécie de fórmula apologética da necessidade da crença:

«Mas o melhor de tudo é crer em Cristo».⁽¹⁶⁴⁰⁾

Pascoaes desenvolve a ideia da fé voluntarista e do Deus velado. Porém, a profunda necessidade de Deus desenha-se agora no vazio cavado pela

⁽¹⁶³⁶⁾ A citação que empregamos para caracterizar a obra de Pascoaes faz parte de um estudo sobre Unamuno, amigo do nosso poeta que o terá certamente influenciado, e, a ambos, o mestre Kierkegaard. Cf. HORIA, Vintila, «Miguel de Unamuno em Carne e Espírito» in *Viagem aos Centros da Terra. Depoimentos sobre o estado actual do pensamento, das artes e das ciências*, (trad. portuguesa), Lisboa, Verbo, 1972, p. 70. A «dúvida do crente» que foi Unamuno – e que consideramos ter sido igualmente Pascoaes – é explicada como a dos «que vivem sobre as brasas da dúvida e se consomem lentamente no fogo dos seus problemas». Idem, p. 70. Pascoaes explicita-o, de modo claro, em *O pobre tolo* (cit., p. 162), onde afirma: «O poeta é um mar sem fundo e morre afogado nesse mar».

⁽¹⁶³⁷⁾ Sobre S. Francisco de Sales e o humanismo, de que é um «eminente representante», vide DELMAS Claude, *História breve da civilização europeia*, Lisboa, Verbo, 1968, p. 86 e sqq. (Cf., sobretudo, p. 89).

⁽¹⁶³⁸⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 10.80.

⁽¹⁶³⁹⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 199. No soneto «Vós outros que buscais repouso certo», afirma-se mesmo a incapacidade do homem em compreender os mandatos divinos, porque Deus não se revela: «Mas o que a Deus é justo e evidente/ parece injusto aos homens e profundo» (Cf. Idem, p. 199).

⁽¹⁶⁴⁰⁾ Idem.

Sua ausência. E, crente de que não escapamos ao mistério e de que não há alternativa: ou Deus ou o absurdo do Nada, Pascoaes procura preencher aquele vazio, apostolando a Saudade de Deus:

«Deus vive, Deus existe,
 não em sua obra humana, errada e triste,
 mas em remoto vulto de lembrança
 e de esperança...
 Deus vive na Saudade, como outrora,
 antes de conceber a noite e a luz da aurora...

A saudade de Deus é o próprio Deus
 falando à nossa dor
 e ao nosso amor»⁽¹⁶⁴¹⁾

É assim um agnóstico devoto,⁽¹⁶⁴²⁾ ou — parafraseando-o — um ‘ateoteísta’,⁽¹⁶⁴³⁾ porque, apesar de renegar o Absoluto do catolicismo até à blasfêmia,⁽¹⁶⁴⁴⁾ agarra-se e orienta as suas aspirações de Infinito para uma mística de substituição: a crença na Saudade e o nacionalismo cultural.

Eis duas divindades — embora a segunda seja derivada e incorporada na primeira — que exigem a Pascoaes absoluta devoção e que, como profeta, procura divulgar.

Na oscilação do seu espírito entre a certeza e a incerteza de Deus — diz-nos o poeta:

⁽¹⁶⁴¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Sempre. Obras de Teixeira de Pascoaes*, 16 (Introdução de A. Cândido Franco), Lisboa, Assírio & Alvim, 1997, p. 200. (Itálicos nossos).

⁽¹⁶⁴²⁾ Não se entenda a expressão «agnóstico devoto» como qualquer devoção do poeta ao agnosticismo. Isso faria de Pascoaes um dogmático do agnosticismo que ele não foi. Pelo contrário, foi, como sabemos, profundamente religioso. Entenda-se, antes, a expressão como vivência paradoxal, conciliável, porquanto pertencente a um só espírito humano.

⁽¹⁶⁴³⁾ O *ateoteísmo* foi palavra forjada por Pascoaes a partir de *S. Paulo* para designar «a suprema união da fé e da descrença», no dizer de Mário Garcia, em artigo que dedica a *Duplo passeio*. Esta obra foi escrita «apenas para os ateus e descrentes», segundo o poeta. Cf. GARCIA, Mário Rosa Silva, «O Cristo de Pascoaes. Uma leitura de *Duplo passeio*», in *Nova Renascença*, cit., XVII, 64/66, pp. 57-62.

⁽¹⁶⁴⁴⁾ Pascoaes toma atitudes drásticas, demonstrativas da sua falta de adesão ao culto da Igreja católica, da qual, no entanto, manifesta algum conhecimento. Cf., e.g., PASCOAES, Teixeira de, *O pobre tolo*, cit., p. 122.

«a minha vontade o faz parar
no pólo positivo, esse penedo
da saudade,
que o negativo é feito de vazio,
esquecimento ou nada».⁽¹⁶⁴⁵⁾

Face ao problema gnosiológico da Transcendência, dúvida. E, na dúvida, opta pelo «pólo positivo»:

«Deus existe?
Sim uma vez
mil vezes não
mas neste sim é que devemos
firmar o nosso Credo.»⁽¹⁶⁴⁶⁾

E, em conformidade, explicita o mesmo ideário em prosa:

«Creio em Deus. Mas a minha crença não é absoluta ou anticristã à Torquemada. Deus é uma probabilidade representada por um sim sobre um número de não's incalculáveis. Mas o SIM brilha inextinguivelmente no meu espírito, e os não's passam por ele como sombras».⁽¹⁶⁴⁷⁾

É já conhecer o Inefável cingi-lo por negações e sobretudo, depois, orientar em direcção a Ele — e por analogia — o mundo e o homem. Negações e analogias encontradas por Pascoaes no terreno da existência, apenas fazem intervir elementos positivos:

«Creio num sim a arder,
entre não's ou candeias sem azeite
um sim que é luz e voz
no silêncio
aquela esfera
[...]
ouvida por Platão».⁽¹⁶⁴⁸⁾

⁽¹⁶⁴⁵⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Últimos Versos* in *Obras completas. Teixeira de Pascoaes*, vol. VI, cit., p. 159.

⁽¹⁶⁴⁶⁾ *Idem.*

⁽¹⁶⁴⁷⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A minha cartilha*, Figueira da Foz, 1954, p. 10.

⁽¹⁶⁴⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Últimos versos*, in *Obras completas*, cit., VI, p. 160.

A mesma imagética platónica da «luz», da «sombra» e da «candeia» é empregue por Pascoaes,⁽¹⁶⁴⁹⁾ como o fora por Camões e para fim idêntico: o de definir a relação incontestável entre o negativo e o positivo, o mundo da aparência (físico) e o da essência (Divino):

«Que os olhos e a luz que ateia
o fogo que cá sujeita,
não do sol, mas da candeia
é sombra daquela Ideia
qu'em Deus está mais perfeita».⁽¹⁶⁵⁰⁾

Estas formas que se repetem no tempo — e o que se repete é o que é comparável — contêm mais do que metáforas oratórias: uma verdadeira e profunda metafísica subjaz ao pensamento de Camões como ao de Pascoaes e merece alguma atenção, em virtude do lugar que reserva ao homem.

Com a candeia (de «nãos» do mundo da aparência) já apagada, em Pascoaes, a saudade de Deus é o ideal que salva o homem da existência material. Esta proclamação da autonomia da vida espiritual pascoalina vem aproximar o poeta de Camões («Sôbolos Rios») e do Cristianismo. De facto, a noção de liberdade de consciência era desconhecida do homem da Antiguidade que valia como cidadão, célula do corpo social. E a noção de liberdade individual, o drama de uma consciência pessoal era igualmente desconhecido.⁽¹⁶⁵¹⁾ Em Camões é este drama um motor de arranque, cuja meta pessoal é o reino da Graça Divina e, colectivamente, a «Ilha dos Amores», de significado igualmente transcendente e teleológico.

Pascoaes, inversamente, respeita e contempla Deus no homem, a ponto de se interrogar:

⁽¹⁶⁴⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Duplo passeio* in *Obras completas*, (Introdução e aparato crítico por Jacinto Prado Coelho), Lisboa, Bertrand, X, 1975, pp. 111-312: «Quem vê o sol na candeia e Deus em Jesus Cristo? Só os poetas vêem Flora numa florzinha, e ficam perpetuamente enamorados», (p. 262).

⁽¹⁶⁵⁰⁾ CAMÕES, Luís de, «Sôbolos Rios», in *Rimas*, cit., p. 110.

⁽¹⁶⁵¹⁾ Cf. COULANGES, Fustel de, *La cité antique*, Liv. III, Paris, Hachette, 1930. Na obra, o capítulo XVIII é interessante neste domínio e o título é por si significativo: «Da onipotência do Estado; os antigos não conheceram a liberdade individual», pp. 265 e sqq.

«Que somos nós? O entendimento
da Divindade»⁽¹⁶⁵²⁾

É assim que em *Retorno ao paraíso* tenta estabelecer um reino de felicidade e harmonia na terra, sonho alimentado na linha de milenaristas.

A Terra (a um tempo globo e Nação) que, em Camões, era plataforma ou ponto de partida para Outro(s) Mundo(s), torna-se, no sonho de Pascoaes, espaço de fixação de Outro(s) Mundo(s) nela.

E a comunidade humana? Em Camões, reúne-se em Deus; em Pascoaes, nomeadamente em *Retorno ao paraíso*,⁽¹⁶⁵³⁾ reúne-se no Homem e sobre as ruínas da comunidade divina.

Na condição de condenado e transgressor, o homem desafia Deus, vai e chega ao ponto de afirmar:

«A mim me condenei!
Eu mesmo hei-de salvar-me!»⁽¹⁶⁵⁴⁾

Desobediente à ordem divina, o homem pascoalino fala a Deus de igual para igual, como o revoltado existencialista,⁽¹⁶⁵⁵⁾ mas nunca O nega.

A ambição metafísica da edificação, depois da morte de Deus, duma cidade do homem enfim divinizado pretendida por existencialistas⁽¹⁶⁵⁶⁾ é só em parte realizada por Pascoaes. No seu sonho de emergência de uma nova humanidade⁽¹⁶⁵⁷⁾ — também ambicionada por Camões na «Ilha

⁽¹⁶⁵²⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Últimos versos*, in *Obras completas*, cit., VI, p. 143.

⁽¹⁶⁵³⁾ Com esta obra, Pascoaes foi – **no dizer de** GONÇALVES, Madalena – **o primeiro** que na ordem cronológica publicou um texto altamente alegórico da condição decaída do ser humano». Vide «Variações poéticas sobre o tema da Salvação» in *Vértice*, nº 62, IIª Série, Setembro-Outubro, 1994, p. 127.

⁽¹⁶⁵⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Retorno ao paraíso*, cit., p. 117.

⁽¹⁶⁵⁵⁾ Vide, e.g., CAMUS, Albert de, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951.

⁽¹⁶⁵⁶⁾ Cf. Idem, p. 232.

⁽¹⁶⁵⁷⁾ Pascoaes, no final de *Retorno ao paraíso*, profetiza essa nova humanidade e deixa visualizá-la: «E vede o novo Adão no Paraíso! (...)/Vede-o colhendo o saboroso fruto / da sua clara e idílica alegria! / vede-o *senhor* da edénica paisagem » (Idem, p. 167. Itálicos nossos). É o *Homem* renovado que vai «pelo sonho»: «Reunindo as ermas cousas transitórias» (Idem p. 168). Por ele: «a antiga carne / *selvática, feroz* (...), Fez-se imortal Espírito divino» (Idem, p. 168).

dos Amores» — nunca se perde a saudade de Deus, contida no próprio ideal heróico, que é fenómeno de identificação projectiva ou aproximação da Divindade.

A profecia do homem pascoalino — que reflecte uma construção religiosa centrada na Saudade muito próxima da dogmática cristã — é a do peregrino em direcção ao Absoluto, na linha da poética camoniana. E nisto difere da de Nietzsche, para quem o homem é — no dizer de Thibon — um «pélerin de l'absolut» que, relativamente a Deus, «tourne le dos». ⁽¹⁶⁵⁸⁾

Sem nunca voltar as costas a Deus é, porém, claro que os caminhos da liberdade humana (que na «Ilha dos Amores» camoniana passam pelo hedonismo, pela euforia naturalista, pela plena inocência pagã, com a abolição do sentimento do pecado), passam, em Pascoaes, pelo conceito judeo-cristão de queda humana, conjugado, paradoxalmente, com o ateísmo. Este, que em Pascoaes nunca chega ao paroxismo, é mais a entrada do homem na posse da sua personalidade do que negação de Deus. ⁽¹⁶⁵⁹⁾

E, em certa medida, encarando na diacronia literária a visão do homem, poder-se-ia dizer que a sua independência soberana, profetizada por Pascoaes, é o seguimento ou a expansão daquela apoteose humana da «Ilha dos Amores».

A visão pascoalina é o eco alterado pelas provas do tempo, das crenças, dos interesses de uma imensa série de portas abertas por Camões.

Em aplicações variáveis conforme as circunstâncias, permanece em ambos os profetas um denominador comum, que tomamos em sentido amplo: o Humanismo.

⁽¹⁶⁵⁸⁾ THIBON, G., *Nietzsche ou le déclin de l'esprit*, Lyon, Lardanchet, 1948, pp. 34-35.

⁽¹⁶⁵⁹⁾ É pela saudade de Deus imanente ao homem que este será redimido: «Logo a sagra-da Imagem [da Saudade] disse a Adão: / — **Jamais te abandonei, desde a terrível tarde do teu Pecado...** / Por isso, voltarás ao Paraíso». (*Regresso ao paraíso*, cit., p. 164).

I.6.1. Da Profecia do homem ao conceito de Deus

O Humanismo ateoteísta de Pascoaes, que diverge do Humanismo cristão,⁽¹⁶⁶⁰⁾ mantém igualmente Deus no horizonte do pensamento e da vida humana.⁽¹⁶⁶¹⁾

«No silêncio
[...]
[...] as súplicas da Angústia
que, subindo das almas,
trespassam o Infinito, violentando
a tua mudez, Esfinge!»⁽¹⁶⁶²⁾

No silêncio e na solidão — porque a liberdade espiritual total significa independência soberana do homem e, *in extremis*, solidão absoluta — estão criadas as condições para a nova religião da Saudade, de que Pascoaes foi o apóstolo e o intérprete. De lado fica o ateísmo no seu sentido positivista e comtiano que, na sua difusa refração, adquire em Pascoaes uma nova significação. Nele, o ateísmo — entendido como transgressão do homem à ordem divina — não passa da busca de inteligência para os sentimentos da alma e mantém-se sempre no domínio especulativo. Mais ainda: a inquietação e a fé são elementos fulcrais duma sensibilidade como a de Pascoaes, plenamente imbuída de preocupações religiosas e de uma fé voluntarista:

«Sim: é preciso crer. Acredita!»⁽¹⁶⁶³⁾

⁽¹⁶⁶⁰⁾ Concordamos com LUBAC, R. P. de, (*Affrontements mystiques*, Paris, Témoignage chrétien, 1950, p. 18) que a expressão «humanismo cristão» oferece, pelos conteúdos que abarca, alguma ambiguidade. Porém, parece-nos frutuosa – e aqui inequívoca – **quando confrontada** genericamente com o ateísmo ou com o humanismo *ateoteísta* de Pascoaes.

⁽¹⁶⁶¹⁾ É interessante notar como o próprio Sartre (existencialista), que afirmou a morte de Deus, reconheceu que, nem por isso, o homem se tornou ateu. Vide, e.g., SARTRE, Jean-Paul, *Situations*, Paris, Gallimard, I, 1947 (sobretudo, pp. 153-154); Traduzido para português por Rui Mário Gonçalves *Situações*, Lisboa, Europa-América, (n^{os} 47 e 48), I e II, 1968.

⁽¹⁶⁶²⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Últimos versos*, in *Obras completas*, cit., VI, p. 160.

⁽¹⁶⁶³⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Sempre*, cit., p. 201.

E o poeta especifica o objecto da crença: «a Saudade»,

«Que esculpe em bronze de harmonia
a nossa espiritual fisionomia
e nos leva a encarar, sem medo, a negra Morte!»⁽¹⁶⁶⁴⁾

Pascoaes substitui a ideia de Deus pelo culto da Saudade, promovida à categoria de nova divindade. E as suas preocupações culturais e sociopolíticas nacionais podem resumir-se às seguintes palavras: renascer, ressuscitar, ressurgir que não embotam, antes confirmam o sentido do sagrado. Por isso, o profeta adverte:

«O peso bruto, a inércia dominai!»⁽¹⁶⁶⁵⁾

A própria natureza não é matéria bruta:

«Ah, tudo o que existiu de belo e de divino
refugiou-se, a tremer, nas almas dos rochedos.»⁽¹⁶⁶⁶⁾

O mundo está cheio de almas (Aristóteles) que se prolongam até Deus (S. Tomás). Todas as criaturas são o reflexo do Inteligível (Platão). *Mens agitat molem* (Virgílio).⁽¹⁶⁶⁷⁾ O fim último do ser material culmina no seu regresso a Deus (Camões: «Sôbolos Rios» e canto X da epopeia, est. 76 e seguintes). Eis um património de vinte séculos, onde Pascoaes bebeu.

No caldeamento da *interpretatio* e da recolha ecléctica de múltiplas tendências,⁽¹⁶⁶⁸⁾ surge o seu panteísmo que dilui Deus no mundo para posteriormente afirmar a tendência dos seres para a perfeição. Esta exprime-

⁽¹⁶⁶⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Sempre*, cit., p. 201.

⁽¹⁶⁶⁵⁾ Idem.

⁽¹⁶⁶⁶⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Dispersos*, in *Obras completas*, cit., VI, p. 201.

⁽¹⁶⁶⁷⁾ «O espírito move a massa», VIRGÍLIO, *Eneida*, 6.727. Eis o começo de um verso, empregue numa explicação panteísta e estóica do universo, significando que um princípio espiritual anima o mundo. No fundo, designa tudo o que marca o predomínio do espírito sobre a matéria.

⁽¹⁶⁶⁸⁾ A noção de eclectismo literário remonta a Séneca (*Ep.* 65). A recolha ecléctica, conjuntamente com a *interpretatio*, subsiste na génese de toda a obra literária. Sobre o assunto, Vide WEINBERG, B., *Trattati di poetica e retorica del Cinquecento*, Bari, 3 vols., 1970-1972.

-se pelo impulso espontâneo que orienta os seres em direcção à sua meta, aproximando-os do modelo divino e da Essência. De resto:

«Nem Deus é nele, mas no místico
sonho dum bípede
implume
não esquecido de voar,
isto é, do céu...»⁽¹⁶⁶⁹⁾

A teoria da reminiscência platónica que servira, em «Sôbolos rios», para Camões expressar a Saudade ascendente do Céu, de Essência que é Deus, em Pascoaes, sofre uma espécie de inversão de movimento, apesar de existir um fundo filosófico comum. A essência de Pascoaes não está em Deus, «mas no místico / sonho dum bípede», «não esquecido... do Céu».

É preciso conciliar estas duas afirmações mais complementares que opostas: Deus está no sonho do homem que O não pode esquecer.

Seja como for, Deus, para Pascoaes, encontra-se no Espírito Humano, ao invés de Camões, para quem o espírito humano se irá encontrar em Deus.

Em Pascoaes, assiste-se ao mesmo platonismo, a alguma imitação linguística e conceptual do texto camoniano, para expressar diferentes conceitos de homem e de essência. O primeiro núcleo de conceitos integra-se na perspectiva do humanista católico que foi Camões, o outro na do humanista ateoteísta que foi Pascoaes.

Na diversidade, o humanismo de ambos tem, porém, em comum o facto de se distinguir da indiferença espiritual. E, no caso de Pascoaes, cuja existência decorre num tempo de ateísmo vivido, de positivismo, em que o bem-estar material, a ciência, a técnica são o fim supremo, ele recusa o homem máquina, que o Futurismo defenderá:

⁽¹⁶⁶⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Últimos versos*, in *Obras completas*, cit., VI, p. 154. Neste poema, «Aflitos», Pascoaes acrescenta ainda, em tom platónico: «E a rosa/ onde ela está/ não é nas suas pétalas vermelhas,/ mas no vermelho dessas pétalas». E, antes dele, a mesma noção de cor (percepção sensorial) como reflexo da pura Cor essencial (percepção abstracta) foi cantada por Camões, em «Verdes são os campos»: «Gado, que pasceis/ [...] / isso que comeis / não são ervas, não: / são graças dos olhos / do meu coração» In CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 17.

«A tentação moderna
 é ser um auto,
 a queimar gasolina
 e a produzi-la»⁽¹⁶⁷⁰⁾

E conclui:

«Libertos pelos sábios
 das penas infernais,
 os mesmos sábios lançaram
 no terror do Nada»⁽¹⁶⁷¹⁾

Ao ateísmo, derivado de uma admiração exclusiva pelos métodos das ciências positivas, opõe Pascoaes a afirmação da sua fé num valor transcendente:

«Basta um sim, esse grito, essa pirâmide,
 essa Babel a conquistar o céu
 para que baixe o céu à terra»⁽¹⁶⁷²⁾

Aqui muito próximo do ideário de «Sôbolos rios» de Camões, Pascoaes apresenta o sim a Deus como garantia de realização e felicidade humana, na superação da Babel terrena e fraca. Eis a autoridade do bem a impor-se no domínio da acção. E consciencializar esse valor é atingir Deus implicitamente; é ter presente o Absoluto, a crença no bem, na perfeição espiritual e na felicidade, mesmo quando Deus é chamado Saudade e o profeta é Pascoaes.

Cabe-lhe a ele, «Que é o Poeta (...) o templo / da Inspiração»,⁽¹⁶⁷³⁾ conferir voz, ser o intérprete da Deusa junto do homem, a fim de que ele se sinta o espelho da Saudade, o prisma da sua luz. De facto, é na Saudade que se «esculpe... a nossa espiritual fisionomia»⁽¹⁶⁷⁴⁾ e «na luz que ela dimana é que aparece Deus».⁽¹⁶⁷⁵⁾

⁽¹⁶⁷⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Últimos versos*, in *Obras completas*, cit., VI, p. 155.

⁽¹⁶⁷¹⁾ Idem. (Cf., também, p. 167).

⁽¹⁶⁷²⁾ Idem, p. 160.

⁽¹⁶⁷³⁾ Idem, p. 165.

⁽¹⁶⁷⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Sempre*, cit., p. 201.

⁽¹⁶⁷⁵⁾ Idem, p. 200.

I.6.2. D'Os *Lusiadas* «Aos Lusiadas»

É claro que Pascoaes dirige as suas predicacões, sobretudo ao homem português:

«...aquele espírito latino
que Deus ergueu na Terra contra o Mal»;⁽¹⁶⁷⁶⁾

Um povo eleito e um Deus permanentemente ligado à história e determinante na eficácia dos acontecimentos: eis o que sobressai do poema pascoalino «Aos Lusiadas», desde o título em relação paragramática intertextual com a epopeia camoniana.⁽¹⁶⁷⁷⁾ Mas, a concepção de um Deus providencialista — perspectivação d'Os *Lusiadas* — existe não só por evocação do paradigma camoniano, esse «Camões de oceânicas funduras»,⁽¹⁶⁷⁸⁾ mas ao serviço de uma «moral heróica».⁽¹⁶⁷⁹⁾ É também um incentivo à esperança,⁽¹⁶⁸⁰⁾ num contexto histórico de derrota de um povo «que já foi alguém».⁽¹⁶⁸¹⁾

As incitações guerreiras contra o Mouro infiel, a grandeza imperial que se exprime numa ideia missional e ecuménica — inserindo a totalidade dos homens na ordem divina — são noções que ganham ritmo na epopeia de Camões e que o patriotismo e a Saudade pascoalinos levam à hipóstase.

No longo poema «Aos Lusiadas» (1916), escrito com o propósito de incentivar Portugal à participação na primeira Guerra Mundial ao lado dos

(1676) PASCOAES, Teixeira de, «Aos Lusiadas», In *A Águia*, 2ª Série, vol. X, nºs 56-57, Agosto-Setembro de 1916, pp. 57-61. Coligido em *Dispersos*. In *Obras completas*, cit., VI, pp. 188-192. Citamos desta obra, p. 189.

(1677) Sobre o significado do título *Lusiadas*, vide RAMALHO, Américo da Costa, *Estudos sobre o século XVI*, 1ª ed., Paris, 1980; 2ª ed., Lisboa, 1983 e reed. In *Camões no seu tempo e no nosso*, cit., pp. 135-153.

(1678) PASCOAES, Teixeira de, «Aos Lusiadas», cit., p. 189.

(1679) Vide, e.g., a estrofe: «Ó Deus da minha Pátria, olhai por ela! / Dai à sua bandeira nova glória, / pregai nas suas dobras uma estrela!» (Idem, p. 191).

(1680) Cf., a propósito, ALBUQUERQUE, Martim de, «O valor politológico do sebastianismo», Separata dos *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. VIII, Paris, Gulbenkian, 1974, pp. 265-294. O autor afirma com exactidão que «...a moral heróica é que salva os homens e as nações das grandes crises, das grandes dores, dos grandes desastres; e o ideal (...) se nunca se realiza é uma meta a atingir; tal como o limite em matemática, está fora do nosso alcance.» Mas o caminho para ele é sempre frutuoso. É o caminho dos que não desanimam. É o caminho da *esperança*. (Idem, p. 291).

(1681) PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, cit., p. 81.

Aliados, o poeta insurge-se contra «o Bárbaro... / destruidor, / monstruoso Satã que endoideceu!».⁽¹⁶⁸²⁾

A mesma defesa da guerra justa camoniana para outro medo: não o da ameaça político-religiosa do «belicoso Mouro» ou do Turco, que presidiu à laboração d'Os *Lusíadas*, mas o receio de aniquilamento da nossa cultura.

Em defesa da «civilização de nossos Pais»⁽¹⁶⁸³⁾ — que «o Bárbaro despreza, / tentando edificar um mundo novo / contrário ao sonho nosso de Beleza!»⁽¹⁶⁸⁴⁾ —; em defesa da «herança que já vem da velha idade»,⁽¹⁶⁸⁵⁾ revela-se Pascoaes. E, em tom inflamado, na peugada de Camões, exorta de novo os Portugueses ao belicismo aventureiro.

Palavras do poeta, na incitação inicial de «Aos Lusíadas»:

«Ó Portugal, ó terra do meu berço
do meu corpo e da minha sepultura,
quisera-te cantar em alto Verso!

Cantar novas proezas da Aventura
grandes feitos da nova Tentação,
que se elevem, ó Pátria, a imensa altura!
Trémulo de divina comoção
e de divino orgulho, eu bem quisera
ver a espada fulgir na tua mão!»⁽¹⁶⁸⁶⁾

E, em apoteose, no final do poema, assistimos a nova incitação guerreira, que não anda distante daquele espírito cavaleiresco ou de cruzada que moveu Camões.

⁽¹⁶⁸²⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Dispersos*, in *Obras completas*, cit., VI, p. 188.

⁽¹⁶⁸³⁾ Idem, p. 189. A guerra justifica-se apenas em defesa do que é nosso. Pascoaes não é um incondicional defensor da guerra, nem um espírito guerreiro. Pelo contrário, predomina na sua obra o sentido do horror bélico. Cf. a imagem das «vítimas da guerra (...) (que)... doidas de terror», «atravessavam... / o pórtico infernal»: «Eram almas pesadas e vermelhas / quase negras do súbito, sanguíneo, / fatal derramamento... / Eram heróicas almas juvenis, / cravejadas de balas; / outras nem tinham forma definida, / retalhadas, cortadas e amassadas / pelo furor das bombas explosivas!» (*Regresso ao paraíso*, cit., p. 76).

⁽¹⁶⁸⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, «Aos Lusíadas», *Dispersos*, in *Obras completas*, cit., VI, p. 189.

⁽¹⁶⁸⁵⁾ Idem.

⁽¹⁶⁸⁶⁾ Idem, p. 188. (Itálicos nossos).

Pascoaes deixa-nos, em síntese, aquela ideia camoniana de que o sacrifício heróico pela guerra santa⁽¹⁶⁸⁷⁾ equivale à glória eterna, à santificação:

«(...) Sacrificai-vos!
 Lançai-vos, sem temer, à grande chama!
 Que o vosso sangue brilhe em rubros laivos!
 Correi à Guerra Santa, heróica gente!
 Sede novos heróis! Santificai-vos!
 Vivei na pura glória eternamente!»⁽¹⁶⁸⁸⁾

Pascoaes, ao fazer a apologia da heroicidade, do patriotismo e do homem soldado — ideário de Camões que a posteridade o fez encarnar, já como modelo exemplar e mítico —, transfere a nostalgia do passado imperial (*melioribus annis*),⁽¹⁶⁸⁹⁾ para um porvir. É claro que a nostalgia de um tempo inicial e do homem português paradigma — personificado em Camões — serve para definir um passado feliz, mas sobretudo para a sua projecção futurante e sublimadora da situação nacional presente. Por isso, parafraseando Camões — simultaneamente modelo textual e modelo ideal de patriota — Pascoaes faz nova incitação bélica:

«Oferecei à Pátria a vossa vida!
 Sede hoje o que fostes no Passado:
 alma de sacrifício não vencida!

Aquele forte abraço às armas dado;
 cavaleiro amoroso e sem temor,
 a grande estátua em bronze do soldado!»⁽¹⁶⁹⁰⁾

⁽¹⁶⁸⁷⁾ Pascoaes, tal como Camões, não é um apologista da guerra. Apenas a admite sendo *justa* e «santa». De salientar a frequência de palavras de sentido negativo para a caracterizar (Cf., e.g., p. 188): «Eu ouço, ao longe, um trágico ruído, / sinto tremer a terra e vejo o céu / num constante relâmpago *incendido!*» (Repare-se no arcaísmo de feição camoniana).

⁽¹⁶⁸⁸⁾ Idem, p. 192.

⁽¹⁶⁸⁹⁾ VIRGÍLIO, *Eneida*, 6.649. Final de um verso virgiliano, em que se exprime a nostalgia de um tempo feliz.

⁽¹⁶⁹⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, «Aos Lusíadas», *Dispersos*, cit., p. 189 (Itálicos nossos, para fazer ressaltar as parafrases do texto de Camões).

E mais adiante:

«Ide, encarai sem medo a própria Sorte!

Subi àquela altura transcendente

em que a nossa alma, a rir, contempla a morte».⁽¹⁶⁹¹⁾

A glorificação de um passado mítico camoniano («os séculos perdidos, / mas grandes»⁽¹⁶⁹²⁾), transportado para um futuro fabuloso é, antes de mais, sublimação de um presente em crise. E, porque esse tempo é ressurgência e projecção ou lembrança e esperança, facilmente descortinaremos nele o idealismo saudoso. Pela sublimação da hora presente de desespero, o sujeito lírico abre-se à esperança messiânica, ou seja, à mística patriótica do Sebastianismo. Assim, no que será a segunda parte de «Aos Lusíadas», Pascoaes funde a lenda de Ourique (verdadeira sagração da «pequena casa lusitana», na epopeia de Camões) com o mito sebastianista:

«Acorda, Portugal, do teu desmaio!

Que o nevoeiro da lenda matutina

escureça, ribombe e gere o raio!

Cristo de Ourique, Aparição divina!

De novo, aos nossos olhos te revela

e uma nova coragem nos ensina!»⁽¹⁶⁹³⁾

A ideia de um salvador (a alma, o génio português), capaz de, no meio da catástrofe («A derrota de Alcácer! (...) / Que sobre nós desceu e em nós ficou»⁽¹⁶⁹⁴⁾) estabelecer um Império: eis o sebastianismo pascoalino, evidenciador de uma autêntica concepção camoniana e herdeiro desvirtuado, pelas razões do tempo, da lição profética de Joaquim da Fiore.⁽¹⁶⁹⁵⁾

⁽¹⁶⁹¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, «Aos Lusíadas», *Dispersos*, cit., p. 190. (Itálicos nossos, para realçar as paráfrases do texto camoniano).

⁽¹⁶⁹²⁾ Idem, p. 191.

⁽¹⁶⁹³⁾ Idem, pp. 190-191.

⁽¹⁶⁹⁴⁾ Idem, p. 191.

⁽¹⁶⁹⁵⁾ Sobre o joaquimismo e seu desenvolvimento por variadas vias e diferentes exegeses. Vide ALBUQUERQUE, Martim de, «O valor politológico do sebastianismo», in cit., pp. 283-286. Sobre o Joaquimismo e sua conexão com o Sebastianismo. Vide Idem, pp. 286-288.

O Império visionado por Pascoaes (e por Pessoa) não é já o Império temporal e acidental, resultante da acção ordenadora de Deus,⁽¹⁶⁹⁶⁾ mas o do Espírito, o Império da Cultura, de que é povo eleito o português:

«Portugal, esse grande mausoléu,
deslumbrai-o, fazei-o estremecer,
quebrai-lhe a fria tampa à luz do Céu!
Que à nossa pobre sombra a padecer
fantasma secular, enfim, regresse
o Dom Sebastião do nosso ser!»⁽¹⁶⁹⁷⁾

O mesmo mito sebástico é recriado por Pascoaes, quando da primeira travessia aérea do Atlântico Sul, em «Oração sebastianista», dedicada a Gago Coutinho:

«E rezo a tua vinda anunciada,
dentre as brumas daquela madrugada
que virá dissipar a noite escura.»⁽¹⁶⁹⁸⁾

Se bem atentarmos nestes dois poemas pascoalinos, não é a conquista do mundo pelos Portugueses que se deseja, nem o sonho quimérico de regresso do rei desaparecido em 1578, mas a vinda da sua «existência transcendente».⁽¹⁶⁹⁹⁾

Os aspectos temporais do sebastianismo redimensionam-se e projectam-se, em Pascoaes, à escala do universo espiritual.

Ao princípio era o Verbo — diz a Bíblia. E, nessa medida, o desejado Império do Espírito pascoalino (feito de Lembrança e Esperança) é simultaneamente um avanço e um regresso: regresso ao Paraíso.

⁽¹⁶⁹⁶⁾ Em alguns escritos sebásticos, essa Divina acção ordenadora é exercida por meio de um imperador universal e de um Papa angélico. Nunca, entre nós, o milenarismo (aliás mitigado e derivado em sebastianismo) se constituiu em movimento revolucionário, herético, comunista. Apesar disso, poderá considerar-se um antecedente do socialismo. Vide, e.g., SERRÃO, Joel, *Do sebastianismo ao socialismo em Portugal*, Lisboa, Livros Horizonte, 1973.

⁽¹⁶⁹⁷⁾ PASCOAES, Teixeira de, «Aos Lusíadas», *Dispersos*, in *Obras completas*, cit., VI, p. 192.

⁽¹⁶⁹⁸⁾ Cf. «Oração Sebastianista», *Idem*, p. 198.

⁽¹⁶⁹⁹⁾ *Idem*, p. 198.

Quem conheceu o Paraíso que teve lugar *in illo tempore*⁽¹⁷⁰⁰⁾ (colocado por Pascoaes, do ponto de vista histórico, no passado mítico e camoniano), mesmo quando o perdeu, quer perpetuá-lo. O desejo do Paraíso original só pode existir naqueles que o conheceram.

Diz-nos Camões:

«porque aqueles que estão na noite escura,
nunca sentirão tanto o triste abiso,
se ignorarem o bem do Paraíso»⁽¹⁷⁰¹⁾

E o juízo de Pascoaes é equânime, ao afirmar que «só os que não se lembram da grandeza do Passado (...) vão sofrendo a miséria do presente».⁽¹⁷⁰²⁾

O regresso a um tempo inicial mais risonho (pela lembrança, pela reminiscência, pela nostalgia...) tem uma função regeneradora⁽¹⁷⁰³⁾ e futurante. Como homem religioso que foi, Pascoaes dá-se conta disso, ao afirmar que «As árvores renascem em Abril, porque se lembram do dia em que nasceram».⁽¹⁷⁰⁴⁾

A nostalgia da origem, individualmente, correspondendo à juventude, socialmente à Idade do Ouro da concepção pastoral, do ponto de vista religioso, ao Paraíso, e do ponto de vista político, ao Império, são noções que ganharam expressão nos versos camonianos a que deu ênfase a mística patriótica saudosista e neo-romântica.

Simplemente, Pascoaes, ao transferir essa nostalgia do passado mítico para um futuro cosmogónico, deu àquelas concepções a dimensão escatológica e religiosa que nem sempre lhes assistia. Além disso, incorporou Camões no tempo sagrado da memória colectiva.

⁽¹⁷⁰⁰⁾ CAMÕES, Luís de, *Cartas*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1983, p. 33.

⁽¹⁷⁰¹⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 207.

⁽¹⁷⁰²⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O pobre tolo*, cit., p. 55.

⁽¹⁷⁰³⁾ ELIADE, Mircea, *O sagrado e o profano...*, cit., p. 92 e sqq.

⁽¹⁷⁰⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O pobre tolo*, cit., p. 39.

Em síntese, diríamos que d'Os *Lusíadas* «Aos Lusíadas» vai a distância do Camões espírito nacional, ao Camões no cânone das expressões do espírito nacional. Vai o percurso de um Império áureo cantado ao Império que se visiona áureo e que é recriação e reactualização do primeiro: o *illud tempus*.⁽¹⁷⁰⁵⁾

Ao recriar aquele tempo inicial e modelar onde cabe Camões, a «Renasença Portuguesa» é um novo nascimento, um novo recomeço de existência literária. É com Camões que os novos poetas — e, entre eles, Pascoaes — desejam medir-se e ser medidos. Assim, a ambição literária de superar Camões é mais reactualização ou recuperação ideal do poeta do que a sua recusa, apenas aparente. Dir-se-ia, até, que Camões é conduzido do tempo à eternidade na visão gnóstico-saudosista, e continua a ser um grande centro de perspectiva. É uma espécie de herói cultural e nacional, antepassado mítico permanente na sua superação dialéctica ou nova personagem literária: Pascoaes.

É claro que a chegada do novo profeta equivale a uma reactualização do próprio profetismo. Assim, o profetismo nacional camoniano e o próprio Camões (*post mortem* associado à sua biografia poética) tornam-se situação mítica e exemplar do profetismo de sentido profundamente lusíada pascoalino.⁽¹⁷⁰⁶⁾

Utilizando e descontextualizando a expressão de Martim de Albuquerque, diríamos que Pascoaes, no seu visionarismo poético-nacionalista — nomeadamente, em «Aos Lusíadas» — almejou «Os Lusíadas do Futuro».⁽¹⁷⁰⁷⁾

⁽¹⁷⁰⁵⁾ Vide, e.g., ELIADE, Mircea, *O sagrado e o profano...*, cit., p. 93.

⁽¹⁷⁰⁶⁾ Cf., a propósito, a exegese sucinta e lúcida da influência ou fortuna de Camões e da sua obra (associados num só mito) na Literatura Portuguesa, do final de Oitocentos ao tempo do Salazarismo, levada a cabo por PEREIRA, José Carlos Seabra, *Do fim-de-século ao tempo de Orfeu*, cit., nota 8, p. 125.

⁽¹⁷⁰⁷⁾ ALBUQUERQUE, Martim de, «O valor politológico do sebastianismo», sep. dos *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. VIII, cit., p. 288. Como o próprio título do artigo indica, a citação que retiramos do contexto é aplicada aos sebastianistas, também marcados pela esperança, pela fé, pela *moral heróica*, que caracteriza toda a mística nacionalista.

I.6.3. Do «Adamastor» d'*Os Lusíadas* ao «Adamastor» de Pascoaes: Camões «Sol-Nosso, eterno Pai do nosso dia!»

440

É como representante da memória colectiva que Camões ressurge no poema pascoalino «Adamastor». Desde o título, firmado em relação paragramática intertextual com o episódio d'*Os Lusíadas*,⁽¹⁷⁰⁸⁾ constitui-se ideologicamente como adunação do mito sebastianista e da religião da Saudade. Aliás, tal conexão é indubitavelmente possível pelo lugar proeminente que o mito e a doutrina conferem à nostalgia e à esperança e pelo permanente sentido de redenção que os anima.

No poema a que nos referimos, Pascoaes funde uma tradição literária (Camões, *Os Lusíadas*) e mítica (o Adamastor, o Encoberto) com o futuro profético. E, tudo se processa à luz duma doutrina que é o corolário de toda a sua argumentação: a Saudade:

«Vento da inspiração,
que me trazes, de além, sonhos de encanto;
presenças de luar e viva comoção:
a matéria saudosa do meu canto!»⁽¹⁷⁰⁹⁾

O poema tem três faces correspondentes a três tempos não lineares, seguindo o modelo do sonho. Uma está voltada para o passado, é retrospectiva. Nela se inscreve a evocação de Camões, d'*Os Lusíadas* e do episódio do Adamastor. Outra é a do presente de crise e desilusão, apenas atenuada pela evasão, a navegação pelo sonho:

⁽¹⁷⁰⁸⁾ Sobre a intertextualidade do episódio do «Adamastor», herdeiro de uma tradição clássica, em que «se combinam sugestões vindas de Homero, Hesíodo, Eurípides, Teócrito, Catulo, Virgílio, Claudiano, Sidónio Apolinar e ainda outros». Vide RAMALHO, Américo da Costa, *Estudos camonianos*, Coimbra INIC, 1975; 2ª edição, Lisboa INIC, 1980, cap. II «Sobre o nome de Adamastor» e cap. III «Aspectos clássicos do Adamastor», pp. 27-34; 35-44. Idem, *Camões no seu tempo e no nosso*, Coimbra, Almedina, 1992, pp. 187-197.

⁽¹⁷⁰⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, «O Adamastor», *Sempre*, cit., p. 191.

«E meditando
 e, através do meu sonho, navegando
 para as bandas doiradas do Nascente,
 descubro, de repente,
 selvagens arvoredos rumorosos,
 países maravilhosos
 e outros mais longe ainda,
 lá onde a terra finda
 e principia a estrela matutina
 e a Região divina...»⁽¹⁷¹⁰⁾

A terceira face — inserida na segunda — é prospectiva, é o tempo da Esperança depositada no futuro, em que a terra portuguesa é a plataforma da redenção.⁽¹⁷¹¹⁾

O poema acaba e culmina com o refúgio no mito do Salvador Encoberto, que há-de vir redimir Portugal, realizar um sonho português de muitas eras.

É pelo sonho — e as revelações de Deus ao Profeta fazem-se muitas vezes deste modo — que chegamos à profecia de um período em que a Nação se reencontrará com a sua alma e a sua condição de predestinada. E se a alguém se pode aplicar o título de profeta ou de ser que desvenda «as almas ocultas da natura»,⁽¹⁷¹²⁾ só ao próprio poeta caberá tal distinção.

Assim, «O Adamastor» desenrola-se na primeira pessoa. É o poeta que navega pelo sonho, dizendo «adeus, à tarde, sobre um cais!»⁽¹⁷¹³⁾ Inicia a aventura para a Nova Índia do espírito, que funciona como «o fim, a finalidade, a esperança»,⁽¹⁷¹⁴⁾ verdadeiro «mito da apetência portuguesa como Pátria».⁽¹⁷¹⁵⁾

⁽¹⁷¹⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, «O Adamastor», *Sempre*, cit., p. 187.

⁽¹⁷¹¹⁾ Idem, p. 192.

⁽¹⁷¹²⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 82.

⁽¹⁷¹³⁾ PASCOAES, Teixeira de, «O Adamastor», *Sempre*, cit., p. 185.

⁽¹⁷¹⁴⁾ GOMES, Pinharanda, *Fenomenologia da cultura portuguesa*, cap. «Mitificação e desmitificação da Índia», Lisboa, Agência-Geral do Ultramar, 1970, p. 132.

⁽¹⁷¹⁵⁾ Idem, p. 131.

Ligada ainda ao desejo de Infinito, essa aventura pascoalina está além do tempo e do espaço pátrio, que abandona:

442

«Vou navegando. As derradeiras
terras da minha infância,
indecisas e roxas cordilheiras,
escondem-se, de todo, na distância»⁽¹⁷¹⁶⁾

Na distância de uma pátria e pelo sonho, pela visão, o sujeito lírico cumpre uma missão intemporal de procura. Parte em busca da revelação de uma Verdade transcendente.

Como o herói navegante cantado por Camões, de quem repete os gestos arquetípicos, o «eu» poético é um iniciado em demanda do caminho duma nova realidade mais além, da redenção e da liberdade,⁽¹⁷¹⁷⁾ cumprindo duplamente um dever individual e pátrio.

É a mesma carga de incerteza e de sonho⁽¹⁷¹⁸⁾ que preside à aventura de outrora camoniana como à aventura actual pascoalina. Tentar o Adamastor ou tentar a Esfinge:⁽¹⁷¹⁹⁾ é a mesma atitude perante o desconhecido misterioso; é o mesmo movimento de diástole / sístole, de busca do «lá-fora» e de regresso às origens. É afinal a busca de identidade de um povo de vocação ecuménica ou, no dizer perspicaz de Pessoa, «É a busca de quem somos, na distância / de nós;»⁽¹⁷²⁰⁾

Em Teixeira de Pascoaes é o problema do ser — tanto o do indivíduo como o de Portugal — o que mais o aflige: por isso figura como verdadeiro

⁽¹⁷¹⁶⁾ PASCOAES, Teixeira de, «Adamastor», *Sempre*, cit., p. 185.

⁽¹⁷¹⁷⁾ No dizer de GOMES, Pinharanda, *Fenomenologia...*, cit., p. 132: «A Índia corre no sangue dos portugueses (...). Descobrir a Índia não constituía uma tarefa histórica, constituía, sim, uma missão intemporal. A missão de desmistificar a geografia terrestre e de, através dessa desmistificação, levar aos homens o que deles era realmente: o direito ao humanismo – a fundamentação dos princípios da sua liberdade!»

⁽¹⁷¹⁸⁾ Cf. Idem, p. 136. «A Índia era o *sonho* das gerações portuguesas, destas de agora, como das de outrora. Era a remota possibilidade de *purificar a Biologia através da Teologia*. (Itálicos nossos).

⁽¹⁷¹⁹⁾ Cf. PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 71. A Esfinge, «estranha e gráfica Figura», «...como vós, de carne, em outras eras» é em tudo semelhante a *Adamastor*.

⁽¹⁷²⁰⁾ PESSOA, Fernando, «Noite», *Mensagem*, cit., p. 121.

topos do seu fazer poético. E ao posicionar o ser do país na sua envolvimento presente, o poeta faz ressaltar a crise:

«Ó meu País de eterno Outono!»⁽¹⁷²¹⁾

Nesta invocação a Portugal exprime-se, de modo enfático, uma vivência dramática da ruína, que se perfila em duas modalidades: a crise moral ou de valores;

«E morrem os Teus Deuses, no abandono!
Que negra sorte!
Ó minha Pátria, ó túnica de Cristo
jogada e esfarrapada!
Ermo de penitência,»⁽¹⁷²²⁾

E a crise artística:

«A tua Arte na vil tristeza se apagou»⁽¹⁷²³⁾

Parafraseando e como que fazendo eco das denúncias camonianas contra a «apagada e vil tristeza» em que mergulhou o país, o sujeito lírico de *Sempre* apresenta, em «O Adamastor», o resultado lógico da crise apontada pelo mestre e seu corolário: a crise cultural.

O sentimento de privação actual relativamente à pátria do empreendimento marítimo dá-o o poeta, ao referir-se a Portugal como um conjunto de:

«Ruínas, pinhais, sol-pôr, sombras do que passou...»⁽¹⁷²⁴⁾

O ambiente de luto anunciado por Camões épico, a hora de abatimento público, de «apagada e vil tristeza» em que a Pátria parecia naufragar torna-se, com Pascoaes, profecia cumprida.

⁽¹⁷²¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, «O Adamastor», *Sempre*, cit., p. 185.

⁽¹⁷²²⁾ Idem.

⁽¹⁷²³⁾ Idem.

⁽¹⁷²⁴⁾ Idem.

Mas o sentimento de grandeza messiânica brota precisamente dessa situação de ruína. A génese brota do caos.⁽¹⁷²⁵⁾ O traumatismo (histórico, social, cultural) surge como natural explicação da consciência messiânica e da profecia da felicidade futura⁽¹⁷²⁶⁾. A crise ou provação é condição da Redenção e da Esperança, anuladoras da angústia e tonificadoras de energias. Por isso, o sujeito lírico, com uma linguagem prenhe de sentido escatológico, visiona no poema «O Adamastor»:

«a esperança a gritar, desesperada,
lutando com a morte!»⁽¹⁷²⁷⁾.

Esta luta, de que resulta a vitória da esperança — verdadeira sublimação da hora presente de derrota —, dá significado à ânsia ou apetência de Infinito, indispensável nas Descobertas cantadas por Camões, como ainda na busca e encontro da «Índia Ideal»⁽¹⁷²⁸⁾ pascoalina.

«Mistério a revelar, (...) enigma a decifrar»,⁽¹⁷²⁹⁾ a Índia camoniana e pascoalina é um só e o mesmo destino para diferente itinerário, a mesma meta para outra errância, a mesma ânsia messiânica mobilizadora para a construção de um novo Império. Não é já, porém, o Império feito de terra e inscrito no tempo almejado pelos primeiros sebastianistas⁽¹⁷³⁰⁾ — ainda em vida do monarca — e de que Camões foi modelar repre-

(1725) O próprio Pascoaes se dá conta disso, no seu programa ideológico, ao lembrar aos Portugueses, dessorados pela influência nefasta do estrangeiro, a possível *Salvação* com a jovem República. Politicamente, este regime vem restituir a esperança num futuro harmonioso, pelo encontro do homem português com a sua identidade perdida. Cf., PASCOAES, Teixeira de, «Renascença», *A Águia*, n.º 1, 2ª Série, 1912. Reproduzido por GUIMARÃES, F., in cit., p. 67: «Neste momento *genésico* e *caótico* da nossa Pátria, é necessário que todas as forças reconstitutivas se organizem e trabalhem, para que ela atinja rapidamente a *sonhada e desejada harmonia*». (Itálicos nossos).

(1726) Sobre o importante papel da ruptura histórica, no aparecimento da consciência messiânica. Vide e.g., o elucidativo estudo de IDEL, Moshe, *Messianisme et mystique*, Paris, Éditions de Cerf, 1994, p. 13.

(1727) PASCOAES, Teixeira de, «O Adamastor», *Sempre*, cit., p. 185.

(1728) PASCOAES, Teixeira de, Texto manifesto da «Renascença Lusitana», publicado em *A vida portuguesa*, n.º 22, Fev. 1914, pp. 10-11. In *A Saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., p. 32.

(1729) GOMES, Pinharanda, *Fenomenologia da cultura portuguesa*, cit., p. 131.

(1730) Cf., PIRES, António Machado, *D. Sebastião e o Encoberto*, cit., p. 31.

sentante. O Império português dos bens da terra, pelo alcance cristão do Bem celeste d'Os *Lusíadas* converte-se, com Pascoaes, em defesa do Império dos bens da alma (cultural, artístico, mais além) pelo alcance do Bem na Terra. E, na linha de milenaristas, a Antiga Grandeza cantada por Camões funciona, para Pascoaes, como o tempo primordial, «o primeiro período (...) instintivo e activo»⁽¹⁷³¹⁾ da Saudade. Depois, veio a Saudade sebastianista; veio a perda e, com ela, a nostalgia patriótica de um passado histórico-mítico feliz. Eis-nos no segundo «período consciente e contemplativo»,⁽¹⁷³²⁾ que «está produzindo a mais admirável das gerações poéticas»,⁽¹⁷³³⁾ em que se inscreve Pascoaes.

Pela índole do poeta da Saudade que confessa: «Sou tudo o que amo e vivo, em mim, perdido»,⁽¹⁷³⁴⁾ pela regressão tópica que é o sonho,⁽¹⁷³⁵⁾ pela perspectiva nostálgico-regressiva e refontalizante-projectiva da Saudade, o tempo passado da conquista do mundo, a Antiga Grandeza de Portugal é passível de ser recuperada e projectada num futuro reino messiânico: «é o prenúncio de que a alma portuguesa vai entrar no seu terceiro período que será o período consciente e activo».⁽¹⁷³⁶⁾

O período dos poetas actuais — de que Pascoaes é o porta-voz e o profeta — é o canteiro onde se prepara o futuro. Será, então, a Era Lusíada em que se adorará «o nosso espírito».⁽¹⁷³⁷⁾

Similar da terceira Idade do Espírito Santo joaquimita, a Era Lusíada em que culmina a cruzada cultural pascoalina oferece aos Portugueses uma possibilidade de Redenção no futuro, pela recuperação da Antiga alma perdida.⁽¹⁷³⁸⁾

(1731) PASCOAES, Teixeira de, «Renascença (O Espírito da Nossa Raça)», *A Águia*, nº 2, 2ª Série, 1912. Rep. GUIMARÃES, Fernando, *Poética do saudosismo*, cit., p. 71.

(1732) Idem.

(1733) Idem.

(1734) PASCOAES, Teixeira de, «O Adamastor», *Sempre*, cit., p. 186.

(1735) Idem, p. 187: «E através do meu sonho / navegando».

(1736) PASCOAES, Teixeira de, «Renascença (O Espírito da Nossa Raça)», *A Águia*, nº 2, 2ª Série, 1912. Rep. GUIMARÃES, Fernando, *Poética do saudosismo*, cit., p. 71.

(1737) Cf. Idem, p. 72 «Adoremos o espírito, o nosso belo espírito;»

(1738) Cf. GONÇALVES, Madalena, «Variações poéticas sobre o tema da salvação», In *Vértice*, nº 62, IIª Série, Setembro-Outubro, 1994, p. 129.

No plano das intenções ideológicas como na própria definição, tudo na doutrina da Saudade favorece a presentificação de mitos colectivos como o de Camões e a sua obra. É o que acontece no poema pascoalino «O Adamastor»:

«E ouço a voz dos Lusíadas cantar,
nos horizontes fluidos de água e espuma,
onde vemos, às vezes, perpassar
o espectro de Neptuno a desenhar-se em bruma»⁽¹⁷³⁹⁾

E porque à experiência individual de todo o poeta subjaz uma estrutura preestabelecida de acontecimentos arcaicos, reais e míticos, capazes de fornecer o fundamento último e subjectivo (os seus próprios versos); eis que Pascoaes reconhece, em «O Adamastor», a dívida para com Camões.

Parece-nos, porém, admitir o poeta que toda a herança ou intertexto sofre na fantasia uma remodelação. É por isso que, ao invocar a «voz das Descobertas», reconhece nela a pré-substância que, subjectivada, «murmura / baixinho, nos [seus] versos». ⁽¹⁷⁴⁰⁾ Essa voz é o coração eterno de um povo:

«E, ouvindo a voz do Atlântico e do vento,
julgo ouvir os Lusíadas que são
outro profundo Oceano.
em ondas de tão alto sentimento,
que deram vida eterna ao coração
deste Povo marítimo e serrano»⁽¹⁷⁴¹⁾

A consciência nacional que *Os Lusíadas* despertam, a par da eternização de um povo na sua realidade ontológica fazem da obra e do seu autor elementos essenciais na actualidade que Camões projecta. Daí a sacralização e a prece que Pascoaes (qual filho!) lhe dirige:

«Camões, alma sagrada e universal.
Amor primeiro!

⁽¹⁷³⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, «O Adamastor», *Sempre*, cit., p. 186.

⁽¹⁷⁴⁰⁾ Idem. Cf. «Ó voz das Descobertas, que murmuras / baixinho, nos meus versos. / Vagas regiões de espírito, às escuras... / penumbras de Universos...» (pp. 186-187).

⁽¹⁷⁴¹⁾ Idem, p. 187.

Pélago de saudade, abismo de harmonia.
Sol-Nosso, eterno Pai do nosso dia!»⁽¹⁷⁴²⁾

Reactivando o valor atribuído a Camões, em «O Adamastor», Pascoaes recupera uma tradição cultural e literária — a das grandes Descobertas marítimas — a que alia a sugestão messiânico-sebastianista:

«Camões, alma das ondas amorosa
e tempestuosa,
a rezar a manhã de nevoeiro,
a luz original...»⁽¹⁷⁴³⁾

À luz da história, «a manhã de nevoeiro» não poderia ser rezada por Camões, que encarou Alcácer Quibir como realidade de facto: a derrota do Desejado e do Cristão português face ao Infiel.

A oração de Camões é, assim, a voz de Pascoaes que pôde sentir Alcácer Quibir idealmente como realidade psíquica. Só para um sebastianista profético «a manhã de nevoeiro» pode ser rezada como memória mítica ou lendária e desejo de regresso daquele que foi, não um derrotado, mas um exemplo de sacrifício a uma vontade transcendente.

Dir-se-ia que, neste passo de «O Adamastor», por um processo de identificação projectiva, Camões é Pascoaes: entre o «Pai» sagrado e o filho há uma identidade no Espírito.

É claro que tal confusão de planos e de tempos — presente, passado e futuro —, entrelaçados de modo caótico, seguem o modelo do sonho, espaço por excelência, da evasão e da profecia.⁽¹⁷⁴⁴⁾

Logo de início, na situação concreta de «Partir! Dizer adeus (...) sobre um cais!»⁽¹⁷⁴⁵⁾ ao país,⁽¹⁷⁴⁶⁾ à sua aldeia,⁽¹⁷⁴⁷⁾ à sua «janela olhando a

⁽¹⁷⁴²⁾ PASCOAES, Teixeira de, «O Adamastor», *Sempre*, cit., p. 187.

⁽¹⁷⁴³⁾ Idem.

⁽¹⁷⁴⁴⁾ Sobre o assunto, Vide CASTAGNINO, Raul H., cap. «Literatura e evasão», *Que é literatura?*, cit., pp. 103-137. Cf., sobretudo, pp. 116 e 120.

⁽¹⁷⁴⁵⁾ PASCOAES, Teixeira de, «O Adamastor», *Sempre*, cit., p. 185.

⁽¹⁷⁴⁶⁾ Idem, p. 185, est. 2, 3.

⁽¹⁷⁴⁷⁾ Idem, p. 186, est. 4.

serra...»,⁽¹⁷⁴⁸⁾ o espaço é cada vez mais limitado, sujeito a uma focagem de proximidade, contrária à lógica da distância. É que o poeta parte, íntima, intuitiva e retrospectivamente,⁽¹⁷⁴⁹⁾ em direcção ao Atlântico das Descobertas, d'Os *Lusíadas* e de Camões.⁽¹⁷⁵⁰⁾

Recolhendo no seu poema «O Adamastor» — de sentido tão diverso do episódio profético-lírico d'Os *Lusíadas* — as sugestões do grande poeta «eterno Pai»,⁽¹⁷⁵¹⁾ Pascoaes retoma a Viagem, o seu «sonho encoberto da Aventura!»⁽¹⁷⁵²⁾ Mas, «Lá onde a terra finda»,⁽¹⁷⁵³⁾ já não começa o mar do «Pai» «e principia a estrela matutina / e a Região divina...».⁽¹⁷⁵⁴⁾ Principia o reino do Espírito com um significado escatológico inegável, que assume as conotações de um ciclo que se fecha.

A primeira parte do poema termina com várias invocações ao mar de seus «Avós e de Neptuno e Cristo»,⁽¹⁷⁵⁵⁾ não sem recordar os sacrifícios necessários para que o povo português conquistasse essa «líquida esfinge»,⁽¹⁷⁵⁶⁾ que foi «semeando de lágrimas o mundo».⁽¹⁷⁵⁷⁾

Acto de sacrifício do homem ao serviço de Deus, a cruzada marítima é uma forma de seguir a Divindade. Pelo mar alcança-se a expiação necessária à redenção humana:

«Ó lágrima infinita comungando
a altura do Infinito...»⁽¹⁷⁵⁸⁾

⁽¹⁷⁴⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, «O Adamastor», *Sempre*, cit., p. 186, est. 5.

⁽¹⁷⁴⁹⁾ Idem, p. 186. Cf: «sou tudo o que amo e vivo, em mim, perdido, / porque, ai, minha presença abrange tudo!»

⁽¹⁷⁵⁰⁾ Cf. Idem, pp. 187-188.

⁽¹⁷⁵¹⁾ Idem, p. 187.

⁽¹⁷⁵²⁾ Idem, p. 188.

⁽¹⁷⁵³⁾ Idem, p. 187.

⁽¹⁷⁵⁴⁾ Idem, p. 187: Cf: «E meditando / e, através do meu sonho, navegando / para as bandas doiradas do Nascente / descubro, de repente, / (...) / países maravilhosos / e outros mais longe ainda, / lá onde a terra finda / e principia a estrela matutina / e a Região divina...» (Itálicos nossos).

⁽¹⁷⁵⁵⁾ Idem, p. 188. (Contam-se, ao todo, onze invocações ao mar, que ocupam cinco estrofes do poema.)

⁽¹⁷⁵⁶⁾ Idem, p. 189.

⁽¹⁷⁵⁷⁾ Idem, p. 188.

⁽¹⁷⁵⁸⁾ Idem, p. 189.

É nítida a aderência do sujeito ao objecto no seu método intuitivo de conhecer. É por essa mesma coincidência que se chega à identificação. Assim, e porque a Aventura das Descobertas (*Os Lusíadas*, Camões, o mar e Adamastor) é vivida e sentida pessoalmente, identifica-se com a Aventura actual pascoalina.

Mas ao «Terror do Abismo» sucede a «Tentação da Altura».⁽¹⁷⁵⁹⁾ A extensão deu lugar à altitude,⁽¹⁷⁶⁰⁾ a horizontalidade à verticalidade. Na grandeza do homem português ao longo dos tempos, nessa busca incessante da realidade última e essencial, tudo se espiritualizou:

«Dir-se-á que o mundo em névoa se desfez;
que a branca vela é asa e que o navio voa,
num céu mais denso».⁽¹⁷⁶¹⁾

Num quadro marítimo de alegria e abolido já o Inferno de Amor, que era o fundamento da parte lírica do episódio camoniano, surge *in medias res* «O Adamastor» pascoalino.

«A manhã despontava radiosa,
quando estranha Visão misteriosa
ante mim, sobre as ondas, se formou...
e o mar, em volta dela, alvoraçado
— mar bravo da Alegria! —
ferveu, redemoinhou,
como se a luz do Amor houvesse dado
essa estrela fantástica do dia!»⁽¹⁷⁶²⁾

⁽¹⁷⁵⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, «O Adamastor», *Sempre*, cit., p. 188.

⁽¹⁷⁶⁰⁾ E repare-se que mesmo do ponto de vista científico-tecnológico a aviação dá os seus primeiros grandes passos. Lembramos o entusiasmo de Pascoaes em «Oração sebastianista» dedicada a Gago Coutinho. Cf. PASCOAES, Teixeira de, *Dispersos*, In *Obras completas. Teixeira de Pascoaes*, Liv. Bertrand, VI, p. 198. O entusiasmo pela nova epopeia lusíada é, aliás, generalizado. Jaime Cortesão equipara o feito dos aviadores ao de Quinhentos. Chama-lhe «nova Primavera da Espécie» e, parafraseando Camões, conclui: «O mundo inteiro volta a alumiar-se com a candeia da ‘pequena casa lusitana’». Cf. CORTESÃO, Jaime, *Seara Nova*, nº 13, 12 Maio, 1922, p. 1. Por seu turno, PESSOA viu na viagem aérea pioneira «um sinal celeste (...) do ressurgimento do País». Cf. *Portugal, sebastianismo e Quinto Império*, Lisboa, Europa-América, 1986, p. 48.

⁽¹⁷⁶¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, «O Adamastor», *Sempre*, cit., p. 188.

⁽¹⁷⁶²⁾ *Idem*, p. 189.

O presente intemporal da primeira parte do poema dá lugar ao passado (pretérito perfeito e imperfeito) e às invocações sucede a evocação, onde o Gigante reconhece ter corporizado os perigos do mar:

«Fui a sombra do medo;
 esse medonho vulto que o luar
 esboça no arvoredor,
 (...)
 A minha Aparição,
 os nautas assustava,
 quando, em fragedos, saibro, escuridão,
 sinistro promontório, as ondas penetrava;
 e o meu rouco bramido retumbava,
 por toda a neptunina solidão.

Eu dantes, fui a Treva...»⁽¹⁷⁶³⁾

Desvendado o mistério, revelado o segredo que «O Adamastor» d’Os *Lusíadas* representa — facto sugerido pela própria impressão de luz e alegria que envolve a personagem no presente, contrastante com a «escuridão» e a «Treva» do passado — o Gigante pascoalino, relativamente ao da epopeia, perde em intensidade dramática e vivencial. É que, uma vez revelado, «amanhecido», fica privado de sentido épico.⁽¹⁷⁶⁴⁾

O corpo mítico da «Treva», ao ser desvendado em claro promontório, dessacraliza-se:

«Minha sombra, depois, amanheceu,
 tingiu-se de oiro e rosa;»⁽¹⁷⁶⁵⁾

O Adamastor desmitificado — e, paralelamente, divinizado o herói, na epopeia — sofre de novo uma sacralização pela Saudade: a sua sombra «Já se eleva, / na luz do céu...».⁽¹⁷⁶⁶⁾

⁽¹⁷⁶³⁾ PASCOAES, Teixeira de, «O Adamastor», *Sempre*, cit., p. 190.

⁽¹⁷⁶⁴⁾ Lembramos aqui a dimensão *apocalíptica* inerente a todo o texto épico. *Apokalypsis* significa, etimologicamente, ‘revelação’.

⁽¹⁷⁶⁵⁾ Idem, p. 190.

⁽¹⁷⁶⁶⁾ Idem.

Através da biologia accidental, que faz dele o ser essencialmente desajustado em busca do equilíbrio, Adamastor realiza o seu progresso essencial:

«Chorei, deli meus ossos fragorosos,
restituindo em carne de beleza,
meus grandes membros tenebrosos;
minhas feições, de terra e de bruteza...»⁽¹⁷⁶⁷⁾

«O Adamastor» d'Os *Lusíadas*, mito que, vencido, se reduz à sua carne geográfica, decai, fica privado de toda a significação religiosa e transcendente. Essa «queda moral»,⁽¹⁷⁶⁸⁾ a nível textual n'Os *Lusíadas* expressa-se, em nossa opinião, na própria mudança do episódio profético (Adamastor é uma Divindade maligna) para o episódio lírico (Adamastor é humanizado pelo sofrimento).

Pascoaes retoma Adamastor nesta última acepção, depois da queda no tempo, como vida, mas sem vivacidade.

Os desastres trágico-marítimos engrandecedores da empresa de Portugal n'Os *Lusíadas* não são já profecia futurante,⁽¹⁷⁶⁹⁾ mas evocação de um passado por uma «voz de crepúsculo e de encanto».⁽¹⁷⁷⁰⁾ E o «Inferno de Amor» ou busca de equilíbrio amoroso que sempre se furta ao gigante n'Os *Lusíadas*,⁽¹⁷⁷¹⁾ nem sequer aflora no poema de Pascoaes. O seu Adamastor está dessacralizado, desautorizado perante o homem, mas não se lhe iguala em sentimento, senão apenas pela vida.

E para um poeta como Pascoaes, que cinge a sua cosmovisão à religião da Saudade, a vida exprime-se como força propulsiva, dialéctica ascendente do corpo para o espírito. O Adamastor, subordinado à cosmovisão que se exprime nestes traços simbólico-religiosos, ressacraliza-se e espiritualiza-se:

⁽¹⁷⁶⁷⁾ PASCOAES, Teixeira de, «O Adamastor», *Sempre*, cit., pp. 190-191.

⁽¹⁷⁶⁸⁾ Cf. DURAND, Gilbert, *As estruturas antropológicas do imaginário*, Lisboa, Presença, s.d., pp. 82-84. Recorremos, para a nossa interpretação, a esta obra, onde se fundamenta que a ideia de *queda* se interliga com «o temporal e o carnal [que] se tornam sinónimos». A *queda* «simbolizada pela carne» e inserção no tempo vêm já da tradição dos gnósticos e maniqueus, herdada pelo mundo cristão pela via de Santo Agostinho.

⁽¹⁷⁶⁹⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 5.41-49.

⁽¹⁷⁷⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, «O Adamastor», *Sempre*, cit., p. 190.

⁽¹⁷⁷¹⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 5.51-59.

«Sou a alma do trágico Gigante;
esse terror do antigo navegante,
revelada em perfeita claridade.

Eu sou o Adamastor em alma de saudade.»⁽¹⁷⁷²⁾

O Adamastor n'Os *Lusíadas* é a melhor ilustração — pela oposição aos nautas — da espiritualidade que move os Portugueses, esses soldados de Deus, da missão universal e da expansão da fé.

Já como memória literária e mítica, o Adamastor pascoalino é, ainda e sempre, o atestado do sacrifício pela hegemonia de Portugal; é o elogio implícito da missão expansionista portuguesa de dimensão e significado transcendentais.

Na pegada do mestre Camões, de quem é confessadamente devedor («A minha sombra é a sombra duma lira»⁽¹⁷⁷³⁾), Pascoaes reconhece igualmente que o mar é gerado no Céu e quem o sulca tem de passar além da dor, «além da Taprobana»⁽¹⁷⁷⁴⁾ e dos domínios do Adamastor:

«Sulquei o mar antigo da Aventura...
Essa infinita mágoa
caída outrora, em ondas de água,
do céu aberto...
que sofrimento nunca visto
a dor brutal, enorme da Natura,
que divina se fez no coração de Cristo!»⁽¹⁷⁷⁵⁾

Pela aceitação quase imoladora da dor e do sacrifício, Portugal chegará ao seu destino essencial e o povo eleito alcançará a almejada redenção. É esta a sugestão do final do poema «O Adamastor» de Pascoaes, onde surge, de forma aparentemente desinserida, a sombra de um chefe carismático, imolado e vitorioso, vencido e vencedor, capaz de devolver a confiança no futuro de Portugal:

⁽¹⁷⁷²⁾ PASCOAES, Teixeira de, «O Adamastor», *Sempre*, cit., p. 191.

⁽¹⁷⁷³⁾ Idem, p. 192.

⁽¹⁷⁷⁴⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 1.1.

⁽¹⁷⁷⁵⁾ PASCOAES, Teixeira de, «O Adamastor», *Sempre*, cit., p. 192.

«E sobe em nevoeiro e tudo transfigura
a sombra do Encoberto...»⁽¹⁷⁷⁶⁾

Em síntese, diríamos que do Adamastor d'Os *Lusíadas* a «O Adamastor» de Pascoaes vai a distância da aventura de facto quinhentista, à aventura do espírito actual: o voo profético para o reino messiânico da Saudade, ou evasão para um futuro fabuloso. Nem por isso esta aventura deixa de rever-se naquela, que funciona como o «carnal ante-arremedo»⁽¹⁷⁷⁷⁾ de que fala Pessoa e que Pascoaes igualmente traduz:

«Ó meu sonho encoberto da Aventura!
[...]
Nocturno velho alumiante,
acordando a poeira, a cinza do Passado,
insuflando-lhe um hálito inflamado
que acenda, dentro dela,
como fecunda luz de nova estrela!»⁽¹⁷⁷⁸⁾

A *Os Lusíadas*, — o evangelho dos mares, quais «desertos da nossa penitência»⁽¹⁷⁷⁹⁾ — sucede o evangelho da Saudade pascoalina. E o Adamastor de Pascoaes, mais uma vez interposto à demanda da Índia, é a reafirmação memorável de uma raça não apenas com viabilidade histórico-política, mas também cultural e espiritual.

Ainda que o Oriente estivesse já no tempo de Camões aureolado de sumptuosidade lendária e mítica,⁽¹⁷⁸⁰⁾ a viagem das Descobertas cantada

⁽¹⁷⁷⁶⁾ PASCOAES, Teixeira de, «O Adamastor», *Sempre*, cit., p. 192.

⁽¹⁷⁷⁷⁾ PESSOA, Fernando, *A Águia*, 2ª Série, nº 12, p. 191.

⁽¹⁷⁷⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, «O Adamastor», *Sempre*, cit., p. 188.

⁽¹⁷⁷⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 73. Os mares são aqui considerados pelo poeta como: «as ondas de Camões / essas verdes, oceânicas estrofes, / rimando em velas brancas de navios...» (Idem, p. 72)

⁽¹⁷⁸⁰⁾ Cf. SARAIVA, António José, *Para a história da cultura em Portugal*, Lisboa, Europa-América, 3ª ed., II, 1972, p. 163. O crítico realça como «o Oriente [ao contrário da América] era, desde a Antiguidade, matéria literária. Dava ocasião a que se falasse de Alexandre Magno, do rei Salomão e da rainha de Sabá, do Preste João, do Apóstolo S. Tomé (...), e até do paraíso terrestre».

na epopeia designava um concreto saber experiencial; feito de gentes, feito de mar e de terras a dominar. Inversamente, a «viagem» pascoalina — motivada pelo «vento da inspiração», capaz de presentificar «a matéria saudosa do (seu) canto»⁽¹⁷⁸¹⁾ — é o resultado de duas disposições psíquicas: a memória e a imaginação. À luz desses dois motores abriga Pascoaes anelos, projectos, profecias vividas antecipadamente pelo sonho ou pelo visionarismo do vate.

O anelo de ver renovada a Aventura Quinhentista no reino messiânico da Era Lusíada — espécie de idade do Espírito Santo — é fruto de um presente hostil. E, na hostilidade do meio, num «País de eterno Outono»,⁽¹⁷⁸²⁾ opera-se a fuga, a «viagem», a trasladação do espírito pelo sonho (cf. «O Adamastor»), ou então a «caminhada» alada do «eu» poético ou da personagem que ele projecta (cf. *Marânus*) em direcção ao Absoluto:

«Também nas ermas tardes em que rezo,
eu vou na minha prece. Vou com ela,
muito embora meu corpo ao mundo esteja preso,
eu vou até pousar na mais longínqua estrela».⁽¹⁷⁸³⁾

A viagem ao ponto espaço-temporal que é a Índia, por «perigos e guerras esforçados»⁽¹⁷⁸⁴⁾ e superados que foram os domínios do Adamastor, essa viagem de que fala Camões será praticada por um herói empreendedor, que aposta no possível e constrói a história. Diferentemente, a «viagem» pelo sonho à Índia da memória e da imaginação não é tarefa histórica, mas missão atemporal. Ainda assim, é aposta no possível.

A Índia é o Infinito e a sua apetência é a viagem, para o espírito cavaleiresco quinhentista como para espírito daí sobrevivente na actualidade. A uma Finalidade com o mesmo nome chega-se por várias vias com diferentes heróis.

⁽¹⁷⁸¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, «O Adamastor», *Sempre*, In cit., p. 191.

⁽¹⁷⁸²⁾ Idem, p. 185.

⁽¹⁷⁸³⁾ Idem, p. 191.

⁽¹⁷⁸⁴⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 1.1.

I.6.4. Do herói activo camoniano ao herói subtil pascoalino: dois modos de profetismo e dois percursos para a transcendência

O profetismo lusíada pascoalino, ao assumir como componente básica a exploração galvanizante do mito social e literário nacional que foi Camões épico, insufla-lhe novo espírito. Converte a memória passada em esperança e *renovatio* no futuro. Assim, o profetismo visionário pascoalino difere do profetismo de verdade camoniano que é assente e actuante na realidade histórica, mas desempenha um papel político-social concreto importante. Nessa medida — ainda que em Camões tudo se passe em obediência a uma vontade divina — diríamos que o profetismo de verdade é secularizado, aplicado à (des)ordem do mundo. Apesar da natureza e da vida serem sentidas como cifra de Deus, o homem pode e deve actuar nelas. O herói camoniano é activo e é nessa condição que ultrapassa a lei da morte e alcança a Divindade. Esta forma de profetismo secularizado camoniano sofre uma sacralização com Pascoaes e o herói activo é substituído pelo herói subtil. O primeiro desvenda o mundo e a natureza, objectivando-os, destruindo medos. E, nesse esforço titânico de domínio dos elementos ao serviço de uma fé, obtém a santificação. É que, as experiências aventu-reiras do homem têm uma significação final antropocósmica e, por isso, religiosa. «Toda a experiência humana — diz-nos Eliade — é susceptível de ser transfigurada, vivida num outro plano trans-humano».⁽¹⁷⁸⁵⁾ Eis o que acontece na epopeia de Camões, onde a aventura humana e fisiológica tem por finalidade última o próprio Deus. O caminho para a Índia transfigura-se no acesso ao conhecimento ou divinização do herói:

— «Faz-te mercê, barão, a Sapiência
Suprema de cos olhos corporais
veres o que não pode a vã ciência
dos errados e míseros mortais»⁽¹⁷⁸⁶⁾

⁽¹⁷⁸⁵⁾ ELIADE, Mircea, *O sagrado e o profano...*, cit., p. 179.

⁽¹⁷⁸⁶⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 10.76.

As boas acções humanas conduzem ao Paraíso. Não se opera a destruição apocalíptica da escatologia cristã, mas o paraíso de pedrarias da epopeia é muito semelhante ao que, finalmente, é reservado ao homem de fé, no último livro da Bíblia:

«Não andam muito, que no erguido cume
se acharam, onde um campo se esmaltava
de esmeraldas, rubis, tais que presume
a vista que divino chão pisava»⁽¹⁷⁸⁷⁾

Sem destruição apocalíptica perceptível, este mundo divino simboliza o fim do velho mundo humano. E a viagem à Índia transfigura-se no acesso ao globo da perfeição — «uniforme, perfeito, em si sustido» — identificado a Deus⁽¹⁷⁸⁸⁾: «qual enfim o arquétipo que o criou».⁽¹⁷⁸⁹⁾

No final do seu percurso, o herói activo camoniano aproxima-se do herói subtil pascoalino. Mas diferem os meios e os fundamentos de acesso ao Absoluto. Para Camões, chega-se a Deus a partir da experiência; para Pascoaes, o fundamento da caminhada do herói subtil é a revelação.

Pascoaes atribui à natureza, à vida e ao Cosmos uma valorização religiosa. A matéria, concebida ao modo panteísta,⁽¹⁷⁹⁰⁾ não se dissipa na

⁽¹⁷⁸⁷⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 10.77.

⁽¹⁷⁸⁸⁾ Cf., a propósito, a explicação de Hernâni CIDADE, em nota a *Os Lusíadas*, 10.78; 10.79: «Pelos epítetos *uniforme, perfeito*, significa-se o mesmo que pelas expressões anteriores – *um mesmo rosto / por toda a parte tem e em toda a parte / começa e acaba* (...). Atribui-se à esfera material a perfeição, porque nada se lhe pode acrescentar nem diminuir, assim como se alude ao facto de o princípio estar unido com o fim» (Idem, notas: 9 e 10, pp. 223-224). E, mais adiante – citando Luciano Pereira da Silva (*A Astronomia d'Os Lusíadas*), quando este se debruça sobre a *Sphera* de Sacrobosco – **Hernâni CIDADE afirma que a união do princípio com o fim**: «significa aquela divina e pura essência de Deus glorioso e bendito[...]. **E assim o círculo e a esfera significam aquela inteligível e platónica, intelectual esfera, cujo centro está em toda a parte e a circunferência em parte alguma**» (Idem, nota: 10, p. 224).

⁽¹⁷⁸⁹⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 10.79.

⁽¹⁷⁹⁰⁾ O panteísmo pascoalino parece-nos inscrever-se na linha actual, como uma «teoria idealista sobre a existência do mundo em Deus (no Espírito) e (...) uma tentativa de conciliar a ciência com a religião». In ROSENAL, M. M.; IUDIN, P. F., *Dicionário Filosófico*, Lisboa, Estampa, IV, 1972, p. 136. (Trad. Luís Marques SILVA). Na sua definição de *panteísmo*, os autores oferecem uma curta visão da evolução no tempo da doutrina filosófica. Introduzido por Toland, o primeiro panteísmo afirma que «Deus constitui um princípio impessoal que se não encontra mais além dos limites da natureza, mas que lhe é idêntico» (Idem, p. 136). Não consideramos ser este o panteísmo pascoalino. Sobre este, vide COUTINHO, Jorge, «O panteísmo pascoaesiano», in *Nova Renascença*, cit., XVII, 64/65, 185-197.

aparência, adquire densidade espiritual. Para o nosso poeta, na linha da teologia e da Bíblia — onde se atribui uma voz à natureza⁽¹⁷⁹¹⁾ — *omnia sunt sacramenta*. Todas as coisas são sinais sagrados, todo o ser tende para a sua perfeição, para um além de si ou semelhança divina, que já S. Tomás sintetizou: *Unumquodque tendens in suam perfectionem, tendit in divinam similitudinem*.⁽¹⁷⁹²⁾

Se, para Pascoaes, o mundo é o espírito hierarquicamente encarnado e cada ser é atraído para a perfeição, o procedimento do herói subtil será determinado pela busca do atravessar da película exterior onde se inscreve o Espírito, com o fim de O revelar.

O herói subtil é, assim, aquele que faz um percurso interior, o da indagação, e é levado a decifrar o enigma, a revelar o segredo da Esfinge.

O que acabamos de analisar ajuda-nos a compreender a perspectiva em que se situa o homem para Camões e Pascoaes. Por múltiplos meios, a meta almejada é a mesma: a redenção ou aproximação por ascese do modelo divino.

Sem detrimento da ordem da graça e da noção de providencialismo divino, os actos do herói da epopeia camoniana comportam um significado transcendente; a sua aventura opera-se duplamente como existência humana e trans-humana. A fidelidade à natureza é o ponto de partida para a ascese: é na acção e pela acção que se chega à plenitude da vida.

O percurso aventureiro do herói, além de ascese do ponto de vista moral, é acção esforçada, heroísmo do sacrifício, ascese no sentido etimológico da palavra.⁽¹⁷⁹³⁾

Para o herói subtil pascoalino, tudo se passa em termos de ímpeto interior ascensional para a revelação ou perfeição divina. A ascese é, porém, em ambos um meio de progresso espiritual, fonte real de vida superior. Mais

⁽¹⁷⁹¹⁾ Vide, e.g., *Apocalipse*, 5, 13; Daniel, 3, 52 e sqq. Sobre a sugestiva santificação da natureza pela liturgia. Vide ROCHE, R. P., *La vie intellectuelle*, Paris, II, 1949, p. 99 e sqq.

⁽¹⁷⁹²⁾ (Trad.: «Todo o ser que tende para a sua perfeição, tende para uma semelhança divina». In *Contra gentiles*, 3.21, Cf. MOURoux, J., *Sens chrétien de l'homme*, Paris, Aubier, 1945, pp. 26-27.

⁽¹⁷⁹³⁾ *Ascese* significa ginástica que fortifica os músculos, torna flexíveis os membros e aguerrido o corpo.

do que disciplina restritiva, desempenha um papel positivo.⁽¹⁷⁹⁴⁾ A vida do herói activo, como a do herói subtil, tendem para a felicidade. Todavia, a do primeiro opera-se num clima de esforço e de luta; a do segundo origina-se na inquietação, na expectativa de quem aspira mais ou menos conscientemente a ultrapassar-se. A revelação a que assistimos, por exemplo, no final de *Marânus*⁽¹⁷⁹⁵⁾ vem precisamente ao encontro desse desejo e satisfá-lo para além de toda a esperança, porque traz ao herói peregrino um destino que ele próprio não podia pretender nem mesmo sonhar: «Marânus, já despreendido / da dramática argila transitória»,⁽¹⁷⁹⁶⁾ renasce como «ser, anímico e perfeito».⁽¹⁷⁹⁷⁾

Opera-se a transposição das qualidades humanas para um registo superior. Marânus pertence ao reino da Saudade para sempre.⁽¹⁷⁹⁸⁾ Goza uma vida de misteriosa intimidade com a Saudade, num mundo autenticamente sobrenatural.

Inversamente, *Os Lusíadas* são uma moral em acção, um evangelho vivido. Dir-se-ia que o Épico encara a evolução como uma marcha colectiva de um povo para a salvação comum.

A história de Portugal é uma «história santa», na qual Deus intervém para realizar um plano que culmina na libertação da «lei da morte» ou redenção. Para a realização deste programa, o Épico faz do herói um modelo vivo, de que se recebe o exemplo.

Pascoaes, traçando o programa completo do itinerário para a vida perfeita e redimida, num apelo ao homem inteiro, propõe a Saudade como entidade agente no íntimo da consciência, que se abre, finalmente, à plenitude.

⁽¹⁷⁹⁴⁾ Nesta feição do optimismo, a ascese dos heróis camoniano e pascoalino está muito próxima da ascese cristã e distante da budista que aspira à libertação pela abolição da própria consciência no *nirvana*. Cf., a propósito, GRANDMAISON, L. de, *La religion personnelle*, Paris, Gabalda, 1927, p. 94.

⁽¹⁷⁹⁵⁾ Cf. PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cit., p. 139 e sqq.

⁽¹⁷⁹⁶⁾ Idem, p. 146.

⁽¹⁷⁹⁷⁾ Idem, p. 153.

⁽¹⁷⁹⁸⁾ Em *Marânus*, é a própria Saudade que se dirige ao herói (ainda mais subtil, pois é apenas *anima*; «a sombra de Marânus»): «Na verdade, me pertences! / Agora, serás meu, por todo o sempre! / E deixou de cantar... / E em companhia / Daquele ser, anímico e perfeito, / inefável, extática, vivia... / Vivía, de encantada, e viverá!» (Idem, p. 153)

A espiritualidade pascoalina implica uma evolução e um ritmo a três tempos: enraizamento, separação e transfiguração.⁽¹⁷⁹⁹⁾ É esta a marcha de Marânus para a Revelação; é esta a marcha de Adão, da criação à queda e à redenção no «Homem Novo».⁽¹⁸⁰⁰⁾

Em vez de fixar o seu olhar nos eventos da história, as preocupações do visionário emigram para a descoberta do sujeito. A história exterior do homem dá lugar à do homem interior.⁽¹⁸⁰¹⁾

Uma concepção modificada do homem implica uma concepção modificada da sua relação com Deus e do próprio Deus. Este na epopeia camoniana é a Providência exterior; assiste aos actos do herói, determina a eficácia dos acontecimentos e da Aventura dos Portugueses. É a Verdade apriorística e indesmentível, alfa e ómega da História.

Quanto à religião da Saudade, desloca-se do evento para o sujeito, valorizado mais na sua natureza profunda, espiritual, do que na sua grandeza actuante. No homem, como em todas as coisas, Pascoaes descobre um além de si: «Todos somos um depois e um antes de nós próprios»;⁽¹⁸⁰²⁾ «os ossos da nossa espinha são anímicos».⁽¹⁸⁰³⁾ A alma é responsável pela «nossa atitude perpendicular (...) já adâmica».⁽¹⁸⁰⁴⁾ Desde então, há no homem um ideal que o atrai cada vez mais para o Alto.

Na linha de Leibniz, Pascoaes considera que as coisas inferiores existem nas coisas superiores de um modo mais nobre do que em si próprias: «Não será o animal uma síntese vegetal?»⁽¹⁸⁰⁵⁾

⁽¹⁷⁹⁹⁾ Pela substância e pela tripartição temporal, Pascoaes está aqui muito próximo da espiritualidade cristã e do próprio mistério de Cristo que evolui da encarnação para a morte e desta para a ressurreição.

⁽¹⁸⁰⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 66.

⁽¹⁸⁰¹⁾ Assinalamos essa descoberta do sujeito em todo o pensamento moderno, mas sobretudo com a obra de Bergson, onde detectamos temas comuns a Pascoaes como: o homem interior; o homem como tensão entre matéria / memória (Bergson) ou espírito (Pascoaes); o homem no meio da criação e o seu destino. *Sobre a imagem da natureza humana em Bergson, Vide BRÉHIER, Transformation de la philosophie française*, Paris, Flammarion, 1950, p. 19.

⁽¹⁸⁰²⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O anjo e a bruxa*, rep. parcialmente em antologia. In *Nova Renascença*, cit., I, p. 20.

⁽¹⁸⁰³⁾ Idem, p. 19.

⁽¹⁸⁰⁴⁾ Idem.

⁽¹⁸⁰⁵⁾ Idem, p. 17.

Também a Saudade, autóctone, genuína e intraduzível⁽¹⁸⁰⁶⁾ aparece aos olhos do profeta como «suprema síntese espiritual»⁽¹⁸⁰⁷⁾ do homem luso.

Além de ser encarada como uma constante na definição de uma antropologia essencial, a Saudade é igualmente a Divindade. É o cumprimento ontológico do homem português e encontra-se nele mais do que ele próprio. É a sua alma imanente que o remete para além dele e o faz exceder-se; é:

«a dor que vai da terra para os céus.
E os tristes vão, com ela, em sombra de ansiedade,
a dor, Saudade,
Deus...»⁽¹⁸⁰⁸⁾

Numa vivência contrária às afirmações do ateísmo, o homem pascoalino não se resigna a viver restrito a si. Só se realiza com o ultrapassar-se, porque — já o pensava Bergson,⁽¹⁸⁰⁹⁾ que Pascoaes soube ouvir — é preciso sentir acima de nós para sermos verdadeiramente nós.⁽¹⁸¹⁰⁾

Como o observa a cobra do pecado, que cinge a fronte de Satã, em *Regresso ao paraíso*:

«O amor a Deus
é o erro humano, sim, por excelência!
Pertence à misteriosa criatura,
que ergue a fronte no espaço e eleva os olhos
saudosos às estrelas...»⁽¹⁸¹¹⁾

Feito para a infinidade, o homem e a sua vontade polarizam-se para a saudade de Deus. O homem pascoalino é, por natureza, uma demanda do

⁽¹⁸⁰⁶⁾ Cf. PASCOAES, Teixeira de, *O Espírito lusitano ou o saudosismo*, in *A saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., p. 51.

⁽¹⁸⁰⁷⁾ Idem, p. 10.

⁽¹⁸⁰⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Sempre*, cit., p. 198.

⁽¹⁸⁰⁹⁾ BERGSON, filósofo da intuição, vê na religião uma actividade inerente ao homem. Distingue de modo dualista o físico e o psíquico, o corpo e alma, e dá relevo especial ao mundo das essências. Em *Les deux sources de la morale et de la religion* (Paris, Alcan, 1932, p. 57) fala-nos da doutrina de Cristo como o modelo perfeito de «moral aberta».

⁽¹⁸¹⁰⁾ Cf., a propósito, Colóquio reprod. CHEVALIER, J., *La revue des deux mondes*, Paris, Out. 1951, p. 611.

⁽¹⁸¹¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 121.

ser e, paradoxalmente, uma fuga. Aquela evasão, de que já falava Platão, a respeito do ideal da alma que em si reconheceu um princípio superior, conjuga-se com o desejo de uma consciência que procura conquistar-se, possuir-se, coincidir consigo, e que aspira à plenitude perfeita. A demanda do ser aponta no sentido da autonomia ou liberdade absoluta do homem que, a um tempo, se conquista e se defronta com o Nada. A fuga ou evasão do ser, ou seja, a abertura da alma para um ideal superior de Verdade é a caminhada ao encontro de Deus.

Como resolver a contradição fundamental entre dois postulados como o progresso contínuo do ser e a sua realização definitiva?

Pelo carácter duplo da Saudade: porque confere ao espírito humano a plenitude perfeita; porque lhe abre o caminho para a Verdade, a Felicidade, o Absoluto; além disso, a expansão completa do homem, segundo Pascoaes, não se realiza em circuito fechado, mas numa espiral para o Infinito. Segue uma curva, cuja origem e fim estão além do homem.

Sem ser uma mística estranha ao real — nem tão-pouco isolada da história pátria — a religião da Saudade oferece uma visão das coisas que excede o plano da razão, prolonga o poeta o seu olhar na filosofia e na teologia.

Compreende-se que semelhante esforço filosófico e uma «vontade de fé» tenham podido suscitar uma mística da Saudade, que a eleva do «gosto amargo de infelizes» a um plano espiritual e mesmo divino.

«É ela, a Sombra eterna de beleza
religiosa!
Mostrando a branca fronte esplendorosa,
além dos céus...
Na luz que ela dimana é que aparece Deus.»⁽¹⁸¹²⁾

A Saudade pressupõe até uma visão idealista do mundo, pois não só a criatura na sua intimidade anímica tem o impulso à realização espiritual, como ainda a sua teoria explicativa da vida e do universo recusa essas realidades como algo distinto do eu. Vida e universo são subjectivos, só

⁽¹⁸¹²⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Sempre*, cit., p. 200.

existem como dados da consciência: «A lembrança e a esperança: a vida e o corpo do Universo».⁽¹⁸¹³⁾

462

Do ponto de vista filosófico, uma tal doutrina culmina numa declarada recusa do racionalismo cartesiano. O *cogito, ergo sum* dá lugar ao «Vivo, porque espero. Lembro-me, logo existo».⁽¹⁸¹⁴⁾

Em resumo, Deus — de que o homem pascoalino tem nostalgia — é-lhe intranho. Não é o Ser supremo da razão, distante e inteligente como o concebia Camões, mas a Saudade, substituto de Deus, verbo interior, em espírito e verdade. É a unidade a que o homem aspira e que se traduz no progresso espontâneo da consciência para a plenitude perfeita; em progressivo desapego da existência; em inteira devoção à Saudade, que une os homens a partir de dentro.⁽¹⁸¹⁵⁾

A aventura subtil, no mar interior, não é porém, mesmo que possa parecê-lo, negação do corpo, qual impedimento à plena eclosão e liberdade do homem. Ainda que o espírito seja o alvo da perfeição humana, o termo de um movimento natural, o corpo é igualmente glorificado pela dor:

«A dor que é alma eterna
e triste da Natureza
e aos poetas inspira
o canto mais profundo.
a dor que surge em nós
[...]
e dá novo sentido
espiritual ao Mundo».⁽¹⁸¹⁶⁾

Pela experiência da dor — «Sombra de Deus, talvez, / em nosso coração»⁽¹⁸¹⁷⁾ e necessária expiação — é que se alcança Deus e a Redenção:

⁽¹⁸¹³⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O pobre tolo*, cit., p. 10.

⁽¹⁸¹⁴⁾ Idem.

⁽¹⁸¹⁵⁾ Vide, e.g., A união, pelo amor, dos homens «no Ser eterno – o Homem!», in *Retorno ao paraíso*, cit., p. 166.

⁽¹⁸¹⁶⁾ PASCOAES, Teixeira de, «Dor etérea», *Terra proibida*. In *Obras de Teixeira de Pascoaes*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1997, p. 304.

⁽¹⁸¹⁷⁾ Idem, p. 303.

«Dor acesa, emanando
eterna claridade
e que é o mundo a subir,
liberto, para Deus»⁽¹⁸¹⁸⁾

A aventura do Gama contada n'Os *Lusíadas* e a «caminhada sobre a terra do homem pascoalino são aprendizagem do sacrifício e da dor, que em Pascoaes — não fosse o seu herói subtil e o seu percurso interior! — se complica com o conceito de angústia e de tristeza. Mas — di-lo Kierkegaard — «a verdadeira aprendizagem da angústia representa o supremo saber».⁽¹⁸¹⁹⁾ E acrescenta: «O homem formado pela angústia é formado pela possibilidade e só aquele que a possibilidade forma está formado na sua infinitude.»⁽¹⁸²⁰⁾

À distância de séculos, Camões como Pascoaes dirigem-se ambos ao homem como ser que aposta no possível. E, nessa condição, o aventureiro da terra e o peregrino do espírito elevam-se além da nacionalidade à altura do Homem que excede infinitamente o homem.

Ir, ou não ir, à Índia? Rumar, ou não ao Desconhecido? Procurar, ou não, o Absoluto? Frente a tais alternativas, o velho do Restelo, exemplo de homem cordato, preso à realidade, interroga: é necessário? O insatisfeito, voltado para o futuro, pergunta: é possível?

Que a aposta no possível se traduza na epopeia camonianiana pelo ideal cavaleiresco e cruzadístico, que este possível derive numa ontologia do ser como a Saudade de Pascoaes, há sempre o empenhamento na liberdade, na fé, na Infinitude e uma finalidade escatológica redentora.

Camões e Pascoaes, verdadeiros profetas e mestres do futuro, sustentam a aposta no possível, que culmina na necessidade de contacto com o divino. O primeiro fá-lo com a coragem e espada concretas, o segundo, com uma

⁽¹⁸¹⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, «Dor etérea», *Terra proibida*. cit., p. 303.

⁽¹⁸¹⁹⁾ KIERKEGAARD, Sören, *O conceito de angústia*, Porto, Presença, 1962, p. 232.

⁽¹⁸²⁰⁾ Idem. É interessante notar como Kierkegaard liga a *angústia* ao conceito de *queda* e *pecado original* (cf. cap. V, Idem, p. 167 e sqq.), matéria não alheia na ideologia subjacente a *regresso ao paraíso* de Pascoaes.

coragem concreta e uma espada abstracta,⁽¹⁸²¹⁾ nem por isso, menos eficaz na cruzada incessante do homem para Deus, já delineada pelo «criador da matéria eterna d'Os *Lusíadas*».⁽¹⁸²²⁾

Como o exprimiui em outro contexto Pascoaes, «uma punhalada que mata e um verso arrebatador, podem exprimir gestos diferentes do mesmo delírio, daquela força que atira com alguns homens para fora das suas barreiras naturais,— vulgares».⁽¹⁸²³⁾

É como «gesto diferente do mesmo delírio» que encaramos a aventura do herói camoniano e a marcha do herói pascoalino. Pelo mar exterior, anúncio e prelúdio do mar interior, pelo sacrifício ou pela aprendizagem da angústia⁽¹⁸²⁴⁾ e da dor, pelos Descobrimentos ou pela Saudade, sobressai um só homem, espécie de teodidacta, devorador de todas as finitudes. E, nessa condição, apenas na Redenção encontra repouso eterno. Afinal, as várias rotas mais não são do que diversas visões da mesma Afirmação.

I.6.5. A posse da saudade: vivência segundo o Espírito, desejo de ser Deus ou a sua síntese no mais paradoxal dos seres da Terra: o homem

Tender para a perfeição, eis uma imagem do homem na epopeia de Camões, que se reveste de enorme colorido e de intensas repercussões na actualidade. O poeta não se dispõe apenas a desenvolver no homem as qualidades nos limites da sua natureza: esforça-se por igualá-lo a Deus.

Conhecedor das doutrinas do evemerismo, transmutar o herói em Deus constituiria uma verdadeira apoteose, no sentido etimológico do termo.

⁽¹⁸²¹⁾ Cf. a expressão de António Sérgio, que se digladiou em acesa polémica com Pascoaes, escrevendo nas páginas d'A *Águia* um artigo intitulado: «Explicações do homem da espada de pau ao *arcânjo da espada dum relâmpago*». In SÉRGIO, António, *A Águia*, 2ª Série, vol. V, Maio de 1914, pp. 170-175.

⁽¹⁸²²⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Os poetas lusíadas*, cit., p. 91.

⁽¹⁸²³⁾ Idem, p. 90.

⁽¹⁸²⁴⁾ Entenda-se aqui *angústia* não apenas como sofrimento, aflição, mas no sentido kierkegaardiano de «determinação do espírito sonhador» e «busca de aventura, do monstruoso, do mistério». Cf. KIERKEGAARD, Sören, *O conceito de angústia*, cit., p. 63 e p. 64, respectivamente.

É claro que esta elevação do homem na epopeia é exaltação da moral heróica e tudo se passa no plano mitológico; é Baco⁽¹⁸²⁵⁾ quem teme a divinização dos «humanos ...atrevidos».⁽¹⁸²⁶⁾

O próprio poeta se defende de tal heterodoxia, destruindo a máquina mitológica do poema, ao afirmar que os deuses apenas serviram ficcionalmente para «fazer versos deleitosos»⁽¹⁸²⁷⁾ e ao dar-lhes um significado cristão. Júpiter:

«Por espíritos mil que têm prudência,
governa o mundo todo que sustenta»⁽¹⁸²⁸⁾

O homem bom, homem eleito e herói português é instrumento de Deus. O alargamento da fé e do Império, ideal missionário e messiânico cumpre-se, sob a força do Espírito de Deus no homem:

«Ensina-o a profética ciência
em muitos dos exemplos que apresenta:
os que são bons, guiando, favorecem;
os maus, enquanto podem, nos empecem.»⁽¹⁸²⁹⁾

(1825) Este deus — a um tempo, representante das forças da Natureza e dos próprios interesses de Venezianos e Mouros, que os Portugueses vão eclipsar — é um oponente à audácia dos heróis e temeroso da sua divinização. Atentemos na fala de Baco perante os deuses marinhos reunidos em concílio: «Vistes que, com grandíssima ousadia, / foram já cometer o Céu supremo; / vistes aquela insana fantasia / de tentarem o mar com vela e remo; / vistes e ainda vemos cada dia / soberbas e insolências tais, que temo / que do Mar e do Céu, em poucos anos, / venham Deuses a ser, e nós humanos. (CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 6.29.)

(1826) Idem, 6.28.

(1827) Idem, 10.82: «Aqui, só verdadeiros, gloriosos / divos estão, porque eu, Saturno e Jano, / Júpiter e Juno, *fomos fabulosos / fingidos* de mortal e cego engano. / *Só para fazer versos deleitosos / servimos (...)*» (Itálicos nossos). Note-se, porém, que o mito não é «jogo puro, senão figuração transcendente do real» (Cf. CIDADE, Hernâni, «O significado e o valor estético d'Os Lusíadas», In «Prefácio» a *Os Lusíadas*, cit., p. XLV). António José SARAIVA, com idêntica ideologia, afirma que «Camões não via na mitologia uma mera alegoria, mas a manifestação de uma verdade profunda». E ao interrogar-se «sobre o grau e a qualidade da crença que Camões conferia» ao espírito cavaleiresco que glorifica no seu poema, conclui: «O espírito cavaleiresco é, pois, para Camões, a «ideologia oca», a ideologia crida como crença, mas não como verdade» (Cf. SARAIVA, António José, «Os Lusíadas, o Quixote e o problema da ideologia oca» in *Vértice*, Junho de 1961. Reproduzido in *Para a história da cultura em Portugal*, Porto, Europa-América, II, 1972, p. 178 e p. 183, respectivamente).

(1828) CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 10.83.

(1829) Idem.

Porém, «o Sumo Deus, que por segundas / causas obra no mundo, tudo manda»⁽¹⁸³⁰⁾ é inacessível ao homem, «vista cega e mente vil».⁽¹⁸³¹⁾ Apenas a capacidade infinita de Deus pode abranger o Infinito que é Deus.⁽¹⁸³²⁾ A coincidência consigo é própria do espírito:

«Este orbe...

[...]

Empíreo se nomeia, onde logrando
puras almas estão de aquele Bem
tamanho, que ele só se entende e alcança,
de quem não há no mundo semelhança».⁽¹⁸³³⁾

E como poderia definir-se — que significa, etimologicamente, delimitar-se — Deus, se Ele ultrapassa todos os limites?⁽¹⁸³⁴⁾

É, porém, surpreendente verificar o paradoxo camoniano ou o mistério da incompreensão de Deus a par da Sua percepção, pois que a Providência a tudo assiste e «tudo manda»;⁽¹⁸³⁵⁾ tudo são «Obras da mão divina veneranda».⁽¹⁸³⁶⁾

Transcendência divina, de modo algum significa exterioridade em relação à história e ao homem português. O herói camoniano não é avassalado pelo espírito de Deus, mas também não é abandonado unicamente aos seus recursos. Deus solicita o homem sem o forçar e respeita a sua liberdade. A expansão da fé e do Império é o dever e a Vontade divina, espécie de obrigação que se apodera do homem interior, mas sem o coagir ou violentar.

Com isto, o espírito de Deus é distinto do homem, que pelo seu corpo está vinculado à matéria e pela sua alma se ergue ao divino.

⁽¹⁸³⁰⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 10.85.

⁽¹⁸³¹⁾ Idem, 10.81.

⁽¹⁸³²⁾ Cf., as explicações à estrofe 81 (canto 10) feitas por CIDADE, Hernâni (*Os Lusíadas*, 2 vols., Lisboa, Sá da Costa, 1968, p. 225), as quais consideramos de grande valia.

⁽¹⁸³³⁾ Idem, 10.81.

⁽¹⁸³⁴⁾ Eis um pressuposto que remonta já a S. Tomás. Cf., a propósito, SERTILLANGES, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Paris, Bloud & Gay, 1928, pp. 67-80. Sobre S. Tomás e o tomismo. Vide AMEAL, João, *São Tomás de Aquino*, Porto, Tavares Martins, 1961.

⁽¹⁸³⁵⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 10.85.

⁽¹⁸³⁶⁾ Idem.

Eco da palavra de S. Paulo — «tudo é vosso: o mundo, a vida, a morte, o presente e o futuro, tudo é vosso e vós de Cristo»⁽¹⁸³⁷⁾ — o homem camoniano é igualmente o âmago da criação e o seu senhor: tudo lhe foi confiado. Do ponto de vista material, plantas, animais, o domínio dos elementos, tudo a ele está sujeito. Do ponto de vista espiritual, é igualmente senhor da sua pessoa,⁽¹⁸³⁸⁾ da sua vida, dos seus erros...

Em plena liberdade de acção, quando tudo poderia apontar no sentido do optimismo antropológico, o homem camoniano encontra-se na insegurança — não a do ateísmo, por de mais próxima de nós, mas a do universo vulnerável do homem maneirista, em busca de porto seguro.

A autonomia sem reservas do homem em todas as suas acções condu-lo à vivência do drama de uma consciência pessoal, porque o Espírito de Deus a tudo assiste, mas nem sempre intervém.⁽¹⁸³⁹⁾ Daí a necessidade da crença no Ser Necessário.⁽¹⁸⁴⁰⁾

O homem da concepção pascoalina segue, por um lado, a linha pagã ou mitológica camoniana da divinização do herói; por outro, a linha cristã camoniana que se exprime na tendência do corpo para a alma. Porém, Pascoaes vai mais longe, porque, nele, o homem é perpetuamente visitado por um desejo de completa expansão da consciência até à sua conquista absoluta ou coincidência perfeita consigo mesma: a Plenitude, que visiona na posse mística da Saudade.⁽¹⁸⁴¹⁾

⁽¹⁸³⁷⁾ CAMÕES, Luís de, *I Ep. aos Coríntios*, III,22.

⁽¹⁸³⁸⁾ As noções de pessoa e de liberdade de consciência, que nos parecem hoje uma evidência, são desconhecidas da Antiguidade Clássica, que identifica o indivíduo com o cidadão, célula do corpo social, sem a ideia da autonomia das almas. Com a Idade Média, esta noção quantitativa do homem absorvido nos quadros da cidade e do clã dá lugar a uma noção qualitativa: descobre-se em todo o homem um carácter sagrado e uma alma imortal. Porém, o indivíduo é absorvido em Deus (idade teocêntrica).

⁽¹⁸³⁹⁾ Sobre o *Deus absconditus*, Cf. «Correm turvas as águas deste rio», CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 168: «Tem o tempo sua ordem, já sabida; / o mundo, não; mas ainda tão confuso, / *que parece que dele Deus se esquece*». (Itálicos nossos).

⁽¹⁸⁴⁰⁾ Cf. Idem, p. 199.

⁽¹⁸⁴¹⁾ Na linha de Santo Agostinho (que retoma a «teoria das ideias» platónica, ajustando-a à filosofia cristã), Pascoaes retoma a doutrina da iluminação agostianiana, ajustando-a à filosofia da Saudade. Para Santo Agostinho as ideias existem em Deus, de onde o homem as colhe por uma espécie de iluminação, a que Camões chamou «graça» divina («Sóbolos Rios»).

A equação equilibrada entre o corpo e a alma que é o homem delineado pelo Renascimento, conforme à epopeia, tende na lírica camoniana a reduzir-se ao segundo termo. O equilíbrio estático corpo-alma tende ao desequilíbrio ou movimento⁽¹⁸⁴²⁾ do corpo para a alma.

Sonho igualmente acalentado por Pascoaes, esta tendência do corpo para a alma amplia-se e complica-se até à ideia de realização definitiva na posse da Saudade, novo equilíbrio, além do tempo e do espaço.

Sem ser objecto conhecido, tal como o Deus velado de Camões, a Saudade de Pascoaes, contrariamente, não pode ser apreendida fora do acto de comunhão que permite ao *herói subtil* de participar nela. Assim acontece na «teologia saudosista» que é *Marânus*,⁽¹⁸⁴³⁾ quando o luso peregrino — elevado acima da zona da existência até aos cumes onde os homens se identificam no reino do espírito — se torna surdo aos apelos terrestres, em plena vivência da Saudade revelada.⁽¹⁸⁴⁴⁾

Similar da vivência segundo o Espírito Santo de Deus do cristianismo, também a Saudade é única fonte de todas as transformações interiores,⁽¹⁸⁴⁵⁾ que habita o homem e o renova:⁽¹⁸⁴⁶⁾

Vide PEREIRA, José Carlos Seabra, «Para o estudo das incidências agustinianas na lírica de Camões», in cit., pp. 431-448. Em Pascoaes, o neoplatonismo cristão, a que Camões adere, transmuta-se em neoplatonismo saudoso, sendo que Deus é a Saudade e a iluminação a intuição do homem. O que importa salientar é que o ascetismo platónico influenciou a corrente mística agostiniana. Segundo esta, o crente pode entrar em comunhão com Deus pela vida contemplativa e pelo êxtase.

⁽¹⁸⁴²⁾ A quebra do equilíbrio, a expressão do movimento encontra-se, aliás, em outras formas de arte, nomeadamente, a escultórica.

⁽¹⁸⁴³⁾ GOMES, Pinharanda, em «Nota Proeminal» à compilação de vários dispersos de Teixeira de PASCOAES, que coligiu sob o título: *A saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., p. VII.

⁽¹⁸⁴⁴⁾ Vide, e.g., PASCOAES, Teixeira de, *Marânus*, cap. XVIII «Revelação Final», cit., pp. 139 e cap. XIX «A Saudade e a Sombra de Marânus», Idem, p. 149 e sqq.

⁽¹⁸⁴⁵⁾ Cf. *Isaías* 11, 2; *Ezequiel* 33, 26. Eis dois passos bíblicos onde é apresentado «o Espírito Santo santificador».

⁽¹⁸⁴⁶⁾ Cf. *Efésios*, 4, 23. Também na carta aos Gálatas, S. Paulo conta-nos a sua experiência dos frutos do espírito na alma humana peregrina: «Fomos chamados à liberdade. Caminhem segundo o Espírito. Deixem-se guiar pelo Espírito». Com influência bíblica e uma mística, por vezes, muito próxima da espiritualidade cristã, Pascoaes atribuiu à Saudade uma certa identidade com a Virgem e com o Messias. Mas, quanto à função da Saudade no homem, é a do Espírito Santo.

«A Saudade — diz-nos Pascoaes — é o próprio Verbo divino oculto na alma lusíada».⁽¹⁸⁴⁷⁾

Mas a tese admite a antítese. A Saudade é, na sua própria definição, a comunhão dos dois termos: Vénus «casa-se» com a Virgem, o paganismo com o cristianismo...

Erigida em tal base definitória, a sua funcionalidade na relação do homem com o Absoluto divino envolve igualmente uma contradição fundamental. E o paradoxo consiste precisamente em retomar a teoria agostiniana da iluminação, ajustada à doutrina da Saudade e, simultaneamente, em acalentar a ideia Nietzscheana do homem que deseja ser Deus. Tentar conciliar o deísmo da posse mística do Espírito com o ateísmo do homem divinizado: eis a profecia pascoalina do homem, que preconiza o seu existir simultaneamente e de modo duplo.

Um tal paradoxo embrionário em Camões — que conjuga a *philautia* com o *Deus interior intimo meo* de Santo Agostinho⁽¹⁸⁴⁸⁾ — e que este resolve no teísmo — através dos conceitos de ficção e realidade, ou melhor, de falsidade⁽¹⁸⁴⁹⁾ ao serviço de uma Verdade — em Pascoaes perpetua-se, como se se tratasse de duas faces sintetizáveis numa mesma e complexa realidade humana.

Mas, como se congrega no homem o progresso contínuo — «renascimento», na acepção pascoalina⁽¹⁸⁵⁰⁾ — e a sua realização definitiva? Como

⁽¹⁸⁴⁷⁾ PASCOAES, Teixeira de, «O ideal e a obra da renascença portuguesa», (2ª de duas conferências reunidas em Opúsculo, em 1914), subordinado ao título *A Era Lusíada*. Citamos de *A saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., p. 168.

⁽¹⁸⁴⁸⁾ *Philautia* é a palavra grega para designar o amor de si mesmo por oposição ao amor de Deus e do próximo, que encontramos em Erasmo (*Adagiorum Chiliades*, adágio 3260, Vide *Erasmus, Éloge de la folie. Adages. Colloques ...*, cit., p. 292, trad. Claude BLUM; FUMAROLI, M., «L'eloquence de la Folie», in *Dix conférences sur Érasme, «Éloge de la Folie» - «Colloques»*, Paris — Genève, 1988, p. 6;15). Em Camões, a filáucia não se dissocia mas resolve-se e culmina na «visão» da «suma alteza»: «Ali verá tão profundo / mistério na sua alteza / [...] / Ó tu, divino aposento, / minha pátria singular! / Se só com te imaginar / tanto sobe o entendimento, / que fará se em ti se achar?» (*Rimas*, cit., p. 114).

⁽¹⁸⁴⁹⁾ Cf. a função, no texto *Os Lusíadas*, dos Deuses mitológicos.

⁽¹⁸⁵⁰⁾ É o próprio Pascoaes quem distingue o *progredir* do *renascer*, e perfila-se neste conceito: «Nós queremos renascer. O simples progresso não satisfaz o profundo anseio da alma lusíada que quer atingir o além das expressões materiais e restritas da Vida». PASCOAES, Teixeira de, *A Era Lusíada*, cit., p. 159.

se «casa» o em-si que procura conquistar-se com o além-de-si ou totalidade realizada, sob a forma de transcendência?

470

Pela modalidade do idealismo panteísta⁽¹⁸⁵¹⁾ ou panteísmo evolucionista — dialéctico, hegeliano, retomada pelo Saudosismo.

Numa dialéctica a três momentos (tese, antítese, síntese), o homem transforma-se, em virtude das contradições geradas pelo seu próprio desenvolvimento: progride em consciência, pela acção da ideia absoluta de uma consciência supra-individual. E pretende atingir o resultado definitivo da plenitude perfeita, continuando a existir por si, o que só a Saudade — «em cujo divino significado se combinam amorosamente»⁽¹⁸⁵²⁾ os opostos — lho permite.

Depois deste excuro, uma reflexão se nos impõe. A nostalgia fundamental do Homem e a atracção pelo Infinito que caracterizam um poeta dado à contemplação e ao visionarismo como Pascoaes não excluem o dinamismo, a crença de que tudo está sujeito a uma evolução, a uma força propulsiva cujo climax é a revelação. Um tal processo evolutivo ocorre com a Saudade, com o génio lusíada, com o homem e com o próprio Deus.

A ideia teísta de um Deus como Ser transcendente (superior e exterior, mas não estranho ao mundo e à história) defendida por Camões, transmuta no panteísmo pascoalino para a noção de Deus como o ser que se faz e progressivamente se revela. Começando por ser Ideia, nega-se tornando-se Natureza para ressurgir como Espírito. É, pois, na consciência do homem, em perpétua ascensão, que se opera a revelação divina.

⁽¹⁸⁵¹⁾ O panteísmo que significa, etimologicamente, que tudo (pan) é Deus (theos) é, na sua essência, uma forma de monismo, devido à afirmação da unidade entre Deus e o Mundo. Adquire, porém, cambiantes no tempo que vão dos estóicos (panteísmo naturalista), a Plotino (panteísmo emanatista), a Spinoza e Hegel (panteísmos idealistas). Cf., a propósito, SARAIVA, Augusto, *Filosofia*, Lisboa, Plátano, s.d., pp. 206-207; *Dicionário filosófico* (5 volumes, sob a direcção de ROSENTHAL, M. M.; IUDIN, P. F.), Lisboa, Estampa, 1972; Cf. vol. I, pp. 161-162 ; vol. V, pp. 101-103.

⁽¹⁸⁵²⁾ A coexistência de opostos verifica-se na própria definição de «Saudade, misteriosa Palavra, em cujo divino significado se combinam amorosamente a Lembrança e o Desejo, o Espírito e a Matéria, Jesus e Apolo, o sol espiritual das almas e o sol que amadurece a uva e aloira o trigo...» PASCOAES, Teixeira de, *A Era Lusíada*, cit., p. 168.

É a «saudade de Deus (...) a essência do pensamento saudosista (...), isto é, da alma portuguesa».⁽¹⁸⁵³⁾

A revelação do «nosso Deus [que] é a Saudade de Deus»⁽¹⁸⁵⁴⁾ será, portanto, a revelação da Saudade e do nosso próprio génio:

«Formulado o pensamento original, característico da nossa raça, compete-nos lutar pela sua integral definição, aquecê-lo ao fogo do nosso entusiasmo, até que adquira aquela temperatura que se desentranha em labaredas e é uma explosão de luz.»⁽¹⁸⁵⁵⁾

É assim, pelo movimento da Cultura (Arte, Literatura, Filosofia e Religião lusitanas) que a Ideia — a um tempo, Deus, a Saudade e a alma do homem luso — alienada na história, se vai progressivamente consciencializando, para se apreender, no Fim dos fins, como Espírito absoluto.

A alma ou o génio português será então a Ideia, que vai tomando consciência de si, no desenvolvimento da História.

Será então o «advento da Era Lusíada».⁽¹⁸⁵⁶⁾

Aqui acabamos o capítulo no seu ponto de partida. Tender para a perfeição e manifestar a glória do homem e de Deus; eis a imagem ideal do homem português na epopeia de Camões que se repercute em Pascoaes, mas Deus, neste, é a Saudade, a aventura é a do Espírito e o fim é a revelação.

I.6.6. Um humanismo nacional e universal

Da viagem ou evolução na epopeia camoniana e na obra pascoalina, o homem português — modelo e exemplo do homem universal — é o testemunho interessado, o único agente e o feliz beneficiário. O que permanece essencial e comum a ambos os autores, como verdadeiro assunto que nunca muda, é o humanismo nacionalista.

⁽¹⁸⁵³⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Era Lusíada*, cit., p. 169.

⁽¹⁸⁵⁴⁾ Idem.

⁽¹⁸⁵⁵⁾ Idem.

⁽¹⁸⁵⁶⁾ Idem, p. 173.

Com roupagens variadas ao longo dos séculos, subjaz ao nacionalismo camoniano e ao profetismo lusíada pascoalino, o problema do homem. Aliás, o homem não é apenas o principal foco de interesse dos nossos autores, mas de todo o pensamento profético desde a Bíblia. No livro por excelência do profetismo, como nas obras de Camões e Pascoaes, é o homem na sua relação com o mundo e com Deus o centro da perspectiva. É unicamente em função do homem que se define a natureza, os valores e se procura estabelecer contacto com a Divindade.

O Evangelho de Cristo, o evangelho dos mares⁽¹⁸⁵⁷⁾ camoniano e o evangelho da Saudade pascoalino são, no seu conjunto, um apelo à grandeza e ao heroísmo,⁽¹⁸⁵⁸⁾ na repugnância à mediocridade.

Com uma nota nacionalista inegável, o homem camoniano e pascoalino, conquanto português, é um modelo que comunga do homem total, com os seus temores e esperanças, angústias e alegrias, hesitações e certezas.

Não será isto humanismo? E que tipo de humanismo?

Homo sum; humani nihil a me alienum puto,⁽¹⁸⁵⁹⁾ dizia uma personagem de Terêncio no seu programa de desenvolvimento integral do homem, num tempo de visão geocêntrica.

Ideal retomado por Camões é, porém, do ponto de vista do homem, isto é, de modo mais profundamente humano que encara aquela divisa. Assim, na demanda de uma mesma finalidade, são múltiplas as formas e os meios de a alcançar.

Aquele optimismo antropológico da Antiguidade Clássica — retomado pelo Renascimento e, depois, reassumido pelo século XIX, embora aplicado à ciência e à técnica — em Camões, dá provas de menor segurança. É nele

⁽¹⁸⁵⁷⁾ Assim considera Pascoaes a epopeia d'Os *Lusíadas*, quando afirma acerca «do Poema, que é o próprio mar feito verbo.» Cf. PASCOAES, Teixeira de, *Os Poetas Lusíadas*, cit., p. 82.

⁽¹⁸⁵⁸⁾ Cf. o conceito de «moral heróica» de ALBUQUERQUE, Martim de, «O valor politológico do sebastianismo», cit., p. 291. E ainda a sua tese acerca do «antimaquiavelismo» peninsular que o crítico caracteriza pelo «proceder fidalgo» contrastante com o «actuar maquiavélico»: «À moral utilitária — diz-nos — (...) **contrapõe-se a acção fidalga, baseada na virtude e na acção esforçada, não no resultado e no êxito.**» (Idem, p. 269).

⁽¹⁸⁵⁹⁾ Verso de Terêncio, *O homem que se puniu a si mesmo*, I, 1, 25. (Trad.: «Sou homem e penso que nada do que é humano me é estranho»).

um humanismo que confere ao homem dignidade superior e superior miséria. É um humanismo mais verdadeiramente humano. É a defesa do homem que, explorando a natureza e aumentando o seu valor, sabe ultrapassar o interesse imediato, na atracção profunda pela Verdade. Trata-se do homem em acção; agente e actor, que vive os conflitos da sua situação no sentido humano, a fim de encontrar a supra-humana harmonia. Aqui radica muito mais a perquirição dos mistérios do *eu* pascoalino, do que no optimismo um tanto ingénuo e positivo do século XIX, onde se afirma a evidência do real, a sabedoria do que «é assim».

O homem do pensamento pascoalino dá provas daquela inquietação [a um tempo, insegurança e ousadia] que remonta a Camões. Porém, agora, o seu pensar e intuir possui um sentido mais agudo do Mistério do Ser interior, mesclado de doutrinas da revolta, da angústia e do ateísmo.

Ainda assim, permanece de Camões a opposição genérica à mediocridade (que se reconhece) e a elevada estima pela natureza humana, aliada à ambição de realizá-la no tipo ideal. É esse o sentido da viagem para a «Ilha dos Amores» camoniana; é esse o «sentido / da Vida»,⁽¹⁸⁶⁰⁾ para Pascoaes:

«Ah! sim, o mais perfeito é que domina
o que é menos perfeito; e a Criatura
de natureza anímica e divina
dirige, atrai e leva o seu Criador
de natureza humana, — de tal forma
que a frágil vida do homem animal
traduz-se na influência que sobre ele
exerce a Criatura Espiritual
que seu meio corpóreo fecundou.

Qualquer homem que, ao ver sua miséria
e sua vida trágica, criou
em pensamento um ser perfeito e livre,
— esse homem fez um Deus, e desse instante
seu destino consiste em caminhar

⁽¹⁸⁶⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Águia*, 1ª Série, nº 8, 1 de Abril de 1911, p. 8. Reprod. sob o título: *Dispersos*. In *Obras completas de Teixeira de Pascoaes*, cit., VI, p. 175.

para esse Deus amado, — mas distante;
por ele concebido, — e inatingível!

Eis o destino, o fim da vida humana.»⁽¹⁸⁶¹⁾

É ainda a fé no homem a radicação da profecia da «supra-humanidade» pascoalina, recuperação da profecia da «progénie forte e bela» de Camões.

A tradição profética nacional e lusocêntrica já anterior a Camões,⁽¹⁸⁶²⁾ com ele, na «Ilha dos Amores», adquire o estatuto de profecia humanista: é o homem português que, na serena posse e usufruto da sua natureza, na perfeita exploração das suas qualidades, devassa o mistério e alcança a felicidade suprema, não exterior a si, mas em si próprio como deo-humanidade. Este sonho do homem está muito próximo da profecia humanista pascoalina, que em *Marânus*, se equaciona em termos de peregrinação vital. É a arte de cumprir interiormente a vida. Esta culmina — chegado o homem luso ao termo do seu devir — na elevação a uma condição espiritual superior, em obediência à sua alma divina de Saudade.

Entre o homem de Camões e o de Pascoaes há uma verdadeira identidade. Ambos partem da realidade para a transcendência, ambos devassam o mistério, ambos ultrapassam os «vedados términos»⁽¹⁸⁶³⁾ e ambos afrontam o Adamastor/Esfinge.

Finalmente, compreende-se que tal percurso, que é cumprimento de uma missão, termine pela maravilhosa visão do Universo⁽¹⁸⁶⁴⁾ (Camões) ou pela maravilhosa incorporação na Saudade (Pascoaes), que são, afinal, uma visão e uma incorporação maravilhosas em Deus.

⁽¹⁸⁶¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Águia*, 1ª Série, nº 8, 1 de Abril de 1911. Obras Completas de Teixeira de Pascoaes, cit., VI, p. 174.

⁽¹⁸⁶²⁾ Cf., a lição profética de Joaquim da Fiore em Bandarra ou no cronista Fernão Lopes, cuja escrita, pretensamente histórica, é tendenciosamente nacional e lusocêntrica. Vide, e.g., LOPES, Fernão, *Crónica de D. João*, in *As crónicas de Fernão Lopes* (Introd.. António José Saraiva), Lisboa, Portugalíia, 1969, cap. «Da sétima Idade que se começou no tempo do Mestre», pp. 330-332.

⁽¹⁸⁶³⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 5.41.

⁽¹⁸⁶⁴⁾ Cf. CIDADE, Hernâni, *A literatura portuguesa e a expansão ultramarina, (Séculos XV e XVI)*, Coimbra, Arménio Amado, 1963, I, p. 341.

I.7. Pascoaes devedor de Camões

I.7.1. Do idealismo histórico do épico ao idealismo lusíada do visionário-pedagogo

Falámos no item anterior de identidade da concepção antropológica camoniana e pascoalina, havendo, inclusive, uma identidade de percursos humanos; diferentes roupagens do mesmo fundo essencial.

No contexto de tais afirmações, é oportuna a interrogação sobre o grau de imitação de Pascoaes, relativamente ao mestre, «eterno Pai».⁽¹⁸⁶⁵⁾

Na sua poética da Saudade — que «acorda no espírito do homem o que ele foi, internando-o na noite do Passado até àquele ponto em que ela parece amanhecer...»⁽¹⁸⁶⁶⁾ — Pascoaes não despreza o instinto de imitação que sub-está ao que super-estará. Porém, é óbvio que Pascoaes não repete o mestre. Isso ultrapassaria as dimensões do paragramatismo para se tornar gaguez incoercível, que obstinadamente repele. A propósito da recuperação de ideias de outrem, afirma: «É lícito importar o pano, mas não o fato já talhado».⁽¹⁸⁶⁷⁾

O profetismo lusíada pascoalino não tem senão a intenção de alimentar o caudal da corrente de profetismo nacional camoniana, como força realizadora de cariz finalista:

«Sim: a alma lusíada tem de completar a sua obra iniciada com as Descobertas. O espírito da aventura, que é a Tentação do Mistério, levou-a por entre o negrume lampejante dos temporais, através dos mares desconhecidos, por mares nunca de outrem navegados; e, no seu regresso à pátria terra, trazia nas mãos o globo descoberto. Eis a nossa dádiva ao género humano. Mas só por si, o mundo físico é um esboço apenas, é corpo sem espírito.»⁽¹⁸⁶⁸⁾

⁽¹⁸⁶⁵⁾ PASCOAES, Teixeira de, «Adamastor», *Sempre*, cit., p. 187.

⁽¹⁸⁶⁶⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Era Lusíada*, cit., p. 166.

⁽¹⁸⁶⁷⁾ Idem, p. 164.

⁽¹⁸⁶⁸⁾ Idem, p. 173.

Pascoaes, retomando Camões, não o imita em tudo; escolhe, interpreta e altera. Repare-se, por exemplo, na reiteração, com ligeira variante, do verso camoniano: «Por mares nunca dantes navegados».⁽¹⁸⁶⁹⁾

Pascoaes apenas substitui o advérbio de tempo antes, pelo pronome indefinido outrem e isso basta para «lusitanizar a acção»: «Por mares nunca de outrem navegados».⁽¹⁸⁷⁰⁾ O valor dos Descobrimentos não está apenas no pioneirismo, mas também na identidade dos pioneiros.

Quanto a «estranhas influências»⁽¹⁸⁷¹⁾ — diz-nos Pascoaes — «contemplai o que há de bom, (...) mas sempre com os vossos olhos lusitanos, de maneira que o vosso espírito, quando tenha de utilizar [esses] materiais (...), os trabalhe e afeiçoe à sua imagem».⁽¹⁸⁷²⁾

Assim, a obra camoniana vê-se «afeiçoada» à saudade.

E a dívida de Pascoaes para com Camões existe mais por necessidade ideológica de fazer aderir a Saudade a um poeta considerado expoente máximo nacional; por necessidade de se comparar e competir com o «que é hoje o maior lírico da Terra»;⁽¹⁸⁷³⁾ por necessidade de enaltecer a obra da «Renascença Portuguesa», com ele e através dele. É esta a dívida de um poeta do portuguesismo ou do Saudosismo para com um «eterno Pai» nacional. A dívida é mais de sugestão.⁽¹⁸⁷⁴⁾ E não há sugestão sem auto-sugestão, isto é, sem certas disposições activas preexistentes no espírito do sugestionado e despertadas pelo estímulo exterior. Tanto mais que, «a figura de Camões, liberta da semelhança carnal, surge diante de nós, conforme a nossa imaginação a conceber. É a vaga imagem flutuante (...). É máscara de névoa adaptando-se a todas as formas que lhes der o vento».⁽¹⁸⁷⁵⁾

⁽¹⁸⁶⁹⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 1.1. (Itálicos nossos).

⁽¹⁸⁷⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Era Lusíada*, cit., p. 173. (Itálicos nossos).

⁽¹⁸⁷¹⁾ Idem, p. 164. Pascoaes refere-se, neste texto, às influências do estrangeiro, mas é idêntico o seu modo de imitação de autores nacionais.

⁽¹⁸⁷²⁾ Idem, p. 164.

⁽¹⁸⁷³⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Os poetas lusíadas*, cit., p. 91.

⁽¹⁸⁷⁴⁾ Desta dívida de *sugestão* para com Camões nos fala o próprio Pascoaes: «Só no fundo da nossa memória, onde as vagas imagens fixadas vêm de dentro e de muito longe, poderemos encontrar uma certa *sugestão* incolor, um nebuloso *arremedo* espectral do seu perfil, que o deslumbramento triste dos seus versos transfigura.» (Idem, p. 91)

⁽¹⁸⁷⁵⁾ Idem, p. 90.

É certo que, ao seu mestre, Pascoaes pede uma orientação espiritual, em vez de teses doutrinárias, teorias ou fórmulas, porque o próprio pensamento é todo ele transição. É plenamente dinâmico; é inteiramente relação e fluidez. Atravessa as palavras sem sobre elas pesar ou se apoiar.⁽¹⁸⁷⁶⁾ E, assim, a devoção de Pascoaes por Camões afirma-se com independência, até porque toda «a evolução não se faz sem choques»⁽¹⁸⁷⁷⁾ e pouco a pouco são sempre afeiçoadas as pedras de um novo edifício poético:

«Adoro a noite, o silêncio, a solidão e o canto das horas mortas, um poema elegíaco, composto por um pássaro nocturno, o mocho, o rei dos poetas da Tristeza, a quem devo tanto ou mais do que a Camões.»⁽¹⁸⁷⁸⁾

Original e pessoal, a obra de Pascoaes participa do fluxo do pensamento português, na esteira de Camões, que tão avultadamente recupera, cita e adapta. É que — diz-nos Pascoaes de Camões — «a voz é o que da sua fisionomia sobrevive. Anda no ritmo das suas líricas, esplende nas rimas das suas oitavas... O seu retrato musical aparece-nos em cada página da sua Obra, um retrato vivo e fiel, pintado com o próprio sangue do Poeta».⁽¹⁸⁷⁹⁾ E porque a obra camoniana e o homem são um só e único mito, o seu retrato

«É claro e inconfundível em certos versos. No seu ritmo escultural lampeja o busto reanimado de Camões:

Canção neste deserto viverás
voz nua e descoberta,
até que o tempo em eco te converta...

Ler estes versos é ver Camões. Ele perpassa, como um divino fantasma, naquela voz nua e descoberta, a nossa Voz imortal...»⁽¹⁸⁸⁰⁾

⁽¹⁸⁷⁶⁾ Cf. a propósito, DESCHOUX, *La philosophie de Léon Brunschvig*, Paris, P.U.F., 1949, p. 204.

⁽¹⁸⁷⁷⁾ DELMAS, Claude, *Civilização europeia*, Lisboa, Verbo, 1968, p. 93.

⁽¹⁸⁷⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O pobre tolo*, cit., pp. 11-12.

⁽¹⁸⁷⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Os poetas lusíadas*, cit., p. 91.

⁽¹⁸⁸⁰⁾ Idem.

Uma voz que não morre é a que permanece e se prolonga nas razões do tempo. Em Pascoaes, não só permanece o canto do épico como o objecto do canto: a Pátria, transmutada do real em ideal.

De igual modo, o homem português «...abrindo aqueles mares / que geração alguma não abriu»⁽¹⁸⁸¹⁾ de que fala Camões, completa-se no homem pascoalino, o crente na Saudade e o cultor da «alma lusíada, camoniana, popular».⁽¹⁸⁸²⁾

A gesta dos Descobrimentos é coroada nas novas Descobertas, que virão dar ao mundo material uma nova fisionomia espiritual:

«A alma lusíada precisa de completar a sua obra, dando ao mundo material que descobriu, uma nova expressão espiritual, um novo sentido religioso que o torne presente aos olhos de Deus, mais uma vez. Ela precisa, enfim, de concluir espiritualmente o que materialmente iniciou, porque a vida corpórea é o meio, mas a vida espiritual é o fim».⁽¹⁸⁸³⁾

O objectivo de Pascoaes é o de elevar à consciência a «alma lusíada» já existente em Camões e «idealmente encarnada na Saudade, (...) a orientadora estrela de um Povo em procura do seu destino...»⁽¹⁸⁸⁴⁾

Esse destino que, em Camões, era feito de idealismo experimental e solidário com a história, onde o homem exerce o seu dinamismo em todos os domínios até alcançar o estado heróico e, por fim, divino, em Pascoaes torna-se «matéria», «meio», forma residual da espiritualidade portuguesa. Essa «matéria» será ampliada espiritualmente, pelo seu idealismo panteísta e saudoso, ou pela «possibilidade que tudo tem de ser readaptado ou recuperado num plano novo e superior, renascido de outra forma mais perfeita».⁽¹⁸⁸⁵⁾

⁽¹⁸⁸¹⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 5.4.

⁽¹⁸⁸²⁾ Pascoaes exorta a juventude portuguesa ao cultivo da sua alma, nos seguintes termos: «Sobretudo, cultivai a vossa própria alma, a alma lusíada, camoniana, popular. Penetrai-vos do seu divino sentido poético e religioso, idealmente encarnado na Saudade (...)» E acrescenta: «Cultivai a alma lusíada, e acreditai com entusiasmo e paixão nas suas virtudes sobre-humanas, no seu poder de criar uma vida nova espiritual». PASCOAES, Teixeira de, *A Era Lusíada*, In cit., p. 164.

⁽¹⁸⁸³⁾ Idem, p. 173.

⁽¹⁸⁸⁴⁾ Idem, p. 164.

⁽¹⁸⁸⁵⁾ FRANCO, António Cândido, *Transformações da saudade em Teixeira de Pascoaes*, Amarante, Ed. do Tâmega, 1994, p. 132.

Com um pensamento, a um tempo, dialéctico e construtivo, sujeitando todas as coisas à actividade de uma consciência em perpétuo movimento e evolução, Pascoaes tem duas intenções: uma de ordem pedagógica, outra de ordem especulativa. A primeira representa um ideal de «cultura verdadeiramente portuguesa que firme a nossa independência, criando o amor da Pátria».⁽¹⁸⁸⁶⁾

É este o propósito da *Arte de ser português*, onde se encontra um programa e um método de formação do homem português, segundo a sua tradição e a sua alma, o seu génio. De uma educação proposta nestes termos, decorre uma segunda directriz, de ordem profética. Ouçamos Pascoaes, cujo propósito é «que esta cultura vá preparando também o meio próprio à plena florescência do sonho religioso, messiânico da Raça».⁽¹⁸⁸⁷⁾

O que o poeta pretende, afinal, é uma «educação que cultive as nossas qualidades próprias e as desperte — uma educação que crie portugueses, para que haja um Portugal, senão maior»,⁽¹⁸⁸⁸⁾ como o desejava Camões, «pelo menos mais belo e firme, encarnando um alto pensamento redentor que espalhe alguma luz sobre a Terra...»⁽¹⁸⁸⁹⁾

São de arrebatamento lusíada estas palavras do profeta que sempre radica o fim espiritual da *Era Lusíada* no meio carnal das Descobertas cantadas por Camões, qual «terra, onde o espírito embebe as raízes, para florir além das nuvens e das estrelas».⁽¹⁸⁹⁰⁾

Em Camões, o mito do homem Superior indissolivelmente ligado ao do Império Português telúrico-divino evoluciona no tempo e emerge em Pascoaes, derivado o segundo dos termos, em Império culturoológico e espiritual.⁽¹⁸⁹¹⁾

(1886) PASCOAES, Teixeira de, *A era lusíada*, cit., p. 170.

(1887) Idem.

(1888) Idem, p. 164.

(1889) Idem.

(1890) Idem, p. 173.

(1891) O ideário de Fernando Pessoa na *Mensagem* bebe indubitavelmente na fonte pascoa-lina. O que Pascoaes intuiu será clarificado por Pessoa com as suas noções de *Quinto Império* e de *Super-Camões*. Vide PATRÍCIO, Manuel Ferreira, *O messianismo de Teixeira de Pascoaes e a educação dos Portugueses*, cit., p. 119, onde o autor afirma: «Quanto a mim, vejo em Pessoa uma sombra permanente de Pascoaes» (p. 119). E, adiante, acrescenta: «Pessoa fez-se a partir de Pascoaes» (Idem).

Seja como for, o nosso expansionismo messiânico sublimemente expresso n'Os *Lusíadas* perpetua-se na floração poética de sentido nacional pascoalina, em que a acção se completa em «sonho religioso, messiânico».⁽¹⁸⁹²⁾

Assim, Pascoaes resume: «A Renascença Portuguesa tem dois fins: um imediato, de educação nacional; e outro mediato: o advento da Era Lusíada».⁽¹⁸⁹³⁾

Por detrás destes dois tipos de discurso, manifesta-se o pedagogo e o visionário: duas formas de ser profeta que definem Pascoaes e que se vislumbram igualmente em Camões.⁽¹⁸⁹⁴⁾

Em termos nacionais, ambos calculam, para além dos acontecimentos, ambos profetizam, de maneira impressionante, um destino de grandeza e superioridade para Portugal.

Camões — à excepção do episódio da «Ilha dos Amores» — pressupõe, adoptando uma perspectiva histórica. As previsões de Camões são coordenadas pelo raciocínio deduzido, em contacto com a realidade, com transposições do pensamento.

Em Pascoaes, tudo são afirmações iluminadas de profeta messiânico. O seu idealismo lusíada está além do tempo. No dizer de Eduardo Lourenço:

«Teixeira de Pascoaes subtrairá a mesma pátria à História, enquanto aventura guerreira e política, passada ou próxima, para a instalar definitivamente no seu ser ideal que é simultaneamente a transmutação idealizante e idealista mais genial que o tema pátria acaso inspirou».⁽¹⁸⁹⁵⁾

De Camões persiste em Pascoaes, como eco transfigurado, a noção de superioridade anímica dos Portugueses. Uma tal noção é utilizada pelo último, não já como incentivo a uma qualquer vitória política — o que seria anacrónico —, mas como incentivo à vitória cultural da pátria, minada por

⁽¹⁸⁹²⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A Era Lusíada*, cit., p. 170.

⁽¹⁸⁹³⁾ Idem.

⁽¹⁸⁹⁴⁾ Cf., o nosso capítulo: «A obra de Camões como acção pelo canto e a consciência de crise».

⁽¹⁸⁹⁵⁾ LOURENÇO, Eduardo, *O labirinto da saudade*, Lisboa, Dom Quixote, 1982, p. 108.

uma «influência desnacionalizadora».⁽¹⁸⁹⁶⁾ É como defensor de uma «educação lusitana»⁽¹⁸⁹⁷⁾ que Pascoaes vem dizer-nos que os seus «fins imediatos consistem em combater as perniciosas influências estrangeiras que, política, literária e religiosamente, nos têm desvirtuado o carácter nacional, apagando a imagem viva da Pátria e tornando-a, portanto, facilmente assimilável a qualquer nação estranha».⁽¹⁸⁹⁸⁾

Com diferentes intenções — Camões no sentido de enaltecer a heroicidade do homem português, Pascoaes no sentido de «subtraí-lo para sempre àquele complexo de inferioridade anímico»⁽¹⁸⁹⁹⁾ — interpretam Portugal e acreditam no «Português do futuro, o Português ideal».⁽¹⁹⁰⁰⁾ Poder-se-ia dizer de ambos o que Eduardo Lourenço afirmou acerca da obra de Pascoaes, cujo «verbo (...) rasura ou dissolve a nossa pequenez objectiva, onde enraízam todos os temores pelo nosso futuro e identidade».⁽¹⁹⁰¹⁾

É claro que, em Camões, esses temores são políticos e a pátria é histórica. É como vítima visível de uma crise de sucessão⁽¹⁹⁰²⁾ que é encarada, e que se compreende a aposta no Desejado e na noção de superioridade anímica dos portugueses, apesar da pequenez numérica.

A epopeia camoniana firma-se a partir de eventos. É a partir da viagem do Gama que se tecem diatribes à pátria do tempo, degradada pela ambição e pela cobiça. É a partir desse verdadeiro marco histórico ou «viagem marítima mais longa e mais difícil que a história conheceu até esse tempo»,⁽¹⁹⁰³⁾ que se canta a glória nacional. O acontecimento viagem do Gama, que representa a grandeza lusíada de um passado recente é o pano de

⁽¹⁸⁹⁶⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A era lusíada*, cit., p. 171.

⁽¹⁸⁹⁷⁾ Idem.

⁽¹⁸⁹⁸⁾ Idem.

⁽¹⁸⁹⁹⁾ LOURENÇO, Eduardo, *O labirinto da saudade*, cit., p. 108.

⁽¹⁹⁰⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A era lusíada*, cit., p. 171.

⁽¹⁹⁰¹⁾ LOURENÇO, Eduardo, *O labirinto da saudade*, cit., p. 171.

⁽¹⁹⁰²⁾ Os nove filhos de D. João III tinham morrido; restava apenas o seu neto D. Sebastião — o Desejado — **que, à data do último falecimento, tinha apenas três anos de idade.**

⁽¹⁹⁰³⁾ MOURA, Vasco Graça, «A Era de Vasco da Gama», In *Descobrimentos - Diário de Notícias*, Lisboa, 1992, p. 19.

fundo de uma controvérsia histórica que culmina na confiança num futuro fora do tempo.

Os factos ganham importância e significado, porque são considerados pelo poeta em função dos desígnios e interesses superiores da pátria, ou antes, do homem que, eventualmente, encarna esses mesmos desígnios e superiores interesses. Daí a tentativa de acção pelo canto sobre o monarca, o Desejado. Daí Camões ter praticado o chamado profetismo de estadistas,⁽¹⁹⁰⁴⁾ a que damos o nome de idealismo histórico.

Pascoaes, que considerámos enveredar pelo idealismo panteísta saudoso, é um profeta messiânico. Não deixa, contudo, de olhar as perplexidades do mundo, do homem e do seu destino. Não deixa de ser atento aos problemas do seu país, que visa melhorar, orientado por um ideal, que é profecia:

«Há na Saudade, ainda em sombra amanhecendo, um novo Cristo da esperança e da alegria, que sem amaldiçoar a terra, nos virá prometer o seu Reino celestial...»⁽¹⁹⁰⁵⁾

Fundando as suas iluminações na intuição de coisas reais, isto é, partindo de um sentido do concreto, chega ao fim último da vontade: Deus e a eudemonia do agente, o homem português. O reconhecimento da identidade espiritual da raça corresponde a um movimento de crença-vontade. E o seu último e messiânico fim é a Era Lusíada.

Se acerta ou não acerta nos seus prognósticos, não interessa: é coerente para consigo. Quer e crê:

«Sim: é preciso querer acreditar. Querer e crer, eis a nossa divisa contra a qual não há desilusões nem mortas esperanças.»⁽¹⁹⁰⁶⁾

E o voluntarismo é de tal modo importante — não só no acesso como na criação da Verdade — que o poeta acrescenta, recuperando versos seus:

⁽¹⁹⁰⁴⁾ MOREIRA, Adriano, «O manifesto d'Os Lusíadas», Sep. do *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, cit., p. 129.

⁽¹⁹⁰⁵⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A era lusíada*, cit., p. 166.

⁽¹⁹⁰⁶⁾ Idem, p. 164.

«Acreditai até no que não há...
E esse impossível, esse nada, existirá»⁽¹⁹⁰⁷⁾

Nas suas asserções de profeta — e «atingidos os primeiros fins da Renascença»,⁽¹⁹⁰⁸⁾ os fins do pedagogo — Pascoaes pressagia para Portugal, a partir de elementos do passado de grandeza de evocação camoniana, um desfecho messiânico:

«Portugal terá forças para erguer as asas àquela altura, donde se avistam novos mundos. Ele dará, então, realidade viva, activa e definida, ao seu antigo sonho messiânico, religioso, imprimindo ao espírito humano uma nova Fisionomia divina, como outrora a Grécia e a Judeia».⁽¹⁹⁰⁹⁾

Será então, um futuro fabuloso ou, no dizer do profeta:

«Será o advento da Era Lusíada...».⁽¹⁹¹⁰⁾

Como Camões — projectando a sua «progénie forte e bela» pronta para o domínio temporal globalizante, pronta para implantar uma concepção de vida portuguesa ao redor da Terra — Pascoaes é na *Era Lusíada* que confia: dá-nos toda a sua expressão profética, através desse símbolo maravilhoso.

O ideal civilizador camoniano, o ideal dessa «alma pelo mundo (...) repartida»⁽¹⁹¹¹⁾ como implantação e depois supremacia dos valores éticos defendidos por Portugal, permanece alterado no ideal de portuguesismo pascoalino. Também Pascoaes almeja a permanente expansão — ao menos no seu espaço interior — de uma cultura portuguesa, sob pena de esta ser aniquilada. É por isso que o profeta — em que se conjuga o pedagogo e o visionário — luta, mesmo que essa vitalidade cultural dependa apenas da mera ordem voluntarista.

⁽¹⁹⁰⁷⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A era lusíada*, cit., p. 164.

⁽¹⁹⁰⁸⁾ Idem, p. 173.

⁽¹⁹⁰⁹⁾ Idem.

⁽¹⁹¹⁰⁾ Idem.

⁽¹⁹¹¹⁾ Vide e.g., CASTRO, Aníbal Pinto de, *Camões, poeta pelo mundo em pedaços repartido*, Lisboa, Instituto Camões, 2003.

Mais: o governo português da totalidade do globo — que é a proposta final do movimento iniciado pelas navegações e Descobertas e que ganha voz sublimadora n’*Os Lusíadas* — perpetua-se no ideal pascoalino, segundo o qual, o nosso Povo será capaz de abrir «na História uma nova era».⁽¹⁹¹²⁾

O pedagogo começa pela proposta de «nacionalização do ensino»,⁽¹⁹¹³⁾ por forma a «cultivar nas crianças o espírito tradicional da raça — o único processo de criar autênticos Portugueses, conscientes da sua qualidade de cidadãos, da vida una e superior da Pátria e do seu destino sobre o mundo».⁽¹⁹¹⁴⁾

O visionário acrescenta a este movimento lusíada concreto a necessidade de vitalidade espiritual ou

«da criação, na alma do Povo, dum ideal religioso, que lhe provoque os sentimentos de heroísmo e sacrifício, sem os quais nenhuma nação poderá viver, e lhe provoque também aqueles sentimentos sobre-humanos que, tornando o homem um animal superior, em íntima comunicação com todas as vidas próximas ou longínquas do Universo, fazem dele a consciência cósmica, o espelho misterioso, onde Deus se contempla a Si mesmo».⁽¹⁹¹⁵⁾

Além de concepções universalistas de ordem existencial, ligadas ao panteísmo saudosista — que não descurem a noção de que o homem é o ser em que se conglomeram todas as criaturas,⁽¹⁹¹⁶⁾ espelho de Deus (a um tempo, reflexo e projecto de ser Deus⁽¹⁹¹⁷⁾) — sobressaem, no texto, concepções nacionalistas.

⁽¹⁹¹²⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A era lusíada*, cit., p. 168.

⁽¹⁹¹³⁾ Idem, p. 172.

⁽¹⁹¹⁴⁾ Idem.

⁽¹⁹¹⁵⁾ Idem.

⁽¹⁹¹⁶⁾ A mundividência pascoalina, neste campo, faz lembrar Dante que exprime a sua visão de Deus no Paraíso, nestes termos: «Na sua profundidade vi contido / ligado em volume pelo amor / o que se esfolha pelo universo» Vide DANTE, *O paraíso*, canto 38, vv. 85-88.

⁽¹⁹¹⁷⁾ Parece-nos evidente, em Pascoaes, esta dualidade algo paradoxal. Por um lado, o homem é *espelbo*, é imagem, reflexo. Por outro, eleva-se ao próprio Deus, porque é Este que se vai contemplar na Criatura.

O «ressurgimento» do nosso Povo depende dos «sentimentos de heroísmo e sacrifício» e de «sentimentos sobre-humanos» capazes de tornarem «o homem um animal superior».

Não serão, de igual modo, estes valores o objecto ético de realce d'Os *Lusíadas*? Sem dúvida. Simplesmente, as Índias a conquistar são agora as do Espírito e o veículo, a nau,⁽¹⁹¹⁸⁾ é a Saudade Transcendente: diferentes meios de acesso a uma só consciência nacional.

A actividade de Descoberta terrestre deriva em actividade de redescoberta do Espírito, como se se tratasse de um prolongamento do mesmo código sagrado colectivo de um povo de iniciados historicamente nos seus ritos próprios. Filhos de uma mesma *Tellus* maternal, Camões e Pascoaes não pretendem, porém, uma sociedade hermética ou restritiva. Ao contrário, Os *Lusíadas* enaltecem a abertura da pátria ao

«...alto Império
Que o sol, logo em nascendo, vê primeiro
Vê-o também no meio do hemisfério
E quando desce, o deixa derradeiro».⁽¹⁹¹⁹⁾

E Pascoaes interroga-se: «Que resta fazer?»⁽¹⁹²⁰⁾ e logo responde:

«Dar nítida evidência, alto relevo tangível a esta nossa figura religiosa, a fim de que ela nos deslumbre e entusiasme, para que as nossas almas, enamoradas duma nova esperança todas se encontrem nela, em fraterno convívio de ansiedade e vivo sobressalto amoroso».⁽¹⁹²¹⁾

⁽¹⁹¹⁸⁾ PESSOA explicita-o claramente na sua obra, ao afirmar: «Esta é a primeira Nau que parte para as Índias Espirituais, buscando-lhes o Caminho Marítimo através dos nevoeiros da alma, que os desvios, erros e atrasos da actual civilização lhe ergueram!». In *Sobre Portugal – Introdução ao Problema Nacional*. Recolha de textos por Maria Isabel Rocheta e Maria Paula Morão. Introdução e Organização de Joel Serrão, Lisboa, Ática, 1979, p. 228. Sobre uma aproximação de Pascoaes e Pessoa, Vide, e.g., PATRÍCIO, Manuel Ferreira, *O messianismo de Teixeira de Pascoaes e a educação dos Portugueses*, cit., cap. «Pascoaes e Pessoa», p. 119 e sqq; ANTUNES, Alfredo, *Saudade e profetismo em Fernando Pessoa*, cit., cap. «A Saudade Profética», pp. 429 e sqq.

⁽¹⁹¹⁹⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 1.8.

⁽¹⁹²⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A era lusíada*, cit., p. 168.

⁽¹⁹²¹⁾ Idem, pp. 168-169.

Este amor da Saudade — Deus e a própria alma portuguesa — que poderia apontar no sentido duma sociedade formalista e circular, aponta afinal no sentido inverso do cosmos, da evolução e da abertura ao mundo, onde figuraríamos como «traficantes de ideias».⁽¹⁹²²⁾

A cultura portuguesa seria então uma particularidade partilhada. Eis a grande profecia da nova lusitanização pascoalina, que traz implícito o sonho quinto-imperial de unidade espiritual do globo:

«E se a raça portuguesa alcançar uma tal actividade espiritual, é certo que dará ao mundo uma nova civilização».⁽¹⁹²³⁾

O idealismo espiritualista pascoalino exerce-se sem que jamais a sua intuição subjectiva diminua a sua essência concreta.⁽¹⁹²⁴⁾ Pascoaes, como Camões, deseja actuar sobre o mundo, embora o plano politológico tenha cedido campo ao plano espiritual e cultural.

E se o projecto de mundo português de Camões, como o de Pascoaes, não se realizou no tempo, no espaço ou fora deles, não quer dizer que falhou a extensão eterna do seu significado.

É, porém, evidente que a qualidade da profecia de ambos não é idêntica. Em Camões épico, as profecias textuais enquadram-se no idealismo histórico, previsão sábia do acontecido, apenas profecia no tempo de enunciação pela boca dos Deuses. É uma visão histórica consciente, vasada embora em termos poéticos como profecia futura. Apenas o sonho utópico da Ilha dos Amores e a profecia da «progénie» portuguesa do futuro se enquadram no campo propriamente visionário.

Estas profecias camonianas não são, todavia, semelhantes àquelas que dogmáticamente nos são apresentadas pelas Escrituras e por Pascoaes, cuja

⁽¹⁹²²⁾ MOREIRA, Adriano, «Traficantes de ideias», in *Descobrimentos*, rev. *Diário de Notícias*, p. 116.

⁽¹⁹²³⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A era lusitana*, cit., p. 169.

⁽¹⁹²⁴⁾ Queremos sublinhar que, se muitas vezes o herói é subtil e o seu percurso é interior (Vide, e.g., *Marânus*) nem por isso devemos considerar o poeta como evadido da realidade. Os *mundos possíveis* por ele criados são transfigurações do mundo real, engendrados a partir da realidade física e com vista a actuar sobre ela e a transcendê-la. Da poesia pascoalina como visão profunda nos falou SENA, Jorge de, «Introdução ao estudo de Teixeira de Pascoaes», in *Estudos de literatura portuguesa – I*, Lisboa, Edições 70, 1981, pp. 174 e sqq.

raiz é hermenêutica e oracular, embora — segundo o nosso poeta — de sentido inversamente proporcional:

«A minha alma já foi carne,
e a carne se fez verbo.
E eis o contrário do Evangelho
de São João,
o do: *In principio*
Erat Verbum»⁽¹⁹²⁵⁾

Além disso, o dogma pascoalino é — nas suas diversas asserções — a Saudade, à luz da qual o poeta faz uma leitura hermenêutica da literatura portuguesa,⁽¹⁹²⁶⁾ que culmina na visão oracular: a Era Lusíada.

I.7.2. A acção da Saudade, no despertar para a missão portuguesa

Com a sua doutrina saudosista, «uma nova crença redentora»,⁽¹⁹²⁷⁾ Pascoaes tem «sempre em vista elevar a alma do homem acima da sua própria contingência, pondo-a em contacto amoroso com os Deuses». ⁽¹⁹²⁸⁾

E em conformidade, o profeta acrescenta:

«O sonho de divindade, isto é, o sonho duma vida mais perfeita e duradoura, liberta do sofrimento e da morte, fará parte da criatura eternamente. É como que a sua atmosfera azul, o éter deslumbrado em que ela voa...

O nosso mais íntimo anseio já não participa da nossa natureza. Ele cria, para além de nós, o Sobrenatural, o Reino etéreo a que aspiramos». ⁽¹⁹²⁹⁾

⁽¹⁹²⁵⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Últimos versos*, in *Obras completas de Teixeira de Pascoaes*, vol. VI, cit., p. 143.

⁽¹⁹²⁶⁾ Vide, e.g., PASCOAES, Teixeira de, *Os poetas lusíadas* (Porto, 1919). Obra que citamos pela edição de Lisboa, Assírio & Alvim, 1987. Além deste texto, que faz uma leitura hermenêutica da obra e de poetas da literatura portuguesa, são múltiplos os artigos do género n'A *Águia*. Vide, e.g., o artigo sobre «A nova escola poética portuguesa». Recensão ao livro *O pão e as rosas* de Afonso Lopes Vieira. In *A Águia*, 1ª Série, nº 3, 1911.

⁽¹⁹²⁷⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A era lusíada*, cit., p. 158.

⁽¹⁹²⁸⁾ Idem.

⁽¹⁹²⁹⁾ Idem.

Em termos individuais, esse reino etéreo é o da Saudade,⁽¹⁹³⁰⁾ reino do Espírito, onde a essência não se distingue da existência.

Em termos de mundividência filosófico-religiosa, é o Saudosismo, encarado como terceira e última etapa da história, um Fim do mundo pagão e cristão e a sua síntese superior:

«O Saudosismo aparece, para além do Paganismo e do Cristianismo, como figura original e una daquelas duas imagens religiosas que presidiram até hoje às grandes civilizações do mundo».⁽¹⁹³¹⁾

Em termos de filosofia da história, e na linha de milenaristas, um tal idealismo culmina na Era Lusíada, pressuposto conclusivo, em que se visiona a própria Terra portuguesa enquanto possível prefiguração de um reino de felicidade e harmonia:

«Assim como a alma judaica, através de guerras, desastres, cativos, foi criando uma aspiração moral que se integrou na natureza humana, dilatando-a, assim o génio do nosso Povo, através de todos os obstáculos, irá vivendo e definindo o seu pensamento ideal...

Ah, O sonho da Era Lusíada! Deve ser a nossa Crença, a Crença nacional, a Finalidade superior da raça!»⁽¹⁹³²⁾

Finalidade superior da raça e síntese histórica — que pode encontrar equivalente na Idade do Espírito Santo Joaquina — a Era Lusíada, ou o duplo misticismo religioso e patriótico que encerra, sublinha o papel do homem singular na marcha da história; um messias, um estadista, um condutor de povos:

«Alguém virá que realize a grande obra necessária ao nosso ressurgimento. Há-de aparecer o homem superior, cujo espírito seja a própria condensação, em definidas formas novas de actividade, das tradições políticas e religiosas do País».⁽¹⁹³³⁾

⁽¹⁹³⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A era lusíada*, cit., p. 160.

⁽¹⁹³¹⁾ Idem, p. 168. (Itálicos nossos).

⁽¹⁹³²⁾ Idem, p. 160.

⁽¹⁹³³⁾ Idem, p. 161.

Em termos literários, esse homem singular condutor do povo eleito português — defensor de «uma larga educação lusitana»⁽¹⁹³⁴⁾ e de «um ideal religioso (...) uma alta aspiração redentora que interesse à própria vida da Humanidade»⁽¹⁹³⁵⁾ — é o próprio Pascoaes, arauto da abertura do e pelo povo português a «uma nova era».⁽¹⁹³⁶⁾

É claro que um tal fim espiritual pressupõe antecedentes, meios. Um deles, é a aventura das Descobertas, essa visão do mundo aberto traduzida por Camões e recriada por Pascoaes, de acordo com a visão mística da Pátria, da espiritualidade e da poesia portuguesas.

Partindo do mito camoniano e gâmico da aventura, a «Renascença Portuguesa» pascoalina é o descerrar de Portugal em demanda de novas descobertas do mundo transcendente do Espírito, por um futuro glorioso da Pátria. É que — diz-nos Pascoaes:

«é com homens atingindo uma tal altura espiritual, que um povo abre na História uma nova era, e se faz verdadeiramente grande, porque as Pátrias nascem, assim como os homens, para alguma cousa que existe para além das pátrias e dos homens».⁽¹⁹³⁷⁾

A espiritualização da aventura abre campo ao messianismo. A Era Lusitana com um significado escatológico inegável e verdadeira apoteose da espiritualidade portuguesa, pressupõe a evolução no tempo do «ideal messiânico, religioso, latente no génio português».⁽¹⁹³⁸⁾

É o próprio Pascoaes quem nos dá conta das várias etapas da Saudade, à luz das quais interpreta a história e a literatura de Portugal. Diz o vate: «Os primeiros grandes períodos da Saudade foram o quinhentista e o camoniano, porque Camões, sozinho, faz uma época».⁽¹⁹³⁹⁾ É claro que

⁽¹⁹³⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A era lusitana*, cit., p. 171.

⁽¹⁹³⁵⁾ Idem, p. 168.

⁽¹⁹³⁶⁾ Idem.

⁽¹⁹³⁷⁾ Idem.

⁽¹⁹³⁸⁾ Idem, p. 160.

⁽¹⁹³⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O espírito lusitano ou o saudosismo*, in *A saudade e o saudosismo*, cit., p. 48.

se trata de «períodos da Saudade inconsciente, da Saudade aflorando em relâmpagos instintivos, aqui, além, nesta estrofe de Camões, naquele verso de Bernardim».⁽¹⁹⁴⁰⁾

O segundo período do desenvolvimento da Saudade é «o longo período da decadência e, com ela, o estrangeirismo —, período que atingiu a sua mais deplorável altura com o advento do Constitucionalismo francês».⁽¹⁹⁴¹⁾

Como terceira e derradeira etapa proclama-se o período da Saudade revelada, «o período actual, em que o espírito da Raça adormecido, refeito das forças que perdera, acordou, enfim, para a vida consciente e construtiva. E desse acordar esplêndido nasceram as obras dos nossos actuais Poetas que o são».⁽¹⁹⁴²⁾

A desocultação progressiva da verdade portuguesa ou encontro com a identidade faz-se em três etapas: a primeira é a do «eterno Pai»⁽¹⁹⁴³⁾ Camões; a segunda — a do Sebastianismo — «Foi a hora em que a Pátria, caída nas trevas da morte, se iluminou de um novo sentido transcendente. (...) Foi a hora suprema da Aventura; a hora em que ela se fez Messianismo.»⁽¹⁹⁴⁴⁾

E embora desculpabilizando Camões, porque «era poeta, uma criança também»,⁽¹⁹⁴⁵⁾ imputa alguma responsabilidade ao «Pai» literário pela morte de D. Sebastião, a «figura juvenil armada para a luta que dilatava o Império e a Fé».⁽¹⁹⁴⁶⁾ Por ser poeta e porque nos olhos de Camões «fulgia a luz que visiona o aspecto sobrenatural das cousas, por isso, ele sacrificou, cantando, a pessoa material do Rei ao seu fantasma espiritual».⁽¹⁹⁴⁷⁾ É que, na lógica de Pascoaes, «à actividade aventureira do Povo faltava-lhe um sentido superior»⁽¹⁹⁴⁸⁾ encontrado no martírio real do Desejado:

(1940) PASCOAES, Teixeira de, *O espírito lusitano ou o saudosismo*, in *A saudade e o saudosismo*, cit., pp. 48-49.

(1941) Idem, p. 49.

(1942) Idem.

(1943) PASCOAES, Teixeira de, *Sempre*, In *Obras completas*, cit., I, p. 202.

(1944) PASCOAES, Teixeira de, *Os poetas lusíadas*, cit., p. 79.

(1945) Idem, p. 78.

(1946) Idem.

(1947) Idem.

(1948) Idem.

«D. Sebastião é Nun'Álvares do Sonho crucificado na realidade».⁽¹⁹⁴⁹⁾

Com inegáveis semelhanças a Cristo, D. Sebastião — também equiparado a Nuno Álvares — é, a um tempo, o Messias e o guerreiro imaculado de antanho. É o vitorioso Crucificado e a sua messianidade e vitória resultam precisamente dessa crucifixão e morte.

E porque a memória histórica — sinal de recuo e decadência, soçobrar de um projecto africano — dá D. Sebastião por um derrotado,⁽¹⁹⁵⁰⁾ Pascoaes faz, inversamente, o aproveitamento estratégico da sua memória mítica, ao afirmar que: «Alcácer Quibir é a Aljubarrota da nossa História transcendente».⁽¹⁹⁵¹⁾

Pode ainda revelar-se eficaz a sobreposição pascoalina da imagem de Camões — «eterno Pai» — com a de D. Sebastião, pois ambas possuem lugar de relevo na consciência mítica da memória nacional. Mas Pascoaes — que os considera à luz da Saudade — vai ao ponto de achar que Camões e D. Sebastião reúnem unanimidade espiritual, na vida, na morte e além dela:

«Estes dois homens, irmãos na vida e ainda mais na Morte, não vieram realizar o momento presente e passageiro, mas o eterno Futuro.»⁽¹⁹⁵²⁾

Partindo de uma imagem romântica do monarca e do poeta maldito, encarados na sua decadência acidental, Pascoaes diagnostica, não o esgotamento histórico da nação, mas o sinal de uma nova aurora do domínio transcendente:

⁽¹⁹⁴⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Os poetas lusíadas*, cit., p. 78.

⁽¹⁹⁵⁰⁾ Repare-se que a historiografia liberal diminuiu e dessacralizou a memória de D. Sebastião. De Costa Lobo a Pinheiro Chagas, a Antero de Quental, todos encaravam o monarca como o produto de uma educação jesuítica e viam em Alcácer Quibir a derrota, que é consequência do governo absoluto. Com a República, salientamos oposições como a de Manoel Bento de Sousa, Júlio Dantas, António Sérgio e Aquilino Ribeiro. O *Desejado* sofre, com eles, ultrajes que vão da epilepsia à misoginia e não tarda a ser classificado pelo epíteto sergiano de «pedaço de asno», palavras de que Aquilino Ribeiro faz a síntese. Para este autor, D. Sebastião era «...impulsivo, desaparafusado, louco dez vezes, infelicitado por uma terrível paranóia congénita». E como se não bastasse, acrescenta-lhe epítetos de «frio, impotente, destituído de inclinação amorosa e incapaz de amar» (Cf., RIBEIRO, Aquilino, *Príncipes de Portugal: suas grandezas e misérias*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d., pp. 173 e 177).

⁽¹⁹⁵¹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Os poetas lusíadas*, cit., p. 78.

⁽¹⁹⁵²⁾ Idem.

«D. Sebastião tinha de morrer crivado de setas, num deserto. Camões tinha de morrer de fome num hospital. A hora em que viveram, materializada pelo ouro da Índia, encontrou, nestas duas vítimas sublimes, os mártires da sua redenção.»⁽¹⁹⁵³⁾

Numa aceitação quase imoladora do sacrifício e de um destino essencial comum, Camões e D. Sebastião são, para Pascoaes, uma só memória mítica e o melhor exemplo de espiritualidade portuguesa. Com eles, a nossa História ganhou «um sentido superior», porque «o corpo necessitava de uma alma».⁽¹⁹⁵⁴⁾

Na necessidade de carismas, Camões e D. Sebastião são, para Pascoaes, símbolos da primeira e segunda etapas da identidade pátria. «Vítimas sublimes» dela, são igualmente «mártires da sua redenção». Sem eles, ou, no dizer de Pascoaes, «sem *Os Lusíadas* e sem Alcácer Quibir, Portugal teria findado, para sempre, alguns anos depois de 1580».⁽¹⁹⁵⁵⁾

A obra de um e o martírio de outro tornam-se, para Pascoaes, um forte sinal de esperança, indispensável para a missão portuguesa e para o desenvolvimento do Reino da Saudade:

«Do sangue derramado em Alcácer e nas estrofes d'*Os Lusíadas* ergue-se o espectro da Saudade, coroado de estrelas, com o primeiro sorriso da aurora avivando-lhe o perfil...»⁽¹⁹⁵⁶⁾

E porque toda a realidade objectiva e parcial está, em Pascoaes, orientada para o real total, também a identidade saudosa portuguesa se anuncia na Aventura, se faz posteriormente Messianismo⁽¹⁹⁵⁷⁾ para se revelar na terceira etapa ou *Era Lusíada* de que é profeta.

Que, no plano das intenções ideológicas, a *Era Lusíada* tenha servido a Pascoaes para dar ao «pensamento messiânico, redentor, sobrenatural, que já vem do longínquo alvorecer da Pátria»,⁽¹⁹⁵⁸⁾ um sentido de verdade

⁽¹⁹⁵³⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Os poetas lusíadas*, cit., p. 78.

⁽¹⁹⁵⁴⁾ Idem.

⁽¹⁹⁵⁵⁾ Idem.

⁽¹⁹⁵⁶⁾ Idem.

⁽¹⁹⁵⁷⁾ Idem, p. 79.

⁽¹⁹⁵⁸⁾ PASCOES, Teixeira de, *A era lusíada*, cit., p. 160.

teleológica não nos deve surpreender, num poeta que vê na redenção o corolário lógico de toda a queda ou matéria. Ouçamo-lo, no seu entendimento evolutivo do *ser português*:

«O desejo [...] que impeliu, através do mar tenebroso, as naus do Gama, sofre a dor que espiritualiza. Abrasa-se numa lágrima faiscante de esperança nas trevas do Futuro. Foi a hora sangrenta e redentora do Heroísmo, que é a matéria ardendo e consumindo-se para que a luz do espírito se faça; o homem animal obedecendo ao seu destino espiritual».⁽¹⁹⁵⁹⁾

Equivalente da interpretação que Pascoaes dá ao sentido da existência humana — que compreende, como vimos, três momentos capitais; o da Criação, o da Queda e o da Redenção — a evolução da Pátria é igualmente triádica. Os *Lusíadas*, Alcácer Quibir⁽¹⁹⁶⁰⁾ e a *Era Lusíada*.⁽¹⁹⁶¹⁾ eis os marcos principais da escola pascoalina de energia e de fé no lusitanismo saudoso.

Como corolário do itinerário do desejo para o destino espiritual a que tudo obedece, segundo Pascoaes, a *Era Lusíada* encerra um sentido finalista e futurante. E enquanto profecia da harmonia final futura, denuncia ecos do sonho alimentado pelo arquiprofeta Joaquim da Fiore. Mas o Espírito Santo de Deus que se delineia nessa terceira era de felicidade terrena, dá lugar à Saudade, que não significa um Fim do mundo passado, mas a sua projecção em «formas novas»:

«Pela Lembrança conhecemos o que fomos e pelo Desejo presentimos o Futuro. Na Saudade, o passado e o porvir organizam-se em corpo de harmonia. E assim, o novo Portugal surgirá do antigo, mais belo e perfeito, sem que um destrua ou contradiga o outro, de maneira a podermos contemplar em toda a sua perspectiva, a imagem dilatada já da nossa Pátria.»⁽¹⁹⁶²⁾

⁽¹⁹⁵⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Os poetas lusíadas*, cit., p. 79.

⁽¹⁹⁶⁰⁾ Idem, pp. 77-79.

⁽¹⁹⁶¹⁾ Todo o escrito com esse título culmina na noção de que a *Era Lusíada* é a forma portuguesa «de concluir espiritualmente o que materialmente iniciou». PASCOAES, Teixeira de, *A era lusíada*, cit., p. 173.

⁽¹⁹⁶²⁾ Idem, p. 156. («Prefácio» às duas conferências).

A crença milenarista de instauração na terra de um reino messiânico de felicidade, aplicada aos tempos modernos e à Saudade, está isenta de cataclismos que sobreviverão ao Fim, porque, em Pascoaes, apenas há a síntese ou aperfeiçoamento na continuidade:

«Portugal não é só o que foi, nem somente o que é, nem apenas o que há-de ser. Devemos amá-lo no seu passado, no seu presente e no seu futuro, isto é, na constância do seu espírito original que vive independente e superior a todas as instituições sociais, religiosas ou políticas».⁽¹⁹⁶³⁾

A terceira e última Idade enunciada por Pascoaes é a «maior idade» do Espírito, que não esmoreceu o sentido da Verdade e que transcende éticas individualistas, utilitárias, partidárias. A propósito, almeja o profeta que:

«Se os partidos e as escolas nos separam, cá em baixo, porque o homem não atingiu ainda a maior idade, que o sonho da nossa renascença nos una, lá em cima...»⁽¹⁹⁶⁴⁾

A «maior idade» a que se refere o poeta não se confunde com a idade adulta e racional que repudia, porque «a razão é produto da velhice, como as brancas e o reumatismo».⁽¹⁹⁶⁵⁾

A «maior idade» futura é a das «almas sem brancas e sem rugas, capazes de crer e querer»;⁽¹⁹⁶⁶⁾ é a Infância consciente ou a «primavera espiritual».⁽¹⁹⁶⁷⁾

Nessa «maior idade», semelhante «à idade primeira», reside, segundo Pascoaes, «a nossa melhor esperança no pátrio ressurgimento».⁽¹⁹⁶⁸⁾ E às almas que «têm o dom divino de sentir, de imaginar (...), de criar para além das aparências vulgares e imediatas...»,⁽¹⁹⁶⁹⁾ às almas que «possuem o

⁽¹⁹⁶³⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A era lusíada*, cit., pp. 156-157.

⁽¹⁹⁶⁴⁾ Idem, 157. (Itálicos nossos).

⁽¹⁹⁶⁵⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O pobre tolo*, cit., p. 74.

⁽¹⁹⁶⁶⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A era lusíada*, cit., p. 156.

⁽¹⁹⁶⁷⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 83. Por vezes, o poeta identifica a *loucura* com a *infância* e com a *primavera*, chegando a afirmar que «A loucura santifica a razão. Reveste-a de uma claridade juvenil» In *O pobre tolo*, cit., p. 74.

⁽¹⁹⁶⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A era lusíada* («Prefácio»), cit., p. 156.

⁽¹⁹⁶⁹⁾ Idem.

poder visionário, o estranho poder que transfigura a velha fisionomia das cousas»,⁽¹⁹⁷⁰⁾ a elas dirige o poeta a sua «palavra obscura... em cuja obscuridade cintila remota estrela...»⁽¹⁹⁷¹⁾

Essa estrela que o profeta acendeu é a Saudade que dirige o pensamento pascoalino e que, segundo o vate, será capaz de iluminar o «génio lusíada», de o encaminhar ao «encontro do espírito humano, ansioso e pálido no seu cárcere».⁽¹⁹⁷²⁾

E o poeta interroga-se:

«Porque não? Se ele (o génio lusíada) contém, em si, na sua essência de Saudade, um reflexo divino imprescindível às mais íntimas aspirações da Criatura!»⁽¹⁹⁷³⁾

Como profeta dedicado da Saudade, Pascoaes vê nela o seu poder de referência, a protagonista da sua missão poética e patriótica e a única força propulsora capaz de dar «aos Portugueses a consciência da sua personalidade lusitana e humana»,⁽¹⁹⁷⁴⁾ isto é, capaz de os tornar «solidários com a pátria e o resto do mundo».⁽¹⁹⁷⁵⁾

Pascoaes despreza a chamada civilização europeísta, uma cultura positiva e secularizada, desprovida de sentido religioso, que visa apenas o progresso, essa «divindade egoísta e feroz rodeada de intolerantes e rubros sectários — corações encarvoados que perderam o divino sentido das Cousas; almas cegas de fumo tentando reduzir o Universo às trevas em que vivem ou, melhor, em que se deslocam...»⁽¹⁹⁷⁶⁾

Pascoaes ainda compreende que os «povos incaracterísticos, mais apagados que os rebanhos dos seus outeiros»⁽¹⁹⁷⁷⁾ interpretem a realidade como se o

(1970) PASCOAES, Teixeira de, *A era lusíada* («Prefácio»), cit., p. 156.

(1971) Idem.

(1972) Idem, p. 160.

(1973) Idem.

(1974) Idem, p. 161.

(1975) Idem.

(1976) Idem, p. 159.

(1977) Idem.

Espírito não existisse. Daí que «adorem o progresso, o esplendor do ouro, os silvos das locomotivas, velocidades de automóveis, voos de aeroplanos, enfim, a forma burguesa da Civilização».⁽¹⁹⁷⁸⁾

É, porém, ilusão a «obsessão científico-industrial» que faz prevalecer uma ética individualista e utilitária. Diminui-se um homem que, ao favorecer a máquina (rejeitando o espírito), se torna menos homem:

«Oh, que ilusão, que estúpida ilusão a do homem que tenta matar a divina fome de espírito, dando-lhe a roer carvão e ferro! Ele confunde o movimento simples com a vida complexa, o que se desloca no espaço com o que sonha no Infinito».⁽¹⁹⁷⁹⁾

No seio dessa crise que permeia o mundo moderno, Pascoaes, assumindo-se profeta da Saudade, vem chamar a atenção para o renascimento, no homem português, do seu sentido «religioso» profundo.⁽¹⁹⁸⁰⁾

Como profeta e vate atento, Pascoaes vem apelar ainda para o que considera a essência, a alma portuguesa, capaz de uma benéfica renovação do país e da humanidade, capaz de criar um «Portugal português e, ao mesmo tempo humano».⁽¹⁹⁸¹⁾

O povo eleito não somente torna o mundo aberto como acontecia n'Os *Lusíadas*. Essa situação particular e exemplar, tornada símbolo em Pascoaes, ajuda o homem a ser português e a aceder ao universal.

É que, para Pascoaes, «Portugal já viveu, já foi alguém».⁽¹⁹⁸²⁾ Esse marco da consciência histórica tornado símbolo transmuda-se em acto da mais alta espiritualidade. Trata-se, a um tempo, de um acto de vontade [«que esse alguém readquirira a sua velha fisionomia, animada, muito embora de nova vida»⁽¹⁹⁸³⁾] e de um acto de fé que é profecia futurante: «que esse alguém ressuscite e venha cumprir ainda, sobre a terra, um alto destino».⁽¹⁹⁸⁴⁾

(1978) PASCOAES, Teixeira de, *A era lusíada*, cit., p. 159.

(1979) Idem, p. 158.

(1980) Idem, p. 160.

(1981) Idem, p. 159.

(1982) Idem.

(1983) Idem.

(1984) Idem.

E a Saudade, simultaneamente placenta e objectivo da alma lusíada, oferece a esta alma a solução para as dificuldades da sua própria definição e identidade. O profeta assevera mesmo que «a alma lusíada esconde, no seu íntimo, uma nova luz de Verdade e Beleza, um novo sonho evangélico». (1985)

Neste sentido, a Saudade desempenha o papel de uma religião, porque a «um Povo desvirtuado na sua essência, anemizado na sua íntima força criadora, enfim, da alma, que é o pior dos males» (1986) assegura integridade, torna-se criadora de valores.

De acordo com o ponto de vista pascoalino, poderia dizer-se que esta desvirtuação da identidade «que lavra, sobretudo, nas cidades (...), sob a influência dum ensino estéril e duma vida nocturna de café», (1987) equivale a uma nova queda. O homem português teria perdido a capacidade de reconhecer o seu génio e, portanto, de o compreender e assumir, vive uma vida que «adultera a sensibilidade própria, a herança étnica no aspecto mais transcendente», (1988) até que «o carácter, o mármore em que esculpe a criatura, embrandece e dilui-se». (1989)

O apelo do profeta não deixa, contudo, de fazer-se, crente de que Adão caído ao nível da consciência dilacerada, em pleno Inferno, tinha conservado «a Saudade ideal do Paraíso». (1990)

Também «uma certa casta de portugueses descontentes com a sua raça, ou por falta de poder compreensivo e representativo» (1991) são sintoma de *queda* do espírito nacional. É que essa «casta desnacionalizadora» aparece sempre «com os primeiros sintomas da nossa decadência». (1992) Porém, mais profunda que essa *queda* provocada por uma «casta daninha», mas não

(1985) PASCOAES, Teixeira de, *A era lusíada*, cit., p. 159.

(1986) Idem, p. 163.

(1987) Idem.

(1988) Idem.

(1989) Idem.

(1990) PASCOAES, Teixeira de, *Regresso ao paraíso*, cit., p. 54.

(1991) PASCOAES, Teixeira de, *A era lusíada*, cit., p. 162.

(1992) Idem, p. 163.

espiritualmente cega⁽¹⁹⁹³⁾ é a da «gente nova» cidadina, «cuja inteligência perde o viço, a graça, o poder original que concebe e cria de per si».⁽¹⁹⁹⁴⁾ São uma espécie de seres sem sombra, sem essência, onde se não reflecte o divino:⁽¹⁹⁹⁵⁾

«Em vez de seres vivos definindo a sua sombra inconfundível, aparecem-nos formaturas humanas, indecisas, sem pátria, sem passado, e, portanto, sem futuro. São fantasmas, cheios de tédio e cepticismo, infestando a política, a imprensa, a literatura».⁽¹⁹⁹⁶⁾

Pascoaes dá ao sentido da existência humana, como ao da existência pátria, uma interpretação espiritualista e cristã. O trágico da vida é subjacente ao valor moral e edificante; na condição mortal do indivíduo (homem ou Pátria) está o germe do seu renascer, a queda pressupõe a redenção, das Pátrias como dos homens.

Dir-se-ia que, à luz vivificante da Saudade, Pascoaes ergue uma ontologia do ser e do ser português, a quem reserva um final que corresponde à instauração do reino messiânico, reactualização do quadro da escatologia cristã.

Um tal quadro final, a um tempo aventura e perplexidade sobre o futuro, pressupõe meios. Daí a incursão às Descobertas e aos valores postos a circular pela épica camoniana, no que se refere ao significado dignificante da conquista dos mares pelos Portugueses que se opõe «ao princípio materialista, egoísta, intolerante, de importação».⁽¹⁹⁹⁷⁾

A definição pascoalina de civilização verdadeira está no remoto futuro, no regresso do povo português a si próprio no reconhecimento da Saudade.

⁽¹⁹⁹³⁾ Lembramos que, nessa casta de portugueses, Pascoaes inclui autores como Herculano e Antero (cf. idem, p. 162), o último dos quais terá sido – **com a sua obra – modelo de inspiração** de muitos postulados pascoalinos.

⁽¹⁹⁹⁴⁾ Idem, p. 163.

⁽¹⁹⁹⁵⁾ Cf. SÁ, Maria das Graças Moreira, *Estética da saudade em Teixeira de Pascoaes*, Lisboa, I.C.L.P., 1992. Reproduzido parcialmente (pp. 144-145, 147-148) por PEREIRA, José Carlos Seabra, *História crítica da literatura portuguesa. Do fim-de-século ao modernismo*, cit., pp. 450-453.

⁽¹⁹⁹⁶⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A era lusíada*, cit., p. 164.

⁽¹⁹⁹⁷⁾ Idem, p. 161.

Pascoaes, no seu sonho de harmonia final futura, não descarta a tradição. Politicamente, em sua opinião, «impõe-se uma República que frutifique em pleno século XX, e mergulhe as raízes até ao fundo heróico do Passado, de forma que ela seja o íntimo e secular sentir da Raça organizado em leis modernas».⁽¹⁹⁹⁸⁾

Eticamente, deve vigorar «o princípio espiritualista, de amor e sacrifício, firmado nas antigas tradições do Povo e correspondendo ao mais perfeito e elevado conhecimento da Justiça e da Liberdade».⁽¹⁹⁹⁹⁾

Em termos religiosos, este mestre do futuro sustenta a Saudade, através da qual reclama a identidade da raça e visiona uma futura civilização lusitana. Mais: a Saudade é «o sentimento próprio, característico da Raça, que há-de trazer, às almas a luz evangélica duma nova Fé».⁽²⁰⁰⁰⁾

Eis o grande segredo traduzido por este poeta, mensageiro do Sublime, na linguagem de uma nova Bíblia.

Em termos literários — considera Pascoaes — «a alma lusitana revelou-se com a moderna poesia religiosa. E, este acordar idealista e místico do génio poético da Raça, é um sinal dos tempos; é a nossa resposta à interrogação que surge aflita aos lábios da alma humana...».⁽²⁰⁰¹⁾

É a última etapa de realização de uma identidade cultural de que Camões, «eterno Pai», foi a primeira grande manifestação.

Elevado, por isso, à categoria de mito nacional, Camões, mais do que paradigma literário — que também foi — representa, para Pascoaes, o tabernáculo do patriotismo, onde radica e se alimenta a imaginação lusíada pascoalina, como toda a floração poética de sentido nacional.⁽²⁰⁰²⁾

⁽¹⁹⁹⁸⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A era lusíada*, cit., p. 161.

⁽¹⁹⁹⁹⁾ Idem.

⁽²⁰⁰⁰⁾ Idem, p. 173.

⁽²⁰⁰¹⁾ Idem, p. 161.

⁽²⁰⁰²⁾ No dizer de NEMÉSIO, Vitorino («Homenagem a Pascoaes», in *Obras completas de Teixeira de Pascoaes*, vol. VI, cit.), Pascoaes terá recebido «decisivo estímulo» de «Camões quanto à unidade tensorial e autóctone da inspiração» (p. 226). E acrescenta que a poesia de Pascoaes se aproxima da obra de Camões «pela intensidade» (p. 225) e pelo «fôlego da sua inspiração» (p. 226). SENA, Jorge de, («Introdução ao estudo de Teixeira de Pascoaes», in *Estudos de literatura*, cit.) acrescenta que «Pascoaes é uma figura importantíssima, na qual se resumem quase todas as experiências boas e más de sete séculos e meio de poesia portuguesa» (p. 175).

I.7.3. Messianismo fundamental

500

Pascoaes devedor de Camões? Qual a medida do seu profetismo? Estamos agora aptos a afirmar que Camões é modelo de referência e de inspiração para Pascoaes. Mesmo quando não há intertexto, há paragramatismo lusíada. Mesmo quando Pascoaes parece radicalmente diferente de Camões, nos valores, na inspiração ou no modo de profetizar, sofreu manifestamente influências do predecessor.

Do mar à montanha, da aventura marítima à nova aventura espiritual, do providencialismo cristão ao providencialismo saudoso, da procura ao encontro, de Camões ao «supra-Camões» — eis o percurso em que o Épico é tomado como um ponto de partida e Pascoaes se toma como um ponto de chegada. Aliás, não é de estranhar que um defensor da *paideia* portuguesa procure recuperar «o Portugal de Camões»,⁽²⁰⁰³⁾ ao enaltecer os novos poetas «que formam, por assim dizer, um Camões colectivo».⁽²⁰⁰⁴⁾

Foi o próprio Pascoaes quem reconheceu admiração e comentou aquele que foi, não um saudosista — como o quis o profeta da Saudade —, mas um verdadeiro anti-racionalista.⁽²⁰⁰⁵⁾

No pólo oposto do ideal antropocêntrico, nos últimos versos do percurso literário de Camões, capta-se uma concepção do homem, da vida e do universo que será uma constante a partir dele: a da noção da vida como *desconcerto*, *desvario*, erro, loucura, pecado..., que coloca o homem na esteira profética da busca do Além.

O poeta não é apenas aquele profeta eleito de Deus e Seu emissário, logo não é só o Eterno a penetrar no tempo ou o Infinito no finito. É o homem que profeticamente se lança na busca de Deus.

⁽²⁰⁰³⁾ PASCOAES, Teixeira de, *Os poetas lusíadas*, cit., p. 166.

⁽²⁰⁰⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O espírito lusitano ou o saudosismo*, cit., p. 49. Nas páginas d'*A Águia*, Jaime Cortesão, em artigo dedicado ao «poeta Teixeira de Pascoaes», profere o seguinte: «os ecos, que choravam de Saudade por Camões, sentem-se de novo extasiar ao repetir os cânticos d'*Os Lusíadas* de hoje». (Idem, p. 275). Com esta afirmação, Jaime Cortesão estabelece um paralelo entre Camões e Pascoaes.

⁽²⁰⁰⁵⁾ Eduardo LOURENÇO fala de «razão oscilante» em Camões. Aguiar e SILVA acrescenta à ideia que «há mais do que isso, há um naufrágio da razão». Vide «Vinte e cinco anos de estudos camonianos 'Os nós cegos de Camões'», in jornal *Público*, sec. «Leituras», 1994, p. 2.

Na actual imagem filosófica do homem, fácil de isolar em Pascoaes, encontra-se o pólo irracional camoniano particularmente acentuado. Neste caso, «irracional» não significa, como vimos, apenas a negação do racional, o a-razional, mas uma força fundamental que não é subordinável a uma ordem racional rígida. É isto, para os nossos poetas, a vida que significa, em face da clareza do racional, o obscuro e insondável, onde o homem se encontra ancorado e que simultaneamente o transporta. Em contraste com o estatismo do sistema racional, a vida é, para ambos e de modos diferentes, o caos ou «materna sepultura».⁽²⁰⁰⁶⁾

Camões terá sido o primeiro poeta — embora a crítica insista em espartilhá-lo, por vezes, no classicismo renascentista — a reagir à austeridade clássica de um espírito concebido formalisticamente dentro de um sistema racional. Sob muitos aspectos moderna, a poesia camoniana faz brotar a concepção actual de que tudo está sujeito ao devir inesgotável, tudo é processo e fluência, no sentido da metamorfose e destruição⁽²⁰⁰⁷⁾ — desestruturação. No devir fluente da vida, qual «Babilónia infernal»,⁽²⁰⁰⁸⁾ geram-se forças emocionais e instintivas do homem que, na insegurança do abandono a si mesmo, busca o Absoluto.

Abre, assim, caminho à profundidade do *Mistério* — termo caro a Pascoaes — e à profecia, ao procurar estabelecer um diálogo, não necessariamente luminoso, com Deus:

«Para mim, — escreve Pascoaes — a Vida é actividade, mas, antes de tudo, actividade de alma, contemplação inquieta, ansiosa de penetrar, com uma prece nos lábios, no Templo escuro do Mistério, onde as estrelas ardem como círios e as montanhas são altares».⁽²⁰⁰⁹⁾

⁽²⁰⁰⁶⁾ CAMÕES, Luís de, «Canção X», in *Rimas*, cit., p. 224.

⁽²⁰⁰⁷⁾ Não se trata aqui do *carpe diem* horaciano da alegria de viver e da fruição do presente. É que, na Antiguidade, o indivíduo não tinha caído ainda dessa onda acolhedora que o inseria e ordenava relativamente a um cosmos em harmonia. Quer isto dizer que, uma vez reconhecida a sujeição da existência à transitoriedade, o homem devia fruir o mais que pudesse a hora que passa, precisamente por ser passageira.

⁽²⁰⁰⁸⁾ CAMÕES, Luís de, «Sóbolos rios que vão» in *Rimas*, cit., p. 111.

⁽²⁰⁰⁹⁾ PASCOAES, Teixeira de, *O paroxismo*. In *A saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., p. 177. Os escritos dispersos em prosa, especialmente na linha do saudosismo nacionalista, encontram-se neste volume.

Não é apenas Deus que se revela por meio do homem. É este que, pela percepção algo intuitiva da dimensão sagrada do cosmos e do carácter divino do ser e da vida, se abre duplamente à busca de Deus e de si mesmo.

Como escreveu Pascoaes, «O homem é o sacrário onde o cosmos depositou a sua alma religiosa. Ele representa todos os mundos, todas as estrelas, todos os seres sobrenaturalizados, aptos para a criação de deus que dê à Vida um sentido superior; um ideal à realidade».⁽²⁰¹⁰⁾

Desde sempre, os nossos autores, crentes ou não, teístas ou «ateoteístas»⁽²⁰¹¹⁾ foram esteticamente influenciados pela Bíblia. Este grande livro — espécie de espelho do profetismo universal, mas espelho de reflexos complexos, novos e imprevisos — é a obra por excelência do profetismo ético-metafísico.

Uma vez que o homem não vive num espaço vazio, mas na terra, no universo e no ser, os *Mistérios* que os profetas poeticamente pretendem desvelar são, antes de mais, problemas metafísicos. Questões acerca da posição do homem perante Deus e o cosmos, acerca do sentido do ser e da realidade encontram-se, entretanto, ligadas a outras de ordem ética. Ou seja, todo o profetismo metafísico inclui decisões valorativas de um sujeito (poético ou não). Como essas profecias são individuais e necessariamente diferentes, mantêm, porém, uma unidade que é o fim último do agir humano: a busca da felicidade ou *eudaimonia*. Esta domina em maior ou menor grau todas as formas de profetismo, pois *eudaimonia* — que literalmente exprime a ideia de ser conduzido por um «demónio», um espírito bom — pode ser

⁽²⁰¹⁰⁾ PASCOAES, Teixeira de, «Uma carta a dois filósofos», in *A Águia*, vol. III, 2ª série, nº 43, 1915, pp. 11-19. Reproduzido em *A saudade e o saudosismo. Dispersos e opúsculos*, cit., pp. 179-188. Citamos desta obra, p. 188.

⁽²⁰¹¹⁾ Assim se auto-concebe PASCOAES, na sua obra *Santo Agostinho*, chegando a afirmar que «Deus depende da luta entre os que o negam e os que o afirmam», (Porto, Civilização, p. 311). No dizer de MENDES, João (*Literatura Portuguesa IV*, Lisboa, Editorial verbo, 1979, p. 97), o termo *ateoteísta* resulta da tentativa de Pascoaes para se reconciliar com a ciência. Todas as tentativas nesse sentido terão, quanto a nós, que falhar, porque a intuição metafísica pascoalina nunca pode ser ciência. Manter-se-á sempre como profecia, aventura, ousadia do espírito. Além disso, do ponto de vista das ciências especiais, é impossível a metafísica. Para lá de contradições, como o notou, de modo pertinente, João Mendes, o ateoteísta inscrever-se-ia no propósito do poeta de defender que: «aqueles que o [Deus] *negam*, precisamente porque o *revelam em si*, também são teístas à sua maneira, e mais ainda que os crentes»: Idem, p. 99. (Itálicos nossos).

interpretada como aspiração à harmonia interior, à perfeição, à felicidade, a Deus. Eis um conjunto de ideias reguladoras dos poetas-profetas que encontram no tempo várias explicitações e definições, embora se mantenham nuclearmente as mesmas. Assim, o lugar ideal é invariavelmente o anúncio dos profetas, quer se trate do paraíso celeste, da Ilha Afortunada dos Amores ou da Utopia, da messiânica *Era Lusíada*, ou daquela idade de Ouro da Inocência consciente. E porque a sua criação implica decisões valorativas individuais, a consistência e objectividade destes lugares de felicidade é sempre, como a de todos os valores, postulatória. E quanto mais o augúrio se aproxima da hipótese irrealizável, de impossível verificação, tanto maior é a audácia do profeta e a esperança messiânica.

Seja como for, as ideias messiânicas de Camões e de Pascoaes, dirigidas a um povo eleito ou de missão, estão animadas pela busca constante de uma terra prometida. E a nota comum entre ambos é o nacionalismo, nunca alheio, nessa sinfonia que o constitui, às notas messiânicas.

Esse percurso poético de Camões a Pascoaes, e que o último chamou saudoso, é um filão estético-literário e profético. Por transcender as manifestações circunstanciais e históricas, é, afinal, um messianismo fundamental ou sentido permanente de redenção.

(Página deixada propositadamente em branco)

CONCLUSÕES

No próprio instante em que devemos condensar as ideias, parece-nos oportuno começar pelo título da nossa tese, que sem conter tudo o que dissemos, basta para pressupor, no pano de fundo dos seus conceitos, tudo o que lá se encontra.

Passamos, assim, a justificar o *Profetismo e espiritualidade portuguesa*, díade em que se abrange o estudo que fizemos das obras de Camões e de Pascoaes.

O *Profetismo*: Conscientes de que o próprio Deus escreveu em sete dias um grande Livro cujos caracteres são as flores, a erva, as árvores, os animais, o céu e sobretudo os rostos vivos, Camões e Pascoaes como poetas que procuram decifrar esse Livro, ligando-o ao seu Autor, são, a seu modo, dois profetas.

Mas se essas noções do homem, do universo e de Deus parecem ter um alcance geral, as expressões que deles se fazem são individuais, conforme são decifradas pelo humanista Camões ou pelo panteísta e *ateoteísta* Pascoaes.

É claro que o alcance, a extensão e a dimensão profética da obra dos dois poetas é variável e, depois do século I, confundível com heterodoxia.

O profetismo literário que visámos foi tomado, como é óbvio, em sentido lato, porque o verdadeiro é fenómeno único e decididamente hebraico. Os paralelos que se podem aduzir são superficiais ou pálidas imagens. Mas são reflexos a não descurar.

Ao tomar em conta o livro por excelência do profetismo, a Bíblia, Camões não foi um profeta no sentido acádico do termo de *alguém que comunica uma relação divina*, o «chamado» por Deus para falar com Ele.

Muito menos o terá sido Pascoaes que, esse, seria com certeza um *falso* profeta.

Mas, se tivermos em conta a forma literária ou criação de cada um, pelo menos Pascoaes, terá tido um 'feitio' pessoal que o aproxima do profetismo.

No caso de Camões, não tanto pelo estilo, pela forma de expressão, mas por um ideário que subjaz à escrita do *vate*, poderá dizer-se que também desfraldou o estandarte do profeta, ao «pregar», por exemplo, a guerra santa e ao defender o Quinto Império para Portugal, pela submissão de mouros e gentios.

Sem descurarmos o visionarismo e o substrato joaquimita destes pressupostos camonianos, mais do que profeta visionário, encarámos Camões como um civilizador, que actua como auxiliar, mensageiro e pedagogo do rei D. Sebastião.

A seu modo, o poeta — consciente da sua plenitude cívica e do seu papel egrégio de *vate* — é um guia, profeta e juiz que faz advertências ao monarca e o incita — quase profetizando — à conquista do Norte de África. Tal projecto de vitória mais não é do que o desejo de salvação material do reino, mergulhado em problemas e em crise.

Camões amou profundamente a sua pátria e procurou intervir politicamente nela, através da sua epopeia. Com grande apreço pelo sucesso militar, político e religioso dos Descobrimentos — que exprime na relevância que dá à rota de Vasco da Gama —, chegou ao ponto de estimular a *guerra justa*. E é indubitável que, pelas suas convicções religiosas católicas, Camões estava convencido do poder de Deus e da Sua vontade em auxiliar os Portugueses na dilatação da Fé e em elevar Portugal, estabelecendo-o como Seu império.

Muito próximo dos profetas de corte bíblicos pela ideologia (mas sem auferir dos proventos) caracteriza Camões um forte patriotismo nacionalista.

Sem ser instrumento do rei D. Sebastião, além do elogio na *Dedicatória* da epopeia, não lhe diz apenas aquilo que o soberano deseja ouvir, mas também lhe faz censuras à forma de governação e, em geral, à conduta que muitos nobres e clérigos portugueses parecem levar, atraídos pelo brilho do ouro, o cheiro da canela e o comércio da Índia.

Muito do que é dito na epopeia — não em quantidade de versos, mas em intenção e carga semântica — toma a configuração de uma mensagem profética naquilo que ela contém de advertência, ameaça, recriminação e lamento. Mas toma também a forma de expressão profética, em Camões, a componente de promessa do prémio aos heróis, promessa de eternidade, nessa abolição do tempo e abertura ao conhecimento que é a Ilha dos Amores.

E por este fundo de instrução, exortação e esperança que a obra de Camões encerra, consideramos haver nela, de facto, *profetismo*.

Pascoaes, que tem presente o ideário do profeta civilizador, pedagogo e juiz em *Arte de ser português*, é igualmente o visionário anunciador do futuro em *O génio português...* e *A Era Lusíada*. E se o visionário prefere o texto como saber estimulante, o pedagogo opta pelo saber convincente.

A *Arte de ser português*, enquanto obra programática, torna-se desejosamente convincente, tenta superar problemas, arranjar soluções. De facto, Pascoaes exprime aí uma *Verdade* e decide propô-la segundo regimes decretais, ou melhor, através de definições dogmáticas que, como tal, são sempre coactivas.

O pedagogo autoconcebe-se senhor do conhecimento da *verdade portuguesa*, enquanto o visionário propõe dúvidas, abre caminhos, tenta o Enigma. Como visionário, regra geral, prefere a exortação ao esclarecimento, já que ela impulsiona as almas e que a obscuridade conaturada em muitas coisas não permite a sua elucidação.

Podemos assim dizer que o *profetismo* de Pascoaes, alcançado em certa medida pelo pedagogo, que tem por objectivo conduzir e convencer, ensinando (e que já era nítido em Camões), se amplia no poeta visionário. Este prefere sempre seguir o caminho da sugestão, do despertar da íntima curiosidade do espírito humano.

Pascoaes é o supremo exemplo de quem crê na Saudade e a diz a Portugal, é exemplo de quem conduz um povo na afirmação da sua identidade. E concebe-se como guia cuja memória colectiva se alimenta de um outro guia: Camões.

Em Pascoaes há uma faculdade criativa de expressões que o marca com um estilo altamente pessoal, onde não há pouco simbolismo e o seu génio é o responsável pelas suas afirmações. A «alteridade» no modo de expressão que caracteriza o profeta (homem de Deus que fala em Seu nome) é, porém, contrariada em Pascoaes, que considera a Saudade interior ao próprio homem português. O único paralelo satisfatório para justificar, neste caso, o *profetismo* de Pascoaes é a experiência mística da Divindade ou do seu substituto figurado: a Saudade.

Em *Marânus*, a viagem do luso peregrino é uma experiência transformadora, que confere a penetração profunda na realidade divina. A experiência profética é aqui, portanto, uma experiência mística. O profeta não faz mais do que revelar a natureza e o carácter da Saudade, de quem teve a experiência directa. Porém, em *Marânus*, Pascoaes não nos dá a ideia de bem ilimitado, não anuncia o paraíso (apenas o faz de modo relativo em *Regresso ao paraíso*), reduzindo a verdade genuína religiosa a um bem puramente nacional.

Sintetizando: O *profetismo* da obra de Camões, que foi sobretudo um civilizador, alarga-se, em Pascoaes, do civilizador ao visionário, ao místico e ao «pensador» religioso.

Somos, assim, chegados ao ponto fulcral da *espiritualidade portuguesa* que, nas obras de Camões e Pascoaes, é indissociável de uma concepção de homem que tende para a perfeição. Este *idealismo humano* é, porém, mais uma tendência geral do espírito do que um sistema de contornos definidos.

Geralmente a palavra idealismo evoca o *esse est percipi* (ser é ser percebido) de Berkeley; há, neste caso, uma identificação do objecto com o conteúdo do conhecimento, isto é, com a sua representação no sujeito. Assim, em Camões e em Pascoaes, não é o homem «em si» que conhecemos, mas o homem tal como se lhes representa. Mas não é tanto esta acepção filosófica a que tomámos no nosso trabalho. É muito mais a perspectiva literária que, em Camões, poderia chamar-se humanismo; um programa e um ideal de cultura que retoma as acepções ciceronianas de *humanus*, *humanitas* e que proclama um método de formação segundo a recuperação da Anti-

guidade Clássica. É o desenvolvimento integral do cidadão que Protágoras condensou em: «o homem é a medida de todas as coisas».

Uma tal restrição não abarcaria, porém, a obra de Pascoaes. Por isso, optámos por considerar o ideal de perfeição como idealismo que abarca, em sentido lato, a ideia de sistema místico dos que consideram o céu como real e o mundo como aparente e a tendência para representar uma coisa de forma superior à que nos oferece a realidade.

Um idealismo assim definido, e que foi o de Camões como o de Pascoaes, abarca também o idealizar, ou seja, a possibilidade de dar carácter ideal ao homem e de dele dar o tipo perfeito, que figuraria como um protótipo, ou mesmo, a capacidade de o divinizar. É este idealismo humano, aplicado por Camões na epopeia e por Pascoaes em *Marânus*, em *Era Lusíada* e em *O génio português na sua expressão filosófica, poética e religiosa*. É igualmente esta tendência para o ideal humano a que forja Pascoaes nas suas concepções universalistas. Apesar de considerar que em todo o homem há uma serpente adormecida, desde que este animal deixou de murmurar entre os ramos das árvores do Paraíso, o bem triunfa do mal e o homem parece evoluir para a plenitude perfeita da consciência.

Em Camões como em Pascoaes, o homem possui em germe as suas qualidades essenciais e a vocação chama-o a explorar essas virtualidades até à sua plena expansão.

Ganha assim sentido como espaço envolvente o *lugar ideal* que, na derivação contínua do Renascimento aos nossos dias ou de Camões a Pascoaes, subsistiu, acolhendo porém alterações.

A eutopia clássica da Ilha dos Amores persistiu em *Regresso ao paraíso* como ideal messiânico da cidade perfeita, identificável à Terra Prometida da profecia.

O *lugar outro* da felicidade expresso em Camões sofre, com o seu seguidor, mutações complexas, se bem que permaneça em ambos estreitamente ligado à mensagem de Esperança.

Pascoaes terá recorrido ao modelo camoniano nesse simbolismo paradisíaco (embora criasse um paraíso diferente) que, em um e outro autores, funciona como recusa da realidade emergente.

Mas a angústia crescente do homem do século XX e, em particular, a saturação do espaço «desnacionalizado», em Pascoaes, fazem que, aquela micro-sociedade ao abrigo da história que Camões profeticamente cantara, engendre o seu contrapolo.

É preciso notar que a Ilha dos Amores funcionava já sobre a oposição a um «mundo vil, malino». Mas essa utopia, ao modo clássico, está ainda limitada ao modelo positivo da eutopia. Esta tende a esmorecer, em Pascoaes, enquanto modelo absoluto pela inversão dos valores da estrutura inicial. Ao modelo bíblico da Nova Jerusalém não é estranha, em Pascoaes, a constituição do seu contra-modelo distópico.

Assim explicámos, em *Retorno ao paraíso*, a persistência da oposição um tanto maniqueísta entre a eutopia arquetípica, o paraíso naturalista e regressivo, produto de uma intuição poética recuperadora do mito e, por outro lado, a contra-utopia do inferno, que sublinha a ambivalência profunda da Cidade Modelo. Esta substituição do modelo positivo, do ideal da cidade perfeita da Ilha dos Amores em *Retorno ao paraíso* (em que a eutopia compreende a distopia) reflecte-se, a nível textual, pelo recurso à antiga escatologia apocalíptica. O lugar ideal da profecia, em Pascoaes, substitui o espaço-tempo estático camoniano por uma dimensão cinética, ainda que tributária daquela geografia mítica. Em tal espaço, os ocupantes — como «progénie forte e bela», «altos varões que estão por vir ao mundo» (Camões) ou supra-humanidade espiritual (Pascoaes) — estão numa linha de continuidade do idealismo humano centrado no *homem português*.

Na *espiritualidade portuguesa*, conglomeram-se e interpenetram-se todas as noções precedentes. Mas o termo *espiritualidade* emprega-se ainda para designar a teologia mística, quando esta se ocupa da condução das almas às vias da sublimidade. Eis um sentido que encontramos avultadamente em Pascoaes e que também não é alheio à lírica de Camões. Porém, além deste termo *espiritualidade*, e a especificá-lo, associámos outro: *portuguesa*, pelo que somos de imediato remetidos para um espaço geográfico delimitado.

Na estrutura global do nosso trabalho, tudo se inclina a caber no conteúdo desta expressão *espiritualidade portuguesa*. Começemos pela *introdução*

que, contrariamente aos outros capítulos, não tem conclusão parcial por nos parecer algo contraditório fazer uma conclusão da introdução.

Deixamos assim para agora esse apurar de questões, a que damos a relevância necessária na economia do texto.

Começámos por ver a *literatura portuguesa no estrato profético-visionário*, com real influência do *joaquimismo* e do *sebastianismo*.

Foi, assim, objecto do nosso estudo a análise dos primórdios do visionarismo na literatura *de e sobre* Portugal até ao sebastianismo real ou em vida do rei e, literariamente falando, até Camões. Do que ficou dito, impôs-se-nos a questão de saber se teria sido Camões um joaquimita e um sebastianista.

Pela defesa da luta contra o Mouro infiel, pelo sonho de um Quinto Império político-religioso para Portugal, com a submissão do mundo ao monarca português e de todos a Cristo, reluz na sua obra o ideário do arquiprofeta Joaquim.

Porque creu no Desejado, em torno de quem vaticinou grandiosos feitos e em quem investiu *ante mortem* como redentor do todo nacional, foi também um sebastianista.

No item seguinte, *Tradições proféticas e messianismo*, interrogámo-nos sobre a real influência do messianismo nos quatro últimos séculos, a partir de Camões e sobretudo nos anos subseqüentes à morte do poeta até ao século XX, com Teixeira de Pascoaes.

O messianismo ou espera do redentor — depois de Camões identificado com o *Encoberto* — foi por nós enquadrado na problemática global do milenarismo joaquimita, que subtilmente penetrou na obra de alguns dos nossos autores e que se revestiu sempre de tons apocalípticos. Para tal, bastou-nos lembrar que na origem da apocalíptica estão três características como: o pessimismo, o dualismo e o sentido profético ou projecção no futuro. Destes vectores vive muito da poesia camoniana — de que salientámos o soneto «O dia em que nasci, moura e pereça» e as redondilhas «Sôbolos rios que vão» — e a obra *Regresso ao paraíso* de Pascoaes.

O *Paraíso* de Pascoaes e o *Quinto Império* almejado por Camões são, de modos diferentes, impérios divinos, purificações da cidade dos homens e verdadeiras evoluções do conceito da *Cidade de Deus* de Santo Agostinho. Vimos, depois, como a própria divisão agostiniana da História se reflectiu na literatura *sobre* Portugal. Porém, sofreu um desvio terrestre com o orosismo, uma vez que o milenarismo e o messianismo, fenómenos à partida bíblico-religiosos, tiveram posteriores aproveitamentos políticos: foram dedicados à causa nacional.

Foi assim que as seis idades propostas por Santo Agostinho criaram na literatura *de e sobre* Portugal a noção de advento de uma sétima idade (Fernão Lopes). Foi assim que os quatro impérios propostos por aquele Padre da Igreja permitiram aos poetas visionar o Quinto Império Português (Camões, Vieira, Pessoa). Foi assim que, admitindo o milenarismo a ideia das três idades do mundo — a do Pai, a do Filho e a do Espírito Santo — neste último reino de grandeza futura (o Paraíso, o Quinto Império, a Era Lusíada, ou a idade do Espírito) os poetas puderam ver Portugal.

Mas o Portugal dos inícios do nosso século, país onde grassava a crise e a fraqueza nacional, precisou de uma solução *messiânico-sebastianista* que se afirmou na literatura portuguesa. Assim explicámos a existência das múltiplas tentativas de ressurgimento e ressurreição espiritual, através de messianismos de estirpe vária. E verificámos como a *decadência* é condição de *regeneração*: a consciência do desajustamento do tempo português em relação ao europeu concorreu indubitavelmente para a insatisfação que se traduziu na Literatura Portuguesa, a par de um impulso regenerador que só a esperança e a fé visionária dos defensores de uma *espiritualidade portuguesa* puderam salvar.

Com a nossa *Introdução* procurámos dar uma visão caleidoscópica do profetismo-messianismo (acomodado à nossa sobrevivência como povo) no pensamento, na cultura e na literatura portuguesas, desde os seus alvares até aos nossos dias.

Entretanto, inscrever o profetismo e o messianismo na dicronia da nossa história parece-nos assegurar a sua importância na *intelligentsia* e *mitogenia*

nacionais. Mas a *espiritualidade portuguesa* foi igualmente a própria criação, os conteúdos da escrita poética de Camões e de Pascoaes.

Foi isso que pusemos em relevo, em análise individual, nos capítulos I e II do nosso trabalho, dedicados, respectivamente, a Camões e a Pascoaes. Foi isso que salientamos de forma comparativa no capítulo III. Aí concluímos ser Pascoaes devedor de Camões, «eterno pai» da consciência nacional e patriótica.

Concluímos ser Camões pilar incontornável, que se projecta objectivamente, em relação paragramática intertextual, na criação literária de Pascoaes. E partindo desta particular projecção para uma cada vez mais geral projecção, concluímos ser Camões, juntamente com Pascoaes, profetas de uma mística portuguesa em permanente demanda da cidade ideal que, nos últimos limites, se confunde com Deus.

É a uma só ideia em torno do *ser* português e de Portugal que os poetas chegam com diferentes modos de profetizar e por diversas vias ou «religiões».

As «religiões» de cada poeta-profeta são, de facto, caminhos ascendentes que levam a Deus. Não a diferentes deuses, mas ao mesmo Deus, sob diferentes nomes.

Ao estudarmos os textos de poetas como Pascoaes e Camões, à sua maneira, guias do povo em que se inscrevem, é confortante observar que, além de alguns pontos de divergência, muitos são os pontos coincidentes.

Ambos assumem o papel de eleitos no devotamento à pátria como ser espiritual e ao serviço da Transcendência. Por mais diferentes que sejam na prescrição ao serviço da Divindade, ambos chegam a um simples credo: o da Verdade e do Bem. Estes conceitos abstractos para autores da «pintura»⁽²⁰¹²⁾ e da «escultura»,⁽²⁰¹³⁾ portugueses e meridionais,⁽²⁰¹⁴⁾ necessitam de um lugar de realização: a cidade ideal da «eutopia» ou Paraíso.

⁽²⁰¹²⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 10.84.

⁽²⁰¹³⁾ PASCOAES, Teixeira de, «Saudosismo e Simbolismo», in *A Águia*, 2ª série, nº 16, 1913. Reprod. por GUIMARÃES, Fernando, *Poética do saudosismo*, cit., p. 100.

⁽²⁰¹⁴⁾ Cf. CIDADE, Hernâni, *Lições de cultura e literatura portuguesas*, Coimbra, Coimbra Editora, 1968, p. 306.

Camões e Pascoaes, enquanto defensores do portuguesismo, poetas da consciência portuguesa e profetas da humanidade nova, erigiram o seu pensamento sob idênticos alicerces, que se resumem em *Fé, Esperança e Amor*, meios de chegar à mesma Afirmação.

A Fé: Embora separados no tempo, Camões e Pascoaes chegaram por diferentes vias à mesma convicção de que há na vida uma finalidade divina. Todo o homem, apesar do «pecado» da criação, nasce com uma tendência definida que os profetas se esforçam por converter em impulso dinâmico para o Bem, a Verdade, o Absoluto.

É este o percurso do sujeito lírico de «Sôbolos rios que vão», dirigido, na sua caminhada, por uma vontade inteligente e misericordiosa: a graça divina. E, igualmente, embora dirigido pela Saudade, é este o percurso de Adão em *Regresso ao paraíso* ou do «luso peregrino» em *Mâranus*: têm todos em comum a fome instintiva de luz.

Dado que toda a criatura viva é uma nota essencial na sinfonia universal da vida, os poetas condutores de almas profetizam o estado feliz em que o grande princípio da harmonia amanhecerá para o Homem.

Como quem condena a retenção passiva da verdade, é comum aos dois poetas, não apenas o falar com justiça, mas também falar contra a injustiça: a «terra prometida» é, para o profeta de intuits sociais e pedagógicos, em *Os Lusíadas* ou em *Arte de ser português*, um mundo de amor habitado por homens justos. Para o profeta messiânico, esse lugar é o reino da *eutopia* que, como vimos, ganha relevo na Ilha dos Amores, como na Era Lusíada, de Camões e Pascoaes, respectivamente.

A Esperança: É claro que esses reinos messiânicos são fundamentados na esperança. E, sem dúvida, nos nossos poetas esta esperança revestiu dimensões políticas e culturológicas. Salientamos o *sebastianismo Quinto-Imperial*, telúrico ou *messianismo político* de Camões, e o *sebastianismo profético* ou *saudosismo* cultural, literário, religioso e *messiânico* de Pascoaes.

Quando se reportam já não à História nem à civilização, mas ao indivíduo, Camões e Pascoaes concebem unanimemente que a alma humana cumpre

uma trajectória divina, em que a vida é a transição do passado material, carnal, para um futuro imortal, espiritual.

O próprio sofrimento, o «mal presente» (e.g. «Sôbolos rios ...»), a que se refere Camões, ou o mal imaginário da criação, ou as provações do «Inferno» da existência, a *Tristeza* e a *Dor* de Pascoaes funcionam como uma aprendizagem para a felicidade futura. E a felicidade futura reservada ao homem (como «progénie forte e bela» ou como «supra-humanidade espiritual»): essa é a boa nova de ambos os poetas-profetas.

Em tempo de crise, Camões como Pascoaes alimentam a esperança, ao profetizarem que o Bem (o Paraíso celeste de «Babel e Sião», a Ilha dos Amores d'Os *Lusíadas* e a Idade de Ouro da Inocência de *Regresso ao paraíso* ou a «Era Lusíada») tocará, no final, no remoto e mítico futuro, a todos.

Porém, esses *todos* para Camões são elitistamente os isentos do 'pecado' e os heróis servidores da Pátria. Para Pascoaes, *todos*, são o *Uno*: o Homem liberto de si próprio, redimido e reunido no Amor (e quem diz o Homem, diz, o Português, elevado pelo ideal do saudosismo à altura da sua grandeza primordial).

Para ambos os autores, o prémio é o Amor, reservado àqueles que «se vão da lei da morte libertando» (*Lus.* 1.2).

O Amor: O conceito de justiça social em Camões como em Pascoaes não difere muito do de Amor ao próximo na censura do mal.⁽²⁰¹⁵⁾ Dispensamo-nos, porém, de descrevê-los, porque o Amor como a justiça — ideias orientadoras e éticas fundamentais — são, de certo modo, sob a forma de dez mandamentos, património da humanidade do Ocidente.

Mas como o amor é Luz, Bem, Beleza, Harmonia, o amor-em-tudo e tudo-no-amor é Deus.

⁽²⁰¹⁵⁾ A nítida faceta social em Camões (e.g. «Os bons vi passar / no mundo graves tormentos», in *Rimas*, cit., p. 102) está presente em Pascoaes (cf., *Para a Luz*, 1904). No dizer de COELHO, Jacinto do Prado («Introdução», *Obras completas. Teixeira de Pascoaes*, cit., I, p. 55), «o lado cristão, e até franciscano, da sua delicada sensibilidade leva-o a interessar-se pelas dores e injustiças do mundo. Se virmos bem, há uma constante social na sua obra.»

Em Pascoaes, da reunificação dos homens no amor operada pela saudade, renascerá o Homem no Paraíso da sua «primavera espiritual». O poeta visiona, assim, Adão:

«Alvorar, ser a luz, ser inocência!
 Não a antiga inocência inconsciente:
 mas a inocência da alma verdadeira
 a perfeita inocência, resultante
 da compreensão de tudo – que é o Amor!»

Em Camões, que canta o Amor nos mais diversos tons, além da noção platónica de consubstanciação,⁽²⁰¹⁶⁾ o Amor é, ou deve ser, unidade na formação em ascese do homem para Deus.⁽²⁰¹⁷⁾ Em não poucos casos, o amor reveste ainda componentes sensualistas: é «vivo» além de «puro»; procura realização «como a matéria simples busca a forma».⁽²⁰¹⁸⁾ Pode ainda ser «erro», fonte de «perdição»,⁽²⁰¹⁹⁾ mas esse amor será necessariamente «prisão baixa»,⁽²⁰²⁰⁾ desvirtuado. O próprio poeta critica os que corrompem o Amor como lei de harmonia e unificação, ao denunciar o *mundo rebelde*, que priva de mérito o sentimento, ao dedicá-lo a «cousas que nos foram dadas / não para ser amadas, mas usadas».⁽²⁰²¹⁾

Fé, Esperança e Amor. Eis o lema dos poetas do portuguêsismo de Camões a Pascoaes, nessa translógica linguagem das profundezas, comum ao mito, à religião e à poesia de ambos.

⁽²⁰¹⁶⁾ Aliás, Camões está aqui de acordo com o pensamento difundido por Leão Hebreu. Cf. HEBREU, Leone, *Dialoghi d'Amore*, A cura di Santino Caramella, Bari, Laterza, 1929, pp. 380-381. Trad. Giacinto Manupella, 2 vol., Lisboa, 1983.

⁽²⁰¹⁷⁾ O carácter edificante do Amor é ainda próprio das doutrinas do *dolce stil nuovo* e de Petrarca. Mesmo quando se torna *dor, sofrimento, desvario* é para o homem que o vive purificação, fonte de elevação moral.

⁽²⁰¹⁸⁾ CAMÕES, Luís de, *Rimas*, cit., p. 126.

⁽²⁰¹⁹⁾ Idem, p. 170.

⁽²⁰²⁰⁾ Idem, p. 159.

⁽²⁰²¹⁾ CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, 9.25. Será – consideramos – o amor o ponto em que os dois autores mais diferem, já que em Camões é mais englobante, profundo, vivencial e dialéctico do que em Pascoaes. A visão deste autor é redutora relativamente à do primeiro, visto que cingiu aos aspectos espirituais as «várias flamas» em que Camões «variamente ardia».

O que mais une a escrita de um ao outro não é — ao invés do que nos diz o defensor do sensacionismo, Fernando Pessoa — a «estreiteza crónica que tem prendido no seu leito de Procustes todos os nossos impulsos estéticos, desde a tísica espiritualidade que subjaz ao pseudopetrarquismo dos tristes poetas da nossa Renascença, até à [...] emotividade em torno da qual nucleou o neo-huguismo».⁽²⁰²²⁾

Um tal discurso de ruptura encerra, porém, no seu radicalismo, uma verdade indesmentível: a noção de continuidade literária dos vates de Quinhentos em relação às sobrevivências neo-românticas da geração de 1910. Mas qual é o fio contínuo de Camões a Pascoaes?

O nacionalismo literário, o engrandecimento pátrio e o facto de ambos apresentarem na sua obra padrões de acção e conduta (daí a sua dimensão didáctica, profética e cívica) que mergulham no vasto reservatório do inconsciente colectivo português, em busca de uma base intersubjectiva de universalidade:

«O génio português» — crê Pascoaes — acenderá, «sobre a terra», uma «Nova Vida».⁽²⁰²³⁾

Desligada da arriscada objectividade e do circunstancial, a escrita dos dois profetas aproxima-se do abstracto, de evocação hegeliana, sem no entanto perder a sua forma ampla e pública que lhe permite dignidade social, religiosa e reivindicações didácticas e evangelizadoras, isto é, proféticas.

Fé, Esperança e Amor, valores predominantes na obra de Pascoaes — fundamentais para um profeta do saudosismo messiânico — são, entretanto, valores que tão-só afloram em Camões como uma das formas de este se realizar literariamente. O que nele foi opção deliberada, exercício natural resultante de um percurso poético e ideológico que culmina no fideísmo, tornou-se, em Pascoaes, substância da própria inspiração. O intuito de pro-

⁽²⁰²²⁾ PESSOA, Fernando, «O sensacionismo do *Orpheu*», in *Exílio*, nº 1, Lisboa, 1916. Reprod. In *Os modernistas portugueses*, Porto, C.E.P., VI, s./d., p. 20.

⁽²⁰²³⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A era lusíada...*, cit., p. 159.

mover a «verdade portuguesa» e o período messiânico da Era Lusíada, com a participação do homem português, eis os desígnios poéticos do profeta do portuguesismo, cujo pensamento é indissociável da religião ou crença mística na Saudade.

Reiteramos, assim, a pergunta: Camões, profeta cívico, Pascoaes, profeta místico, um com a «alma pelo mundo em pedaços repartida», outro a percorrer o caminho para o interior de si mesmo, estarão ligados por qualquer influência?

Indubitavelmente. Sem perderem o *sentido da terra*, ambos se interessam pela condição presente do homem português e pelo seu destino transcendente, preparado pelo seu destino terreno. Portugal, desde as raízes até à instauração do reino messiânico, é ideia presente no imaginário poético comum a ambos.

E se o primeiro é o grande bastião da memória colectiva portuguesa — a ponto de o dia de Camões ser o dia de Portugal —, enquanto exaltador da identidade, porta-voz sublime da consciência e sensibilidade nacionais, não é de estranhar que se infiltre na realidade poética de todos quantos consciente ou inconscientemente lhe são devedores.

Resta-nos um juízo final...

Camões e Pascoaes são dois poetas da espiritualidade portuguesa ou — no dizer do último, que procurou teorizar uma das vertentes que o outro construiu — são dois poetas do «espírito de nacionalidade»,⁽²⁰²⁴⁾ fundamental à nossa existência como povo.

O que salva um país, o que livra uma civilização da morte são as obras dos homens da sua têmpera, que preferem a Verdade à aparência, homens capazes de unir inteligentemente o legado do passado às promessas do futuro.

Vamos mais longe: os espíritos salvadores não são os que, renunciando a construir para sua própria glória um edifício efémero, se empenham veementemente em despertar e em reunir os outros espíritos, para alguma epifania de que são os profetas?

⁽²⁰²⁴⁾ PASCOAES, Teixeira de, *A era lusíada...*, cit., p. 170.

BIBLIOGRAFIA FUNDAMENTAL^(*)

1. CÓDICES E MANUSCRITOS

- Cód. 886 da Biblioteca Pública Municipal do Porto, publicado por A. de Magalhães BASTO em edição diplomática, com o título de *Crónica de Cinco Reis de Portugal*. Porto, Vol. 1, 1945.
- Cód. 965 da Biblioteca da Casa Cadaval, *Crónica dos Sete Primeiros Reis de Portugal*, Lisboa (Academia Portuguesa de História) 1952-1953 (3 vols.) por Carlos da Silva TAROUCA.
- M.S., 6747, Biblioteca Nacional de Lisboa, Fundo Graal.
- MS. 6176 da Biblioteca Nacional de Madrid, fólios 240-256 v.
- MS. 632 da Biblioteca da Universidade de Coimbra, *Fundatio Monasterii Beati Vicentii*, Segunda p.^{te}, cap 12.º «De algúas Couzas que nesta occaziaio socederão».

2. DE CAMÕES

- CAMÕES, Luís Vaz de, *Cartas*, Lisboa, 1983.
- , *Os Lusíadas (1572)*, com leitura, prefácio e notas de Álvaro Júlio da Costa Pimpão e apresentação de Aníbal Pinto de Castro. Lisboa. Ed. Instituto Camões, 2006.
- , *Uma carta inédita de Camões*, (comentada e publicada por Xavier da Cunha). Coimbra, 1904.
- , *Rimas*, (Texto estabelecido e prefaciado por Álvaro Júlio da Costa Pimpão e apresentação de Aníbal Pinto de Castro). Coimbra, Atlântida, 1973.

3. SOBRE CAMÕES

- ALBUQUERQUE, Martim de, «Em torno das ideias políticas de Camões», Separata de *Portugaliae Historica*. Lisboa, Vol. 1, 1973.
- , *A expressão do poder em Luís de Camões*. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988.

^(*) Seguimos, porque modelar, na apresentação bibliográfica «de Pascoaes», «Sobre Pascoaes», a obra COUTINHO, Jorge, *O Pensamento de Teixeira de Pascoaes: estudo hermenêutico e crítico*. Braga, Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, 1995.

- ANDRADE, Eugénio de, «Camões e as altas torres» (prefácio a) *Versos e alguma prosa de Luís de Camões*. Lisboa, Inova, s./d.
- ANDRADE, Theophilo de, «Camões, sebastianista 'Avant Lettre'». *Separata do Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*. Lisboa, 1972.
- BERNARDES, José A. Cardoso, *História Crítica da Literatura Portuguesa. (Humanismo e Renascimento)*, vol. II, Lisboa, Verbo, 1999.
- , «Ilha dos Amores». In *Biblos - Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*, vol. 2, Lisboa/São Paulo, editorial Verbo, pp. 1141-1143.
- BRAGA, Theophilo, «Camões», in: *Plutarcho Portuguesez*, vol. I, fasc. I, 1881-1882.
- CALMON, Pedro, *O estado e o direito n'Os Lusíadas*. Lisboa-Rio de Janeiro, Dois Mundos, 1945.
- CASTRO, Aníbal Pinto de, *Camões, poeta pelo mundo em pedaços repartido*, Lisboa, Instituto Camões, 2003.
- CASTRO, Armando de, «Os conhecimentos científicos na obra de Camões», *Vértice*, 436-439, (1980).
- , *Camões e a sociedade do seu tempo*. Lisboa, Caminho, 1980.
- CASTRO, Faria e, *Les jésuites et le Camões sous le roi Sébastien*. Lisbonne, Typographie Castro Irmão, 1903.
- CENTENO, Y. K. ; GODINHO, Helder ; RECKERT, Stephen ; LUCAS, M. C. Almeida, *A viagem de «Os Lusíadas»: símbolo e mito*. Lisboa, Arcádia, 1981.
- CIDADE, Hernâni, «Luís de Camões». In: *Lições de cultura e literatura portuguesa*. Coimbra, Coimbra Editora, vol. 1, 1984, pp. 245-276.
- , *Luís de Camões. O Épico*. Lisboa, Presença, 1992.
- , *Luís de Camões. O Lírico*. Lisboa, Presença, 1984.
- ; SELVAGEM, Carlos, *Cultura Portuguesa*. Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade, 1971.
- COELHO, Jacinto do Prado, «Camões – poeta do desengano». In: *Problemática da história literária*, Lisboa, Ática, 1961, pp. 83-90.
- , «Camões: um lírico do transcendente». In: *A letra e o leitor*, Lisboa, Portugália, 1969, 15-36.
- , *Camões e Pessoa – Poetas da utopia*. Mem Martins, Europa-América, 1983.
- COIMBRA, Leonardo, «De Camões e a fisionomia espiritual da Pátria» (discurso proferido no teatro Águia de Ouro, Porto, 1920). In: *Dispersos de Leonardo Coimbra*. Lisboa, Verbo, 1984. (Col. Poesia Portuguesa, D).
- CUNHA, Maria Helena Ribeiro da, *A dialéctica do desejo em Camões*. Lisboa, Temas Portugueses, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1989. (Col. Temas Portugueses).
- DIAS, J. S. da Silva, *Camões no Portugal de Quinzentos*, Lisboa. IC.L.P., Bertrand, 1981.
- FERNANDES, Rogério, «Os Lusíadas e a educação do príncipe». In: *Vértice*, 436-439, 1980, 375-399.
- GENTIL, Georges. *Camões*. Porto, Portugália, 1969.
- JÚNIOR, António Salgado, «Camões e «Sóbolos rios». Ensaio de interpretação destas redondilhas». In: *Labor*. Aveiro, 1935, 1-68. (Sep. do vol. X).
- LÁFER, Celso, «O problema dos valores n'Os Lusíadas». In: *Revista Camonianiana*. S. Paulo, 2, 1965, 72 e sqq.
- LOPES, Óscar, «Camões como poeta das antinomias do progresso». In: *Camões*, 1, Lisboa, Caminho, 1980.

- LOURENÇO, Eduardo ; MOURA, Vasco Graça. *Camões 1525-1580. (Le temps de Camões par Vasco Graça Moura; Camões et le temps par Eduardo Lourenço)*. Bordeaux, L'Escampette, 1994. (Col. Essai & Découverte).
- MACEDO, Helder, *Camões e a viagem iniciática*. Lisboa, Moraes, 1980. (Col. Margens do texto).
- MACEDO, Jorge Borges, «História e Doutrina do Poder n'Os Lusíadas». In: Separata de *Garcia de Orta*, Lisboa, 1972, 349-376. (nº especial comemorativo do IV centenário da publicação de *Os Lusíadas*).
- MATOS, Maria Vitalina Leal de, *Introdução à poesia de Luís de Camões*. Lisboa, Biblioteca Breve, ICLP, 1980.
- MOREIRA, Adriano, «O Manifesto d'Os Lusíadas». In: sep. do *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, Lisboa, Julho-Setembro-Outubro-Dezembro, 1972, 121-134. (Publicado em volume, Braga, Pax, 1973).
- MOURA, Vasco Graça, *Luís de Camões: alguns desafios*. Lisboa, Editorial Vega, 1980.
- NUNES, Virgínia de Carvalho, «Camões em «imagens» nossas contemporâneas». In: *Revista Camoniana*, série 2, São Paulo, 9, 1994.
- PEREIRA, José Carlos Seabra, «Para o estudo das incidências augustinianas na lírica de Camões», in *Actas da IV Reunião Internacional de Camonistas*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1984, pp. 431-448.
- RAMALHO, Américo da Costa, *Camões no seu tempo e no nosso*. Coimbra, Almedina, 1992.
- , *Estudos camonianos*. Coimbra, INIC, 1975; 2ª edição, Lisboa INIC, 1980.
- , *Estudos sobre a época do Renascimento*. Lisboa, Gulbenkian-JNICT, 2ª ed., 1997.
- , *Estudos sobre o século XVI*, 1ª ed., Paris, 1980; 2ª ed., Lisboa, 1983.
- , *Latim renascentista em Portugal*. Lisboa, 2ª ed., 1994.
- , *Para a história do humanismo em Portugal*. Coimbra, 3 vols., 1, 1998; Lisboa, II, 1994; Lisboa, III, 1998.
- , *Recensão crítica (José Hermano Saraiva, Vida Ignorada de Camões)*. In: Sep. de *Humanistas XXIX-XXX*, 1977-1978.
- RIBEIRO, José Silvestre, *Estudo moral e político sobre Os Lusíadas*. Lisboa, Imprensa Nacional, 1853.
- SARAIVA, António José, «Os Lusíadas, o Quixote e o problema da ideologia oca». In: *Vértice*, Junho de 1961. Reproduzido in: *Para a História da Cultura em Portugal*, vol. II, Porto, Publicações Europa-América, 1972.
- , *Estudos sobre a Arte d'Os Lusíadas*, Lisboa, Gradiva, 1992.
- , *Luís de Camões. Estudo e Antologia*, Lisboa, Bertrand, s./d.
- , *Camões*. Lisboa, Europa-América, 1972.
- SEABRA, José Augusto, «Camões, Pascoaes, Pessoa ou o mito poético da 'Nova Renascença'», in *Nova Renascença*, 1, 1980, pp. 23-31.
- SENA, Jorge de, «Camões e os Maneiristas», in: *O Comércio do Porto* de 27-XII-1961.
- , «Estudo tipológico de um soneto de Camões», in: *Dialécticas da Literatura*, Lisboa, col. Signos 4, edições 70, 1973.
- , *A Estrutura de «Os Lusíadas» e outros estudos de poesia peninsular do séc. XVI*, Lisboa, Portugália editora, 1970.
- , *Uma Canção de Camões*, Lisboa, Portugália editora, 1966.
- SÉRGIO António, *Em Torno das Ideias Políticas de Camões. Seguido de Camões Panfletário [Camões e Dom Sebastião]*, Lisboa, 1977.

- SILVA, Vítor Manuel de Aguiar e, *Camões: Labirintos e Fascínios*, Lisboa, ed. Cotovia, 1994.
- , «Amor e mundividência na lírica camoniana» in: *Colóquio Letras*, nº 55, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Maio 1980.
- , «Um Camões bem diferente», in: *Colóquio/Letras*, nº 47, Janeiro de 1979.
- , «Vinte e cinco anos de estudos camonianos 'Os nós cegos de Camões'», sec. «Leituras», in *Público*, 1994, pp. 2-3.
- SOARES, Maria Luísa de Castro, «A lírica de Camões: um percurso ideológico e literário», in *Revista Camoniana*, 3ª Série, vol. 16, Bauru, São Paulo (2004) pp. 71-91.
- , «Debate ideológico e ficção poética em Sá de Miranda e no *epos* camoniano», in: *Biblos. Revista da Faculdade de Letras: Miscelânea em honra do Doutor Salvador Dias Arnaut*, vol. 78, Coimbra (2002) pp. 149-167.
- , «Dos mitos em Camões a Camões como mito». Sep., *Gramática e Humanismo. Actas do Colóquio de Homenagem a Amadeu Torres*, vol. II, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia, UCP (2005) pp. 571-585.
- STORCK, Wilhelm, *Vida e Obra de Luís de Camões*, ed. fac-similada da 1ª edição, de 1898, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1980.
- VALVERDE, José Filgueira, *Camões*, Coimbra, Almedina, 1982.
- VELOZO, Francisco José, «Um Soneto de Camões contra D. João III», Separata de *Garcia de Orta*, 1972.
- VIEIRA, Afonso Lopes, «Para um recital camoneano» (coord. de VIANA, A. Manuel Couto; EMÍLIO, Rodrigo), In: *Resistência, Revista de Cultura e Crítica*, Lisboa, 1977, pp. 25-37.

4. DE PASCOAES

4.1. Edições em vida do Autor

- A Beira (num Relâmpago)* (prosa, relato de viagem), [1ª ed.], Porto, «Renascença Portuguesa», 1916; 2ª ed., in *Obras Completas* (ed. do Autor), vol. VII; 3ª ed., In *Obras Completas* (JPC), vol. X, Lisboa, Bertrand, 1975; 4ª ed., Lisboa, Assírio & Alvim, 1994.
- A Caridade* (prosa, conferência), [1ª ed.], Porto, Tip. da Empresa Guedes, 1922; 2ª ed., integrada no vol. *O Homem Universal e os Outros Escritos*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1993.
- A Era Lusíada* (prosa, conferência), [1ª ed.], Porto, «Renascença Portuguesa», 1914; 2ª ed., in *A Saudade e o Saudosismo. Dispersos e Opúsculos*, pp. 155-173.
- À Minha Alma* (poesia), [1ª ed.], Coimbra, 1898, 2ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. I.
- A Nossa Fome* (prosa filosófica), [1ª ed.], Porto, «Renascença Portuguesa», 1923; 2ª ed., integrada no vol. *Poesia de Teixeira de Pascoaes* (antologia organizada por Mário Cesariny), Lisboa, 1972; 3ª ed., in *O Homem Universal e Outros Escritos*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1993.
- À Ventura* (poesia), [1ª ed.], Coimbra, Tip. França Amado, 1901; 2ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. II, Lisboa, Bertrand, s./d. [1966].
- António Carneiro* (prosa, conferência), [1ª ed.], Porto, Imprensa Portuguesa, 1952 (separata de «Arte Portuguesa», Boletim da Escola Superior de Belas-Artes do Porto, 1952); 2ª ed., Câmara Municipal de Amarante, 1980; 3ª ed., in *A Saudade e o Saudosismo. Dispersos e Opúsculos*, pp. 203-215.
- Aos Estudantes de Coimbra* (prosa, alocução), Figueira da Foz, Tip. Cruz & Cardoso, 1951.

- Apresentação do Teatro dos Estudantes de Coimbra no Cine-Teatro Amarantino* (prosa), Porto, ed. privada, 1951.
- Arte de Ser Português* (prosa didáctica), [1ª ed.], Porto, «Renascença Portuguesa», 1915; 2ª ed., Porto, «Renascença Portuguesa», 1920; 3ª ed., Lisboa, Edições Roger Delraux, 1978; 4ª ed., Lisboa, Assírio & Alvim, 1993.
- As Sombras* (poesia), [1ª ed.], Lisboa, Liv. Ferreira, 1907; 2ª ed., Porto, Tip. «Porto Médico», 1920; 3ª ed., in *Obras Completas* (ed. do Autor), vol. II, Lisboa, Aillaud & Bertrand, s./d.; 4ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. III, Lisboa, Bertrand, s./d. [1967]; 5ª ed., Lisboa, Círculo dos Leitores, 1973.
- Belo* (poesia), [1ª ed.], I Parte, Coimbra, 1896; II Parte, Coimbra, 1897; 2ª ed. in *Obras Completas*, ed. de Jacinto do Prado Coelho (JPC), vol. I, Lisboa, s./d. [1965].
- Calvário* (poesia), soneto inédito, Amarante, ed. do Grupo de Amigos de Pascoaes, 1951.
- Cânticos* (poesia), [1ª ed.], Porto, Empresa Industrial Gráfica do Porto L^{da}, s./d. [1925]; 2ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. V.
- Cantos Indecisos* (poesia), [1ª ed.], Lisboa, Lumen, Empresa Internacional Editora, 1921; 2ª ed., in *Obras Completas* (ed. do Autor), vol. III; 3ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. V, Lisboa, Bertrand, s./d. [1969].
- Conferência* (prosa), [1ª ed.], Amarante, Tip. «Flor do Tâmega», 1922; 2ª ed., in *A Saudade e o Saudosismo. Dispersos e Opúsculos*, pp. 193-200.
- D. Carlos* (drama em verso), [1ª ed.], Lisboa, D. Manuel de Castro e Guilherme de Faria, Editores, 1925; 2ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. V.
- Dois Jornalistas* (prosa, novela), Porto, Tip. J. R. Gonçalves L^{da}, 1951.
- Drama Junqueiriano* (prosa, conferência), Associação Humanitária dos Bombeiros Voluntário de Amarante, 1950.
- Duplo Passeio* (prosa, relato de viagem), [1ª ed.], Porto, Tip. Civilização, 1942; 2ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. X; 3ª ed., Lisboa, Assírio & Alvim, 1994.
- Elegia da Solidão* (poesia), [1ª ed.], Amarante, Tip. «Flor do Tâmega», 1920; 2ª ed., in *Cantos Indecisos*, 1ª ed.; 3ª ed., integrada pelo Autor nas *Elegias*, 2ª ed.; 4ª ed., (assim integrada), in *Obras Completas* (JPC), vol. IV.
- Elegia do Amor* (poesia), [1ª ed.], Lisboa, D. Manuel de Castro e Guilherme de faria, Editores, 1924; 2ª ed., inserida pelo Autor na 2ª ed. de *Vida Etérea*, de que passou a fazer parte.
- Elegias* (poesia), [1ª ed.], Porto, «Renascença Portuguesa», 1912; 2ª ed., in *Cantos Indecisos*, 1ª ed.; 3ª ed., in *Obras Completas* (ed. do Autor), vol. III; 4ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. IV.
- Embrões* (poesia), Porto, Tipografia Industrial, 1895.
- Guerra Junqueiro* (prosa, conferência), Porto, Tip. Sequeira L^{da}, 1950.
- Jesus Cristo em Lisboa* (teatro, em colaboração com Raul Brandão), [1ª ed.], Lisboa, Aillaud & Bertrand, s./d. [1927]; 2ª ed., Lisboa, Vega, 1984.
- Jesus e Pã* (poesia), [1ª ed.], Porto, Liv. José Figueirinhas Júnior, 1903, 2ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. II.
- Livro de Memórias* (prosa memorialista e autobiográfica), [1ª ed.], Coimbra, Atlântida, 1927; 2ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. VII.
- Londres* (poesia), [1ª ed.], Lisboa, Tip. da Empresa do Anuario Comercial, 1925; 2ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. V.
- Marânus* (poesia), [1ª ed.], Porto, Magalhães e Moniz L^{da}, Editores, 1911, 2ª ed., Porto, Tip. Empresa Guedes, 1920; 3ª ed., in *Obras Completas* (ed. do Autor), vol. IV, Lisboa, Aillaud & Bertrand, s./d.; 4ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. III; 5ª ed., Lisboa, Círculo dos Leitores, 1973; 6ª ed., Lisboa, Assírio & Alvim, 1990.

- Miss Cavell* (poesia), [1ª ed.], separata de «A Águia», 2ª série, vol. VIII, nº 48 (Dezembro 1915), pp. 210-212; 2ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. VI, Lisboa, Bertrand, s./d. [1970].
- Napoleão* (prosa biográfica), [1ª ed.], Porto, Liv. Tavares Martins, 1940; 2ª ed., Lisboa, Assírio & Alvim, 1989.
- O Bailado* (prosa, meditação poético-filosófica), [1ª ed.], Lisboa, Lumen, Empresa Internacional Editora, 1921; 2ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. VII, Lisboa, Bertrand, 1973; 3ª ed., Lisboa, Assírio & Alvim, 1987.
- O Doido e a Morte* (poesia), [1ª ed.], Porto, «Renascença Portuguesa», 1913; 2ª ed., in *Cantos Indecisos*, 1ª ed.; 3ª ed., in *Obras Completas* (ed. do Autor), vol. II; 4ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. IV.
- O Empecido* (prosa, novela), [1ª ed.], Porto, «Gazeta do Bibliógrafo», 1950; 2ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. XI, Título original (segundo o testamento de Pascoaes, 1949) *Idílio Pastoril* (vide: Mário Garcia, *Teixeira de Pascoaes*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia, 1976, p. 64, nota). Lisboa, Bertrand, 1975.
- O Espírito Lusitano ou o Saudosismo* (prosa, conferência), [1ª ed.], Porto, «Renascença Portuguesa», 1912; 2ª ed., in *A Saudade e o Saudosismo. Dispersos e Opúsculos* (compilação, introdução, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes), Lisboa, Assírio & Alvim, 1988, pp. 43-58.
- O Gênio Português na sua Expressão Filosófica, Poética e Religiosa* (prosa, conferência), [1ª ed.], Porto, «Renascença Portuguesa», 1913; 2ª ed., in *A Saudade e o Saudosismo. Dispersos e Opúsculos*, pp. 67-95.
- O Homem Universal* (prosa, ensaio filosófico), [1ª ed.], Lisboa, Edições Europa, 1937; 2ª ed., integrado no vol. *O Homem Universal e Outros Escritos*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1993.
- O Penitente (Camilo Castelo Branco)* (prosa biográfica), [1ª ed.], Porto, Liv. Latina Editora, 1942; 2ª ed., Lisboa, Assírio & Alvim, 1985.
- O Pobre Tolo* (versão em prosa), [1ª ed.], Porto, «Renascença Portuguesa», 1924, 2ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. IX, Lisboa, Bertrand, 1973.
- O Pobre Tolo* (versão em verso), [1ª ed.], in *Obras Completas* (ed. do Autor), vol. VI, Lisboa, Aillaud & Bertrand, s./d. [1931]; 2ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. V.
- Os Poetas Lusíadas* (prosa filosófico-hermenêutica), [1ª ed.], Porto, Tip. Costa Carregal, 1919; 2ª ed., Lisboa, Assírio & Alvim, 1987.
- Painel* (poesia), [1ª ed.], Lisboa, Oficina Gráfica L^{da}, 1935; 2ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. V.
- Para a Luz* (poesia), [1ª ed.], Porto, Liv. José Figueirinhas Júnior, 1904, 2ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. II.
- Pro Paz* (prosa, conferência), [1ª ed.], in: Maria Lamas e Teixeira de Pascoaes, *Dois Conferências em Defesa da Paz*, Porto, Associação Feminina Portuguesa para a Paz, 1950; 2ª ed., in *O Homem Universal e os Outros Escritos*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1993.
- Profecia* (poesia), «por dois poetas» (Pascoaes e Afonso Lopes Vieira), s./l., s./e., s./d. [1900? 1901?]; texto transcrito por Francisco de Athayde Machado de Faria e Maia in *A Minha Velha Pasta – Tempos de Coimbra*, Ponta Delgada, Tip. «Diário dos Açores», 1937, pp. 203-210.
- Retorno ao Paraíso* (poesia), [1ª ed.], Porto, «Renascença Portuguesa», 1912; 2ª ed., Porto, «Renascença Portuguesa», 1923; 3ª ed., in *Obras Completas* (ed. do Autor), vol. V, Lisboa, Aillaud & Bertrand, s./d.; 4ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. IV, Lisboa, Bertrand, s./d. [1968]; 5ª ed., Lisboa, Assírio & Alvim, 1986.
- Santo Agostinho* (prosa biográfica e ensaio filosófico), Porto, Liv. Civilização, 1945; 2ª ed., Lisboa, Assírio & Alvim, 1995.
- São Jerónimo e a Trovoada* (prosa biográfica), [1ª ed.], Porto, Lello & Irmão, Editores, 1936; 2ª ed., Lisboa, Assírio & Alvim, 1992.

- São Paulo* (prosa biográfica), [1ª ed.], Porto, Liv. Tavares Martins, 1934; 2ª ed., Lisboa, Ática, 1959; 3ª ed., Lisboa, Assírio & Alvim, 1992.
- Sempre* (poesia), [1ª ed.], Coimbra, Tip. França Amado, 1898; 2ª ed., Coimbra, Lumen, 1902; 3ª ed., «Renascença Portuguesa», Porto, 1915; 4ª ed., Lisboa, Empresa Internacional Editora, 1923; 5ª ed., in *Obras Completas* (ed. do Autor), vol. I, Lisboa, Aillaud & Bertrand, s./d.; 6ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. I.
- Senhora da Noite* (poesia), [1ª ed], Porto, Magalhães e Moniz L^{da}, Editores, 1909.
- Senhora da Noite e Verbo Escuro* (ed. conjunta), Introdução de Mário Garcia, Lisboa, col. Obras Teixeira de Pascoaes, nº 18, 1999.
- Terra Proibida* (poesia), [1ª ed.], Coimbra, Tip. França Amado, 1899 [1900]; 2ª ed., Porto, «Renascença Portuguesa», 1917; 3ª ed. (ed. de Álvaro Pinto), Rio de Janeiro, 1923; 4ª ed., in *Obras Completas* (ed. do Autor), vol. I; 5ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. I.
- Verbo Escuro* (prosa poético-aforística), [1ª ed.], Porto, «Renascença Portuguesa», 1914.
- Versos Pobres* (Poesia), [1ª ed.], Porto, Liv. Civilização, 1949; 2ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. VI.
- Vida Etérea* (poesia), [1ª ed.], Coimbra, França Amado Editor, 1906; 2ª ed., Lisboa, «Seara Nova», 1924; 3ª ed., in *Obras Completas* (ed. do Autor), vol. III, Lisboa, Aillaud & Bertrand, s./d.; 4ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. II.

4.2. Edições Póstumas

- A Minha Cartilba* (prosa), Figueira da Foz, Tip. Cruz & Cardoso L^{da}, 1954.
- A Velhice do Poeta* (prosa, meditação filosófica), [1ª ed.], in *Teixeira de Pascoaes*, separata da «Revista Portuguesa de Filosofia», 29 (1973), pp. 123-136; 2ª ed., Amarante, Edições do Tâmega, 1989; 3ª ed., in *A Saudade e o Saudosismo. Dispersos e Opúsculos*, pp. 259-270.
- Da Saudade* (prosa, conferência), [1ª ed.], in *Teixeira de Pascoaes*, separata da «Revista Portuguesa de Filosofia», 29 (1973), pp. 137-156; 2ª ed., in *A Saudade e o Saudosismo. Dispersos e Opúsculos*, pp. 231-247.
- João Lúcio* (prosa, conferência), [1ª ed.], separata de *Brotéria*, 97 (Dezembro 1973), pp. 515-527, Lisboa, Edições Brotéria, 1973; 2ª ed., in *A Saudade e o Saudosismo. Dispersos e Opúsculos*, pp. 259-270.
- Santa Teresa e Sórora Mariana* (prosa, conferência), in «Porque hoje é Domingo», suplemento de «O Comércio do Porto», 13 Dezembro 1992, pp. 6-7.
- Últimos Versos* (poesia), [1ª ed.], Lisboa, Centro Bibliográfico, 1953; 2ª ed., in *Obras Completas* (JPC), vol. VI.
- Uma Fábula – O Advogado e o Poeta* (prosa memorialista e autobiográfica), Porto, Brasília Editora, 1978.

4.3. Alguma Correspondência e Dispersos

- Cartas a uma poetisa* (prosa epistolar). A XX Carta foi publicada em *Cadernos do Tâmega*, nº 2 (Dezembro de 1989), pp. 50-54; a XXV, no nº 6 (Dezembro 1991), pp. 88-93; a «Última Carta», in Mário Garcia, *Teixeira de Pascoaes*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia, 1976, pp. 306-309.
- Correspondência de Pascoaes ao P. António de Magalhães, S. J.*, in «Revista Portuguesa de Filosofia», 29 (1973), pp. 157-164.

O Anjo e a Bruxa (prosa, novela). Publicado um extracto, in: Mário Garcia, o. c., pp. 316-324^(**).

Os escritos dispersos, em verso, mais relevantes foram coligidos por Jacinto do Prado Coelho no volume VI da sua edição das *Obras Completas*, pp. 169-222.

Os escritos dispersos, em prosa, de temática mais expressamente saudosista, especialmente na linha do saudosismo nacionalista, encontram-se coligidos no volume *A Saudade e o Saudosismo. Dispersos e Opúsculos* (compilação, introdução, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes), Lisboa, Assírio & Alvim, 1988. Além dos opúsculos já referidos, o volume insere escritos diversos publicados em revistas e jornais, assim distribuídos:

Em *A Águia*:

Justiça Social. Os lavradores caseiros. Ano I, 1ª série, nº 1 (Dezembro 1910), p. 8.

Tolstoi. Ano I, 1ª série, nº 2 (15 Dezembro 1910), pp. 1-3.

Trechos dum livro inédito. Ano I, 1ª série, nº 4 (15 Janeiro 1911), pp. 11-12.

A fisionomia das palavras. Ano I, 1ª série, nº 5 (1 Fevereiro 1911), pp. 7-8.

Victor Hugo. Ano I, 1ª série, nº 6 (15 Fevereiro 1911), pp. 3-5.

[*Unamuno e Portugal*]. Ano I, 1ª série, nº 8 (1 Abril 1911), pp. 14-16.

António Nobre. Ano I, 1ª série, nº 10 (Julho 1911), p. 2.

Renascença. Vol. I, 2ª série, nº 1 (Janeiro 1912), pp. 1-3.

Renascença (O espírito da nossa Raça). Vol. I, 2ª série, nº 2 (Fevereiro 1912), pp. 33-34.

O Saudosismo e a «Renascença». Vol. II, 2ª série, nº 10 (Outubro 1912), pp. 113-115.

Ainda o Saudosismo e a «Renascença», Vol. II, 2ª série, nº 12 (Dezembro 1912), pp. 185-187.

Os meus comentários às duas cartas de António Sérgio. Vol. V, 2ª série, nº 22 (Outubro 1913), pp. 104-109.

Resposta a António Sérgio. Vol. V, 2ª série, nº 26 (Fevereiro 1914), pp. 23-28.

Última Carta? Vol. V, 2ª série, nº 29 (Maio 1914), pp. 129-137.

Mais palavras ao homem da espada de pau. Vol. VI, 2ª série, nº 31 (Julho 1914), pp. 1-5.

O Paroxismo. Vol. V, 2ª série, nº 30 (Julho 1914), pp. 166-168.

Uma Carta a Dois Filósofos. Vol. VIII, 2ª série, nº 43 (Julho 1915), pp. 11-19.

Em *A Vida Portuguesa*:

Ao povo português a «Renascença Lusitana», nº 22 (10 Fevereiro 1914), pp. 10-11.

Na revista *Portucale*:

Renascença. 3ª série, vol. I, nºs 1-2 (Porto, 1951-52), pp. 9-15.

Em *Colóquio-Letras*:

A Alma Ibérica. (Março 1971, pp. 48-57).

(**) Sobre este escrito, veja-se o fac-símile da 1ª página manuscrita e a publicação de um excerto das primeiras páginas, in: *Nova Renascença*, Revista trimestral de Cultura, 1, (1980), pp. 17-22.

No jornal «La Vanguardia» (Barcelona):

Saudade y Quijotismo. (13 Julho 1920).

[Polémica sobre *O Sentido da Vida*], integrando: um artigo de Pascoaes, *O Sentido da Vida: «A Vida»*, 3º ano, nº 102 (14-7-1907); uma reflexão crítica sobre o mesmo, *Filosofando*, assinada por J. L.: nº 105 (4-8-1907); um novo artigo de Pascoaes, *Resposta ao artigo Filosofando de J. L.*: nº 107 (18-8-1907) e nova reflexão crítica de J. L., *Filosofando*: nº 108 (25-8-1907). Transcrito in Mário Garcia, *Teixeira de Pascoaes. Contribuição para o estudo da sua personalidade e para a leitura crítica da sua obra*. Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia, 1976, pp. 279-283; e in Teixeira de Pascoaes, *O Homem Universal e Outros Escritos*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1993, pp. 117-136.

O livro de Job, A Águia, 2ª série, vol. 1 (1912), pp. 169-172.

Saudosismo e Simbolismo, A Águia, 2ª série, nº 16 (Abril 1913), pp. 113-114.

Camões e a cantiga popular, A Águia, 2ª série, nº 18 (Julho 1913), pp. 177-178.

Portugal e a guerra e a orientação das novas gerações, A Águia, 2ª série, nº 36 (Dezembro 1914), pp. 161-168.

O Tempo (1914-1915), A Águia, 2ª série, nº 37 (Janeiro 1915), pp. 1-3.

Da Guerra, A Águia, 2ª série, nº 44 (Agosto 1915), pp. 57-61.

[*Carta (na morte de Sampaio Bruno)*], *A Águia*, 2ª série, nº 48 (Dezembro 1915), p. 198.

A Guerra, A Águia, 2ª série, nºs 52, 53 e 54 (Abril-Junho 1916), pp. 109-111.

Duas Palavras [sobre Guerra Junqueiro], *A Águia*, 3ª série, nºs 13-14 (Julho-Agosto 1923), p. 55.

Ao Homem do Leme, in *O Homem do Leme* (álbum), Porto, Exposição Colonial Portuguesa, 1934.

Lembrança [de Leonardo Coimbra], in AA. VV., *Leonardo Coimbra. Testemunhos dos seus contemporâneos*. Porto, Livraria Tavares Martins, 1950, pp. 17-22.

[*Homenagem a António Nobre*], in *Cadernos do Tâmega*, 6 (1991), pp. 67-72. Com introdução de Alfredo Oliveira de Sousa.

4.4. Edições de Obras Completas^(***).

Obras Completas de Teixeira de Pascoaes, Introdução e Aparato crítico por Jacinto do Prado Coelho, Lisboa, Bertrand, 1965-1975. Saíram onze volumes:

Poesia: 1º vol.: *Belo, À Minba Alma, Sempre, Terra Proibida*, s./d. [1965]; 2º vol.: *À Ventura, Jesus e Pã, Para a Luz, Vida Etérea*, s./d. [1966]; 3º vol.: *As Sombras, Senhora da Noite, Marânus*, s./d. [1967]; 4º vol.: *Regresso ao Paraíso, Elegias, O Doido e a Morte*, s./d. [1968]; 5º vol.: *Cantos Indecisos, Londres, D. Carlos, Cânticos, O Pobre Tolo*, s./d. [1969]; 6º vol.: *Painel, Versos Pobres, Últimos Versos, Dispersos*, s./d. [1970].

Prosa: 7º vol.: *Livro de Memórias*, s./d. [1972]; 8º vol.: *O Bailado* (1973); 9º vol.: *O Pobre Tolo*, (1973); 10º vol.: *A Beira (num Relâmpago), Duplo Passeio* (1975); 11º vol.: *O Empecido* (1975).

^(***) O *Pobre Tolo* é citado na 1ª edição, em prosa, de 1924. As restantes obras de Pascoaes por nós citadas incluem-se nas *Obras de Teixeira de Pascoaes*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1984-1999; *Obras Completas de Teixeira de Pascoaes* (J. P. Coelho), Lisboa, Bertrand, 1965-1975.

Está em curso a publicação das *Obras de Teixeira de Pascoaes*, Lisboa, Editora Assírio & Alvim, 1984-1999.

1º vol.: *São Paulo* (1984); 2ª vol.: *O Penitente (Camilo Castelo Branco)* (1985); 3º vol.: *Epistolário Ibérico – Cartas de Unamuno e Pascoaes* (1986); 4º vol.: *Regresso ao Paraíso* (1986); 5º vol.: *Os Poetas Lusíadas* (1987); 6º vol.: *O Bailado* (1987); 7º vol.: *A Saudade e o Saudosismo (Dispersos e Opúsculos)* (1988). Além dos Dispersos já atrás referidos, inclui os seguintes opúsculos: *O Espírito Lusitano ou o Saudosismo, O Génio Português, A Era Lusíada, António Carneiro, João Lúcio, Da saudade, A Alma Ibérica, A Velhice do Poeta*. 8º vol.: *Napoleão* (1989); 9º vol.: *Marânus* (1990); 10º vol.: *Arte de ser Português* (1991); 11º vol.: *São Jerónimo e a Trovoada* (1992); 12º vol.: *O Homem Universal e outros escritos (O Sentido da Vida, A Caridade, A Nossa Fome, Pró Paz)* (1993); 13º vol.: *A Beira (num Relâmpago) e Duplo Passeio* (1994); 14º vol.: *Santo Agostinho* (1995); (...) 18º vol.: *Senhora da Noite e Verbo Escuro* (1999).

5. SOBRE PASCOAES

AA. VV., Colaboração em *A Phala*, Lisboa, Boletim da Editora Assírio & Alvim, nº 37 (Abril, Maio, Junho 1994), dedicado a Teixeira de Pascoaes.

—, Colaboração em *A Universidade*, número único de homenagem a Teixeira de Pascoaes, Amarante, 30 Agosto 1925.

—, Colaboração em *Cadernos de Poesia*, número dedicado a Teixeira de Pascoaes, III série, nº 14 (1953).

—, Colaboração em *Cadernos do Tâmega*, nº 6 (Dezembro 1991). Homenagem a Pascoaes.

—, Colaboração em *Diário de Notícias*, 24 Janeiro 1963, pp. 13 e 15.

—, Colaboração em *Estrada Larga*, Antologia do Suplemento de Cultura e Arte de *O Comércio do Porto*, Porto, Porto Editora, 1957.

—, Colaboração em *Gazeta Literária*, Homenagem a Pascoaes, nº 4 (dezembro 1952).

—, Colaboração em *Ler*, Jornal de Letras, Artes e Ciências, ano I, nº 10 (Fevereiro 1953). Dedicado a Pascoaes.

—, Colaboração em *O Jornal de Amarante*, ao longo de 1979, em série de pequenos artigos, intitulada *O nosso conterrâneo Teixeira de Pascoaes*, de interesse para o estudo da biografia do Poeta.

—, Colaboração em Suplemento Literário de Homenagem a Pascoaes, *Jornal de Notícias*, 14 Dezembro 1956.

—, Colaboração em *Vértice*, Homenagem a Pascoaes, vol. XIII, nº 115 (Março 1953), pp. 133-178.

—, Colaboração em *Via Latina*, Homenagem a Pascoaes (11 Maio 1951).

—, *Nova Renascença*, Revista trimestral de Cultura, 1, (1980).

—, *Nova Renascença*, Revista trimestral de Cultura, 64/66, vol. XVII, (1998).

—, *Pascoaes* (organização da Secretaria de Estado da Cultura), comemorando o primeiro centenário do nascimento do Poeta, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1980.

ACADEMIA DE COIMBRA, *Homenagem a Teixeira de Pascoaes, pela voz de escritores portugueses e brasileiros*, Coimbra, A Academia, 1951.

ALMEIDA, José Carlos S. de, *Poesia e Ontologia em Teixeira de Pascoaes – o Luar, o Ermo e a Revelação*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 44 (1987), pp. 401-416.

ANDRADE, Eugénio de, *Entre Lírio e Donzela*, introdução a teixeira de Pascoaes, *Senhora da Noite*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1986, pp. 9-15.

- ANDRADE, Eugénio de e GONÇALVES, Dario, *Uma Casa para a Poesia*, Amarante, Edições do Tâmega, 1990.
- ANDRADE, Eugénio de, *Imagem e louvor de Teixeira de Pascoaes, Ler*, Fevereiro, 1953, pp. 7-8; inserido em *Os Afluentes do Silêncio*, Porto, Inova, 1968, 13-24; reproduzido em *Obras Completas de Teixeira de Pascoaes* (JPC), vol. VI, pp. 264-271.
- , *Todo o amor da terra*, «Jornal de Letras», ano XIII, n° 557 (9 a 15 Março 1993), p. 18.
- ANTUNES, Alfredo, *Saudade e Profetismo em Fernando Pessoa – Elementos para uma Antropologia Filosófica*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia, 1983.
- ANTUNES, Manuel, *Três Poetas do Sagrado – Pascoaes, Pessoa, Régio, Brotérias*, 65 (1957), pp. 42-61.
- ARAÚJO, José da Costa, *Pensamento filosófico e religioso na obra de Teixeira de Pascoaes, Cenáculo*, VIII (1952-53), pp. 239-248.
- BATELLI, Guido, *Teixeira de Pascoaes*, Coimbra, Coimbra Editora L^{da}, 1953.
- BENTO, José, Introdução a *Epistolário Ibérico – Cartas de Unamuno e Pascoaes*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1986, pp. 9-20.
- BERDIAEFF, N., *Carta inédita de Berdiaeff a Teixeira de Pascoaes, Revista Filosófica*, Coimbra, vol. 2 (1952), pp. 255-263.
- BIRCHER, Max Edwin, *Gespräche mit Pascoaes*, ed. do autor, Oberwill bei Zug, Suíça, 1950.
- BLANCO, Manuel Garcia, *Teixeira de Pascoaes e Unamuno, Revista Filosófica*, 10 (1954), pp. 85-92.
- BORDALO, Álvaro (orientação), *Gazeta do Bibliógrafo (Bibliografia de Teixeira de Pascoaes)*, suplemento do *Portucale*, n° 2 (Setembro-Dezembro 1949), pp. 11-15.
- BORGES, Paulo Alexandre Esteves, *A «Renascença Portuguesa» no Neo-Romantismo de Teixeira de Pascoaes – Poesia, Filosofia e Nacionalidade: A nova Religião e o Novo Deus*, in *Religião, História e Razão, da Aufklärung ao Romantismo* (coordenação de Manuel J. Carmo Ferreira e Leonel Ribeiro dos Santos), col. «Actas & Colóquios», Lisboa, Edições Colibri, 1994, pp. 289-322.
- CAEIRO, Olivio, *Albert Vigoleis Thelen no Solar de Pascoaes*, Porto, Brasília Editora, 1990.
- CAMEIRÃO, Lurdes da Conceição Preto, *Teixeira de Pascoaes e o projecto cultural da «Renascença Portuguesa»*, Tese de Mestrado em Literaturas Comparadas Portuguesa e Francesa (séc. XIX-XX), apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2 vols., Lisboa, 1994.
- CARVALHAL, Maria do, *Pascoaes*, Braga, Editora Pax, 1997.
- CARVALHO, Adalberto Dias de, «O homem universal em Teixeira de Pascoaes», *Revista da Faculdade de Letras*, n° 9 (1992), pp. 113-122.
- CARVALHO, Amorim de, *O platonismo e a simbologia católica no saudosismo metafísico de Pascoais*, in *Deus e o Homem na Poesia e na Filosofia*, Porto, Liv. Figueirinhas, s./d., pp. 57-66.
- CARVALHO, Joaquim de Montezuma de, «A voz de Pascoaes perdida em Londres?», *Letras & Letras*, ano V, n° 79 (16 Setembro 1992), p. 14.
- CARVALHO, Joaquim de, «O poeta e pensador Teixeira de Pascoaes visto pelo mestre de Filosofia Joaquim de Carvalho», *Das Letras e das Artes*, suplemento de «O Primeiro de Janeiro», 4 Abril 1951.
- , *Obra Completa* de Joaquim de Carvalho, vol. V, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, pp. 71-88; reproduzido em Afonso Botelho e António Braz Teixeira, *Filosofia da Saudade*, pp. 694-713; inserida em *Os Poetas Lusíadas*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1987, pp. 11-22. Editado em brochura, Amarante, Edições do Tâmega, 1991.

- , *Reflexões sobre Teixeira de Pascoaes*, separata dos Arquivos do Centro Cultural Português, vol. IX, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1975, pp. 639-655.
- , *Teixeira de Pascoaes e Miguel Unamuno no seu Epistolário*, in *Epistolário Ibérico*, 1ª ed., Nova Lisboa, 1957; inserido na *Obra Completa* de Joaquim de Carvalho, vol. V, pp. 89-98.
- CASULO, José Carlos de Oliveira, *Filosofia da Educação em Teixeira de Pascoaes*, 2 vols. Tese de Doutoramento em educação apresentada à Universidade do Minho, Braga, 1995.
- CESARINY, Mário, [Comentário às *Reflexões sobre Teixeira de Pascoaes*, de Joaquim de Carvalho], in *Os Poetas Lusíadas*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1987, pp. 23-32.
- CIDADE, Hernâni, *Portugal Contemporâneo – na evolução da Literatura da ‘Renascença’ ao ‘Orpheu’ – Teixeira de Pascoaes e Fernando Pessoa*, in *Portugal Histórico – Cultural*, Brasil, Publicações da Universidade da Baía, 1957, pp. 215-280.
- , *Teixeira de Pascoaes*, in *Portugal Histórico-Cultural*, 3ª ed., Lisboa, Arcádia, 1972, pp. 387-460.
- COELHO, Jacinto do Prado, *A Poesia de Teixeira de Pascoaes*, Coimbra, Atlântida, 1945.
- , *Camilo na interpretação de Pascoaes*, in *Problemática da História Literária*, 2ª ed., Lisboa, Ática, 1961.
- , *Fernando Pessoa e Teixeira de Pascoaes*, in *A Letra e o Leitor*, Lisboa, Moraes Editores, 1977, pp. 175-198.
- , Introdução às *Obras Completas* de Teixeira de Pascoaes, vol. I. Lisboa, Bertrand, s./d. [1965], pp. 7-76.
- , *O Saudosismo e os seus valores individuais*, «O Comércio do Porto», 14 Abril, 1953, p. 5.
- , *Pascoaes, Teixeira de*, in *Dicionário de Literatura* (Direcção de Jacinto do Prado Coelho), 1ª ed., 2º vol., Porto, Liv. Figueirinhas, 1969, pp. 795-798.
- , *Pascoaes: do verso à prosa*, introdução aos volumes em prosa das *Obras Completas*, vol. VII, pp. 9-53; inserido em *Ao contrário de Penélope*, Venda Nova, Bertrand, 1976, pp. 235-248.
- COIMBRA, Leonardo, «Recensão Crítica a Regresso ao Paraíso», in *A Águia*, 2ª Série, vol. 1, nº 6, Junho de 1912 pp. 197-199.
- , «*Regresso ao Paraíso*» – Prefácio para a segunda edição, *A Águia*, 3ª série, nº 2 (Agosto 1992), pp. 49-62; reproduzido em *Obras Completas* de Teixeira de Pascoaes (JPC), vol. IV, pp. 9-31 e em Afonso Botelho e António Braz Teixeira (selecção e organização), *Filosofia da Saudade*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1986, pp. 198-217.
- , «São Paulo de Teixeira de Pascoaes», *Museu*, número único (Setembro 1934), pp. 7-20; reproduzido em Leonardo Coimbra, *Dispersos – IV: Filosofia e Religião*, (compilação, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel), Lisboa, Editorial Verbo, 1991, pp. 206-224.
- , *Teixeira de Pascoaes*, in *Dispersos – I: Filosofia Portuguesa* (compilação, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes), Lisboa, Editorial Verbo, 1984, pp. 77-81.
- CORTESÃO, Jaime, «O Poeta de Teixeira de Pascoaes», *A Águia*, vol. I, 1ª série, nº 8 (Abril 1911), pp. 8-11 e nº 9 (Maio 1911), pp. 1-2; reproduzido em apêndice em *A Saudade e o Saudosismo. Dispersos e Opúsculos*, pp. 273-282.
- COSTA, Dalila Pereira da, «Os mitos ibéricos em dois poetas da Renascença Portuguesa. Teixeira de Pascoaes e Fernando Pessoa», in *Nova Atlântida*, Porto, Lello & irmão Editores, 1977, pp. 201-242.
- , «Pascoaes e as raízes da cultura portuguesa», *Cultura Portuguesa*, nº 2 (1982), pp. 107-110.
- , *Pascoaes. D’As Sombras à Senhora da Noite*, Lisboa, Átrio, 1992.

- , «Três ensaios sobre Marânus», *Nova Renascença*, vol. I (1980), pp. 32-48.
- COUTINHO, Jorge, «O Panteísmo Pascoesiano», in: *Nova Renascença*, 64/65, vol. XVII, op. cit., 185-197.
- , *A ascensão para Deus através da saudade em Teixeira de Pascoaes*, Dissertação de Licenciatura em Filosofia, Pontifícia Universidade Gregoriana, (texto dactilografado), Roma, 1962.
- , *O Pensamento de Teixeira de Pascoaes. Estudo hermenêutico e crítico*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, 1995.
- , «Poesia e verdade em Teixeira de Pascoaes», *Revista Portuguesa*, 48 (1992), pp. 423-432.
- , «Teixeira de Pascoaes: o pensamento da terra», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 50 (1994), pp. 115-122.
- CRAVEIRO, Lúcio, «A Filosofia em Teixeira de Pascoaes», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 34 (1978), pp. 51-58; inserido com o título *Filosofia e Poesia em Teixeira de Pascoaes* in AA. VV., *Pascoaes*, Comemorando o primeiro centenário do nascimento do Poeta, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1980, pp. 179-184; e em Lúcio Craveiro da Silva, *Ensaio de Filosofia e Cultura Portuguesa*, Braga, Faculdade de Filosofia, 1994, pp. 220-228.
- CUNHA, Jorge Teixeira, «Criação, Graça e Redenção nos poemas de *Marânus* e *Retorno ao Paraíso*», in: *Nova Renascença*, 64/65, vol. XVII, 83-95.
- DIAS, Barros, «Notas sobre o problema da identidade nacional em Teixeira de Pascoaes», *Economia e Sociologia*, nº 53 (1991), pp. 109-145.
- DIONÍSIO, Sant'Anna, *O Poeta, essa ave metafísica*, Lisboa, Seara Nova, 1953.
- FEIJÓ, António M., «Introdução» a *São Jerónimo e a Trovoada*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1992, pp. IX-XXIII.
- FERREIRA, António Mega, «Introdução» a *A Beira (num Relâmpago) e Duplo Passeio*, Lisboa, Assírio & Alvim, , 1994, pp. 9-15.
- FERREIRA, João Luís, «A saudade como símbolo da verdade», in: *Leonardo*, ano II, número duplo, Lisboa, Setembro, 1989, pp. 30-34.
- FERREIRA, José Gomes, «Quando Teixeira de Pascoaes vinha a Lisboa», in *A memória das palavras ou o gosto de falar em mim*, Lisboa, Portugalia, 1965, pp. 241-249; reproduzido em *Obras Completas* de Teixeira de Pascoaes (JPC), vol. VI, pp. 272-279.
- FONSECA, A. Fernandes da, *Teixeira de Pascoaes, um Poeta de Sempre*, in *A Psicologia da Criatividade*, Lisboa, Escher Publicações, 1990, pp. 51-78.
- FRANCO, António Cândido, «Alguns problemas em torno da ortografia de Pascoaes», *Letras & Letras*, ano V, nº 79 (16 Setembro 1992), p. 16.
- , «As relações entre Teixeira de Pascoaes e Fernando Pessoa», *Letras & Letras*, ano V, nº 79 (16 Setembro 1992), p. 13.
- , *Eleonor na Serra de Pascoaes*, Lisboa, Átrio, 1992.
- , «O «Canto Beironiano» e outros «Cantos» na prosa de Teixeira de Pascoaes», *Colóquio-Letras*, nºs 117-118 (1990), pp. 140-150.
- , *O Mar e o Marão*, s./l., Jorge Cabrita Editor, 1989.
- , «O Sol da Meia Noite», *Cadernos do Tâmega*, 6 (Dezembro 1991), pp. 31-37.
- , *Teoria e Palavra*, Lisboa, Átrio, 1991.
- , *Transformações da Saudade em Teixeira de Pascoaes*, Amarante, Edições do Tâmega, 1994.
- , «O lugar da biografia», in *Nova Renascença*, 64-66, vol. XVII. *Actas do Colóquio sobre Teixeira de Pascoaes*, Porto, F.T.U.C., 1997, pp. 63-81.

- GAMA, José, «A polémica saudosista: Teixeira de Pascoaes e António Sérgio», *Brotéria*, 114 (1982), pp. 185-193.
- GAMA, Manuel, «Criação e Redenção em Teixeira de Pascoaes», in *Nova Renascença*, 64-66, vol. XVII, (1998). 305-315.
- GAMA, Sebastião da, *Visita a Pascoaes*, «Jornal do Barreiro», 11-X-1951; inserido em *O Segredo é Amar*, Lisboa, 1969, pp. 100-109; reproduzido em *Obras Completas* de Teixeira de Pascoaes (JPC), vol. VI, pp. 246-250.
- GARCIA, Mário, «Arte de Ser Português de Teixeira de Pascoaes», *Brotéria*, 119 (1984), pp. 164-179.
- , «João Lúcio: inédito de Teixeira de Pascoaes», *Brotéria*, 97 (1993), pp. 515-527.
- , «O Cristo de Pascoaes. Uma leitura de *Duplo Passeio*», in: *Nova Renascença*, 64/66, vol. XVII (1998), 57-62.
- , «Pascoaes, nome de Terra», *Brotéria*, 129 (1989), pp. 93-97.
- , «A acção política de Teixeira de Pascoaes», *Brotéria*, 101 (1975), pp. 209-217.
- , «A Campanha Saudosista de Teixeira de Pascoaes e a sua polémica com António Sérgio», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 32 (1976), pp. 3-34.
- , «A morte no *S. Jerónimo e a Trovoada* de Teixeira de Pascoaes (apontamentos)», *Cadernos do Tâmega*, 6 (Dezembro 1991), pp. 18-23.
- , «Crime – remorso – paixão. Uma leitura do *São Paulo* de Teixeira de Pascoaes», *Didaskalia*, vol. IX (1979), pp. 307-337.
- , *Teixeira de Pascoaes*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 29 (1973), pp. 113-122.
- , *Teixeira de Pascoaes. Contribuição para o Estudo da sua Personalidade e para a Leitura Crítica da sua Obra*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia, 1976.
- GARCIA, Xosé Lois, «Relações de Teixeira de Pascoaes com a Galiza», *Cadernos do Tâmega*, 6 (Dezembro 1991), pp. 52-56.
- , «Teixeira de Pascoaes, em romagem pela Catalunha», *Cadernos do Tâmega*, 6 (Dezembro 1991), pp. 57-61.
- GOMES, Maria de Fátima Rezende, «O sentido da existência em Teixeira de Pascoaes – Mundo, Homem, Obra», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 45 (1989), pp. 71-96.
- GOMES, Pinharanda, «Nota Proemial» a *A Saudade e o Saudosismo. Dispersos e Opúsculos*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1988, pp. VII-XI.
- , «*O Homem Universal* de Teixeira de Pascoaes», *Letras & Letras*, ano V, nº 79 (16 Setembro 1992), pp. 11-13; reproduzido em modo de introdução a *O Homem Universal e Outros Escritos*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1993, pp. VII-XVIII.
- GUIMARÃES, Fernando, «História e retórica em Teixeira de Pascoaes», in: *Cadernos do Tâmega*, 6, Revista semestral de Cultura, Amarante, Dezembro de 1991, pp. 28-30.
- , Introdução a *Napoleão*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1989, pp. VII-XIV.
- , *Poética do Saudosismo*, Lisboa, Editorial Presença, 1988.
- GUIMARÃES, Rui Dias, *Teixeira de Pascoaes e o iberismo espiritual. Metamorfoses embrionárias da Renascença*, Vila Real, U.T.A.D., 1996.
- LEÃO, Francisco da Cunha, *A Deus pela saudade*, «Diário de Notícias», 24 Janeiro 1963, pp. 13 e 15.
- LELLO, Dalilla, «Angeologia em Teixeira de Pascoaes» in *Nova Renascença*, 64-66, vol. XVII. *Actas do Colóquio sobre Teixeira de Pascoaes*, Porto, F.T.U.C., 1997, pp. 97-103.
- LOPES, Óscar, «Expressões modernas da saudade portuguesa», in *A busca do sentido. Questões de Literatura Portuguesa*, Lisboa, Caminho, 1994, pp. 127-144.

- LOPES, Silvina Rodrigues, «Apresentação Crítica» de *Poesia de Teixeira de Pascoaes* (antologia), Lisboa, Editorial Comunicação, 1987, pp. 11-35.
- LOURENÇO, Eduardo, «Prefácio» a *Marânus*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1990, pp. VII-XII.
- MAGALHÃES, António de, «Napoleão de Teixeira de Pascoaes», *Brotéria*, 32 (1941), pp. 503-506.
- , «São Paulo, Teixeira de Pascoaes e a Crítica», *Brotéria*, 19 (1934), pp. 184-190.
- , «Na morte de Teixeira de Pascoaes», *Brotéria*, 56 (1953), pp. 155-169.
- , «No Quinto Aniversário da Morte de Teixeira de Pascoaes», *Voz de Portugal*, Rio de Janeiro, 26 Janeiro 1958; reproduzido em «Diário Popular», 2 Janeiro 1963, p. 5.
- , «O Poeta-Filósofo Teixeira de Pascoaes», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 16 (1960), pp. 174-184.
- , «Para a compreensão de Teixeira de Pascoaes», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 9 (1953), pp. 278-285.
- MALPIQUE, Manuel da Cruz, «O bifrontismo de Pascoaes no problema de Deus», *Labor*, (Dezembro 1953), pp. 155-156 e (Janeiro 1954), pp. 251-259.
- , «Pascoaes pouco menos que pintado por si próprio», *Labor*, n.º 128 (Fevereiro 1953), pp. 257-273 e n.º 129 (Março 1953), pp. 349-367.
- , «A Saudade em Teixeira de Pascoaes», *Boletim dos Amigos do Porto*, II (1956), 19-32.
- , «Teixeira de Pascoaes Biógrafo», separata da revista *Ocidente*, vol. LVIII (1960).
- , «A paisagem em Teixeira de Pascoaes», *O Tripeiro*, V série, n.º 7 (Novembro 1956), pp. 212-217.
- MARGARIDO, Alfredo, «Introdução» a *O Bailado*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1987, pp. VII-LVIII.
- , *Marânus: uma linguagem poética quase nihilista*, Arquivos do Centro Cultural Português, vol. X (1976), Paris, Fundação C. Gulbenkian, pp. 607-629.
- , *Teixeira de Pascoaes – a Obra e o Homem*, Lisboa, Arcádia, 1961.
- MARINHO, José, *Ensaio sobre a Obra de Teixeira de Pascoaes*, Dissertação de Licenciatura em Filosofia na Faculdade de Letras do Porto, 1925. Anexado à dissertação de mestrado em Filosofia de Jorge Croce Rivera, apresentada em 1989 à Faculdade de Letras da Universidade Clássica de Lisboa; em leitura e transição do texto pelo mesmo.
- , *Pascoaes, poeta da visão unívoca*, «Diário de Notícias», 24 Janeiro 1963, p. 13.
- MARTINS, Abílio, «A Filosofia de Teixeira de Pascoaes», *Brotéria*, 34 (1942), pp. 51-64.
- MARTINS, Mário, «No Centenário de Teixeira de Pascoaes», in *Memórias da Academia de Ciências de Lisboa – Classe de Letras* Tomo XIX (1978), pp. 383-397.
- MENDES, Alexandre Teixeira, «Teixeira de Pascoaes: Fragmentos de um perfil», *Letras & Letras*, ano V, n.º 79 (16 Setembro 1992), p. 9.
- MENDES, João, «Santo Agostinho ou Teixeira de Pascoaes?», *Brotéria*, 41 (1945), pp. 519-525; reproduzido in o. c., pp. 96-104.
- , «São Jerónimo e a Trovoada», *Brotéria*, 23 (1936), pp. 221-230; reproduzido in: *Literatura Portuguesa IV*, 2ª ed., Lisboa, Editorial Verbo, 1983, pp. 85-96.
- , «Teixeira de Pascoaes e o sentimento religioso da sua obra», *Brotéria*, 56 (1953), pp. 99-105; reproduzido in o. c., pp. 104-112.
- MESQUITA, Armindo Teixeira, *A paisagem natal do «Sempre» de Pascoaes*, Universidade de Salamanca, 1998.
- , *Espiritualidade poética de Teixeira de Pascoaes*, Guimarães, 2001.
- MONTEIRO, Adolfo Casais, *A metafísica da paisagem: Teixeira de Pascoaes*, in *A Poesia Portuguesa Contemporânea*, Lisboa, Sá da Costa, 1977, pp. 79-85.

- MONTEIRO, Domingos, «O Poeta e a Imortalidade», in: *Pascoaes*, comemorando o primeiro centenário do nascimento do Poeta, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1980.
- NEMÉSIO, Vitorino, «Outros Poetas Falam de Pascoaes», in: *Obras Completas. Teixeira de Pascoaes*, vol. VI, Amadora, Livraria Bertrand, s./d.
- , «Homenagem a Pascoaes», in *Conhecimento de Poesia*, [1ª ed], Salvador (Baía), 1958, pp. 152-158; 2ª ed., Lisboa, Verbo, 1970, pp. 119-124; reproduzido in *Obras Completas de Teixeira de Pascoaes* (JPC), vol. VI., pp. 225-230.
- , «Na morte de Pascoaes», in 1ª ed. cit., pp. 159-166; 2ª ed. cit., pp. 125-130; reproduzido in op. cit., pp. 231-237.
- OLIVEIRA, Paulo Fernando da Motta de, *Pascoaes, biografias: entre o eu e a saudade*, Unicamp, 1991 (tese de mestrado dactilografada)
- , «Pascoaes e a fome de imortalidade», *Estudos Portugueses e Africanos*, 9 (1987), pp. 78-89.
- , «Pascoaes: da saudade como releitura de Portugal», *Estudos Portugueses e Africanos*, Revista da Universidade Estadual de Campinas, Brasil, 15 (1990), pp. 65-75.
- PATRÍCIO, Manuel F., *O Messianismo de Teixeira de Pascoaes e a Educação dos Portugueses*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1996.
- PATRÍCIO, Manuel, *Figuras da Pedagogia Portuguesa Contemporânea – II: Teixeira de Pascoaes*, Universidade de Évora, 1985.
- PEREIRA, António Cristóvão da Cunha, *A poética Antropológica de Teixeira de Pascoaes*, Dissertação de Mestrado em Humanidades apresentada à Faculdade de Filosofia de Braga da Universidade Católica Portuguesa, 1998.
- PINA, Ambrósio de, «A Filosofia da Saudade em Teixeira de Pascoaes», *Edições da Revista Filosofia*, IV (1958), pp. 282-288.
- QUADROS, António, «O Mistério do Ser, a Saudade, o Verbo Escuro. Gnoseologia poética de Teixeira de Pascoaes», in *Estruturas simbólicas do imaginário português*, Lisboa, Átrio, 1992, pp. 79-84.
- , *Teixeira de Pascoaes e a Filosofia da Saudade*, «Diário de Notícias», 24 Janeiro 1963, pp. 13 e 15; reproduzido em Afonso Botelho e António Braz Teixeira, *Filosofia da Saudade*, pp. 749-754.
- RAMOS, Feliciano, «Teixeira de Pascoaes no Bom Jesus de Braga», Amarante, *Flor do Tâmega*, 26 Janeiro 1958.
- RÉGIO, José, *Coisas nossas. Sobre a impopularidade de Teixeira de Pascoaes*, «O Comércio do Porto», 12 Maio 1959.
- , «Introduction à Teixeira de Pascoaes», *Bulletin des Études Portugaises et de l'Institut Français au Portugal*, Nova Série, Tomo XVI (1953), pp. 187-198; reproduzido in *Obras Completas de Teixeira de Pascoaes* (JPC), vol. VI, pp. 251-263.
- , «Pascoaes, o público e o tempo», *Vértice*, XIII (1953), pp. 169-170.
- , «Teixeira de Pascoaes e a Renascença Portuguesa», *O Tripeiro*, VI série, ano VIII, nº 3 (Março 1968); reproduzido em *Letras & Letras*, ano V, nº 79 (16 Setembro 1992), p. 15.
- RIBEIRO, Álvaro, «Teixeira de Pascoaes e o génio português», *Letras & Letras*, ano V, nº 79 (16 Setembro 1992), p. 8.
- RISCO, Vicente, «Teixeira de Pascoaes na sua época», *Grial*, 32 (1971), pp. 227-230.
- ROSA, António Ramos, *Pascoaes, poeta, ingénuo?*, «Jornal de Letras», ano XIII, nº 557 (9 a 15 Março 1993), p. 20.
- SÁ, Maria das Graças Moreira de, «A imagem de Antero em Pascoaes», in *Congresso Anteriano Internacional. Actas*. Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1993, pp. 677-686.

- , «Do Portugal *Decadente* ao Portugal *Renascente*: a Magia do Verbo e da Saudade em Teixeira de Pascoaes», in *Estudos Portugueses – Homenagem a António José Saraiva*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa e Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1990, pp. 335-342.
- , «O nacionalismo linguístico de Pascoaes», *Cadernos do Tâmega*, 6 (Dezembro 1991), pp. 40-46.
- , *Estética da Saudade em Teixeira de Pascoaes*, Lisboa, I.C.L.P., 1992.
- SALAZAR, Abel, «O dueto caracteriológico e pseudo-filosófico de Coimbra e Pascoaes», *Pensamento*, Ano VII, vol. V, n.º 80 (Novembro 1936), pp. 12-14 (180-182).
- SANTOS, A. Fernandes dos, «São Paulo, por Teixeira de Pascoaes», *Ação Católica*, Ano XIX (1934), pp. 288-291 e 359-361.
- SANTOS, Delfim, «Saudade e regresso», *Cadernos de Poesia*, II série, fasc. 14 (1953), p. 13.
- SARDOEIRA, Ilídio, «Influências do princípio da incerteza no pensamento de Pascoaes», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 11, Braga, 1955.
- , «Como trabalhava Pascoaes», *Vértice*, XIII (1953), pp. 171-174.
- , «Para uma visão esquemática», *Via Latina*, Coimbra, 11 Maio 1951.
- , *Pascoaes descobre a ciência moderna*, in *Estrada Larga*, Antologia do suplemento de Cultura e Arte de «O Comércio do Porto», vol. I, Porto, Porto Editora, s./d., pp. 69-73.
- , «Pascoaes no estrangeiro», *Ler*, revista de Letras, Artes e Ciências, Fevereiro, 1953.
- , *Pascoaes, um Poeta de Sempre*, Figueira da Foz, Tip. Cruz & Cardoso L^{da}, 1951.
- SEABRA, José Augusto, «Camões, Pascoaes, Pessoa ou o mito poético da 'Nova Renascença'», *Nova Renascença*, 1, (1980), pp. 23-31.
- , «A geração da *Renascença Portuguesa* e a Revista *Nós*», in *Poligrafias Poéticas*, Porto, Lello & Irmãos – Editores, 1994, pp. 247-263.
- , *Pascoaes, a Saudade e as Sombras*, «Nova Renascença», VII (1987), pp. 274-276; reproduzido em *Poligrafias Poéticas*, Porto, Lello & Irmãos – Editores, 1994, pp. 241-245.
- SENA, Jorge de, «Apresentação histórico-crítica» de *A Poesia de Teixeira de Pascoaes*, Porto, Brasília Editora, 1982, pp. 9-29.
- , «Introdução ao Estudo de Teixeira de Pascoaes», in: *Estudos de Literatura Portuguesa - I*, Lisboa, Edições 70, 1981.
- , «Introdução para um estudo de Teixeira de Pascoaes», in *Via Latina* (11 Maio 1951), pp. 1 e 5; inserido em *Da Poesia Portuguesa*, Lisboa, Ática, 1959, pp. 95-99; reproduzido em *Obras Completas* de Teixeira de Pascoaes (JPC), vol. VI, pp. 238-241.
- , *Meditação sobre a poesia de Teixeira de Pascoaes*, «Jornal de Notícias», 14 Dezembro 1956; inserido em *Da poesia Portuguesa*, Lisboa, Ática, 1959, pp. 101-106; transcrito em *Obras Completas* de Teixeira de Pascoaes (JPC), vol. VI, 242-245.
- , *Sobre a poesia de Teixeira de Pascoaes*, in *Estrada Larga*, Antologia do suplemento de Cultura e Arte de «O Comércio do Porto», vol. I, Porto Editora, s./d., pp. 61-68.
- SÉRGIO, António, «Despedida de Julieta», *A Águia*, vol. V, 2ª série, n.º 28 (Abril 1914), pp. 109-112; transcrito in *A Saudade e o Saudosismo. Dispersos e Opúsculos*, pp. 128-131.
- , «Epístolas aos Saudosistas», *A Águia*, vol. V, 2ª série, n.º 22 (Outubro 1913), pp. 96-113; transcrito em Teixeira de Pascoaes, *A Saudade e o Saudosismo. Dispersos e Opúsculos*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1988, pp. 97-103.
- , «Explicações necessárias do homem da espada de pau ao arcanjo da espada dum relâmpago», *A Águia*, vol. V, 2ª Série, n.º 30, Junho 1914, pp. 170-175; Reproduzido in: *A Saudade e o Saudosismo. Dispersos e Opúsculos*.

- , «Regeneração e Tradição, Moral e Economia», *A Águia*, vol. V, 2ª série, nº 25 (Janeiro 1914), pp. 1-9; transcrito in o. c., pp. 111-120.
- , «Sobre o carácter da poesia de Teixeira de Pascoaes», in *Ensaio – VII*, Lisboa, Sá da Costa Editora, s./d. [1ª ed. 1954], pp. 91-93.
- SILVA, Agostinho da, «Introdução» a *Regresso ao Paraíso*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1986, pp. 7-10.
- SILVA, Augusto Santos, e DUARTE, Isabel Margarida, *Pascoaes. Temas para uma leitura actual.*, Porto, Editora Anos Oitenta, 1980.
- , DUARTE, Isabel Margarida, *Pascoaes – Temas para uma leitura actual*, Lisboa, Editora Anos Oitenta, 1980.
- SOARES, Fernando Luso, Apresentação de: Teixeira de Pascoaes, *As Sombras, Senhora da Noite, Marânus*, Lisboa, Círculo dos Leitores, 1953, pp. 5-11. (Tradução portuguesa da editora Assírio & Alvim, Lisboa, 1989).
- TELMO, António, «Teixeira de Pascoaes, o poeta da Natureza», in *História Secreta de Portugal*, Lisboa, Vega, 1977, pp. 125-139.
- UNAMUNO, Miguel de, «*Las Sombras*, de Teixeira de Pascoaes», in *Por Tierras de Portugal y de España*, 8ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1976, pp. 20-28.
- VASCONCELLOS, Maria da Glória Teixeira de, *Olhando para trás, vejo Pascoaes*, Lisboa, Liv. Portugal, 1971.
- , *Último Livro*, Braga, Oficinas Gráficas Barbosa & Xavier, 1976.
- VASCONCELOS, António-Pedro, «Apresentação» de *São Paulo*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1984, pp. 5-15.
- , Prefácio a *O Penitente (Camilo Castelo Branco)*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1985, pp. 9-15.
- VASCONCELOS, José Manuel, «Prefácio» a *Jesus Cristo em Lisboa*, Lisboa, Vega, 1984, pp. 9-16.
- VASCONCELOS, Maria José Teixeira de, *Na Sombra de Pascoaes*, Lisboa, Vega, 1993.
- VAZ, Carlos Nuno Salgado, *A Saudade em Teixeira de Pascoaes*, Dissertação de Mestrado em Literaturas Românicas Modernas e Contemporâneas na Faculdade de Letras do Porto (texto dactilografado), Braga, 1986.

6. BIBLIOGRAFIA GERAL

- A.A. V.V., *Confissões de Santo Agostinho – 1600 Anos depois. Presença e Actualidade, Actas do Congresso Internacional*, Lisboa, 2002.
- , *Portugal Misterioso*, Lisboa, 1998.
- , *La Venue du Messie. Messianisme et Eschatologie*, Paris, Recherches Bibliques VI, Desclée de BROUWER, 1962.
- ALBOUY, Pierre, *Mythographies*, Paris, 1976.
- ALBUQUERQUE, Martim de, «O Valor Politológico do Sebastianismo». Separata dos *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. VIII, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.
- ALMEIDA, Gregório, *Restauração de Portugal Prodigiosa*, Barcelos, ed, Damião Peres, 1939.
- AMEAL, João, *São Tomás de Aquino*, Porto, Liv. Tavares Martins, 1961.
- ANDRÉ, Carlos Ascenso, «Luz e penumbra na literatura humanista dos Descobrimentos», in *Humanismo português na época dos Descobrimentos (Actas do Congresso Internacional, Coimbra, 9 a 12 de Outubro de 1991)*, Coimbra, 1993, pp 217-256.

- ANTUNES, Alfredo, «O espaço da saudade», *Brotéria*, 116 (1983), pp. 38-67.
- , «O significado da saudade numa filosofia portuguesa», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 39 (1983), pp. 13-41.
- , «Saudade na alma lusíada», *Brotéria*, 116 (1983), pp. 281-304.
- ARCHAMBAULT, J., «The analogy of the body in Renaissance political literature», in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 29 (1967).
- ASENSIO Eugénio, «Introdução» a *Desengano de Perdidos* de Gaspar de LEÃO, Coimbra, Acta Universitatis Conimbricensis, 1958.
- AZEVEDO, João Lúcio de, *A evolução do Sebastianismo*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1957.
- , *Épocas de Portugal Económico – Esboços de História*, 3ª ed., Lisboa, Liv. Clássica Editora, 1973.
- , *O Marquês de Pombal e a sua época*, 2ª edição, Anuario do Brasil, 1922.
- BARROS, João de, *Crónica do Imperador Clarimundo*, Lisboa, ed. Marques Braga, 1953.
- BASTO, A. de Magalhães, *A tese de Damião de Góis em favor de Fernão Lopes. A posição da «Crónica dos Cinco Reis» em favor dessa tese*, Porto, 1951.
- , *Fernão Lopes. Suas crónicas Perdidas e a Crónica Geral do Reino – A propósito duma crónica quatrocentista inédita dos cinco primeiros reis de Portugal*, Porto, 1943.
- BATAILLON, Marcel, *Erasmus y España*, I, México, 1950.
- BEAU, Albin Eduard, *A realeza na poesia medieval e renascentista portuguesa*, Lisboa, 1959.
- , «A realeza na poesia medieval e renascentista portuguesa», *Boletim de Filologia*, XV (1954-1955), 306 e sqq.
- BELCHIOR, Maria de Lourdes, *Os homens e os livros, Séculos XVI e XVII*, Lisboa, Editorial Verbo, 1971.
- BERDIAEFF, *El Sentido de la Historia. Ensayo filosófico sobre los destinos de la humanidad*, 2ª ed. (Trad. Espanhola), Barcelona, 1946.
- BERGSON, *Les deux sources de la moral et de la religion*, Paris, Alcan, 1932.
- BERNEIM, *El sentido de la historia* (trad. esp.), Barcelona, Labor, 1937.
- BÍBLIA SAGRADA*, 15ª ed, Lisboa, Difusora Bíblica, 1986.
- BIÈS, Jean, «Chamanisme et littérature», in *L'Herne*, n° 33, 1979, pp. 330-342.
- BIGNAMI-ODIER, Jeanne, *Jean de Roquetaillade (Johannes de Rupes-cissa)*, Paris, 1952.
- BODIN, Jean, *I sei libri dello stato di Jean Bodin, a cura di M. Isnardi Parente e de Quaglioni*, II vols., Torino, 1988.
- BORGES, Paulo, «Portugal: entre a Nação e a Pátria», in: *Leonardo*, n° 5/6, (1989), pp. 35-39.
- BOTELHO, Afonso, *Da Saudade ao Saudosismo*, Lisboa, Col. «Biblioteca Breve», Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1990.
- BOTELHO, Afonso e TEIXEIRA, António Braz (selecção e organização), *Filosofia da Saudade*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1986.
- , «O Saudosismo como diálogo filosófico», *Democracia e Liberdade*, n°s 42-43 (Julho-Dezembro 1987), pp. 105-114.
- , «Odisseia da Saudade», *Nova Renascença*, VII (1987), pp. 291-295.
- , «O Saudosismo como movimento», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 16 (1960), pp. 218-230.
- BRÉHIER, *Transformation de la Philosophie française*, Paris, Flammarion, 1950.

- BRITO, Frei Bernardo, *Elogios dos reis de Portugal...*, Lisboa, 1603.
- , *Primeira Parte da Chronica de Cister...* Livro III, Lisboa, 1602.
- , *Monarchia Lusytana*, 1ª Parte, Lisboa, 1597.
- BROCHADO, Costa, «A espiritualidade dos descobrimentos e conquistas Portugueses», *Brotéria*, T 40 (1945) 25-42.
- BRUNEL, Pierre, *Dictionnaire des mythes littéraires*, Paris, éditions du Rocher, 1988.
- BRUNO, Sampaio, *A ideia de Deus* (1902), Porto, Lello, 1987.
- BURKE, Peter, *The Italian Renaissance culture and society in Italy*, Cambridge, 31987.
- CAETANO, Marcelo, *História do Direito Português. Fontes, Direito Público (1140-1495)*, Lisboa, 1981.
- CAMUS, Albert de, *L'Homme Révolté*, Paris, Gallimard, 1951.
- , *La Peste*, 36ª ed., Lagny-sur-Marne, Gallimard, 1947
- CANTEL, Raymond, «Le Messianisme dans la Pensée Portugaise du XV^e Siècle à nos jours», Separata dos *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. II, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1970.
- , «Retórica Sagrada ou Arte de Pregar novamente descoberta entre outros fragmentos literários do grande P. António Vieira da Companhia de Jesus», Separata da *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, III Série, nº 13, Lisboa, 1971.
- , *Prophétisme et Messianisme dans l'oeuvre d'Antonio Vieira*, Paris, 1960.
- CARVALHO, Amorim de, *Deus e os Homens na Poesia e na Filosofia*, Porto, Figueirinhas, s./d.
- CARVALHO, Joaquim de, «Problemática da Saudade», in: *Obra Completa*, V, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, pp. 107-115.
- , *Compleição do Patriotismo Português* (Discurso pronunciado em 10 de Junho de 1953, Rio de Janeiro), Coimbra, 1953. In: *Obra Completa*, vol. V, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 123-137.
- , *Elementos constitutivos da consciência saudosa*, in l. c., pp. 117-121.
- CARVALHO, José Adriano de F., «Um profeta de corte na Corte: o caso (1562-1576) de Simão Gomes (1516-1576)», In: *Espiritualidade e Corte em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, Porto, 1993.
- CASTRO, Aníbal Pinto de, *Retórica e teorização literária em Portugal do Humanismo ao Neoclacissismo*, Coimbra, 1973.
- , *António Vieira, uma síntese do Barroco Luso-Brasileiro*, Lisboa, CTT, 1997.
- , *Padre António Vieira nella Roma di Clemente X*, [s.l.], s.n., 1997.
- CASTRO, D. João de, *Discurso da Vida do Sempre Bem Vindo, et apparecido Rey Dom Sebastiam noffo fenbor o Encuberto des do feu nacimeto tee o prefente*: Feyto & dirigido Por Dom Ioam de Castro, Paris, Martin Verac, 1602.
- , *Paraphrase et Concordância de Alguas Propheçias de Bãdarra çapateiro de Trancoso*, Por Dom Ioam de Castro (1603). Reprodução fac-símile, revista e acompanhada de uma nota bibliográfica por José Pereira de Sampaio (Bruno), Porto, MDCCCCI.
- CEIA, Carlos, «A (Des)construção da Tese Messiânica de Guerra Junqueiro», *Revista da Faculdade de Ciências Sociais*, nº 9, Lisboa, Edições Colibri, 1996, 335-343.
- CHAUVIN, Danièle, «Les tragiques' et 'l'Apocalypse', Le mythe et le texte», in: *Mythe et Création*, Presses Universitaires de Lille, 1994, 159-171.
- CHAVES, Luís, *O Sebastianismo, Mística da Restauração*, Coimbra Editora, s./d., Separata de *O Instituto*, vol. 98.

- CHEVALIER, J., *La Revue des Deux mondes*, Paris, Out. 1951.
- CIDADE, Hernâni, *A Literatura Autonomista sob os Filipes*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, s./d.
- , *A Literatura Portuguesa e a Expansão Ultramarina, (Séculos XV e XVI)*, vol. I, Coimbra, col. Studio Um, Arménio Amado Editor Sucessor, 1963.
- , *O Conceito de Poesia como Expressão da Cultura. Sua Evolução Através das Literaturas Portuguesa e Brasileira*, Coimbra, Arménio Amado – Editor Sucessor – Coimbra Editora, 1957.
- CIDADE, Hernâni e SELVAGEM, Carlos, *Cultura Portuguesa*, vols. 1-11, Lisboa, Editorial Notícias, Empresa Nacional de Publicidade, 1967-1973.
- CINTRA, Luís Filipe Lindley, «Sobre a formação e evolução da lenda de Ourique (até à Crónica de 1419)», Separata da *Miscelânea de Estudos em Honra do Prof. Hernâni Cidade*, Lisboa, 1957, 5-52.
- CIOANESCU, Alexandre, *L'avenir du passé. Utopie et littérature*, Paris, Gallimard, 1972.
- COELHO, Jacinto do Prado, «D. Sebastião e o Sebastianismo», in *Dicionário das Literaturas Portuguesa, Galega e Brasileira*, 5 vols., Porto, Liv. Figueirinhas, 1985.
- , *Ao contrário de Penélope*, Venda Nova, Bertrand, 1976.
- COHN, Norman, *Na senda do Milénio. Milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*, Lisboa, editorial Presença, s./d.
- COIMBRA, Leonardo, *A Renascença Portuguesa (entrevista)*, in *Dispersos – I: Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Editorial Verbo, 1984, pp. 229-234.
- , *O Criacionismo, Obras de Leonardo Coimbra*, Porto, 1983.
- , «Sobre a Saudade», *A Águia*, 3ª série, vol. II (1923), pp. 147-164; incluído em *Dispersos – III: Filosofia e Metafísica*, Lisboa, Editorial Verbo, 1988, pp. 137-164.
- CORTESÃO, Jaime, «No 40º Aniversário da Fundação da *Renascença Portuguesa*», *Portucale*, 3ª série, suplemento ao nº 3 (Janeiro-Março 1962), pp. 3-6.
- , «Os Novos Lusíadas» *Seara Nova*, nº 13, 12 Maio, 1922. Reprod. In: *Seara Nova Antologia. Pela Reforma da República*, vol I, Lisboa, Empresa de Publicidade Seara Nova, 1971, pp. 159-161.
- COSTA, A. Domingos de Sousa, *Estudos sobre Álvaro Pais*, Lisboa, 1966.
- COSTA, Dalila L. Pereira da, *A Nau e o Graal*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1978.
- COSTA, Dalila L. Pereira da e GOMES, Pinharanda, *Introdução à Saudade. Antologia Teórica e Aproximação Crítica*. Porto, Lello & Irmão Editores, 1976.
- COULANGES, Fustel de, *La Cité Antique*, Liv. III, Paris, Hachette, 1930.
- CURTIUS, E. R., *Literatura europea y Edad Media latina*. 2 vols., México, 1981.
- D'ANTAS, Miguel, *Les faux Don Sebastien*, Paris, 1866.
- DELMAS, Claude, *História Breve da Civilização Europeia*, Lisboa, Editorial Verbo, 1968.
- DENNEFELD, L., «Messianisme», in: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 10, Paris, 1928, pp. 1512-1568.
- DEREMETZ, Alain, «Petite histoire des définitions du mythe: le mythe, un concept ou um nom?», in: *Mythe et Création*, (Textes réunis par CAZIER, Pierre), Lille, Presses Universitaires de Lille, 1994, pp. 15-32.
- DESCHOUX, *La philosophie de Léon Brunschvig*, Paris, P.V.F., 1949.
- DESROCHE, Henri, *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, Paris, éditions Mouton, 1970.

- DIAS, Aida Fernanda, *O Cancioneiro Geral e a poesia peninsular de Quatrocentos. Contactos e sobrevivências*, Coimbra, 1978.
- DIAS, Jorge, *Elementos fundamentais da cultura portuguesa*, Coimbra, 1955; reproduzido in *Estudos de Antropologia*, vol. I, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1990, pp. 137-157.
- DIELS, H. ; KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin & Zürich, Weidman, 1966.
- DOMINGUES, Mário, «50.000 homens contra 200», In: *D. Manuel I e a Epopeia dos Descobrimientos*, Lisboa, edições Romano Torres, 1971.
- , *O Drama e a glória do Padre Antônio Vieira*, Lisboa, ed. Romano Torres, 1961.
- DOMINGUES, Joaquim, «A visão messiânica do advento da República», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 46 (1990), pp. 479-512.
- DRESDEN, Sem, *O Humanismo no Renascimento*, Porto, editorial Inova, s./d.
- DUBOIS, Claude Gilbert, *Problèmes de L'utopie*, Paris, 1968.
- DUBY, Georges, «Préface», *La fin des temps. Terreurs et prophéties au Moyen Âge*, Paris, éditions STOCK, 1982, pp. 7-11.
- DURAND, Gilbert, «O imaginário português e as aspirações do ocidente cavaleiresco», in: *Cavalaria Espiritual e Conquista do Mundo*, Lisboa, INIC, 1986.
- , *As estruturas antropológicas do Imaginário*, Lisboa, Editorial Presença, s./d..
- ELIADE, Mircea, *Aspectos do Mito*, Lisboa, edições 70, 1986.
- , *Naissances mystiques. (Essai sur quelques types d'initiation)*, Paris, Gallimard, 1959.
- , *O Sagrado e o Profano – A Essência das Religiões*, Lisboa, Ed. Livros do Brasil, s./d.
- ELIOT, Thomas S., *Ensaio de doutrina crítica*, Lisboa, 1962.
- EMERSON, *Les Forces Eternelles et autres Essais* (trad. de l'anglais par K. Johnston), Paris, Mercure de France, 1912.
- ENTWISTLE, J. W., *A lenda arturiana nas literaturas da Península Ibérica*, Lisboa, 1942.
- ERASMO, *Éloge de la folie. Adages. Colloque. Réflexions sur l'art, l'éducation, la religion, la guerre, la philosophie. Correspondance*, édition établie par Claude Blum, André Godin, Jean-Claude Margolin et Daniel Ménager, Paris, Laffont, 1992,
- , *Elogio da Loucura*, (Trad. Álvaro Ribeiro), Lisboa, 1982.
- FAIRBAIRN, Patrick, *The Interpretation of Prophecy*, Londres, 1964 (1ª ed. 1856).
- FERRÃO, Carlos, *O Integralismo e a República. Autópsia de um Mito*, vol. 1º, Lisboa, Ed. Inquérito, 1964.
- FERREIRA, António, *Castro* (ed. pref. e notas de Costa Marques), Coimbra, 1971.
- , *Castro*. Introdução, texto e notas de Nair de Nazaré Castro Soares, Coimbra, Almedina, 1996.
- , *Poemas Lusitanos*, vol. II, Lisboa, Liv. Sá da Costa Editora, 1971. (Reed., Coimbra, Atlântida, 1973)
- FERREIRA, João, «A saudade, nova dimensão psíquica do Homem», in *Miscelânea de estudos a Joaquim de Carvalho*, vol. II, Figueira da Foz, Biblioteca-Museu Joaquim de Carvalho, 1959, pp. 928-938.
- FIGUEIREDO, Fidelino de, *História Literária de Portugal*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1966.
- , *As duas Espanhas*, Lisboa, 1959.
- FIGUERAS, Tomás García, *Leyenda del Sebastianismo*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1974.

- FILIPPI, Sérgio, *A Saudade*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1981.
- FRAGA, Maria Tereza de, *Humanismo e Experimentalismo na Cultura do século XVI*, Coimbra, Almedina, 1976.
- FRANCO, António Cândido, «Fernando Guimaraes: Poética do Saudosismo», in: *Colóquio Letras*, nº 106, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Nov.-Dez. de 1988.
- FRIAS, Eduardo, *O Nacionalismo Místico de Fernando Pessoa*, Braga, Editora Pax, 1971.
- GAMA, José, «Filosofia da Cultura e Identidade Nacional», *Brotéria*, 138 (1994), pp. 539-545.
- GARCIA, Mário, «Vieira Jesuíta». Separata das actas do *Terceiro Centenário da morte do Padre António Vieira*, vol. I, Braga (1999), pp. 85-102.
- GARCIA-SABELL, D., *La saudade por dentro*, in *La Saudade*, vol. Colectivo, Vigo, Ed. Galaxia, 1953; reproduzido in: Afonso Botelho e António Braz Teixeira, *Filosofia da Saudade*, pp. 471-497.
- GILSON, E., *Jean Duns Scot*, Paris, 1952.
- GOMES, Augusto Ferreira, *No claro-escuro das profecias*, Lisboa, Portugália ed., s./d.
- , *Quinto Império*, Lisboa, 1934.
- GOMES, Pinharanda, «Protologia do Sebastianismo», in: *Pensamento Português III*, Braga, Ed. Pax, 1975, 12-34.
- , «A tensão doutrinal na génese da *Renascença Portuguesa*», *Nova Renascença*, VII (1987), pp. 277-290; reproduzido in *Entre Filosofia e Teologia*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1992, pp. 143-202.
- , *Fenomenologia da Cultura Portuguesa*, Lisboa, col. Unidade, Agência-Geral do Ultramar, 1970.
- , «Saudade», in: *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1987, pp. 209-213.
- , «Sebastianismo», in o. c., pp. 231-215.
- GONÇALVES, Madalena, «Variações poéticas sobre o tema da salvação», In: *Vértice*, nº 62, II Série, Setembro-Outubro, 1994.
- GRANDMAISON, L. de, *La religion personnelle*, Paris, Gabalda, 1927
- GRELOT, Pierre, *L'esperance juive à l'heure de Jésus*, Paris, Disclée, 1978.
- HEBREU, Leão, (IEHUDAIS ABRABANEL), *Diálogos de Amor*. Texto fixado, anotado e traduzido por Giacinto Manuppella, 2 vols, Lisboa, 1983.
- HEIDEGGER, Martin, *A Origem da Obra de Arte* (trad. Do original alemão *Der Ursprung des Kunstwerks* por Maria da Conceição Costa), Lisboa, Edições 70, 1989.
- , *Introduction à la Métaphysique* (trad. Francesa do original alemão *Einführung in die Metaphysik* por Gilbert Kahn), Paris, Gallimard, 1980.
- HORÁCIO, *Arte Poética*. Introdução, tradução e comentário de R. M. Rosado Fernandes, Lisboa, 1975.
- , *Odes et Epodes*. (Texte établi et traduit par François VILLENEUVE), Paris, *Les Belles Lettres*, 1990.
- , *Opera*, Ed. F. Klingner. Lipsiae, Teubner, 1959.
- HORIA, Vintila, «Miguel de Unamuno em Carne e Espírito» in: *Viagem aos Centros da Terra. Depoimentos sobre o estado actual do pensamento, das artes e das Ciências*, (trad. portuguesa), Póvoa de Varzim, Editorial Verbo, 1972.
- HVIZINGA, J., *Le déclin du Moyen Âge* (trad. fr. de J. Bastin), Paris, 1948.
- IDEL, Moshe, *Messianisme et mystique*, Paris, col. Patrimoines, éd. Du Cerf, 1994.

- JAUSS, Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception* (Trad. de l'allemand par Claude Maillard), Paris, Gallimard, 1987.
- JOSSA, Giorgio, *La teologia della storia nel pensiero cristiano del secondo secolo*, Napoli, Morano, 1965.
- JÚDICE, Nuno, «A Ideia Nacional no Período Modernista Português», in: *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, nº 9, Edições Colibri, Lisboa, 1996, pp. 323-333.
- JUNG, C. G., *Dialectique du Moi et de l'Inconscient*, Paris, col. Idées, Gallimard, 1973.
- , *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, Genève, Librairie de l'Université Georg e Cie S.A., 1967.
- KIERKEGAARD, Sören, *O concerto de angústia*, Porto, editorial Presença, 1962.
- KRAPPE, Alexandre H., *La genèse des mythes*, Paris, Payot, 1952.
- KRISTELLER, P. O., *Le thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*, Montreal-Paris, 1967.
- KUNG, Hans, *Grandes pensadores do Cristianismo, Paulo Tarso, Orígenes, Agostinho, Tomás de Aquino, Martinho Lutero...*, Lisboa, Biblioteca do século, nº 11, 1999.
- LAPLANCHE, J., PONTALIS, J.-B., *Vocabulário de Psicanálise*, Lisboa, Moraes ed., 5ª ed., 1979.
- LAPLANTINE, François, *Les trois voix de l'imaginaire: Le messianisme, la possession et l'utopie*, Paris, Editions Universitaires, 1975.
- LEÃO, Duarte Nunes de, (1530-1608) *Crônicas dos Reis de Portugal*, Porto, col. Tesouros da Literatura e da História, Lello e Irmão – editores, 1975.
- , *Origem da Língua Portuguesa*, Edição crítica por José Pedro Machado, Porto, Ed. «Pro Domo», e Lisboa, Imprensa Portuguesa, 1945; 1ª ed., Lisboa, 1606.
- LEÃO, F. da Cunha, *O Enigma Português*, Lisboa, Guimarães e Cª Editores, 1973.
- , *Ensaio de Psicologia Portuguesa*, Lisboa, Guimarães Editores, 1971.
- LEÃO, Gaspar de, *Desengano de Perdidos* (Introdução de Eugenio Asensio), Coimbra, Acta Universitatis Conimbricensis, Coimbra, 1958.
- LECOINTE, Jean, *L'idéal de la différence*, Genève, Droz, 1993.
- LIMA, Luís Torres de, *Compendio das mais notáveis cousas que no Reyno de Portugal aconteceram desde a perda del-Rey D. Sebastiam até o anno de 1627*, Lisboa, 1654.
- LIMA, Sílvio, *Notas Críticas*, Coimbra, 1930.
- , «Reflexões sobre a consciência saudosa», *Revista Filosófica*, nº 44 (Setembro 1955); reproduzido em Afonso Botelho e António Braz Teixeira, *Filosofia da Saudade*, pp. 234-243.
- LOPES, Fernão, *As crônicas de Fernão Lopes* (Introd. António José Saraiva), Lisboa, Portugália editora, 1969.
- , *Crônica de D. João I*, I Parte, vol. I, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1973.
- LORENZANA, Salvador, *Teorias interpretativas da saudade*, in *La Saudade*, vol. Colectivo, Vigo, Ed. Galaxia, 1953; reproduzido in Afonso Botelho e António Braz Teixeira, *Filosofia da Saudade*, pp. 643-685.
- LOURENÇO, Eduardo, *Os Labirintos da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1988.
- , *Portugal como Destino, seguido de Mitologia da Saudade*, Lisboa, Edições Gradiva, 1999.
- LUBAC, R. P. De, *Affrontements mystiques*, Paris, éditions du témoignage chrétien, 1950.
- MACEDO, José Borges de, «História e doutrina do poder n'Os Lusíadas», Sp. de Garcia de Orta, 1973.

- MACEDO, José Agostinho de, *Os Sebastianistas, Reflexões sobre esta ridícula seita*, Lisboa, Oficina de António Rodrigues Galhardo, 1810.
- MACY, John, *História da literatura mundial* (trad., port., Monteiro Lobato), São Paulo, Companhia Editorial Nacional, 1967.
- MAGALHÃES, António de, «A Filosofia da Saudade», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 7 (1951), pp. 59-70.
- , «Da História à Metafísica da Saudade», *Cidade Nova*, III série, n^{os} 4-5 (1953-54), pp. 251-260; reproduzido in Afonso Botelho e António Braz Teixeira, *Filosofia da Saudade*, pp. 262-273.
- , «Iniciação ao moderno pensamento português», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 10 (1954), pp. 502-511.
- , «Metafísica e Saudade», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 11 (1955), pp. 282-289.
- MAGALHÃES, Luís de, *D. Sebastião*, Coimbra, 1898.
- MALRAUX, André, *Écrits*, Paris, Grasset, 1927.
- MARAVAL, J. A., *Estado Moderno y mentalidad social* (siglos XV a XVII), 2 vols, Madrid, 1972.
- MARINHO, José, «Filosofia da saudade e filosofia poética», in *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1976, pp. 223-247.
- , *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*, Porto, Liv. Figueirinhas, 1945.
- , *Perspectivas da Literatura Portuguesa no Século XIX*, vol. II, Lisboa, 1948.
- MARTINS, Mário, *O ciclo franciscano na nossa espiritualidade medieval*, Coimbra, 1951.
- MIGUÉLEZ, P., *Catálogo de los códices españoles de la Biblioteca de el Escorial, por el P. Miguélez*, Madrid, 1917.
- MIRANDA, Sá de, *Obras Completas*, 2 vols., ed. Clássicos Sá da Costa, Lisboa, 1976-1977.
- MOREIRA Adriano, *La pensée du Prince Henry et l'actuelle politique du Portugal dans ses provinces d'outre-mer*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1961.
- MOURA, Vasco Graça, «A Era de Vasco da Gama», In: *Descobrimentos – Diário de Notícias*, Lisboa, col. da Comissão Nacional para as comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992, pp. 19-22.
- MOUROUX, J., *Sens chrétien de l'homme*, Paris, Aubier, 1945.
- MÜLLER, Ernest, *Histoire de la mystique juive*, Paris, Payot, 1976.
- NEMÉSIO, Vitorino, *Poesia (1935-1940)*, Venda Nova, Bertrand editora, 1986.
- NETO, Serafim da Silva, *História da língua portuguesa*, Rio de Janeiro, Brasil, 1952-57.
- PAIS, Álvaro, *Colírio da fé contra as heresias* (texto e trad. de M. Pinto de Meneses), Lisboa, Instituto de Alta Cultura, Centro de Estudos de Psicologia e História da Filosofia da Universidade de Lisboa, 1954-56.
- PEDRAYO, Ramón Otero, «Filosofia e Saudade», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 11-II (1955), pp. 290-294.
- PEDRO, Infante D., *O Livro da Virtuosa Benfeitoria*, ed. organizada por M. Lopes de Almeida, Porto, 1981.
- PEDROSO, Consiglieri, *Compendio da História dos Povos Orientais*, Lisboa, 1896.
- PEREIRA, Fernando A. Baptista, «O Retrato do Rei Sebastião como cavaleiro do Graal», in: *Cavalaria espiritual e conquista do mundo*, Lisboa, JNIC, 1986, p. 61-78.
- PEREIRA, José Carlos Seabra «Tempo Neo-Romântico. Contributo para o estudo das relações entre literatura e sociedade no primeiro quartel do século XX», in: *Análise Social*, 3^a S., vol. XIX, n^{os} 77-78-79, 1983, pp. 845 e Sqq.

- , *Do Fim-de-Século ao Tempo do Orfeu*, Coimbra, Livraria Almedina, 1979.
- , *História Crítica da Literatura Portuguesa, Do Fim-de-Século ao Modernismo*, vol. VII, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 1995.
- PEREIRA, Miguel Baptista, «Tradição e crise no pensamento do jovem Heidegger», in *Biblos, Miscelânea em honra do Doutor Amorim Girão*, 1ª parte, vol. 65, 1989, pp. 315-375.
- PESSOA, Fernando, *A Águia*, 2ª Série, nº 4, Abril de 1912, pp. 106-107.
- , *A Nova Poesia Portuguesa*, Lisboa, 2ª ed., Ed. Inquérito, s./d. [1994].
- , *Da República (1910-1935)*, Recolha de textos por Maria Isabel Rocheta e Maria Paula Morão. Introdução e organização de Joel Serrão, Lisboa, Ed. Ática, 1979.
- , *Mensagem e Outros Poemas Afins* (Introdução, organização e biobibliografia de António Quadros), Mem Martins, Europa-América, s.d.
- , *Obras Completas de Fernando Pessoa*, vol. I, *Poesias de Fernando Pessoa*, Lisboa, Edições Ática, 1958.
- , *Páginas de Doutrina e Estética*. Selecção, prefácio e notas de Jorge de Sena. Lisboa, Editorial Inquérito Limitada, 1946.
- , *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*. Rep. Parcialmente, in: *Mensagem e Outros Poemas Afins*, o. c., pp. 171-173.
- , *Portugal, Sebastianismo e Quinto Império*, Lisboa, Ed. Europa-América, 1986.
- , *Sobre Portugal – Introdução ao Problema Nacional*. Recolha de textos por Maria Isabel Rocheta e Maria Paula Morão. Introdução e Organização de Joel Serrão, Lisboa, Ática, 1979.
- PHELAN, John L., *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, Berkeley, 1956.
- PIMPÃO, Álvaro Júlio da Costa, *História da Literatura Portuguesa*, I, Coimbra, 1947.
- PIÑEIRO, Ramón, «Pra unha Filosofía da Saudade», in *La Saudade*, Vigo, Galaxia, 1953; reproduzido in: Afonso Botelho e António Braz Teixeira, *Filosofia da Saudade*, pp. 442-470.
- , «Siñificado Metafísico da Saudade», in *Presença de Galicia*, nº 1 da col. «Grial», Vigo, Galaxia, 1951; reproduzido in Afonso Botelho e António Braz Teixeira, *Filosofia da Saudade*, o. c., pp. 421-441.
- PORTUGAL, Boavida, *Inquérito Literário*, Lisboa, Liv. Clássica Editora, 1915.
- POSTEL, Guilherme, *De orbis Terrae concordia*, Basileae, 1544.
- PRETO, Jorge, «Tradição e Anti-tradição na História e na Cultura Portuguesas», in: *Leonardo*, ano II, número duplo, Lisboa, Setembro de 1989, pp. 40-49.
- PROENÇA, Raul, *O eterno retorno*, vol. I, ed. A. Reis, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1987.
- QUADROS, António, *A Arte de Continuar Português*, Lisboa, Edições do Tempo, 1978.
- , «A Filosofia Portuguesa de Bruno à Geração de 57», *Democracia e Liberdade*, nºs 42-43 (Julho-Dezembro 1987), pp. 7-54.
- , *A Ideia de Portugal na Literatura Portuguesa dos Últimos Cem Anos*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1989.
- , *Introdução à Dinâmica da História*, Lisboa, Ed. Espiral, s./d.
- , *Memórias das Origens, Saudades do Futuro*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1992.
- , *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista. O Sebastianismo em Portugal e no Brasil*, 2 vols., Lisboa, Guimarães & Cª Editores, 1982 vol. I e 1983 vol. II.
- , *Portugal, Razão e Mistério, O Projecto Áureo ou o Império do Espírito Santo*, vol. II, Lisboa, Guimarães Editora, 1987.

- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de, *História y Etnología de los Movimientos Mesiánicos. Reforma y revolución en las sociedades tradicionales*, trad. de Florentino M. Torner, México, Siglo veintiuno editores Sa, 1969.
- QUEIRUGA, André Torres, *Nova aproximação a unha filosofía da saudade*, in Afonso Botelho e António Braz Teixeira, *Filosofia da Saudade*, pp. 571-639.
- QUENTAL, Antero de, *Poesia Completa*, vol. I e II, Lisboa, ed. Círculo dos Leitores, 1991.
- , *Prosas Sócio-Políticas*, publicadas e apresentadas por Joel Serrão, Vila da Maia, col. Pensamento Português, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982.
- RAMALHETE, Ana Maria, «Legitimações Dinásticas e Pragmatismo do Discurso Providencialista. Fernão Lopes e António Vieira», *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, nº 9, Lisboa, Edições Colibri, 1996.
- RANK, Otto, *Le mythe de la naissance du Héros*, Paris, Payot, 1983.
- REBELO, Luís de Sousa, *A Concepção do Poder em Fernão Lopes*, Lisboa, Livros Horizonte, 1983.
- RÉGIO, José, *Pequena História da Moderna Poesia Portuguesa*, 3ª ed., Porto, Editorial Brasília, 1974.
- REGO, António da Silva (*Documentação para a história das missões do Padroado Português do Oriente. Índia*, Tomos 6.º a 11.º, Lisboa, 1951-1955).
- REIS, José Eduardo Pacheco Barreiros, *Do espírito da utopia: lugares eutópicos e utópicos, tempos proféticos nas literaturas portuguesa e inglesa*, Vila Real, U.T.A.D., 1997.
- REUSS, Eduard, *Histoire de la Théologie Chrétienne au siècle apostolique*, vol. I, Strasbourg, 1852.
- RIBEIRO, Álvaro, «O homem português», *Espiral*, ano I, nºs 4-5 (Inverno 1964/65), pp. 9-23; reproduzido em *As Portas do Conhecimento – Dispersos Escolhidos* (compilação e notas de Pinharanda Gomes), Lisboa, Ed. Instituto Adelino Amaro da Costa, 1987, pp. 297-312.
- , *Sampaio Bruno, Fundador da Filosofia Portuguesa*, in o. c., pp. 157-158.
- RIBEIRO, Aquilino, *Aventura Maravilhosa de D. Sebastião, Rei de Portugal...*, Lisboa, Liv. Bertrand, 1937.
- , *Príncipes de Portugal. Suas grandezas e misérias*, Lisboa, ed. Livros do Brasil, s./d.
- RIBEIRO, Orlando, *Aspectos e Problemas da Expansão Portuguesa*, Lisboa, 1962.
- RICARD, R., *Bulletin Hispanique*, T. LI, 1949.
- RICOEUR, Paul, *A Metáfora Viva* (trad. port. de *La Métaphore Vive*, Paris, Seuil, por Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães). Porto, Rés-Editora, 1983.
- , *Teoria da Interpretação* (trad. do original) *Interpretation Theory: Discourse and Surplus of Meaning* por Artur Morão), Lisboa, Edições 70, 1987.
- ROSA, António Ramos, *A poesia moderna e a interrogação do real – I*, Lisboa, ed. Arcádia, 1970.
- ROSENTAL, M. M.; IUDIN, P. F., *Dicionário Filosófico*, vol. IV, Lisboa, Editorial Estampa, 1972.
- ROZEMBERG, Paul, «Pour l'utopie», in *Romantisme – Revue de la Société des États Romantiques*, nºs 1-2, 1971.
- RUSCONI, Roberto, *L'Atesa della Fine. Crisi della Società. Profezia ed Apocalipse in Italia al Tempo del Grande Scisma d'Occidente (1378-1417)*, Roma, J.S.I.M.E., 1979.
- SAMUEL, Paulo, *A Renascença Portuguesa – Um perfil Documental*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1990.
- SANTO AGOSTINHO, *La Cité de Dieu*, Paris, Garnile, 1946.

- SANTOS, Alfredo Ribeiro dos, *A Renascença Portuguesa – Um Movimento Cultural Portuense*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1990.
- SARAIVA, António José, *Para a História da Cultura em Portugal*, vol. II, Lisboa, Publicações Europa-América, 8, 3ª ed., 1972.
- , *Le discours ingénieux* (Cours inaugural à l'Université d'Amsterdam), Lisboa, 1971.
- SARAIVA, Augusto, *Filosofia*, Lisboa, Plátano editora, s./d.,
- SARTRE, Jean-Paul, *Situations*, vol. I, Paris, Gallimard, 1947.
- SCHOLEM, Gershom, *A Cabala e a Mística Judaica*, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1990.
- SED, Nicolas, *La mystique cosmologique juive*, Paris, Mouton éditeur, 1981.
- SELLIER, Philippe, *Le mythe du héros*, Paris, Bordas, 1970.
- SENA, Jorge de, «Maneirismo e barroquismo na poesia dos séculos XVI e XVII», in: *Luso-Basilian review*, vol. 2, nº 2, 1965.
- SÉRGIO, António, «Regeneração e tradição, moral e economia», in, *A Águia*, 2ª Série, vol. V, 1914, pp. 5-9.
- , *A interpretação Não Romântica do Sebastianismo, Ensaios*, Tomo I, Porto, 1920.
- , *Breve Interpretação da História de Portugal*, (9ª ed.), Lisboa, Liv. Sá da Costa, 1979.
- , *Ensaios*, vol. I, 2ª edição, Lisboa, Atlântida ed., 1949.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo, *História e Conhecimento Histórico*, Lisboa, editorial Verbo, 1968.
- SERRÃO, Joel, *Do Sebastianismo ao Socialismo em Portugal* (3ª ed., revista e ampliada), Lisboa, Livros Horizonte, 1973.
- , «A Busca Pessoaana do Sentido de Portugal». Prefácio In PESSOA, Fernando, *Sobre Portugal – Introdução ao Problema Nacional* (antologia), Ática, Lisboa 1978, pp. 5-63.
- , «O Sebastianismo e Nós», in *Diário de Lisboa*, 29-2; 2-3; 4-3; 7-3, 1968.
- , «Sebastianismo». In *Dicionário da História de Portugal*, Lisboa, Iniciativas editoriais, 1971.
- , *Da República Portuguesa e de Fernando Pessoa nela*, Lisboa, Ática, 1978.
- , *Temas de Cultura Portuguesa*, II, Lisboa, Portugália Editora, Col. Problemas, 1965.
- SERTILLANGES, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Paris, Bloud & Gay, 1928.
- SERVIER, Jean, *Histoire de l'utopie*, Paris, 1967.
- SHOLEM, Gershom, *La mystique juive. Les thèmes fondamentaux*, Paris, éditions du Cerf, 1985.
- , *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Paris, Calmann-Levy, 1974.
- , *Le Nom et les symboles de Dieux dans la mystique juive*, Paris, éd. Du Cerf, 1983.
- SILVA, Agostinho da, *Um Fernando Pessoa e Antologia de Releitura*, Lisboa, Guimarães Editores, 1958.
- SILVA, Lúcio Craveiro da, «Filosofia portuguesa actual – Esboço histórico-valorativo», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 14 (1958), pp. 397-416.
- SILVA, Vítor Manuel de Aguiar e, *Maneirismo e Barroco na poesia lírica portuguesa*, Coimbra, Centro de Estudos Românicos, 1971.
- SIMÕES, João Gaspar, «O Saudosismo ou o Renascimento Nacional (1912-1915)», in *Perspectiva da História da Poesia Portuguesa*, Porto, Brasília Editora, 1976, pp. 119-171.
- SOARES, Maria Luísa de Castro, «Análise geral da Estética da Recepção: o modelo de Hans Robert Jauss», in *Revista de Letras*, II, nº 4, UTAD (2005) pp. 125-134.

- SOARES, Nair de Nazaré Castro, «A Virtuosa benfeitoria, primeiro tratado de educação de príncipes em português», in: *Actas do Congresso Comemorativo do 6º centenário do Infante D. Pedro* (Coimbra 25 a 27 de Nov. 1992) in *Biblos* 69. Coimbra, 1993.
- , *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*, Coimbra, J.N.I.C., 1994.
- , *Tragédia do Príncipe João de DIOGO DE TEIVE*. Introdução, texto latino, tradução e notas. Ed. revista e atualizada. Lisboa, JNICT – F. C. Gulbenkian, 1999.
- SOARES, Pedro Rodrigues, «A Companhia de Jesus e a Restauração de Portugal, 1640», In: *Anais da Academia Portuguesa de História*, vol. VI, Lisboa, 1972.
- SOREL, Georges, *Reflexions sur la violence* (1ª ed. 1907), Paris, Rivière, 1923.
- SOUSA, Maria Leonor Machado de, «D. Sebastião, um cavaleiro do século XVI», in: *Cavalaria Espiritual e Conquista do Mundo*, op. cit., pp. 50-59.
- SOVERAL, Eduardo Abranches de, *A Saudade – Subsídio para o estudo da psicologia do homem português*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 1957.
- SPINELLI, Miguel, *A Filosofia de Leonardo Coimbra. O Homem e a Vida dois Termos da Sua Antropologia Filosófica*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia de Braga, 1981.
- SUBIRATS, Jean, «Les Séquelles du Sébastianisme portugais au XIV^e et au XX^e siècles», in: *Travaux de la Faculté de Lettres de Rennes. Études Ibériques*, Rennes, 1968.
- TAROUCÁ, Carlos da Silva, *Crónica dos Sete Primeiros Reis de Portugal*, 3 vols., Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1952-1953.
- TEIVE, Diogo de, *Epodos que contem sentenças uteis a todos os homens, às quas se acrescentão Regras para a boa educação de hum Príncipe*. Texto latino e tradução em verso solto por Francisco de Andrade. Lisboa, 1786.
- , *Jacobi Tevii Lusitani. Epodon siue iambicorum carminum libri tres* [...], Olyssippone, excudebat Franciscus Correa, Anno 1565.
- TEIXEIRA, António Braz, *Deus, o Mal e a Saudade. Estudos sobre o Pensamento Português e Lusó-brasileiro Contemporâneo*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1993.
- TELLES, Baltasar, *Chronica da Companhia de Jesus nos Reynos de Portugal*, vol. II, 1647.
- TELMO, António, «Sampaio Bruno, o «Encoberto»», in: *Leonardo*, ano II, número duplo, Lisboa, Setembro, 1989, pp. 17-19.
- THIBAUT-SHAEFER, Jacqueline, «Récit mystique et transtextualité», in: *Mythe et Création*, Presses Universitaires de Lille, 1994, pp. 33-66.
- THIBON, G., *Nietzsche ou le déclin de l'esprit*, Lyon, Lardanchet, 1948.
- TORGAL, Luís Reis, *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*, I, Coimbra, 1981.
- TROUSSON, Raymond, *Voyages aux pays de nulle part. Histoire Littéraire de la Pensée utopique*, Bruxelles, ed. de l'Université de Bruxelles, 1975.
- TRYON-MONTALEMBERT, Renéde; HRUBY, KURT, *A Cabala e a Tradição Judaica*, Lisboa, Ed. Esfinge, nº 28, 1999.
- TUMBARELLO, Giacomo, «Profetismo», In *Bibbia e Oriente*, 181, nº 3, Luglio, Agosto, Settembre, XXXVI Anno, 1994.
- VARELA, Maria Helena, «Sofia» e «Profecia» na *Filosofia da História de Sampaio Bruno*, Porto, Biblioteca Pública Municipal do Porto, 1990.
- VASCONCELOS, Carolina Michaëlis de, *A Saudade Portuguesa*, Aveiro, Estante Editora, 1990 (1ª ed. Porto 1914).
- VEIGA, Manuel da, *Tratado de Vida, Virtudes e Doutrina Admirável de Simão Gomes, Português, Vulgarmente chamado «O Sapateiro Santo» (1620)*, reed. de VILELA, Francisco, Lisboa, 1673.

- VELOZO, J. M. de Queirós, «A dominação Filipina». In *Biblos*, vol. VI, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1930.
- , *D. Sebastião 1554-1578*, Lisboa, 1935.
- VIEIRA, P. António, *História do Futuro, Obras Escolhidas*, Lisboa, Sá da Costa, s./d.
- VIERNE, Simone, «La littérature sous la lumière des mythes», in: *l'Herne*, n° 33, 1979, pp. 351-365.
- VIGH, Arpad, «L'Histoire et les Deux Rhétoriques», in: *Rhétoriques, Sémiotiques, Revue d'Esthétique* 1-2 (1979) 11-37.
- VIRGÍLIO, *Obras de Virgílio - Bucólicas, Geórgicas, Eneida*. (Trad. de Agostinho da Silva), Lisboa, Temas e Debates, 1999.
- , *Virgile. Enéide*, 3 vols. (trad. Jacques Perret). Paris, Les Belles Lettres: I-IV², 1981; V-VIII, 1978; IX-XII, 1980.
- WEINRICH, Harald, *Estrutura y funcion de los tiempos en el lenguaje*, Madrid, 1968.
- WHITE, Paul S., *Prophétie et Prédication. Une étude herméneutique des citations de l'Ancien Testament dans les sermons des Actes* (Thèse présentée devant la Faculté de Lettres et Sciences Humaines de Strasbourg, 1970.), Service de Reproduction des Thèses, Université de Lille III, 1973.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques, «Principes d'une imagination mytho-poïétique», in: *Mythe et Création*, Presses Universitaires de Lille, 1994, pp. 33-52.
- , *L'imagination*, Paris, P.U.V., «Que-sais-je?», 1991.
- , *Le sacré*, Paris, P.U.V., «Que-sais-je?», 1991.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

ABRAÃO – 46, 47.

ACTÉON – 120, 402.

ADÃO – 46, 48, 51, 52, 57, 77, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 201, 203, 204, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 227, 228, 229, 230, 236, 239, 240, 241, 242, 248, 250, 251, 252, 253, 255, 256, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 318, 321, 323, 331, 347, 413, 422, 427, 428, 459, 497, 514, 516.

AFONSO IV, D. – 95.

AFRICANO, Júlio – 24.

AGOSTINHO, Santo – 46, 47, 48, 53, 88, 89, 114, 204, 215, 324, 347, 412, 413, 423, 451, 467, 469, 502, 512.

AILLY, Pierre d' – 382.

ALBÉRÈS, R. M. – 143.

ALBERTI, Leon Battista – 86.

ALBUQUERQUE, Afonso de – 25, 32, 189, 362.

ALBUQUERQUE, Martim de – 94, 104, 105, 122, 123, 168, 170, 421, 433, 436, 439, 472.

ALDANA, Francisco de – 43.

ALEMÃO, João – 25, 32.

ALMEIDA, Fialho de – 63.

ALMEIDA, Gregório – 166.

ALMEIDA, M. Lopes de – 93.

ÁLVARES, Nuno – 98, 189, 350, 491.

AMEAL, João – 466.

AMOS – 159.

ANDRADE, Francisco de – 38, 39.

ANDRADE, Theophilo de – 168, 174, 179.

ANDRÉ, Carlos Ascenso – 338.

ANTAS, Miguel d' – 165.

ANTICRISTO – 22, 23, 25, 140, 161.

ANTÓNIO, Santo – 199, 257.

ANTUNES, Alfredo – 32, 34, 42, 214, 485.

APOLINAR, Sidónio – 440.

APULEIO – 180.

AQUILEIA, Rufino de – 24.

AQUILES – 41, 270.

AQUINO, São Tomás de – 412, 466.

ARCHAMBAULT, J. – 93.

ARIOSTO – 73.

ARISTÓTELES – 88, 122, 183, 220, 247, 430.

ARTUR, Rei – 173, 174.

ASENSIO, Eugénio – 25, 29, 35.

ASSIS, S. Francisco de – 332.

ATLAS – 42, 391.

AUGUSTO, Imperador (César) – 34.

AVERRÓIS – 183.

AZEVEDO, João Lúcio de – 22, 36, 37, 46, 73, 141, 166, 167.

B

BACON – 323.

BANDARRA, Gonçalo Eanes – 16, 22, 26, 27, 34, 36, 37, 38, 43, 44, 54, 135, 140, 158,

- 161, 162, 165, 166, 167, 169, 170, 174, 175, 184, 295, 319, 420, 474.
- BARBARROXA, Frederico – 173, 174.
- BARROS, João de – 82, 92.
- BASTO, A. de Magalhães – 100.
- BASTO, António Pereira (Senhor de) – 73.
- BATAILLON, Marcel – 23, 235.
- BEAU, Albin Eduard – 91, 94, 96, 122.
- BEDA – 24.
- BEIRÃO, Mário – 290, 375.
- BEMBO – 73.
- BERDIAEFF – 322.
- BERGSON – 238, 333, 459, 460.
- BERKELEY – 35, 508.
- BERNARDES, José A. Cardoso – 81, 145.
- BERNARDO, S. – 53.
- BERNEIM – 215.
- BIÈS, Jean – 222.
- BIGNAMI–ORDIER, Jeanne – 22.
- BLOCH, Ernst – 49.
- BLUM, Claude – 235, 469.
- BLUTEAU, Rafael – 45.
- BOCAGE – 317.
- BOCARRO, Manuel – 169.
- BODIN, Jean – 88.
- BOIARDO – 73.
- BOTELHO, Abel – 63.
- BOTELHO, Afonso – 240, 371, 376.
- BRAGA, Teófilo – 55, 116, 133, 134, 179, 183.
- BRAGA, Theophilo (Grafia arcaica) – 168, 179.
- BRANCO, Camilo Castelo – 338.
- BRANDT, Sebastião – 131.
- BRÉHIER – 459.
- BRETANHA, Merlim da – 162, 169.
- BRÍGIDA, Santa – 169.
- BRITO, Frei Bernardo de – 44, 45, 90, 166, 185.
- BROCHADO, Costa – 35, 36.
- BRUNO, Sampaio – 55, 166, 191, 218, 224, 225, 254, 255, 256, 278, 279, 325, 350.
- BUESCU, Maria Leonor – 27, 141.
- BURKE, Peter – 86.
- C
- CAETANO, Marcello – 93.
- CAIM – 198, 223, 225, 267.
- CALMON, Pedro – 98, 122.
- CÂMARA, Luís Gonçalves da – 72, 125, 126.
- CAMENAS – 95, 104.
- CAMILO – 228, 335.
- CAMINHA, Andrade – 39, 173.
- CAMÕES, Luís de – 13, 14, 30, 31, 40, 41, 42, 43, 49, 50, 51, 52, 61, 71, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 162, 164, 168, 171, 172, 173, 175, 177, 179, 182, 183, 270, 295, 297, 298, 304, 305, 308, 309, 310, 311, 312, 315, 317, 319, 320, 321, 322, 326, 328, 337, 338, 339, 341, 342, 344, 345, 348, 356, 359, 366, 367, 368, 369, 373, 380, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 393, 394, 395, 397, 398, 399, 400, 402, 403, 404, 405, 407, 410, 413, 414, 415, 421, 423, 426, 431, 435, 438, 451, 452, 454, 455, 456, 465, 466, 467, 474, 476, 478, 482, 483, 485, 490, 491, 499, 500, 501, 505, 506, 507, 508, 509, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518.
- CAMPANELLA – 324.
- CAMUS, Albert de – 145, 146, 427.
- CANTEL, Raymond – 16, 22, 31, 33, 46, 53, 117, 120, 140, 161, 166, 167, 185, 187.
- CARLOS V – 109, 157, 162, 173.
- CARVALHO, Amorim de – 336.
- CARVALHO, Herculano – 304, 346.
- CARVALHO, Joaquim de – 18, 198, 304, 332.
- CARVALHO, José Adriano de F. – 26, 27, 32, 72, 133.
- CARVALHO, Pero de – 74.
- CASIMIRO, Augusto – 290.
- CASTAGNINO, Raul H. – 143, 447.

- CASTANHEDA – 82.
- CASTILHO, Diogo de – 25.
- CASTILHO, João de – 25.
- CASTRO, Aníbal Pinto de – 13, 116, 140, 483.
- CASTRO, Armando de – 121, 124, 127.
- CASTRO, D. João de – 17, 26, 44, 158, 165, 166, 169, 170, 174, 176, 189.
- CASTRO, Faria e – 115.
- CATULO – 440.
- CENTENO, Y. K. – 278, 279.
- CERVANTES – 235, 289.
- CÉSAR, Amândio – 375.
- CESAREIA, Eusébio de – 24.
- CESARINY, Mário – 198, 310.
- CHAGAS, Pinheiro – 491.
- CHALIER, Catherine – 408.
- CHANCELARIA, Diogo Velho da – 34, 162.
- CHAVES, Luís – 174, 176.
- CHEVALIER, J. – 460.
- CIDADE, Hernâni – 34, 39, 45, 91, 157, 162, 167, 169, 173, 174, 175, 177, 181, 182, 183, 185, 186, 208, 234, 238, 359, 456, 465, 466, 474, 513.
- CINTRA, Luís Filipe Lindley – 91, 100, 101.
- CIRILO – 169.
- CISNEROS, Cardeal – 34, 35.
- CLAUDIANO – 440.
- COELHO, Diogo – 228.
- COELHO, Jacinto do Prado – 55, 63, 64, 83, 85, 117, 124, 127, 133, 141, 144, 151, 187, 197, 246, 303, 304, 315, 332, 353, 387, 426, 515.
- COIMBRA, Leonardo – 57, 58, 59, 167, 191, 205, 207, 217, 230, 231, 232, 273, 274, 275, 303, 317.
- COLOMBO, Cristóvão – 35, 49.
- COMTE, Augusto – 49.
- CONSTANTINO, Dom Vizo-Rei da Índia – 105, 106.
- CONTARIMI, Gasparo – 124.
- CORTESÃO, Jaime – 56, 199, 205, 290, 312, 313, 449, 500.
- COSTA, A. Domingos de Sousa – 23.
- COSTA, Bartolomeo da – 133.
- COSTA, Dalila Pereira da – 223, 237, 239, 287, 372, 376.
- COULANGES, Fustel de – 426.
- COUTINHO, Gago – 370, 437, 449.
- COUTINHO, Jorge – 205, 224, 332, 333, 351, 456.
- CRATO, Prior do – 165.
- CRISTO, Jesus – 21, 28, 31, 32, 33, 37, 43, 46, 47, 48, 63, 74, 82, 90, 91, 92, 100, 102, 107, 109, 114, 132, 154, 170, 185, 188, 200, 212, 224, 225, 248, 251, 270, 310, 342, 360, 378, 393, 402, 403, 404, 405, 409, 411, 423, 426, 443, 448, 452, 459, 460, 467, 470, 472, 491, 511.
- CRUEL, Pedro o – 22.
- CRUZ, Frei Agostinho da – 234, 250, 313, 314, 327, 332, 365.
- CRUZ, S. João da – 332.
- CUNHA, Jorge Teixeira – 350.
- CUNHA, Maria Helena Ribeiro – 395, 400.
- CUNHA, Xavier da – 84, 85.
- CURTIUS, E. R. – 86.
- D**
- DANIEL – 37, 46, 88, 457.
- DANTAS, Júlio – 491.
- DANTE – 46, 136, 329, 332, 333, 351, 484.
- DÃO – 36.
- DARWIN – 239, 243, 333.
- DÉDALO – 78.
- DELMAS, Claude – 423, 477.
- DELUMEAU, J. – 105.
- DESCHOUX – 477.
- DESEJADO – 17, 38, 43, 63, 68, 69, 117, 163, 166, 173, 175, 180, 187, 350, 358, 418, 419, 420, 447, 481, 482, 490, 491, 511.
- DEUS, João de – 351.
- DIAS, Aída Fernanda – 348.
- DIAS, Carlos Malheiro – 55, 187.
- DIAS, J. S. da Silva – 64, 382.
- DIELS, H. – 218.

DINIS, D. – 54, 100, 102.

DIÓGENES – 273.

DIOGO, Américo António Lindeza – 194.

DOMINGUES, Mário – 96, 140.

DRESDEN, Sem – 300.

DUARTE, Afonso – 290, 415.

DUHAMEL, G. – 289.

DURAND, Gilbert – 451.

E

ELIADE, Mircea – 21, 112, 199, 201, 256, 359, 365, 366, 367, 438, 439, 455.

ELIOT, T. S. – 115.

EMERSON – 143.

EMÍLIO, Rodrigo – 375.

ENCOBERTO – 22, 26, 37, 55, 56, 63, 64, 135, 141, 162, 163, 164, 165, 169, 170, 173, 174, 175, 176, 178, 180, 190, 228, 325, 370, 378, 418, 420, 440, 441, 444, 448, 453, 511.

ENTWISTLE, J. W. – 37.

ESDRAS – 48, 53.

ESPÁRTACO (SPARTACUS) – 227.

EURÍPIDES – 440.

EVA – 52, 192, 193, 194, 195, 197, 203, 208, 213, 222, 223, 228, 236, 239, 240, 252, 259, 262, 264, 265, 397.

F

FAETONTE – 78, 79.

FAIRBAIRN, Patrick – 159.

FEBO – 90, 349, 359.

FERNANDES, Rogério – 21, 115, 119, 121, 122, 132, 135, 136.

FERREIRA, António – 39, 40, 81, 84, 89, 92, 95.

FERREIRA, Frei Bartolomeu – 118.

FERRER, S. Vicente – 22.

FIGUEIREDO, Fidelino de – 304, 354.

FIGUERAS, Tomás Garcia – 174.

FILIFE II – 44, 165, 166, 167, 189.

FIORE, Joaquim da – 19, 22, 23, 25, 26, 34, 48, 49, 53, 54, 169, 216, 413, 436, 474, 493.

FORTES, Manuel Azevedo – 45.

FRAGA, Maria Tereza de – 155, 337.

FRANCE, Anatole – 146.

FRANCISCO I – 109.

FRANCO, Américo – 114.

FRANCO, António Cândido – 202, 304, 336, 339, 362, 424, 478.

FREUD – 224, 401.

FRIAS, Eduardo – 56, 57.

FRIAS, Frei Pedro – 22, 162.

FUMAROLI, M. – 469.

FUMET, Stanislas – 143.

G

GAD – 36.

GAIO, Manuel da Silva – 55.

GALILEU – 155.

GALVÃO, Duarte – 100.

GAMA, Manuel – 203, 350.

GAMA, Paulo da – 89, 96, 122, 144, 188.

GAMA, Vasco da – 81, 82, 89, 144, 147, 151, 153, 188, 189, 310, 337, 351, 358, 362, 363, 481, 506.

GANDRA, Manuel J. – 54.

GARCIA, Mário – 9, 220, 230, 236, 262, 272, 291, 307, 311, 324, 363, 424.

GARRETT, Almeida – 61, 289, 317.

GARSILASO – 73.

GENTIL, Georges – 82.

GIANNOTTI, Donato – 124.

GIL, S. Frei – 294.

GILSON, E. – 113.

GIORDANO – 231.

GIRÃO, Amorim – 282.

GODIN, André – 238.

GODINHO, Hélder – 282.

GOETHE – 356.

GÓIS, Damião de – 100.

GOMES, Pinharanda – 18, 199, 217, 219, 239, 306, 372, 376, 441, 442, 444, 468.

GOMES, Simão – 26, 27, 28, 32, 72, 158, 169.

GONÇALVES, Madalena – 266, 427, 445.

GONÇALVES, Rui Mário – 429.

GRANDMAISON, L. de – 458.

GUEVARA, Inácio – 26.

GUIMARÃES, Fernando – 12, 16, 273, 293, 313, 327, 328, 329, 334, 335, 336, 339, 359, 361, 362, 363, 364, 369, 370, 372, 376, 383, 402, 444, 445, 513.

H

HAECKEL – 234

HEBREU, Leão – 250.

HEGEL – 197, 218, 236, 348, 470.

HEIDEGGER – 282.

HEINE – 235.

HENRIQUE VIII – 109.

HENRIQUE, Cardeal D. – 28, 91.

HENRIQUES, D. Afonso – 44, 46, 89, 90, 91, 92, 97, 98, 100, 103, 107, 111, 185, 188, 228.

HERCULANO, Alexandre – 62, 346, 498.

HESÍODO – 440.

HOMERO – 96, 136, 182, 237, 351, 440.

HORÁCIO – 84, 105, 136, 221, 276.

HORIA, Vintila – 423.

HUGO, Victor – 288, 351.

HUIZINGA, J. – 86.

I

IBSEN – 288.

ÍCARO – 78, 79, 149.

IDEL, Moshe – 408, 444.

IRENEU, Santo – 48.

ISABEL, D. – 54.

ISÁGA, Ochoa – 35.

ISAÍAS – 37, 468.

ISIDORO, Santo – 22, 162, 169, 173.

ISMAEL – 34.

ISMAR – 101.

IUDIN, P. F. – 203, 456, 470.

J

JAKOBSON – 115.

JÁPETO – 78.

JAU – 305.

JAUSS, Hans Robert – 87, 348.

JEBUSSEU – 34.

JEOVÁ – 193, 216, 227, 252, 253, 254, 344.

JEREMIAS – 26, 37.

JOÃO I, D. – 23, 24, 46, 47, 97.

JOÃO II, D. – 188.

JOÃO III, D. – 36, 38, 39, 105, 108, 109, 122, 123, 124, 141, 163, 170, 176, 184, 185, 270, 481.

JOÃO IV, D. – 17, 44.

JOÃO, Preste – 453.

JOB – 50, 129.

JOSSA, Giogio – 215.

JUDAS – 198, 199, 200, 201, 266.

JUNG, C. G. – 181, 352, 360.

JUNQUEIRO, Guerra – 55, 63, 295, 296, 312, 317, 350, 351.

JÚPITER – 78, 107, 142, 147, 150, 175, 177, 195, 228, 237, 349, 359, 465,.

K

KAFKA – 352.

KANT – 235, 289.

KIERKEGAARD, Sören – 235, 463, 464.

KRANZ, W. – 218.

KRISTELLER, P. O. – 113.

KUNG, Hans – 412.

L

LÁFER, Celso – 122.

LAPA, M. Rodrigues – 195.

- LAPLANCHE, J. – 369, 374, 401.
 LEAL, Gomes – 375.
 LEAL, Raul – 65.
 LEÃO, D. Gaspar de – 25, 29, 30, 32, 34, 35.
 LEÃO, Duarte Nunes de – 92, 160.
 LECOINTE, Jean – 121.
 LEIBNIZ – 244, 247, 459.
 LELLO, Dalila – 202.
 LIMA, Luís Torres de – 38.
 LIMA, Sílvio – 46.
 LOBO, de Costa – 491.
 LOCKE – 45.
 LOPES, Fernão – 23, 24, 25, 46, 47, 80, 93, 100, 474, 512.
 LOPES, Martim – 97.
 LOPES, Óscar – 155, 157.
 LOURENÇO, Eduardo – 338, 346, 351, 384, 480, 481, 500.
 LUBAC, R. P. de – 429.
 LUCAS, M. C. Almeida – 278.
 LUCRÉCIO – 332, 333, 337.
 LUÍS, Infante D. – 28.
 LUTERO, Martinho – 107, 412.
- M**
- MACEDO, António de Sousa – 169.
 MACEDO, Jorge Borges de – 90, 96, 111, 128, 134, 178.
 MACEDO, José Agostinho de – 55, 187.
 MACHADO, Frei Francisco – 30.
 MACY, John – 194.
 MAGALHÃES, Luís de – 55, 176.
 MAGNO, Alexandre – 453.
 MALAGRIDA, P. Gabriel – 46.
 MALRAUX, André – 422.
 MANUEL, D. – 32, 34, 36, 43, 44, 73, 75, 92, 94, 111, 112, 124, 149, 162, 163, 188.
 MANUEL I, D. – 34, 35, 96, 184.
 MAQUIAVEL – 88.
 MARAVALL, J. A. – 105.
 MARGARIDO, Alfredo – 198, 271.
 MARGOLIN, Jean-Claude – 235.
 MARIA, Virgem – 250, 318, 359, 371, 376, 385, 392, 400.
 MARINETTI – 354.
 MARTINS, P. Inácio – 72.
 MARTINS, Mário – 23.
 MARTINS, Oliveira – 55, 166, 236.
 MÁRTIR, S. Metódio – 169.
 MATOS, Maria Vitalina Leal de – 395.
 MEDEIROS, Walter de Sousa – 9
 MEDUSA – 41, 42, 270.
 MELCHIOR, Frei – 23.
 MÉNAGER, Daniel – 235.
 MENDES, João – 249, 251, 502.
 MENESES, Francisco de Sá de – 167.
 MENEZES, D. António de – 165.
 MENESES, Dom Filipe de – 153.
 MICHELET – 49.
 MILTON – 136, 194, 351.
 MINERVA – 78.
 MIRANDA, Sá de – 72, 73, 74, 75, 76, 105, 131, 133, 181, 269, 373.
 MIRANDOLA, Giovanni Pico della – 86, 300.
 MOISÉS – 239.
 MONIZ, Pato – 55.
 MONSARAZ, Alberto de – 67.
 MONTAIGNE – 235.
 MONTEIRO, Adolfo Casais – 57.
 MONTEIRO, Domingos – 192, 332.
 MORE – 146.
 MOREIRA, Adriano – 134, 160, 163, 164, 168, 170, 171, 178, 179, 297, 298, 482, 486.
 MOURA, Vasco Graça – 156, 338, 346, 481.
 MUSSET – 235.
- N**
- NEFTALIM – 36.
 NEGREIROS, Almada – 268, 375.
 NEHER, A. – 13.

- NEMÉSIO, Vitorino – 198, 343, 363, 499.
- NETO, Serafim da Silva – 25.
- NIETZSCHE – 218, 288, 306, 333, 428.
- NOBRE, António – 55, 63, 236, 295, 300, 317, 327, 335, 350, 351.
- NOÉ – 46.
- NORONHA, D. António de – 85, 105, 124, 129, 141.
- NOSTRADAMUS – 22, 146.
- NOVALIS – 120.
- NUNES, Virgínia de Carvalho – 346.
- O**
- ODILE, Sainte – 146.
- OLIVEIRA, António Correia de – 290, 375.
- ORÍGENES – 412.
- ORÓSIO, Paulo – 46, 47.
- OSÓRIO, D. Jerónimo – 31, 94, 118, 119, 124, 125, 126, 131.
- OVÍDIO – 221, 331.
- P**
- PAIS, Álvaro – 23, 32.
- PAIS, Sidónio – 67, 68.
- PAIVA, Acácio de – 21.
- PAPA – 29, 30, 36, 93, 163, 437.
- PARADA, António de Carvalho – 133.
- PARENTE, M. Isnardi – 88.
- PARMÉNIDES – 218.
- PARUTA, Paolo – 124.
- PASCOAES, Teixeira de – 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 31, 51, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 63, 64, 131, 146, 159, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 298, 299, 300, 301, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 323, 327, 329, 330, 332, 333, 334, 335, 336, 338, 339, 340, 345, 346, 349, 351, 353, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 422, 424, 425, 426, 427, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 513, 517, 518.
- PATRÍCIO, Manuel Ferreira – 277, 301, 377, 379, 479, 485.
- PAULO, S. – 166, 212, 280, 306, 332, 424, 467, 468.
- PEDRO, Conde D. – 90.
- PEDRO I – D. – 228.
- PEDRO, Infante D. – 93.
- PEDROSO, Consiglieri – 139.
- PEREIRA, Duarte Pacheco – 34, 81, 96, 124.
- PEREIRA, Fernando A. Baptista – 27.
- PEREIRA, José Carlos Seabra – 9, 132, 336, 343, 403, 415, 439, 467, 498.
- PEREIRA, Miguel Baptista – 282.
- PERES, Damião – 34, 81, 166.
- PESSANHA, Camilo – 301.
- PESSOA, Fernando – 16, 31, 32, 34, 46, 56, 57, 59, 60, 64, 65, 68, 69, 84, 85, 113, 124, 127, 133, 141, 144, 151, 159, 187, 190, 205, 214, 256, 262, 295, 303, 304, 306, 350, 351, 352, 366, 377, 379, 382, 442, 449, 453, 479, 485, 512, 517.
- PETRARCA – 128, 329, 516.
- PHELAN, John L. – 35.
- PIMPÃO, Álvaro Júlio da Costa – 13, 14, 42, 100.
- PINA, Ambrósio de – 245, 280.
- PIRES, António Machado – 135, 174, 176, 178, 325, 444.

- PLATÃO – 88, 121, 122, 146, 242, 246, 276, 282, 337, 340, 341, 343, 372, 425, 430, 461.
 PLUTARCO – 116, 180, 183.
 POLIDORO – 134.
 POLIZIANO, Angelo – 86.
 POMBAL, Marquês de – 45, 46.
 POMPOZZI, Pietro – 86.
 PONTALIS, J.-B. – 369, 374, 401.
 POSTEL, Guilherme – 108.
 PROENÇA, Raul – 12, 218, 273.
 PROMETEU – 78, 149, 251, 390.
 PROTÁGORAS – 509.
 PROTEIO – 95, 104.
 PROUST – 352.
 PTOLOMEU – 153.
- Q**
- QUADROS, António – 54, 60, 64, 65, 67, 163, 168, 174, 175, 178, 181, 182, 184, 187, 205, 262, 268, 270, 295, 350, 353.
 QUAGLIONI – 88.
 QUEIROZ, Eça – 63, 228.
 QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de – 54.
 QUENTAL, Antero de – 65, 66, 67, 208, 209, 210, 214, 236, 244, 317, 491.
- R**
- RABELAIS – 235.
 RAMALHO, Américo da Costa – 9, 120, 125, 304, 433, 440.
 RANK, Otto – 352.
 REBELO, Luís de Sousa – 24, 93.
 RECKERT, Stephen – 278.
 RÉGIO, José – 198.
 REGO, António da Silva – 43.
 REIS, Soares dos – 229.
 RENAN – 333.
 RESENDE, Garcia de – 81, 82, 348.
 REUSS, Eduard – 161.
 RÉVAH, I. S. – 35.
 REYNOLDS, Gonzague de – 80.
 RIBEIRO, Aquilino – 187, 491.
 RIBEIRO, Bernardim – 85, 317, 335, 490.
 RIBEIRO, João Pinto – 179.
 RIBEIRO, José Silvestre – 122.
 RIBEIRO, Orlando – 62.
 RICARD, R. – 167.
 RILKE, R. M. – 352.
 ROCACELSA, Frei João de – 22, 162.
 ROCHE, R. P. – 457.
 RODERDÃO, Erasmo de – 77, 107.
 RODRIGUES, José Maria – 111.
 ROSA, António Ramos – 333.
 ROSENTAL, M. M. – 456, 470.
 ROUSSEAU – 207, 221, 273.
 ROZEMBERG, Paul – 141.
 RUBEN – 16, 36.
 RUCKERT, Frederico – 174.
 RUSCONI, Roberto – 28.
- S**
- SÁ, Maria das Graças Moreira – 498.
 SABÁ, Rainha de – 453.
 SACROBOSCO, J. – 456.
 SALES, S. Francisco de – 423.
 SALOMÃO, Rei – 453.
 SANCHO, D. – 111.
 SANNAZZARO – 73.
 SANTO, Infante – 106.
 SANTO, Sapateiro – 26, 27, 32, 72, 169.
 SANTOS, Alfredo Ribeiro – 290.
 SARAIVA, António José – 116, 117, 134, 395, 400, 413, 453, 465, 474.
 SARAIVA, Augusto – 470.
 SARAIVA, José Hermano – 304.
 SARDINHA, António – 59, 64.
 SARDOEIRA, Ilídio – 340.
 SARMENTO, Jacob de Castro – 45.
 SARTRE, Jean-Paul – 429.
 SCHLEGEL, Frederico – 49, 179.

- SEABRA, José Augusto – 306.
- SEBASTIÃO, D. – 17, 26, 27, 28, 30, 34, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 54, 58, 69, 72, 74, 89, 105, 110, 111, 112, 116, 117, 118, 119, 123, 124, 125, 126, 131, 133, 135, 137, 138, 144, 157, 158, 160, 162, 163, 165, 166, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 184, 187, 190, 256, 270, 325, 358, 391, 402, 408, 418, 419, 420, 437, 444, 481, 490, 491, 492, 506.
- SELLIER, Philippe – 222.
- SELVAGEM, Carlos – 45.
- SENA, Jorge de – 57, 132, 279, 314, 326, 486, 499.
- SÉRGIO, António – 12, 55, 59, 74, 84, 85, 110, 111, 117, 119, 122, 125, 127, 187, 206, 272, 273, 307, 308, 309, 316, 317, 319, 335, 464, 491.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo – 88, 89, 218.
- SERRÃO, Joel – 34, 62, 65, 66, 68, 69, 113, 187, 437, 485.
- SHAKESPEARE – 60.
- SHELLEY – 136.
- SHOLEM, Gershom – 14.
- SILVA, Agostinho da – 56, 213, 379.
- SILVA, Augusto Santos – 333.
- SILVA, Luciano Pereira da – 456.
- SILVA, Vítor Manuel Pires de Aguiar – 86, 132, 155, 304, 314, 338, 341, 349, 353, 354, 359, 361, 377, 382, 500.
- SIMEÃO – 36.
- SIMÓNIDES – 84, 129, 156.
- SOARES, Maria Luísa de Castro – 10, 72, 86, 87, 115.
- SOARES, Nair de Nazaré Castro – 31, 38, 84, 93, 94, 118, 124, 136.
- SOARES, Pedro Rodrigues – 165.
- SOREL, Georges – 222.
- SOUSA, D. Pedro de – 153.
- SOUSA, Faria e – 119.
- SOUSA, Manoel Bento de – 491.
- SOUSA, Maria Leonor Machado – 157.
- SPENCER, Herbert – 243.
- SPINELLI, Miguel – 232.
- SPINOZA – 280, 470.
- STORCK, Wilhelm – 171.
- SUBIRATS, Jean – 45, 54.
- SUPER-CAMÕES – 479.
- SWIFT – 146.
- T
- TÂNTALO – 227.
- TAROUCA, Carlos da Silva – 100.
- TARSO, Paulo – 412.
- TASSO – 182.
- TEIVE, Diogo de – 38, 39, 158, 173.
- TEIXEIRA, António Braz – 350.
- TELÉFORO – 169.
- TELLES, Baltasar – 72, 167.
- TEÓCRITO – 440.
- TERÊNCIO – 472.
- THIBON, G. – 428.
- TOLSTOI – 232, 333, 361.
- TOLAND, John – 456.
- TOMÁS, Fernandes – 76.
- TOMÁS, S. – 93, 105, 430, 457, 466.
- TOMÉ, S. – 453.
- TORGA, Miguel – 198, 375.
- TORGAL, Luís Reis – 105.
- TRASILAU – 130, 141, 142.
- TREÍCIO – 134.
- TROUSSON, Raymond – 324.
- TUMBARELLO, Giacomo – 178, 186.
- U
- UGOLINO – 227.
- ULISSES – 124.
- UNAMUNO – 333, 423.
- V
- VALLA, Lorenzo – 86, 107.
- VARELA, Maria Helena – 224, 255, 256, 350.

- VASCONCELOS, António Pedro – 218, 368.
VASCONCELOS, Carolina Michaëlis de – 18.
VASCONCELOS, Padre João de – 44, 166.
VEIGA, Manuel da – 26, 27, 28, 32, 72.
VELOSO, Queiroz – 72, 112.
VELOZO, Francisco José – 122, 123.
VÉNUS – 107, 142, 147, 150, 151, 188, 279,
318, 359, 366, 367, 376, 383, 385, 395, 398,
400, 405, 469.
VERNEY, Luís António – 45.
VIANA, A. Manuel Couto – 375.
VICENTE, Gil – 21, 80, 82, 131, 133.
VIEIRA, Afonso Lopes – 111, 290, 361, 375,
402, 487.
VIEIRA, Padre António – 16, 17, 22, 31, 32,
33, 34, 43, 44, 53, 83, 91, 98, 99, 116, 117,
140, 141, 158, 162, 163, 166, 167, 169, 170,
183, 184, 185.
VIERNE, Simone – 222.
VIGH, Arpad – 115, 116.
VILELA, Francisco – 26, 32.
VIRGÍLIO – 34, 84, 96, 221, 227, 288, 312, 331,
332, 333, 430, 435, 440.
VIRIATO – 73, 97, 139, 228.
VITÓRIA, Francisco – 105.

W

- WAGNER – 228.
WEINBERG, B. – 430.
WEINRICH, Harald – 118.
WELLEK, René – 120, 136.
WHITE, Paul S. – 158, 159.

Z

- ZABULÃO – 36.
ZARATUSTRÁ – 260.
ZURARA – 298.

(Página deixada propositadamente em branco)

Série
Investigação

•

Imprensa da Universidade de Coimbra
Coimbra University Press

2007

