

## *Eros e iniciação em Luís de Camões. A “Ilha dos Amores”*

Paulo A. E. Borges  
(Universidade de Lisboa)

Na linha de Platão e do neoplatonismo, também renascentista, com Marsílio Ficino e Leão Hebreu, mas também naquela outra, mais subterrânea, que procede da mística islâmica, da Cabala judaica e da lírica erótica provençal e galaico-portuguesa, e abrindo, porventura, para mais indirectas fontes orientais, há em Luís de Camões um complexo e multiforme tratamento de eros, no qual, por via poética e experiencial, se expressam e reflectem as doridas alegrias do desejo amoroso, em suas múltiplas tendências e tensões, luzes e sombras, nas variações tonais da unidade que vai da pulsão mais carnal ao afecto mais humano e ao arroubo declaradamente metafísico, místico-religioso e divino. Que o amor, entendido como desejo unitivo, é o centro mesmo da obra camoniana, não só da lírica mas também, como aqui pretendemos mostrar, da épica, enunciou-o o mesmo poeta, nessa declaração-desafio perenemente feita a cada leitor: “E sabeis que, segundo o amor tiverdes, / tereis o entendimento de meus versos !”<sup>1</sup>. O amor havido, ou seja, experienciado e integrado no íntimo de cada um de nós, ou aí residente como uma possibilidade em aberto, é assim a única chave hermenêutica que o poeta considera susceptível de nos permitir o acesso ao sentido da sua obra. A compreensão real desse discurso amoroso que permeia toda a obra camoniana só é possível a partir de uma real vivência ou potência do mesmo amor, que possa iluminar afectivamente um entendimento só por si impotente para abarcar o que o excede. Mas esta compreensão não é unidimensional, tendo tantos graus quantos os próprios graus do amor havido. E aqui se deve desde já falar de iniciação. Sendo o amor na obra camoniana, como veremos, uma iniciação ao ser e à verdade do homem, do mundo e de Deus, não pode ser outro senão ele mesmo a processar a gradual iniciação ao sentido dessa obra. Mas esta iniciação, que o amor conduz como hierofante, não dirige o neófito para algo

---

<sup>1</sup> Luís de Camões, Soneto 1, *Rimas*, texto estabelecido, revisto e prefaciado por Álvaro J. da Costa Pimpão, apresentação de Aníbal Pinto de Castro, Coimbra, Livraria Almedina, 1994, p.117.

exterior a si. Na verdade ela não o leva – como em toda a iniciação autêntica - senão a reconhecer na obra camoniana aquilo que ele mesmo traz em si, o grau do seu amor, vivido e experienciado ou possível. A obra camoniana pode ser assim como um espelho em que o leitor é confrontado com o grau de verdade do seu próprio amor, com o grau de verdade de si mesmo. Ela não lhe é exterior. Lendo-a ele pode ler-se a si mesmo, lendo-a ele pode reconhecer-se, no que foi, no que é, no que pode ser. Isto porque o seu centro é o amor, uma das experiências mais fundas e constitutivas do ser humano. Daí a universalidade e intemporalidade da poesia camoniana.

Creemos que esta proposta do possível sentido iniciático da obra de Luís de Camões, na medida em que induz a autognose do sujeito/leitor, se pode estender à épica. Tudo depende de a lermos a partir do seu contexto e referentes histórico-culturais concretos, mas sem neles nos fixarmos, antes colhendo das suas virtualidades simbólicas a abertura à universalidade que a torna contemporânea de cada um de nós e de todos os seus leitores possíveis. Neste sentido, tal como na exegese esotérica, anagógica e mística Israel, a Igreja e o Islão designam, mais do que comunidades históricas específicas, a intimidade espiritual e a vocação última de todo e cada homem (\*), também aqui haverá que ponderar se *Os Lusíadas*, lido em profundidade e a partir da sua mesma literalidade, não designará e não se destinará, para além do povo português na dimensão futurante da sua história, a todo o ser humano nesse tempo em aberto e nessa verticalidade trans-temporal da sua busca e encontro da plenitude.

Seja como for, se a maioria dos poetas e pensadores do destino nacional, contemporâneos e posteriores às Descobertas, não deixou de celebrar a sua quinhentista dilatação imperial, conferindo-lhe um valor religioso e por vezes messiânico e apocalíptico, tendendo a ver Portugal como um novo povo eleito para a consumação do triunfo do cristianismo e do sentido da história <sup>2</sup>, outros houve que, não deixando de participar no coro lusocêntrico, para auditores e leitores atentos deixaram mais ou menos explicitamente

---

<sup>2</sup> O exemplo paradigmático será sempre o do Padre António Vieira. Cf. o nosso *A Plenificação da História em Parde António Vieira. Estudo sobre a ideia de “Quinto Império” na “Defesa perante o Tribunal do Santo Officio”*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995. Cf. também Fidelino de Figueiredo, *A Épica Portuguesa no Século XVI*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987.

expresso que a real vocação nacional estava longe de se cumprir nessa planetarização da Fé e do Império. Assim Gil Vicente, que, se por um lado canta a vocação bélica, imperial, cristã e católica de Portugal, fazendo-se eco da mítica fundação e destinação do reino por Cristo, em Ourique <sup>3</sup>, já por outro, revisitando os mitos pagãos e cavaleirescos, e antecipando um Duarte Nunes de Leão e um D. Francisco Manuel de Melo, que vêem a característica fundamental dos portugueses na propensão amorosa (donde o sentimento saudoso) <sup>4</sup>, veicula uma nada ortodoxa e intensa apologia da mulher e do amor erótico, plenificado pela ausência e transfigurado em saudade, como via iniciática e divinizadora, o que faz da vocação imperial de Portugal uma vocação amorosa, em que a exacerbação de *eros* supera a razão, levando os sujeitos à transcensão da condição comum numa loucura e perda de identidade de signo místico. Se o Portugal marcial pretende o domínio do outro pelo mesmo, como na *Tragicomédia da Exortação da Guerra*, o Portugal venusiano funda-se no amoroso abandono do mesmo à sedução da alteridade, real e simbolicamente feminina, como na *Farsa da Lusitânia*: “Que este nobre Portugal / es fundado sobre amor (...) servidor de las mujeres más que todas las naciones” <sup>5</sup>.

Afinal é este modelo o mais convergente com aquela que nos parece a mensagem maior de Mestre Gil Vicente, a de que a grande viagem é não a histórica mas a da alma. Assim, no *Auto da Barca do Inferno*, conforme o espírito das narrativas iniciáticas antigas e medievais, na Barca da Glória só entra, a par dos “cavaleiros da Ordem de Cristo”, mártires pela Fé, o “Parvo”, esse dos “pobres em espírito” que, segundo a primeira bem-aventurança,

---

<sup>3</sup> Cf. Gil Vicente, *Tragicomédia da Exortação da Guerra*, in *Copilaçam de todas as obras de Gil Vicente*, II, introdução e normalização do texto de Maria Leonor Carvalhão Buescu, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983, pp.172-179; *Tragicomédia chamada Cortes de Júpiter*, in *Ibid.*, p.218; *Tragicomédia do Inverno e Verão*, in *Ibid.*, pp.272-276; *Farsa chamada Auto da Fama*, in *Ibid.*, pp.375-376.

<sup>4</sup> Cf. Duarte Nunes de Leão, *Origem da Língua Portuguesa*, Lisboa, 1606, cap. XXI; D. Francisco Manuel de Melo, *Epanáfora Amorosa III*, in *Epanáforas de Vária História Portuguesa*, 1660. Cit. in AA. VV., *Filosofia da Saudade*, selecção e organização de Afonso Botelho e António Braz Teixeira, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1986, pp.18-20.

<sup>5</sup> Cf. Gil Vicente, *Farsa da Lusitânia*, in *Copilaçam de todas as obras de Gil Vicente*, II, p. 580. Cf. também p.561, *Tragicomédia da Nau d'Amores*, in *Ibid.*, pp.112-138 e *Tragicomédia da Frágua d'Amor*, in *Ibid.*, pp.140, 144 e 150-161. Sobre o amor erótico, cf. sobretudo a *Tragédia de Dom Duardos* e a *Tragicomédia de Amadis*, in *Ibidem*. Cf. também *Tragicomédia dos Agravados*, in *Ibid.*, pp.296-298 e 300-301 e *O Auto das fadas*, in *Ibid.*, pp.409-414. Cf. Paulo A. E. Borges, “Gil Vicente”, in *Pensamento Atlântico*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002, pp.19-26.

possuem já o “reino dos Céus” (*Mateus*, 5, 3), morto por esvaziamento e dissolução do eu, evacuado como excremento, conforme o sentido subtil dos seus aparentemente rudes, desconexos e cómicos ditos <sup>6</sup>. O que faz do luminoso “Não sou ninguém” <sup>7</sup> tanto uma libertadora negação da identidade própria, ou seja, da determinação do ser, como uma negação de pertencer ao estado comum das consciências, isto é, ao estado daqueles que são “ninguém”, que carecem de valor ontológico, na exacta medida em que mais se pretendem isto ou aquilo.

Mas a viagem narrada n’*Os Lusíadas*, simbólica e iniciática <sup>8</sup> enquanto obediente ao paradigma das grandes aventuras gnósicas na tradição ocidental <sup>9</sup>, aqui como exploração das águas profundas e abissais, figura do inconsciente e das caóticas, pré-cósmicas, virtualidades de toda a manifestação, onde reside a possibilidade de morte e regeneração do sujeito e do mundo <sup>10</sup>, corresponde também, no modo como a travessia do Oceano foi vivida no

---

<sup>6</sup> “Diabo – De que morreste ? / Parvo – De quê ? / Samica de caganeira. / Diabo – De quê ? / Parvo – De caga merdeira. / (...)” – *Auto da Barca do Inferno*, in *Copilaçam de todas as obras de Gil Vicente*, I, introdução e normalização do texto de Maria Leonor Carvalhão Buescu, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983, p.210.

<sup>7</sup> Cf. *Ibid.*, p.211.

<sup>8</sup> Como exemplo de alguns estudos que privilegiaram o sentido simbólico e iniciático da viagem d’*Os Lusíadas*, cf. Eudoro de Sousa, “Os dois últimos Cantos dos *Lusíadas* à luz da tradição clássica”, *Correio Braziliense*, Caderno Cultural, Brasília, 26 de Outubro de 1968; reeditado em *Cultura*, ano 2, nº8 (Brasília, 1972), pp.66-69; integrado em *Origem da Poesia e da Mitologia e outros ensaios dispersos*, organização de Joaquim Domingues, apresentação de Paulo A. E. Borges, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000, pp. 315-321; Jorge de Sena, *A estrutura de «Os Lusíadas» e outros estudos camonianos e de poesia peninsular do século XVI*, Lisboa, Edições 70, 1980, 2ª edição; Helder Macedo, *Camões e a Viagem Iniciática*, Lisboa, Moraes Editores, 1980; Y. K. Centeno, Hélder Godinho, Stephen Reckert e M. C. Almeida Lucas, *A viagem de “Os Lusíadas”: símbolo e mito*, Lisboa, Arcádia, 1981; António Telmo, “O Segredo d’«Os Lusíadas»”, in AA.VV., *Retrato de Camões e o Segredo d’Os Lusíadas*, Lisboa, Secretaria de Estado da Comunicação Social, 1981, pp.69-86; reeditado em *Filosofia e Kabbalah*, Lisboa, Guimarães Editores, 1989, pp.180-197; *Desembarque dos Maniqueus nas Ilha de Camões*, Lisboa, Guimarães e Cª Editores, 1982; Dalila Pereira da Costa, *Raízes Arcaicas da Epopeia Portuguesa e Camoniana*, Lisboa, ICALP, 1990. Cf. também Fernando Gil e Helder Macedo, *Viagens do Olhar. Retrospecção, Visão e Profecia no Renascimento Português*, Porto, Campo das Letras, 1998.

<sup>9</sup> É Eudoro de Sousa quem aponta a afinidade dos cantos IX e X d’*Os Lusíadas* com o canto XI da *Odisseia* de Homero, com o canto VI da *Eneida* de Virgílio, e bem assim com o mito de Er no livro X da *República* de Platão e com o “Sonho de Cípião”, no livro VI da *República* de Cícero – Cf. Eudoro de Sousa, “Os dois últimos Cantos dos *Lusíadas* à luz da tradição clássica”, in *Origem da Poesia e da Mitologia e outros ensaios dispersos*, pp. 320-321.

<sup>10</sup> Retenhamos a formulação sintética de Mircea Eliade: “Princípio do indiferenciado e do virtual, fundamento de toda a manifestação cósmica, receptáculo de todos os gérmes, as águas simbolizam a substância primordial de que nascem todas as formas e para a qual voltam, por regressão ou cataclismo. Elas foram no princípio, elas voltarão no fim de todo o ciclo histórico ou cósmico; elas existirão sempre - se bem que nunca

imaginário mitopoético ocidental, à exploração e transcensão dos fascinantes e temíveis limites do “espaço geográfico” e do “tempo histórico”<sup>11</sup>, ou seja, à exploração e transcensão dos limites, feitos limiares, das coordenadas habituais da civilização e da mente humana<sup>12</sup>. Viagem trans-oceânica que, na tradição latina, foi ambigualmente vista quer como possibilidade de renovação da Roma de Augusto, pela transcensão da ecúmena e do oceano em direcção à extremo-ocidental “última Tule”, ou à “terra” de Atlas, respectivamente no próemio às *Geórgicas* e na *Eneida* de Virgílio<sup>13</sup>, quer, prefigurando a atitude do camoniano Velho do Restelo, como uma “ousada” e “ímpia” transgressão das águas oceânicas, enquanto limites naturais divinamente instituídos entre as terras e as gentes, como em Horácio e Plínio, o Velho<sup>14</sup>, sendo Séneca aquele que, apesar de algumas flutuações, considera a travessia do Oceano como um último passo da humanidade para o declínio moral e o cataclismo, em termos da “cíclica destruição do cosmos” na tradição estóica, pela qual o mundo regressaria mais ao “antigo caos do *apeiron*” do que à “idade doirada” de Virgílio<sup>15</sup>.

É nítido que Luís de Camões está mais perto do optimismo de Virgílio, se bem que inflectindo para Oriente o que este esperava da viagem marítima para Ocidente e transcendendo o sentido mais político-civilizacional do vate latino, bem como o sentido

---

sós, porque as águas são sempre germinativas, guardando na sua unidade não fragmentada as virtualidades de todas as formas. Na cosmogonia, no mito, no ritual, na iconografia, as águas desempenham a mesma função, qualquer que seja a estrutura dos conjuntos culturais nos quais se encontram: elas precedem qualquer forma e suportam qualquer criação. A imersão na água simboliza o regresso ao pré-formal, a regeneração total, um novo nascimento, porque uma imersão equivale a uma dissolução das formas, a uma reintegração no modo indiferenciado da pré-existência; e a emersão das águas repete o gesto cosmogónico da manifestação formal” - Mircea Eliade, *Tratado de História das Religiões*, prefácio de Georges Dumézil, tradução de Natália Nunes e Fernando Tomaz, nova edição inteiramente revista e corrigida, Lisboa, Edições Cosmos, 1977, pp.231-232. Cf. algumas sugestões expostas em Paulo Borges, “Águas (Simbolismo das)”, in *Biblos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Literatura*, 1, Lisboa/São Paulo, Verbo, 1995.

<sup>11</sup> Cf. James S. Romm, *The Edges of the Earth in Ancient Thought. Geography, exploration and fiction*, Princeton University Press, 1992, p.26.

<sup>12</sup> Cf. Paulo A. E. Borges, “Imaginário mítico-metafísico do Oceano e do extremo-ocidente atlântico”, “Da visão do outro mundo ao novo mundo da razão: viagem iniciática, des-(en)cobrimento(s) e u-topia” e “Errância e Verdade. O imaginário iniciático da viagem marítima na «Navegação de São Brandão»”, in *Do Finistérreo Pensar*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.

<sup>13</sup> Cf. James S. Romm, *The Edges of the Earth in Ancient Thought. Geography, exploration and fiction*, pp.156-162.

<sup>14</sup> Cf. *Ibid.*, pp.162-164.

<sup>15</sup> Cf. *Ibid.*, pp.165-171.

político-religioso dos doutrinadores da expansão da Igreja e do Império cristão ocidental. Isto se pensarmos que n’*Os Lusíadas*, sendo claro que o sentido da épica histórica e da viagem oceânica para Oriente, viagem de demanda do Outro e de descentramento da civilização ocidental, é a edificação de um “Novo Reino” (I, 1) que supere e faça esquecer os quatro impérios anteriores – “Assírios, Persas, Gregos e Romanos” (I, 24; 46) - , ou seja, um século antes de Vieira, um *Quinto Império*, não menos é claramente sugerido que o verdadeiro culminar dessa épica e dessa viagem não é a dilatação da Fé e do Império, nem, como hoje se diz, o encontro de culturas, mas algo bem mais vasto, alto e fundo: a *epopsia*, a divina visão da totalidade lograda por via erótico-espiritual na Ilha dos Amores, sendo a verdadeira natureza desse novo Império, em tudo distinto dos quatro anteriores, e logo do romano - pagão ou eclesiástico - , a de ser o Reino do Amor. Numa leitura atenta dos cantos IX e X, é notável que o verdadeiro apogeu da viagem marítima não seja a chegada à Índia, nem o regresso à pátria, ou seja, aquilo que os nautas consciente e intencionalmente procuravam, mas o de todo imprevisto encontro da “ínsula divina”, por Vénus feita emergir das “entranhas do profundo / Oceano” (IX, 40; 21) e até eles levada “como o vento leva branca vela” (IX, 52), fixando-a apenas no instante em que é vista e demandada (IX, 53), o que coincide com o rompimento da aurora, símbolo de que a visão da Ilha é o verdadeiro Oriente (cf. *oriens*, *entis*, particípio de *orior*), instância de vertical regresso à Origem. Estamos, se recordarmos a etimologia do verbo *achar* (pois se *acha*, não por acaso mas parecendo que o é, o que para nós é *soprado*, conforme o latino *afflare*, *ad-flare*), perante um verdadeiro *achamento*, em que os sujeitos são subitamente confrontados, sem que o esperem ou desejem, com a presença e a evidência de algo que os procura, porque os deseja, ou deseja revelar-se-lhes. Camões fala da “Ilha namorada (IX, 51), o que entendemos no sentido activo, como a Ilha que namora os nautas, antes mesmo que eles a vejam e desejem, sendo até eles levada como pelo “vento”, esse mesmo “vento” que, na medieval *Navegação de São Brandão*, impele os nautas, “através da cerração”, para a Ilha do Paraíso<sup>16</sup>, metáfora

---

<sup>16</sup> Cf. Benedeit, *Navegação de São Brandão*, in *Navegação de São Brandão nas fontes portuguesas medievais*, edição crítica de Aires A. Nascimento, Lisboa, Edições Colibri, 1998, p.187.

do livre movimento do espírito divino, que, sem que ninguém saiba de onde vem nem para onde vai, imprevisivelmente sopra onde quer (*João*, 3, 5-8).

Mas o mais importante é que, quando Vénus ordena a seu filho, Eros, que fira de amor as ninfas, para que na simbólica alteridade do mar, não na terra, tenham esse “prémio e doce glória / Do trabalho, que faz clara a memória” (IX, 39), ou seja, o conhecimento, Eros está a reunir um exército de Cupidos para promover uma “expedição / Contra o mundo rebelde, porque emende / Erros grandes que há dias nele estão, / Amando coisas que nos foram dadas, / Não para ser amadas, mas usadas” (IX, 25). As quatro estrofes seguintes mostram bem em que consiste, para Eros e para o Épico, esta perversão do amor, pela qual “ninguém ama o que deve, / Senão o que somente mal deseja” (IX, 29). O que é amável e não se ama é, pela ordem do discurso camoniano, o sexo feminino e sua beleza (a “gente e bela forma humana” (IX, 26)), trocado pelas artes venatórias (referência possível ao gosto do jovem D. Sebastião pela caça e seu desprezo do casamento), o bem público, trocado pelo amor-próprio egoísta, a pobreza e a caridade, trocadas pelo poder e pela riqueza. É este desconcerto do amor - raiz do “desconcerto do mundo”, não longe da sua tematização na lírica, em que parece proceder da articulação entre a irracionalidade da “Fortuna” e o “vão desejo” dos homens <sup>17</sup> - que Eros pretende corrigir com o seu exército de Cupidos, orientando para a redenção do mundo o seu até então aleatório e desordenado poder de inflamar o desejo erótico (IX, 30-35). É à luz deste contexto que se deve entender o chamamento de Vénus para que Eros realize o seu propósito através do despertar do amor entre os nautas e as ninfas, para que a vontade da deusa se cumpra. Como diz na fundamental estrofe 42 do Canto IX: “Quero que haja no reino Neptunino, / Onde eu nasci, progénie forte e bela, / E tome exemplo o mundo vil, maligno, / Que contra tua potência se rebela, / Por que entendam, que muro adamantino / Nem triste hipocrisia val’ contra ela; / Mal haverá na terra quem se guarde, / Se teu fogo imortal nas águas arde”.

A deusa é bem clara. Recordemos a mitologia. Nascida da cisão primeira entre Céu e Terra, Urano e Geia, quando o sexo do pai, castrado por Cronos e lançado ao mar, fecunda

---

<sup>17</sup> Cf. Luís de Camões, Oitava I, *Rimas*, pp.286-292.

as águas oceânicas, Afrodite/Vénus, assistida por Eros e Himeros, o “belo Desejo”<sup>18</sup>, parece ter por função assegurar a união e a harmonia entre um Céu e uma Terra suficientemente afastados para que o mundo e a vida sejam possíveis<sup>19</sup>. O que é bem conforme com a doutrina camonianiana, que funda em Eros toda a potência de Vénus (IX, 37), sendo pela “potestade” do “seu filho” que a deusa “Os deuses faz descer ao vil terreno / E os humanos subir ao Céu sereno” (IX, 20), assegurando a interacção e conversão do celeste e do terreno, do divino e do humano, a humanização do primeiro e a divinização do segundo, num universo sem dimensões estanques nem limites que não sejam limiares, onde se radicaliza a função de mero mediador e “intermediário” entre o “mortal” e o “imortal” desse Eros que em Platão se designa como “um grande Demónio”<sup>20</sup>. O mundo primordial é um mundo regido pelas leis de Eros, como já Hesíodo indicava, na *Teogonia*, fazendo-o surgir após a Terra e o Caos, como “o mais belo dos deuses imortais” e aquele que domina o sentimento e a vontade sábia de deuses e homens<sup>21</sup>, o que se reforça nalgumas teogonias órficas e herméticas, que o celebram como deus primordial, tradição que, renovada por Platão<sup>22</sup> e pelo neo-platonismo, vem até ao século de Camões com Marsílio Ficino<sup>23</sup> e Leão Hebreu, que o identificam ao próprio Deus<sup>24</sup>.

Um mundo regido pelas leis de Eros é o que parece problematizar-se, pelo menos no plano humano, no desconcerto do mundo descrito n’*Os Lusíadas*. O que Vénus assim pretende é, a partir das profundezas oceânicas onde nasceu, ou seja, a partir do Abismo onde

---

<sup>18</sup> Cf. Hesíodo, *Teogonia*, 188-206.

<sup>19</sup> Cf. Jean Rudhardt, *Le rôle d’Eros et d’Aphrodite dans les cosmogonies grecques*, prefácio de Jean-Pierre Vernant, Paris, PUF, 1986, pp.15-17. Vénus, da raiz indo-europeia *wen*, designava para os latinos o “amor físico, o acto sexual”. Da mesma raiz procedem palavras como “venerável” – Cf. Odon Vallet, *Le Honteux et le Sacré. Grammaire de l’érotisme divin*, Paris, Albin Michel, 1998, p.25. Cf. também A. Ernout, “Venus venia, cupido”, *Philologica*, II, Paris, Klincksieck, 1957.

<sup>20</sup> Cf. Platão, *O Banquete*, 202 d-202 e. Aqui podemos surpreender o sentido da própria mediação de Cristo, indissociável de um Deus visto como Eros no Pseudo-Dionísio, o Areopagita (cf. *Os Nomes Divinos*, 10-17), ou aquela heraclitiana recusa da olímpica distinção entre deuses e homens, patente no dito: “Imortais, mortais, mortais, imortais; vivendo daqueles a morte, morrendo daqueles a vida” – fragm. 62 (Diels-Kranz).

<sup>21</sup> Cf. Hesíodo, *Teogonia*, 116-122.

<sup>22</sup> Cf. Platão, *O Banquete*, 178 a-c.

<sup>23</sup> Vejam-se os textos e autores citados por Marsílio Ficino: *De Amore. Comentario a “El Banquete” de Platón*, tradução e estudo preliminar de Rocío de la Villa Ardura, Madrid, Tecnos, 1994, I, 3, p.10.

residem as virtualidades genesíacas e pré-conscientes do ser, uma regeneração do mundo humano, por via de uma “progénie forte e bela”, isto é, de uma nova geração ou raça, filha dos amores dos nautas e das ninfas, que, conciliando os atributos de Marte e Vénus (“forte e bela”), mas subordinando Marte a Vénus, como no início do *De Natura Rerum*, de Lucrecio<sup>25</sup>, combata por restaurar no mundo dos homens a lei do Amor. O que significa devolver a humanidade ao que, por ser real, é realmente amável, não os ilusórios e evanescentes egos, poder, honras, riqueza e coisas, mas a unidade e circularidade entre os opostos que heraclitianamente se inter-constituem e complementam – Céu/Terra, divino/humano, masculino/feminino, homem/mulher -, num processo completado na justa ordenação ético-moral, política e religiosa da comunidade humana. O inominado mas implícito Quinto Império em Camões não é pois, como em muito do providencialismo, profetismo e messianismo lusocêntricos remontantes ao mito de Ourique<sup>26</sup>, o Império da unificada soberania temporal e eclesiástica, ou seja, o Império do poder, mas ao invés o Império do Amor plenificante e extático, que transforma “o amador na coisa amada”<sup>27</sup>, o qual Camões não hesita em designar como Eros, fiel à tradição platónica e àquela cristã que, presente no Pseudo-Dionísio e em São Gregório de Nissa, não opõe *eros* a *agapé*, preferindo até o primeiro ou vendo-o como o “cume extático” da segunda<sup>28</sup>.

Mas se Camões, como poeta-profeta que rasga os véus do tempo e da consciência, desvela o Império do Amor como destinação última de Portugal e, como veremos, de todo o homem, importa conhecer melhor essa sua experiência fundadora, da qual depende haver a “progénie forte e bela” que, do oceano para a terra, do sem fundo para o fundo, do oculto para o patente, do desconhecido para o conhecido, há-de regenerar o mundo pelo “fogo

---

<sup>24</sup> Em Leão Hebreu o “amor intrínseco de Deus” é a própria divindade, onde são “uma coisa o amante, o amado e o próprio amor” – cf. *Diálogos de Amor*, texto fixado, anotado e traduzido por Giacinto Manuppella, II, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, III, pp. 228 e 232.

<sup>25</sup> Cf. Lucrecio, *De Natura Rerum*, I, 31-37.

<sup>26</sup> Sobre as tensões no seio do nosso pensamento profético e messiânico, cf. Paulo A. E. Borges, *Pensamento Atlântico*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002, pp.457-485. Cf. também Joaquim Domingues, *De Ourique ao Quinto Império*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002.

<sup>27</sup> Cf. Luís de Camões, Soneto 20, *Rimas*, p.126.

<sup>28</sup> Cf. Maurice de Gandillac, “Introdução” a Pseudo-Dionísio, o Areopagita, *Oeuvres Complètes*, tradução, comentários e notas por Maurice de Gandillac, nova edição com apêndice, Aubier-Montaigne, 1980, p.38.

imortal” do desejo unitivo. Na Ilha dos Amores, figura que recolhe muitos dos arquétipos do paraíso terreal<sup>29</sup>, e em conformidade com a ideia, já presente em Gil Vicente, do casamento, espiritual e carnal, vínculo unitivo de dois em um, ser o paradisiáco sacramento primordial<sup>30</sup>, avulta a experiência plena do amor sensual e sexual como via para a iluminação do espírito. Em contraste com os seus próprios desmentidos alegorizantes (IX, 89-95) – que nos parecem retoque de conveniência, para que a obra pudesse ser publicada ao abrigo da censura inquisitorial -, o Épico não deixa de acentuar bem o carácter carnal desse amor, o qual exorta a praticar mais do que julgar, deixando a sarcástica sugestão de que só o julga quem o não pode experimentar (IX, 83). Todavia, em sua mesma carnalidade, este amor e estas ninfas, as divinas e aquáticas noivas dos nautas, se pensarmos nos sentidos do grego *nymphai*<sup>31</sup>, não são vulgares. Como adverte Veloso, a sua descoberta excede tudo o que o “espírito humano” alguma vez desejou, concluindo serem “grandes as coisas e excelentes / Que o mundo encobre aos homens imprudentes” (IX, 69), o que lemos como irónica afirmação de que as supremas e mais gratificantes possibilidades da vida se furtam aos “imprudentes” por seu mesmo excesso de prudência, os temerosos que, como o Velho do Restelo, não ousam a viagem, amaldiçoada como titânica desmesura (IV, 103), ou não arriscam a experiência plena do divino Eros. Não sendo uma experiência vulgar, o amor das ninfas pode talvez iluminar-se por uma passagem do opúsculo do neoplatónico Porfírio, *Sobre a Caverna das Ninfas*, onde se cita um Hino a Apolo que diz ser função daquelas oferecer aos humanos “fontes de águas intelectuais”<sup>32</sup>. Também Hermias, no *Escólio sobre o Fedro*, de Platão, as define como “Deusas que presidem à regeneração”, ou à “geração”,

---

<sup>29</sup> Refiram-se apenas, entre uma vastíssima bibliografia sobre a questão, as obras de Howard Rollin Patch, *El Otro Mundo en la Literatura Medieval*, tradução de Jorge Hernández Campos, seguido, em Apêndice, de María Rosa Lida de Malkiel, *La Visión de Trasmundo en las Literaturas Hispánicas*, México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1956, e de Jean Delumeau, *Uma História do Paraíso. O Jardim das Delícias*, Lisboa, Terramar, 1994.

<sup>30</sup> Cf. Gil Vicente, *Auto da Sibila Cassandra, Copilaçam de todas as obras de Gil Vicente*, I, introdução e normalização do texto de Maria Leonor Carvalhão Buescu, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984, pp.57-59. Cf., em particular: “de una gracia ambos liados, / dos en una carne amados, como s’ambos uno fuera” – *Ibid.*, p.58.

<sup>31</sup> Cf. Maria de Lourdes Nunes Flor de Oliveira, *O Tema das Musas na Cultura Grega*, I, Lisboa, 1982, pp.204-205.

<sup>32</sup> Cf. Porfírio, *On the Cave of the Nymphs*, traduzido do grego por Thomas Taylor, com uma introdução por Kathleen Raine, Grand Rapids, Phanes Press, 1991, p.32.

sendo nesse sentido que “habitam perto da água”, servindo Baco, o regenerador do mundo sensível<sup>33</sup>. Se bem que esta ideia, de uma regeneração do mundo sensível, pela transcensão da sua separação do inteligível, como veremos, nos pareça central na visão camoniana, este neo-platonismo só em parte terá sido acolhido por Camões, que, embora conciliando a mediação intelectual das ninfas com a de iniciadoras ao amor carnal, pelo qual se processa a sexualização da espiritualidade e a espiritualização da sexualidade da qual parece depender a regeneração da humanidade e do mundo, vê todavia em Baco o adversário dos portugueses, por motivos que não podemos aqui indagar. Contrariamente também à visão platónica, em que o divino é o amado e o homem o amante<sup>34</sup>, e à própria lírica camoniana, em que o feminino, divino, semi-divino ou humano, é o amado e o poeta o amante, aqui são as ninfas que, feridas por Eros segundo a vontade de Vénus, são primeiro as amantes e os homens os amados (IX, 40-41), tomando a iniciativa (IX, 68) do que terminará numa plena correspondência e conformidade: “Destarte, enfim, conformes já as formosas / Ninfas com os seus amados Navegantes” (IX, 84). Esta conformidade, ou seja, a unidade ou harmonia das formas, entre nautas e ninfas, entre “a formosa e a forte companhia” (cf. IX, 88; X, 2, 3), entre o “amador” e a “coisa amada”, entre o amor sensível e o inteligível, transcendendo a platónica e neo-platónica distinção entre Vénus celeste e terrestre, amor divino e vulgar<sup>35</sup> - já bastante matizada num autor como Ficino<sup>36</sup> -, parece-nos a chave para o entendimento desta particular forma de regresso ao Paraíso.

Com efeito, a qualidade paradisíaca da Ilha reside exactamente em nela se abolir a divisão e oposição entre corpo e espírito, masculino e feminino, humano e divino, mortal e imortal, actividade e fim, ser e consciência. Dois a dois, nautas e ninfas (X, 3), celebrando

---

<sup>33</sup> Cf. *Ibid.*, nota 3, p.57.

<sup>34</sup> Com excepção da perspectiva sustentada no discurso de Fedro, n’ *O Banquete* (180 b), em que “o amante é coisa mais divina que o seu favorito, pois está possuído pelo Deus !”.

<sup>35</sup> Cf. Platão, *Banquete*, 180 d; Xenofonte, *Banquete*, VIII, 9-10.

<sup>36</sup> Ficino teoriza a sinergia entre as duas Vénus e os dois Eros, ao interpretar a primeira como a “inteligência” própria da “mente angélica”, que ama e compreende a “beleza de Deus”, e a segunda como a “capacidade de engendrar” própria da “alma do mundo”, que recebe da primeira Vénus a beleza divina e a “irradia” na “matéria do mundo”. Estas duas Vénus e estes dois Eros correspondem, em termos da psicologia humana, à mente, que reconhece, “venera” e “ama” a beleza de um corpo como “imagem” da beleza divina, e à “força” geradora, que “deseja engendrar uma forma semelhante àquela”, manifestando o divino e o inteligível de modo sensível – Cf. Marsílio Ficino, *De Amore. Comentario a “El Banquete” de Platón*, pp.39-40.

bodas eternas (IX, 84; X, 74), como que realizando a erótica reconstituição da androginia primordial, segundo o mito universal mais conhecido pela sua versão platónica <sup>37</sup>, ali estão “em doces jogos e prazer contínuo” (IX, 87), numa “alegria” talvez pura porque “incógnita” (IX, 88), inédita ou não maculada pela consciência de o ser, na festa e banquete dionisíacos dos sentidos, nos “mil deleites não vulgares” (IX, 41), em que, após o amor, as “iguarias suaves e divinas”, o vinho, a música e o canto (X, 2-6) se volvem rasgo profético e visionário do espírito. Assim a rainha das ninfas, Tétis - que significativamente é na mitologia grega aquela que, desposada, poderá gerar um novo soberano do mundo, que destrone Zeus, assegurando a prevalência do princípio de metamorfose sobre o de identidade e hegemonia e da potência feminina do ser sobre os deuses masculinos que a fecundam <sup>38</sup> -, profetiza o futuro histórico e trans-histórico dos portugueses, que é exactamente o de em número crescente acederem à Ilha (X, 73). Mas o apogeu do orgiasmo paradisíaco (*orgia* é termo grego que designava os *mistérios* religiosos, não só os dionisíacos) e destes novos e bem mais sensíveis “mistérios de eros” - para usar a linguagem de Platão <sup>39</sup>, que parece intencionalmente colhê-la das iniciações rituais gregas, como os Mistérios de Elêusis - é quando, satisfeita a “corporal necessidade” pelo “mantimento nobre” (X, 75), Tétis, tal a Deusa da revelação parmenidiana, ou qual nova Beatriz, levando Dante ao Paraíso, conduz o Gama e os companheiros a verem, com os “olhos corporais”, e por mercê da “Sapiência / Suprema”, “o que não pode a vã ciência / Dos errados e míseros mortais”. Conduzidos, por um caminho árduo, ao cume de um monte, onde o solo é feito de pedras preciosas – imagens

<sup>37</sup> Cf. Platão, *O Banquete*, 189 d – 193 d.

<sup>38</sup> Cf. Ésquilo, *Prometeu Acorrentado*. Segundo algumas tradições, o filho que destronaria Zeus deveria nascer de Tétis, deusa oceânica, consoante uma profecia de Proteu, ele mesmo, como o nome indica, um deus primordial, associado ao mar e à metamorfose – Cf. Píndaro, *Ístmicas*, VIII, 67 e ss.; Ovídio, *Metamorfoses*, XI. Sobre os mitos de soberania na tradição grega, importante pano de fundo para a compreensão dos sentidos mais implícitos e menos óbvios da mitogenia camoniana da Ilha dos Amores, cf. Jean-Pierre Vernant, “Cosmogonies et mythes de souveraineté”, in Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet, *La Grèce Ancienne. 1. Du mythe à la raison*, Éditions du Seuil, 1990, pp. 111-138.

Procuramos aqui avançar um pouco na elucidação das relações apontadas em duas breves notas de estudos anteriores: “Da Etnogonia como Noo-Ontogonia Mágica e Mítico-Ritual”, in AAVV., *Sabatina de Estudos da Obra de António Quadros / contributo bibliográfico*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1995, pp.33-47, nota 5, pp.45-46, e “Imaginário mítico-metafísico do Oceano e do extremo-ocidente atlântico”, in *Do Finistérreo Pensar*, nota 122, p.55.

<sup>39</sup> Cf. Platão, *O Banquete*, 209 e – 210 a

recorrentes nas narrativas visionárias <sup>40</sup> - , acedem à súbita visão do “globo” do “mundo”. Omnitransparente, penetrado de luz, é descrito com os atributos de imobilidade, homogeneidade, uniformidade e perfeição da parmenidiana esfera do Ser, embora aqui tais atributos apenas relevem da semelhança com o seu divino “Arquétipo” criador e seja composto por “vários orbes” (X, 76 – 79), segundo o sistema ptolemaico. Esta visão deixa o Gama dela suspenso, “comovido / De espanto e de desejo”, enquanto a deusa lhe explica porque lhe é dado contemplar aquela imagem do “mundo”: “para que vejas / Por onde vás e irás e o que desejas” (X, 79). E acrescenta, o que é decisivo, que, sendo tal “grande máquina do mundo” formada pelo “Saber” infinito, quem a “cerca em derredor” é esse mesmo “Deus”, radicalmente transcendente do conhecimento: “mas o que é Deus, ninguém o entende, / Que a tanto o engenho humano não se estende” (X, 80).

Na medida em que tem uma visão do globo do mundo, ou seja, uma visão global da criação, o Gama encontra-se pois, o que é notável, no incircunscrito, indimensionável e incognoscível *lugar*, um não lugar ou sem lugar, *u-topos*, do próprio Deus, esse “ser” total e absoluto que Jaspers vê como o “englobante”, manifestado, sem que a conheça, em toda a cisão sujeito-objecto <sup>41</sup>, ou esse “Além-Horizonte Extremo”, em Eudoro de Sousa, onde se unifica e transcende o que aquém horizonte se separa e opõe <sup>42</sup>. O que é bem conforme com o facto de a sua visão não ser comum, mas igualmente divina, pois só uma visão divina poderia captar a inseparabilidade do movimento e da imobilidade no mundo (“Volvendo, ora se abaixe, agora se erga, / Nunca se ergue ou se abaixa (...)”) e, sobretudo, vê-lo na sua uni-totalidade, sem qualquer perspectiva e simultaneamente, contemplando como “um mesmo rosto / Por toda a parte tem, e em toda a parte / Começa e acaba (...)” (X, 78). A mensagem do Épico parece ser assim a de que só aqueles que se libertam, ou que se disponibilizam para e aceitam a graça da libertação das oposições dualistas próprias da

<sup>40</sup> Cf. Howard Rollin Patch, *El Otro Mundo en la Literatura Medieval*.

<sup>41</sup> Cf. Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, tradução de Manuela Pinto dos Santos, Lisboa, Guimarães Editores, 1998, 9ª edição, pp.35-36.

<sup>42</sup> Cf. Eudoro de Sousa, *Mitologia*, Editora Universidade de Brasília, 1980, p.109. A visão eudoriana radica na sua prévia hermenêutica do “mistério” e “mitologia do horizonte” na tradição grega – cf. *Horizonte e Complementaridade. Ensaio sobre a relação entre mito e metafísica, nos primeiros filósofos gregos*, São Paulo, Duas Cidades/Brasília, Universidade de Brasília, 1975.

consciência comum e mortal, regressam ao Paraíso onde a festa do corpo, dos sentidos e do espírito culmina no acesso, em vida, à imanência de Deus e à sua visão total da totalidade. Tal como em Nicolau de Cusa Deus se revela no “paraíso” onde habita, “cercado pela coincidência dos contraditórios”, “muro” cuja “porta” é guardada pelo “espírito altíssimo da razão, que não franqueará o acesso a não ser que seja vencido”<sup>43</sup>, também em Camões o acesso a Deus e à visão divina é com os olhos do corpo-espírito, exigindo fechar os do intelecto dualista, próprios da “vã ciência / Dos errados e míseros mortais” (X, 76), tais esses iludidos e ignorantes *δικρανοι*, “cabeças duplas”, do *Poema* parmenidiano<sup>44</sup>. Visão integral que neste sentido transcende a platônica separação entre o sensível e o inteligível, afim à *epopsia* (*epopteia*), a visão plena nos mistérios eleusinos, não conceptual ou doutrinal mas experiencial<sup>45</sup>. Aquela que um Platão mais dualista designa do mesmo modo como termo último da iniciação erótica, quando, feito todo o percurso de progressivo aprofundamento no reconhecimento da universal manifestação sensível e inteligível da Beleza, esta se revela em si mesma, numa “súbita visão”<sup>46</sup>, que é afinal reminiscência ou repetição, mas também por via da contemplação da beleza sensível de um “divino rosto” ou “corpo”, da mesma visão havida na iniciação aos mistérios divinos anterior à encarnação da alma no “sepulcro” da ex-istência corpórea<sup>47</sup>. Visão, em Camões, apenas cega para esse mesmo que nela vê, mantendo-se a transcendência divina não para o ser mas para a consciência, seja para a consciência finita que participa da divina visão da totalidade, seja para a própria inteligência divina que, num certo sentido, talvez não possa deixar de ficar aquém de um excesso que, experienciável pela mente na transcendência de toda a afirmação e negação, é insusceptível de qualquer determinação, correspondendo, segundo os limites do

---

<sup>43</sup> Cf. Nicolau de Cusa, *A Visão de Deus*, tradução e introdução de João Maria André, prefácio de Miguel Baptista Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988, p.167

<sup>44</sup> Cf. Parménides, *Poema*, VI, 5. A relação entre o episódio camoniano e o poema parmenidiano foi já estabelecida por Pedro A.T. da Silva Pereira, em “Camões: «Os Lusíadas», IX-X e o poema de Parménides”, *Brotéria*, nº112 (Lisboa, 1981).

<sup>45</sup> “Os iniciados não são submetidos a qualquer ensinamento, mas a uma experiência, mediante a qual adquirem certa disposição de ânimo, previsto que para tal se tenham tornado aptos” – Aristóteles, *De Philosophia*, fr. 15 (Ross). Adoptamos a tradução de Eudoro de Sousa, que comenta desenvolvidamente este passo em *História e Mito*, Editora Universidade de Brasília, 1981, pp.87-90.

<sup>46</sup> Cf. Platão, *O Banquete*, 210 a; 210 e.

<sup>47</sup> Cf. Platão, *Fedro*, 250 b – c e 251 a.

pensamento e da linguagem, o nome de “Deus” a isso que nem Deus, Uno ou Inefável em rigor é ou não é. O que é incomum e original na visão camoniana, em relação a toda a tradição ocidental, mesmo na sua forma renascentista, com exceção da Cabala hebraica, é ver este regresso ao Paraíso e, finalmente, ao Infinito, como uma realização conjunta do corpo e do espírito, só possível mediante uma plenitude sexual que, sendo união exterior, interior ou ambas, do masculino e do feminino, se volve iluminação e deificação. Neste sentido, a visão camoniana não deixa de manifestar uma surpreendente afinidade com o espírito do não dualismo tântrico, hindu e budista, em que a experiência sexual e a mediação feminina para o Absoluto podem ser fundamentais para a iluminação da consciência <sup>48</sup>. Esta é uma questão que, não podendo aqui ser tratada como exige, pode levar ao aprofundamento de horizontes e vias menos explorados nos estudos camonianos <sup>49</sup>, nada excêntricos tratando-se de um autor que passou grande parte da sua vida e redigiu grande parte da sua obra no Oriente.

A iluminação e deificação presentes em Camões, como na mais profunda tradição sapiencial oriental e ocidental, não consistem numa contemplação estática, mas antes num êxtase dinâmico, não ponto de chegada, mas sim de partida. “Comovido / de espanto e de desejo” pela visão do todo ou, podemos colocar a hipótese, pela experiência de Infinito, de ser (em) Deus, que a torna possível, o Gama, embora suspenso, não se absorve de todo no que experiencia e vê. Como que numa apoteose extática do próprio impulso filo-sófico, infinito e totalidade não anulam mas sim geram e nutrem o movimento do sujeito que simultaneamente com eles coincide e deles difere o bastante para que essa coincidência seja fonte de devir em aberto. E é essa a finalidade de Tétis: que o Gama veja por onde vai, por

---

<sup>48</sup> De entre uma vasta bibliografia, nem sempre esclarecida, sobre a questão, refiram-se aqui apenas, a respeito da sexualidade no tantrismo hindu: *L'Enseignement secret de la Divine Shakti*, antologia de textos tântricos traduzidos do sânscrito e apresentados por Jean Varenne, Paris, Bernard Grasset, 1995, pp. 169-174; Ajit Mookerjee e Madhu Khanna, *The Tantric Way. Art. Science. Ritual*, Londres, Thames and Hudson, 1996 pp.163-195; e budista: Miranda Shaw, *Passionate Enlightenment. Women in Tantric Buddhism*, Princeton University Press, 1994; Gedün Chöpel, *Tratado da Paixão. Arte tibetana do amor e yoga tântrico*, tradução de Lúcia Marques, revisão de Conceição Gomes, prefácio de Paulo Borges, Lisboa, Prefácio, 2001.

<sup>49</sup> Recordemos o sugestivo estudo que aponta paralelos entre o episódio da Ilha dos Amores, com as suas ninfas e o seu erotismo, e a mitologia hindu, particularmente tântrica: Selma de Vieira Velho, *A Influência da Mitologia Hindu na Literatura Portuguesa dos séculos XVI e XVII*, I, Instituto Cultural de Macau, 1988, pp.492-498.

onde irá e o que deseja (X, 79). Ou seja, que o Gama reconheça, em toda a frescura e maravilhamento do espanto, serena exaltação de corpo-alma-espírito, que é sempre no Infinito e na totalidade que se processa a viagem do ex-istir, e que o Gama reconheça que o que realmente se deseja, inconscientemente, em todo o desejo e seu objecto, é essa mesma experiência do Infinito e visão da totalidade. Não a expansão da Fé e do Império, não a fama, a glória ou o conhecimento mundanos, mas a Plenitude e Felicidade última, integral, de corpo-alma-espírito. É a partir desta extática e vertical experiência do eterno que se abre a visão do tempo, figurada no profético desvelamento da história futura de Portugal, concedido aos nautas (X, 142).

É esta experiência que os nautas trazem do fundo do Oceano e do cume da Ilha, símbolos da mesma transcendência imanente onde *o que está em cima é como o que está em baixo*, onde se fundem o *alto* e o *baixo*, da qual regressam ontologicamente mais ricos, pois doravante inseparáveis das ninfas, das polaridades divinas do ser e da consciência que, reintegradas, de *noivas* se fazem “eternas esposas” (X, 142-143). Regressam, nova geração, andrógina <sup>50</sup>, de vigilantes e fiéis do Amor, para regenerarem o mundo no seu Reino de libertação e concórdia, onde finde toda a mortífera divisão entre corpo e espírito, masculino e feminino, céu e terra, eternidade e tempo, divino e humano. E regressam ao mundo, bem mais fácil e rapidamente do que na viagem de ida (X, 143-144), porque agora sabem que o mundo, visto à luz da verdade do Amor, é inseparável da própria Ilha, ou seja, é Paraíso e lugar divino. Tal como acontece noutras viagens paradigmáticas ao Paraíso, como a *Navegação de São Brandão* <sup>51</sup>, é como se o esforço e a dilação do acesso fossem apenas condicionados pelos obscurecimentos dualistas que doravante já não existem.

---

<sup>50</sup> É notável a sugestão camoniana da androginia dos nautas no regresso à Pátria, como se efectivamente o que estivesse em causa fosse não o retorno à mera pátria física e temporal, mas o re-ingresso no, ou a reintegração do, primordial e perfeito estado do ser, anterior a e incorruptível por qualquer cisão. Cf. a tradição que, procedente do *Corpus Hermeticum*, do platonismo e do neoplatonismo, passando por Escoto Eriúgena, chega até ao tempo de Camões com Marcílio Ficino e Leão Hebreu, entre outros.

<sup>51</sup> Na *Navegação de São Brandão*, se os nautas, na ida, demoram “sete anos” a circundar a ilha que demandam, cercada e encoberta pela “cerração” que interpretamos como a do seu desconhecimento de que o paraíso está sempre presente, ou a do seu desconhecimento do que está para além de todo o conhecimento dualista, já na vinda se diz que regressam “em linha recta ao seu lugar” – cf. *Navegação de São Brandão*, in *Navegação de São Brandão nas fontes portuguesas medievais*, p.115. E, na versão de Benedeit, no regresso “singram pelo mar em andamento rápido”, chegando “em três meses, sem qualquer obstáculo, (...) à Irlanda” – *Ibid.*, pp.189 e 191.

Mas quem são este Gama e estes nautas, quem é esta nova geração e a quem se destina a canônica revelação e profecia de um Quinto Império do Amor ? Se o Épico parece falar literalmente dos portugueses, do seu destino e do seu futuro, ao menos como fundadores e mediadores de uma obra planetária, inscrevendo-se exteriormente no messianismo lusocêntrico que permeia a mentalidade nacional sua contemporânea, não esqueçamos que, logo após a estrofe que descreve o regresso à pátria, vem o célebre “Não mais, Musa, não mais”, em que o poeta - como se ele mesmo fosse o Gama tragicamente regressado a uma pátria onde ninguém pode reconhecer nem compreender um emissário da Verdade e do Amor, tal o profeta na *Bíblia*, o filósofo regressado à caverna em Platão, e ainda, formalmente, o Ulisses homérico e o Romeiro do Frei Luís de Sousa de Almeida Garrett - ironicamente rejeita a inspiração por constatar como o que canta apenas encontra “gente surda e endurecida” (X, 145) <sup>52</sup>. “Gente surda e endurecida” apenas por não compreenderem o superior destino histórico da nação ou “gente surda e endurecida” por, recusando passar da letra que mata ao espírito que vivifica (2 *Coríntios*, 3, 6), apenas referirem aos portugueses, a Portugal e à expansão da Fé e do Império, a alegorias moralizantes e patrióticas, a figuras de retórica ou a estruturas narrativas, uma mensagem que vem afinal do Infinito e se destina a todos os homens, para que sejam nauta e ninfa e renasçam da experiência do Amor pleno, corporal, anímico e espiritual, que é já regresso ao Paraíso, experiência do Infinito e infinita visão da totalidade, condição para que o mundo se revele ou torne um Império do Amor <sup>53</sup> ?

---

Tentámos uma interpretação de conjunto da narrativa em “Errância e Verdade. O imaginário iniciático da viagem marítima na «Navegação de São Brandão»”, in *Do Finistérreo Pensar*, pp.157-188.

<sup>52</sup> Veja-se o mesmo tema na Ode VI, particularmente referido à insensibilidade do reino português para o novo canto celebrante da hierofania presente na beleza feminina, como um inefável vivente e sensível: “Aquele não sei quê, / Que espira não sei como, / que, invisível saindo, a vista o vê, / mas para o compreender não acha tomo”; “por vós levantarei não visto canto, que o Bétis me ouça, e o Tibre me levante; / que o nosso claro Tejo / envolto um pouco vejo e dissonante. // O campo não o esmaltam / flores, mas só abrolhos / o fazem feio; e cuido que lhe faltam / ouvidos para mim, para vós olhos. / Mas faça o que fizer o vil costume; / que o sol, que em vós está, / na escuridão dará mais claro lume” – in *Rimas*, p.271.

<sup>53</sup> É neste sentido que nos parece orientar-se a leitura e a proposta de Agostinho de Silva, que, concedendo ao messianismo lusocêntrico o suficiente para o transfigurar, vislumbra na Ilha dos Amores o simbólico marco escatológico e soteriológico, sempre presente e instantâneo, do devir humano – cf. *Fantasia Portuguesa para Orquestra de História e de Futuro*, in *Dispersos*, introdução de Fernando Cristóvão, apresentação e

Bem mais arcaica e contemporânea do que muitas das suas interpretações fazem crer, a inspiração camoniana parece soprar de muito longe, desde essas pré-históricas representações dos dois sexos numa só peça, até ao exercício da sexualidade, no taoísmo, no tantrismo e na Cabala, como via iluminativa e deificante, passando pelo *Jardim das Delícias*, de Bosch, visão não do pecado mas da plenitude possível do mundo como inocente festa erótica, na divina fusão dos reinos humano, animal, vegetal e humano <sup>54</sup>, até à poesia pictórica de Chagall, com suas festas de amantes enlaçados voando livres pelo mundo. Profeta, no sentido de desvelador, do que é, Camões profetiza-nos o que podemos ser. O seu messianismo é o da potencialidade messiânica de todo o homem, como rei e sacerdote ungido pelo Amor unitivo na imanência do u-tópico, e por isso infinitamente real, trans-horizonte divino.

---

organização de Paulo A.E. Borges, Lisboa, ICALP, 1989, 2ª edição, p.713, e *De Como os Portugueses Retomaram a Ilha dos Amores*, in *Ibid.*, pp.731-739.

<sup>54</sup> Cf. o espírito da interpretação de Wilhelm Fraenger, que todavia não acompanhamos em todas as suas particularidades – *Le Royaume Millénaire de Jérôme Bosch. Fondements d'une Interprétation*, traduzido do alemão e apresentado por Roger Lewinter, Paris, Éditions Ivrea, 1993.