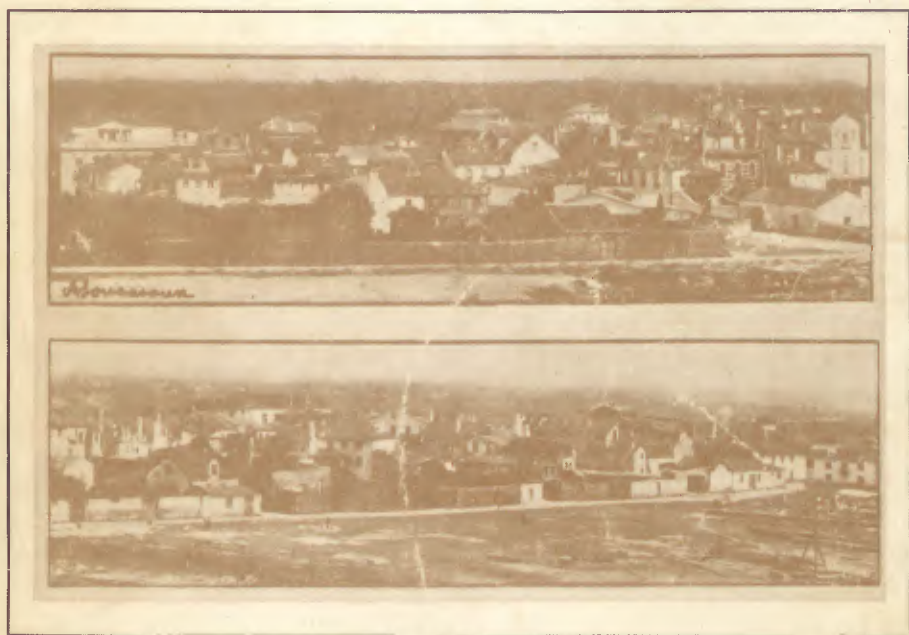


BOLETIM CULTURAL DE ESPOSENDE



JUNHO - 1982

BOLETIM CULTURAL
DE ESPOSENDE

Procar
pelo 9/10



BOLETIM CULTURAL DE ESPOSENDE

PUBLICAÇÃO BIANUAL

N.º 1

BIBLIOTECA MUNICIPAL
Manuel Boaventura
Esposende
N.º 65513

JUNHO - 1982



Director: M. Albino Penteadó Neiva

Comissão redactorial: Sebastião J. Sá Matos e Carlos A. Brochado de Almeida

Propriedade da Câmara Municipal de Esposende

Publicação da Casa da Cultura de Esposende

Sede: Casa da Cultura de Esposende

4740 Esposende

Tiragem deste número: 750 exemplares

Composto e impresso na Tipografia Camões

4490 Póvoa de Varzim

Os artigos assinados são de responsabilidade dos respectivos autores

Toda a colaboração é solicitada

O Boletim Cultural de Esposende aceita permutas e/ou colaboração
com outras publicações nacionais ou estrangeiras

Far-se-á referências aos livros de que nos forem enviados dois exemplares

A PRAZ-NOS imenso ver concretizado, finalmente, um dos objectivos primordiais no domínio da cultura que esta Câmara Municipal, desde sempre, tem vindo, na medida do possível, a fomentar.

A publicação do Boletim Cultural, que agora se inicia, a coberto do programa de actividades da Casa da Cultura, irá com certeza ser um veículo fundamental para o desenvolvimento cultural deste concelho e um meio importante de divulgação dos valores histórico-sociais em todos os campos da nossa sociedade.

A acção agora iniciada pela Comissão Instaladora da Casa da Cultura traduz um passo em frente na aspiração que este Município sempre teve, mas que, por limitação de disponibilidade de tempo e de pessoas, não tinha ainda sido realizado.

Congratulamo-nos também com a colaboração prestada neste número inaugural do Boletim, fazendo, ao mesmo tempo, votos para que os verdadeiros esposendenses e os seus autênticos amigos possam, no futuro, contribuir para a existência duma verdadeira cultura que não esqueça os seus parâmetros concelhios e não deixem, nunca, de se debruçar sobre os factos que afligiram e preocupam este nosso património, que é a cultura que possuímos.

Finalmente queremos afirmar que continuaremos na disposição de defender o nosso ponto de vista, sobejamente repetido no decorrer da nossa gestão, ajudando, na medida do possível, todos aqueles que de qualquer outra forma pretendam elevar mais alto o sentir deste povo naquilo que lhe é mais querido — a sua cultura.

Esposende / 1982.

Alexandre Domingos Losa Faria



Edifícios de Esposende

UM INÉDITO DO ESCRITOR MANUEL DE BOAVENTURA *

(1885-1973)



MANUEL DE BOAVENTURA, nasceu em Vila-Chã, concelho de Esposende a 15 de Agosto de 1885, tendo falecido num trágico acidente de viação ocorrido nesta vila de Esposende a 25 de Abril de 1973.

Foi um escritor dedicado à sua província minhota e, em especial, ao seu «terrunho natal» que era Vila-Chã. A sua vasta obra deixa transparecer um espírito conhecedor da «vida alheia», retratando fielmente o «Modus Vivendi» deste povo.

Publica o seu primeiro trabalho em 1909 dando-lhe o título de «Solar dos Vermelhos». A partir daí, intensifica-se a sua vida literária tendo sido além de contista e novelista, colaborador de vários jornais, redactor principal do jornal «A Verdade», Delegado da 2.^a

Subsecção do Instituto de Alta Cultura, Delegado da 2.^a Subsecção da Junta Nacional de Educação.

O desaparecimento prematuro deste notável contista fez com que parte da sua obra ficasse por publicar e, em parte, espalhada. Das obras publicadas e de grande valor para o estudo da língua portuguesa devemos salientar a obra

* Queremos aqui deixar expresso o nosso agradecimento à Ex.^{ma} Sr.^a D. Maria Amélia, filha do escritor por tão amavelmente ter autorizado a publicação deste inédito. Também queremos agradecer à Ex.^{ma} Sr.^a D. Maria Helena digníssima funcionária do Turismo de Esposende que, sendo possuidora deste inédito, acedeu à sua publicação.

«Vocabulário Minhoto» que foi editada em dois volumes tendo saído o 1.º volume em 1916 contendo 1340 étimos e, em 1922 sairia o 2.º volume com mais 1364 étimos.

O seu nível intelectual fez com que estivesse a par da evolução política da época e, aquando da implantação da República, foi acusado e preso como conspirador escrevendo então algumas obras de carácter político.

Desejamos, com a publicação deste inédito e escrito «sobre os joelhos», homenagear este esposendense que, e com certeza o afirmamos, se vivo fosse ficaria radiante com a existência de um Boletim Cultural onde fosse divulgado o património que ele tanto defendeu.

Esposando e abraçando de
suavidades

(cont.)

— ebbou —

Desde a Foz do Neiva, no limite
de Viana, até ao confins de Apúlia
onde teve attento a vetusta povoação
de Menéndiz ou Villalencudo, a trezeas
com o ditheito Porto — São Vinte &
largos quilómetros de lindas e con-
sidativas praias, de veludosas
areias e de mar tangureiro — mar
de águas suaves, um mar salga-
do de incomparável doçura, que
apetece saboreá-lo com espiritual
gula...

A Norte, a Foz do Neiva, é já
embrião de próximo futuro avilamento

ESPOSENDE E AS PRAIAS DE SUAVE-MAR

Desde a Foz do Neiva, nos limites de Viana, até aos confins de Apúlia onde teve assento a vetusta póvoa de Menêndiz ou Vila Menendo, a treitear com o distrito do Porto — são vinte largos quilómetros de lindas e convidativas praias, de veludíneas areias e de mar tangueiro — mar de águas suaves, um mar salgado de incomparável doçura que apetece saborear com espiritual gula.

A Norte, a Foz do Neiva, é já embrião de próximo futuro avilamento a alastrar no extenso cabedelo, entre o sereno estuário do rio e a duna alta-neira que o protege contra as violências das maresias.

Entre o Neiva e S. Bartolomeu do Mar distende-se a longa praia virgem de Belinho, ainda por descobrir — e tão bela e apetecível como as irmãs — ladeada de basto pinhal que abriga da maresia as mimosas hortas belinhesas, faladas em todos os mercados e feiras minhotas.

S. Bartolomeu — a praia das crianças — é célebre pela grande romaria, de 23 a 24 de Agosto — dias consagrados ao Banho Santo — as nove ondas, que têm o condão de curar o «mal-do-medo ...». As mulheres de meio Minho, acorrem ali, com os filhos miúdos a praticar a liturgia das nove ondas, santificadas pela traumaturgia do Apóstolo Bartolomeu — Liturgia que tem indispensável complemento: — o frango negro oferecido ao santo, com aspectos de suborno para efectivação do milagre.

A curta distância da romaria, a praia enche-se de banhistas.

Durante o dia 24 de Agosto, meio milhar, às vezes mais! de mulheres e crianças tomam banho simultaneamente nas calmas águas do mar amigo das crianças.

Marinhas, a seguir — praia vetusta do tempo das salinas, tem os seus banhistas habituais, que a não trocam pelas ultra civilizadas do redondel. É praia deliciosa para quem quer repouso e necessita de descanso.

Há no concelho dois agrupamentos folclóricos, de grande nomeada: — Sargaceiros de Apúlia, que se apresentam em público com a indumentária do trabalho do mar, que se resume a uma redingote, copiada do saio dos guerreiros romanos — Apúlia é de costela romana — que chega até ao joelho; a chegar à cabeça o suérte — espécie de capacete de pano oleado. Descalços ... no país onde é proibido o pé descalço!

É agrupamento muito admirado pela originalidade com que se apresenta exibindo os instrumentos de trabalho: gravetas, gadanhos, redinho, carretas, etc.

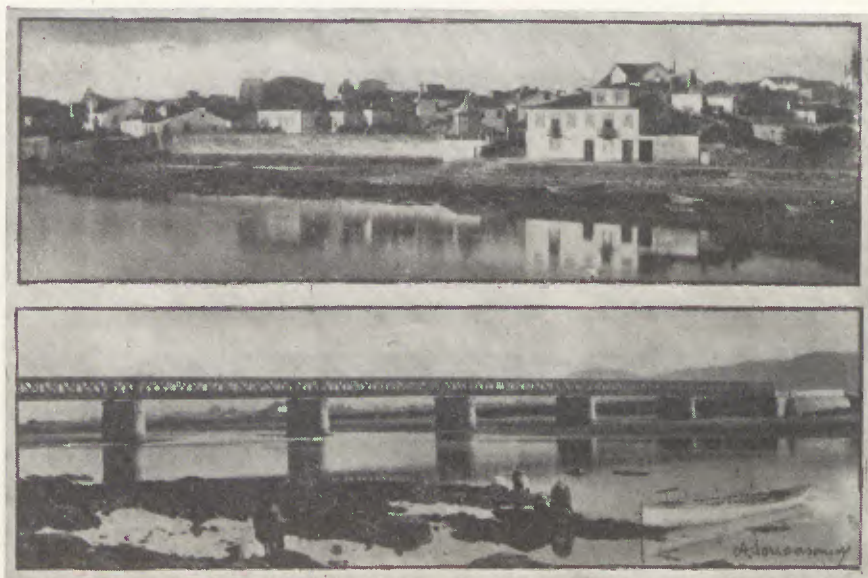
O outro agrupamento é a Ronda de Vila-Chã — na rechã do Monte de S. Lourenço que tem tradições mais que centenárias, pois já tinha existência aquando das invasões napoleónicas, nos primórdios do século passado.

A Ronda tem ainda no seu vasto reportório — mais de três dúzias de números — canções medievas e danças litúrgicas que se cantavam e dançavam nos cortejos das festas religiosas: A Batoquinha, Mar-tangueiro, A-lá-ula!, Pandeleirinha, Vareira, etc.

A Ronda conserva a tradição dos trajos regionais ainda usados em princípios deste século. As vistosas saias e coloridos aventais das raparigas, foram por elas tecidos, pelas mães ou irmãs nos teares caseiros existentes ainda em muitas casas do planalto vilachanês.

Os célebres Moinhos da Abelheira são os últimos «abencerragens» daqueles gigantes encantados, escapos às lançadas cavalbeirescas do D. Quixote.

Vistos de longe, da estrada Porto-Fronteira ajustados em fila indiana, a subir pela vertente, cavalgando os monólitos, até à cumieira do monte. Os característicos e esbeltos Moinhos da Abelheira canceirosos de asa aberta sempre a correr são nesta corda de povos da beira-mar minhota, a saudade do passado, ainda a marcar presença.



Fão e a Ponte

CASTELO DE NEIVA

Carlos A. Brochado de Almeida

Na margem direita do rio Neiva, num alcantilhado cabeço (cota 138) encimado de magestosas penedias, assentou outrora arraiais o castelo da Terra de Neiva.

A situação geográfica é magnífica. Paredes-meias com o rio e nas imediações do Atlântico, serve-se da privilegiada localização para vigiar a navegação e garantir, ao mesmo tempo, a defesa da extensa planície costeira.

A escassa largura, a pouca profundidade e alguns trechos mais acidentados fazem do Neiva um curso de água com poucas hipóteses de navegabilidade. Como explicar então, que neste local, sobranceiro ao rio, se implante a fortaleza responsável pela administração e defesa de tão vasta região como foi a de Julgado do Neiva? É que os medievais, seus construtores, poderiam optar por locais como o Monte Largo (cota 186) em Castelo do Neiva ou o Monte Sanfins (cota 232) em S. Bartolomeu do Mar com cotas mais elevadas e, por isso mesmo, com melhores possibilidades de comunicação com as atalaias dos Montes Faro em Darque (Viana do Castelo) e em Palmeira (Esposende)¹. Estes sim, nas imediações de dois importantes cursos de água, Lima e Cávado, navegáveis até bem longe da costa.

Apesar de o Monte do Castelo, como hoje é conhecido, oferecer melhores condições de defesa, a determinante na escolha está, muito provavelmente, na anterior existência de uma grande povoação castrejo-romanizada, cujas estruturas defensivas estariam ainda em relativo estado de conservação, quando da feitura da fortaleza medieva. Por outro lado, a meia distância a que se encontra da foz do Cávado e Lima permite ao castelão, organizar a defesa da região, especialmente das vias fluviais, contra os ataques da pirataria normanda² e algaras mouriscas. Daí que e de início, a construção da fortaleza esteja intimamente ligada a dois objectivos principais: travão às acções piratas que nos séculos IX/X infestam a costa portuguesa e baluarte contra as investidas mouriscas, a última das quais capitaneada por Almançor³.

Haverá alguma relação entre o agreste castelo roqueiro pré-afonsino e o vizinho mosteiro de S. Romão do Neiva? Terão o mesmo fundador? Há for-

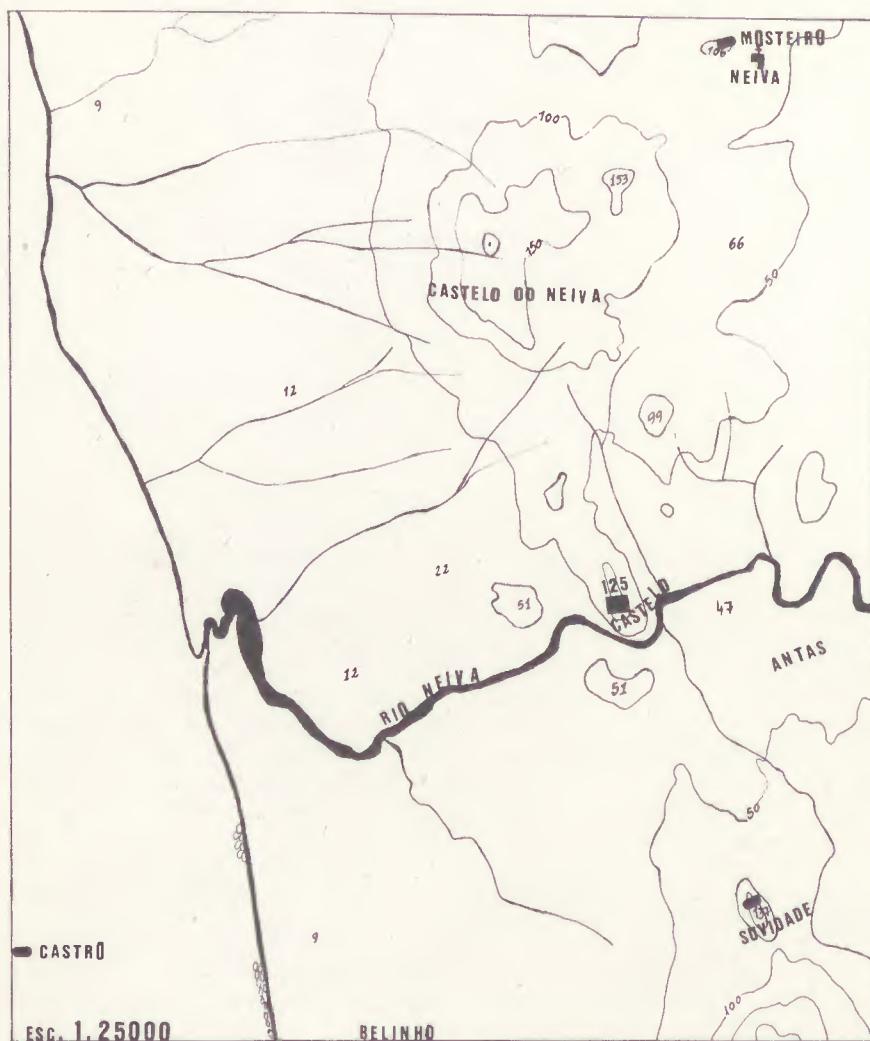


Fig. 1

tes razões para admitir que assim seja, tanto mais que há nesta época «uma relação íntima entre mosteiros e a construção de castelos»⁴. Depois, se outros exemplos não houvesse, bastaria o do Castelo de Guimarães⁵ erguido para defender relíquias, bens e pessoas do mosteiro para que a hipótese se fortaleça.

Quanto à data de construção não há dados concretos, mas pode-se conjecturar a partir de elementos contidos no doc. 680 dos Dipl. et Ch:

Assim, se para Almeida Fernandes o mosteiro é fundado, antes de 1022, por um *Quendanus* ou *Cendon*⁶, para J. Matoso, este é obra dos descendentes de *Fromarico Cendoniz* que em 910 e 911 foi *previsor* na determinação dos limites de Braga e Dume⁷. Quanto a nós, somos de opinião que o mosteiro é edificado por descendentes de Fromarico, pois a igreja⁸ situava-se em terrenos que outrora lhe haviam pertencido: «fundaret ecclesiam in loco designato ni villa que fuit de Fromarico Cendoniz ...». Quanto à data, sugerimos o período compreendido entre o último quartel do século X e os primeiros anos do século XI, já que em 1022, o mosteiro procede à venda de uma propriedade que lhe havia sido doada em Adães, concelho de Barcelos⁹. Tal não é para estranhar, se nos recordarmos que o vizinho mosteiro de Capareiros foi fundado em fins do século IX, inícios do X, pelos Condes Gonçalo e Teresa, sogros da condessa Mumadona¹⁰ e que em Castelo de Neiva, desde os fins do século IX, há uma comunidade religiosa com a sua ecclesia¹¹. Quer-nos parecer que a presença destas pequenas comunidades e das «villas» que a documentação medieval refere em Fão¹², Póvoa de Varzim, Tougues, Argivai, Quintela e Vila do Conde¹³ contradiz em parte as teorias ermistas de alguns dos mais credenciados historiadores peninsulares¹⁴.

O litoral minhoto, apesar das razias dos reis asturianos, das algaras mouriscas e da ameaça constante da pirataria viking, apresenta-se com uma dinâmica bem própria, dedicando-se as populações a um determinado número de actividades, necessárias à sua sobrevivência. Basta consultar a documentação dos séculos X/XI para se comprovar, que a região possui algumas comunidades distribuídas pelas já mencionadas «villas» dedicando-se à agricultura, à pesca, à moagem, à produção de sal.

É por esta altura que o norte do país aumenta a sua população. Como os meios locais são insuficientes recorrer-se-á, na medida do possível, à vinda de repovoadores da Galiza, Astúrias, Vascónia, Castela e mesmo da região Coimbra. A zona costeira não fugiu certamente à regra, mas o repovoamento «deve ter sido mais intenso no século X que no século XI»¹⁵.

Como se terá processado a passagem de simples fortaleza roqueira, em princípio, encarregada de defender um mosteiro com suas terras e gentes, a cabeça da Terra de Neiva, tornando-se assim no centro administrativo e judicial de uma vasta região, hoje distribuída pelos concelhos de Esposende, Barcelos e Viana do Castelo? Concretamente não o sabemos, mas é possível que a ligação a um mosteiro (neste caso o de S. Romão) e a uma família poderosa da nobreza de então¹⁶, o tivesse guindado à posição cimeira que ocupará até finais do século XIV.

A documentação anterior ao século XII concernente à fortaleza é por assim dizer nula. Se o «ad radice mons castro malo discurrente nevia prope litore maris»¹⁷ se refere ao castro situado nas imediações da igreja do convento de S. Romão do Neiva¹⁸, então, a primeira informação que temos, é datável dos fins de 1127, quando o futuro rei Afonso Henriques se apodera dos castelos de Faria e de Neiva¹⁹, juntando-os assim, àqueles que por si já tomavam voz.

Para Almeida Fernandes é certamente Egas Moniz²⁰ secundado por Nuno Gonçalves, primo co-irmão de sua primeira mulher, quem força a

castelania do alto do monte Guilheta e o traz para o conjunto das tenências que apoiam o infante. Fosse o príncipe ou os seus homens, o certo é, tanto o castelo de Neiva como o de Faria, tiveram papel fundamental na preparação da batalha de S. Mamede²¹.

Com o governo do Condado nas mãos de Afonso Henriques, aparece em 1135, como confirmante da doação da igreja de Belinho à Sé de Braga, Lourenço Viegas, filho de Egas Moniz, à frente dos destinos da tenência de Neiva²².

Com a independência, novas tarefas são cometidas aos castelos minhotos — defesa do território nacional contra as tentativas de conquista por parte dos castelhanos. E o castelo de Neiva, apesar de não ser fortaleza de fronteira não deixa de ter uma missão ingrata, pois, compete-lhe defender a região de possíveis ataques vindos do lado do mar.

A obrigação de organizar militarmente a «Terra» competia a um rico-homem nomeado pelo rei²³, o qual também podia superintender na administração dos negócios correntes. Estes, normalmente estavam sob a alçada de um «judex» que supervisionava na administração e na justiça, em nome do rei²⁴. É esta situação que vamos encontrar no doc. 95 de 1195 — Doação e coutamento da igreja de Santa Marinha de Forjães a Gonçalo Mendes, juiz de Neiva. Entre os confirmantes está o Tenente «Fernandus Tenens Neviam»²⁵.

Durante o século XIII, a vida do castelo decorrerá mais ou menos pacatamente. Longe dos problemas fonteiriços, a sua actividade centrar-se-á na administração do território. A confirmá-la estão as inquirições de 1220 e 1258²⁶. Aqui vive o casteleiro, encarregado de velar pelas instalações, de receber as contribuições que são devidas ao rei das suas terras reguengas bem como as do rico-homem.

Se a grande maioria das freguesias têm a missão de ir ao castelo «et vam ao castello»²⁷, certamente em dias determinados, para prestarem os serviços que o casteleiro achasse conveniente, outras, como S. Pedro de Alvito ou Alheira tinham a obrigação de fazer o castelo²⁸, isto é, de o reparar, quando disso houvesse necessidade. Para isso, era necessário material, como madeira, que tinha de ser fornecida pelos habitantes de Castelo do Neiva «et am daduzer a madeira ao castello da lagoa da madeira»²⁹ e giestas, estas, levadas pelos habitantes da villa de Antas (S. Paio de Antas) «et os da villa dAntas levant ao Castello»³⁰. A cobertura das casas era da responsabilidade dos moradores de Castelo do Neiva «et am dir a cobrir as casas do castello»³¹. A guarda dos presos incumbia aos habitantes de Belinho «et am de guardar os presos do castello»³².

Da prestação destes serviços, algumas ilações se podem tirar. As casas, certamente as de servos e soldados, celeiros, cavaliarias, prisões e outros anexos eram cobertos a giestas e possivelmente a colmo, já que o trigo era uma das contribuições das herdades reguengas do rei. A habitação principal teria uma cobertura de ímbrex e xisto, pois os restos destes dois materiais se encontram facilmente à superfície. O xisto podia ser cortado nos vários afloramentos que há na costa, desde a foz do Neiva até às Marinhas, e que foram utilizados na época, nas salinas aí existentes³³. A telha (ímbrex) essa vinha quase de certeza dos fornos medievais existentes na

freguesia de Alvarães e onde há pouco tempo apareceu um, em relativo estado de conservação³⁴.

Os anexos (e por que não o edifício principal?) poderiam ser construídos em madeira, o que aliás era normal na época. Em seu favor está a inexistência, visível³⁵, de restos de habitações na parte superior, mas não esqueçamos, que se fosse utilizada a pedra, esta pode ter sido totalmente saqueada quer para as habitações das redondezas quer para muros de divisão de propriedade.

Para além das contribuições já assinaladas, outras havia, como galinhas ou frangos, ovos (especialmente na Páscoa), carneiros, leitões³⁶, milho, trigo, cevada, cebolas, alhos, sal, peixe do rio e do mar (congrós)³⁷ e dinheiro.

A inactividade militar dos séculos XIII e parte do XIV a que se vêm forçados os castelos distantes da fronteira, deve ter contribuído para a ruína de alguns deles. Assim se compreende que D. Fernando, entre outros, mande reconstruir, em 1373, o Castelo de Neiva³⁸. Com a morte deste rei e as pretensões ao trono português do rei de Castela casado com a sua única filha, D. Beatriz, uma boa parte da nobreza portuguesa toma o seu partido. Entre as fortalezas que apoiam a causa castelhana está o castelo de Neiva. Tal facto, leva Nuno Álvares Pereira a assaltar e conquistar a fortaleza do alto de Guilheta em 1385. É de Fernão Lopes, a seguinte passagem e que bem ilustra a importância do castelo: «chegaram huu dia a oras de vespora a par de hũm loguar que chamão Neyva, que são sete leguoas do Porto, castelo muy forte e bem defendente, que tinha voz por Castela»³⁹.

A partir dos fins do século XIV o declínio do castelo é notório. Com a subida de D. João I ao trono, há uma reorganização administrativa do território. As freguesias pertencentes aos antigos Julgados passam a depender de novos centros administrativos. É assim, que as freguesias do Julgado de Neiva localizadas a norte do Neiva, passam a ser geridas por Viana do Castelo e as situadas a sul, a depender de Barcelos.

Em 1391, D. Afonso, 1.º Duque de Bragança⁴⁰ e 8.º Conde de Barcelos⁴¹, filho bastardo de D. João I, é por este impossado no Condado de Neiva que inclui as terras de Neiva, Aguiar de Neiva, Perelhal e Vermoim. Estaria ainda o castelo funcional? Provavelmente sim, mas o rápido apagamento do Julgado e a inútil manutenção de uma fortaleza ultrapassada pelos novos interesses militares do país, conduzem rapidamente à sua total destruição. Esta, é tanto mais voraz, quantos mais materiais perecíveis nele estão incorporados.

A imagem do que aconteceu com os castelos da Facha e de Faria, também esta fortaleza ter-se-á extinguido a partir dos fins do século XIV, inícios do XV.

«O castelo medieval é, por sistema, um pequeno recinto de acesso tornado muito difícil»⁴². É o que se passa com o castelo de Neiva. Situado no cimo de um monte cónico, encontra magníficas defesas na escarpada penedia, a qual desempenha melhor papel, que a mais perfeita muralha artificial (Fig. 2). O único arranjo está no sector norte, onde os penedos foram cortados e a terra surribada (Fig. 3) de molde a tornar, senão inacessível, pelo menos difícil, a chegada ao cume.





Fig. 2 — Vista da escarpa sul do Castelo de Neiva



Fig. 3 — Castelo entre penhascos

O castelo era constituído (século XII e segs.) por uma torre cujos sulcos para o assentamento de muros são ainda bem visíveis nos penhascos que coroam o alto⁴³, (Fig. 4) edifício de diminutas proporções, se atentarmos na exiguidade da plataforma, e, por uma cerca, não sabemos se de madeira, se de mamposteria. O único caminho, estreito, sinuoso, entre penedros, está do lado norte e faz a ligação da chã que se estende até à capela de N.^a S.^a dos Emigrantes e o cimo. Na chã, acrópole do povoado castrejo⁴⁴, estavam dispostos os vários anexos necessários à regular actividade da fortaleza. A defesa deste amplo recinto era assegurada pela antiga muralha castreja, certamente ainda em relativo estado de conservação, limitando-se os medievais, a repará-la.

Da real existência da fortaleza pouco ou nada resta. A torre, se é que alguma vez foi feita em pedra⁴⁵, desapareceu por completo, o mesmo se podendo dizer, das demais construções. A atestar a presença humana no período medievo estão os sulcos dos penedros onde assentou a torre, os penedros cortados no declive norte, a pedra miúda misturada com ímbrex, resto de xisto e fragmentos de cerâmica medieval, em tudo semelhante à de Faria e da Facha⁴⁶. Dentre os vários fragmentos recolhidos, destacamos dois bocados de possível testo de jarro, um fundo de ola, um bocado de bordo certamente de ola, decorado com meandros (Fig. 9, 8) e fragmento pança decorado com dedadas (Fig. 6, 5)⁴⁷.

Mas o castelo foi, digamos, a última fase de uma longa ocupação iniciada, talvez, nos primórdios da Humanidade. Nas redondezas, recolheram-se alguns instrumentos líticos, uns paleolíticos outros asturienses⁴⁸ e no perí-



Fig. 4 — Corte para assentamento de muro da Torre



Fig. 5 — *Penedo das «Chaves»*

metro do monte, não faltam abrigos sob rocha, que bem podem ter sido usados em épocas pré-castrejas.

É o castro do monte Guilheta, uma povoação de razoáveis dimensões. O sistema defensivo, imponente, era formado por um conjunto (visível) de 5 muralhas, as quais, pelo menos do lado nascente, tinham a reforçar torreões dispostos em conformidade com os acidentes do terreno ou onde a necessidade defensiva a isso obrigava. É aliás neste sector, que se conservam ainda alguns panos de muralha, que pelo tipo de aparelho, pode ser atribuída à época romanizada. Do lado oeste, o sistema defensivo, ainda visível, está muito desgastado pela erosão e ressentido-se da falta de arvoredo que trave a descida das terras para o vale. Os sectores norte e oeste, sendo os menos acidentados, são, na actualidade, os mais alterados pela construção de habitações e respectivos quintais. Era aqui que se erguia a grande maioria dos bairros do antigo povoado, cujos restos ainda se vislumbram, aqui e ali, ou então permanecem soterrados sob várias camadas de terra.

Vários são os testemunhos de interesse arqueológico espalhados pela superfície do castro. Destacam-se duas pias cavadas num rochedo, situado na berma de um dos caminhos que da capela de N.^a S.^a das Oliveiras conduz ao sector oeste do habitat. Uma tem forma rectângular (0,50×0,20 m), a outra é quadrangular (0,40×0,40 m). São conhecidas localmente por *Pias dos*

Mouros e tiveram, certamente, a mesma função que na actualidade — guardar água destinada a aves de capoeira.

Na encosta leste, deparamos com aquilo a que a população local apelida de *Cadeira do Rei* e *Penedo das Chaves*.

A *Cadeira do Rei* localiza-se no enfiamento da quarta muralha e foi cortada num penedo ovóide, de dimensões médias. Tem na realidade a forma de um grande banco, ou porque não, de um cadeirão de alto espaldar. Tem o banco 2 m de comprimento, 0,60 m de largura e o espaldar cerca de 0,50 m; no assento, há duas pequenas cruces, certamente reminiscências de possível cristianização. A massa cortada é bastante e só conseguida com ferramentas de bom corte e de razoável resistência, pelo que, tal trabalho é de atribuir a povos que usam o ferro, castrejos ou posteriores.

Só após várias visitas conseguimos compreender o seu significado. O penedo, situado no enfiamento da 4.^a muralha foi cortado, muito provavelmente, para servir de cama a traves ou pedras de um dos vários torreões existentes no local. Tal facto não é novo, pois há parelos no castro do Monte Mozinho (Penafiel) e no Castelo da Facha (Ponte do Lima). Se no primeiro, o corte no rochedo se destina ao assentamento de pedras da muralha exterior e de uma possível vigia, no segundo, a *cadeira do rei* local tem a mesma função que os cortes nos rochedos do alto do Monte Guilheta (Fig. 4) — assentamento dos muros da torre de menagem.

O *Penedo das Chaves* (Fig. 5) é um vasto rochedo de granito porfíroide de grão médio, situado fora da muralha mais exterior e junto ao caminho, que liga a estrada camarária à velha azenha situada nas margens do Neiva.

Foi cortado em escada, para o que nos dois espaldares se incrustassem as ditas *chaves*. Perante figuras tão firmemente gravadas — 0,43 m de comprimento, 0,26 m na parte mais larga e 0,10 m de profundidade — ficamos perplexos, porque inicialmente não conseguimos encontrar explicação para tal demonstração *artística*. Numa primeira análise, pareceram-nos moldes de machados de bronze do tipo normalmente conhecidos por *tipo Barcelos*. Mas tal hipótese abandonámo-la devido a vários factores: os moldes deste tipo de instrumentos são portáteis e fáceis de manejar⁴⁹; o não conhecermos moldes fixos e para mais cavados na rocha; a profundidade dos cortes, à volta de 0,10 m, é tal, que daria instrumentos muitos espessos e pesados, traíndo assim a funcionalidade pretendida; a extrema dificuldade em conter o líquido vasado, já que as *chaves* se encontram na vertical.

Após várias observações, inclinamo-nos para uma finalidade bem mais prática — lagar, funcionando as *chaves* como alvéolos destinados a prender as asas da prensa. A existência, na «villa» romana de Torre de Palma (Monforte) de algo semelhante⁵⁰ mais alicerçou a ideia de que estávamos perante um exemplar de prensa, atribuível, em princípio, ao período romanizante, mas que também pode ser posterior.

O espólio cerâmico encontrado dentro do castro é interessante e apesar da ausência de dados estatigráficos, revela marcante influência romana. Grande parte foi recolhido no sector oeste, entre a 4.^a e a 5.^a muralhas, nos terrenos destinados a uma nova casa de habitação.

Para inverter o sentido descendente do terreno, o proprietário aplai-

nou-o utilizando para o efeito uma máquina de terraplanagem. Por ação desta, veio à superfície muito e variado espólio, com especial destaque para dois capacetes, três copos, restos de duas sítulas, um fundo perfurado de coador (em bronze), uma machada de ferro e um dupôndio de Augusto, material entretanto estudado por Carlos A. Ferreira de Almeida⁵¹.

Mas outro igualmente importante há e proveniente da mesma terra revolvida. Um machadinho duplo ou bipene em bronze (Fig. 6, 1 e 2), (Fig. 10, 1), um fragmento de molde de cinturão, em cerâmica, (Fig. 6, 6) uma soleira, em granito, de porta castreja com os orifícios dos gonzos (Fig. 8) e alguns exemplares de mós manuais.

No material cerâmico destaque para vários fragmentos de ânforas vinárias do tipo Dressel 1 e 21/22, para alguns bocados de terra sigillata hispânica (1 Drag. 24/25) (Fig. 13, 1), dois fundos de Drag. 15/17 (Fig. 13, 2),



Fig. 6

e para uma razoável quantidade de cerâmica castreja. Nesta, a predominância vai para as panelas de cozinha, asa interior (Fig. 9, 13) e em orelha (Fig. 6, 4), para os púcaros e os dólios (Fig. 9, 14). Entre a cerâmica decorada, assinalamos alguns fragmentos ornados com escócias e toros (Fig. 9, 1, 2, 3), com cordão de reforço decorado em espinha (Fig. 9, 7), com faixas formadas por sulcos oblíquos (Fig. 9, 4, 6, 9, 15) e um fragmento de largo bordo. Este, é realmente um fragmento importante. A decoração do bordo, obtida através de um punção de ponta romba, possivelmente de madeira, consta essencialmente de incisões ladeadas por duas faixas perpendiculares e formando triângulos inscritos com o vértice voltado para a aba (Fig. 6, 3 e Fig. 10, 2). Esta está decorada com linhas grossas, perpendiculares, oblíquas, que ocupam toda a superfície. A decoração do colo é obtida com triângulos inscritos com o vértice voltado para a aba (Fig. 7 e Fig. 10, 2).

Este tipo de decoração, à base de triângulos e linhas quebradas, é um dos temas preferidos do castrejo primitivo, todavia não nos parece que este fragmento seja tão antigo, apesar da pasta ser grosseira, com bastante areia e mica, mas de boa cozedura.

Parece tratar-se de um tipo de cerâmica regionalizada. No museu de Viana do Castelo, há bordos mais ou menos idênticos provenientes das escavações da Cidade Velha de Santa Luzia. Igualmente os há em Santa Tecla, Montealegre de Domayo, Baroña e Ria de Noya, Comarca de Estrada e Viveiro (Galiza). Para Cuevillas este tipo de cerâmica, de grossos bordos



Fig. 7 — Fragmento Cerâmico «Tijolo Aba Larga»



Fig. 8 — Soleira de Casa Castreja

e salientes decorados através de punções de ponta grossa, são próprios dos castros localizados junto ao mar, avançando daqui para o interior⁵².

Se é produção de um oleiro da zona oceânica não o sabemos, mas o aparecimento em castros situados nas imediações de vias de navegação, parece querer indicar que a sua distribuição se fez através do comércio marítimo e fluvial. Até à data não conhecemos fragmentos desta cerâmica a sul do Castelo de Neiva, nem no interior, apesar de haver já largos sectores escavados em Briteiros, Sanfins ou Mòzinho; no entanto, falta escavar toda uma série de povoados localizados na orla atlântica e os ribeirinhos do Lima, Cávado, Douro ou Minho. Só então, se poderá falar de produção regional, quando os exemplares recolhidos consigam uma imagem aproximada da sua real distribuição.

Este conjunto de materiais vem reforçar a ideia de que este povoado, pelo menos neste sector, teve uma larga actividade e importância na 2.^a parte do século I a. C. e durante todo o século I da nossa era. A prová-lo estão os capacetes (2.^a parte do séc. I a. C.), os copos (2.^a metade do séc. I d. C.)⁵³, o dupôndio de Augusto, as ânforas com datações desde os fins do séc. II. a. C. até finais do séc. I⁵⁴, as sigillatas hispânicas da 2.^a metade do séc. I⁵⁵, as imitações de pratos com vermelho pompeiano e a cerâmica castreja, que em linhas gerais, são produções atribuídas desde a segunda metade do séc. I a. C. até às primeiras décadas do séc. I⁵⁶. Embora nos faltem dados estatigráficos para o bípene e molde, estamos convictos de que as cronologias se enquadram na dos demais materiais, já que aparecem no mesmo contexto arqueológico.

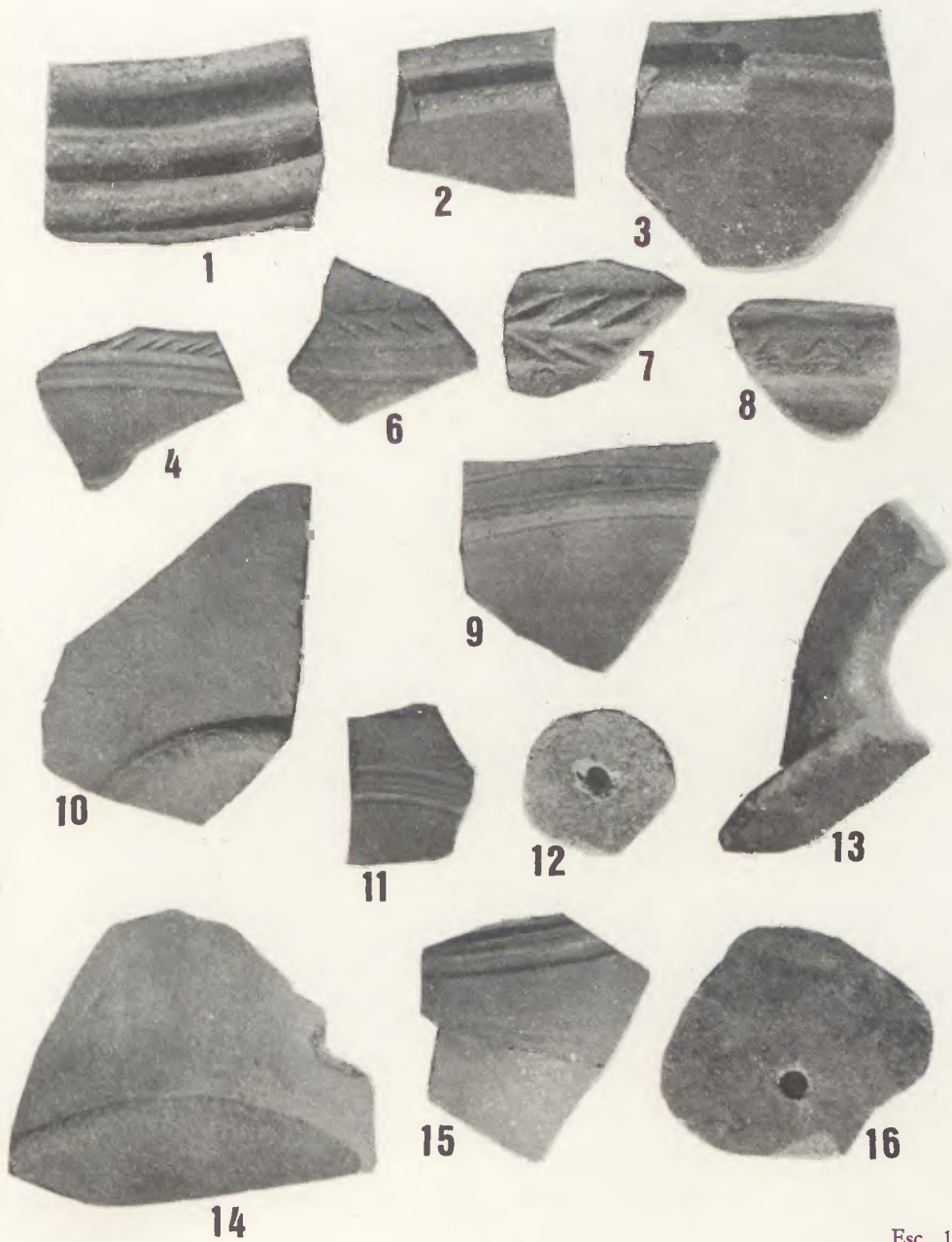


Fig. 9

Esc. 1:1

MATERIAIS DE SUPERFÍCIE

1. Fundo de vaso de pasta beije-sujo, cuidada, alguma mica. A superfície interior está coberta com um espesso engobe do tipo vermelho-pompeiano, a exterior é bem alisada (Fig. 11, 4).
2. Fundo de grande vaso, pasta cinzenta-escura não muito apurada, com alguma mica. Superfícies alisadas com sinais de fuligem no exterior. Fundo plano com pequeno reforço (Fig. 11, 3).
3. Púcaro em pasta arenosa, micácea, superfície acastanhada com manchas de fuligem. Cerne cinzento-escuro, superfície exterior bem polida, a interior alisada. Bordo oblíquo, esvasado com aresta boleada. Perfil em S. (Fig. 11, 2).
4. Dólio, pasta com muita mica e alguma areia, cozedura razoável. Superfícies castanho-alaranjadas. Bordo oblíquo, esvasado com meia cana a marcar a aresta interior, extremidade em biselado duplo (Fig. 12, 4).
5. Dólio, pasta com alguma mica, bem alisada, cozedura razoável. Superfícies castanho-alaranjadas. Bordo oblíquo, esvasado, aresta exterior boleada e lábio horizontal cortado. Aresta interior a separar o colo do bordo. (Fig. 12, 3).
6. Púcaro de pasta acinzentada, alguma mica, boa cozedura. Superfície interior negra e polida, exterior alisada. Bordo oblíquo, esvasado, aresta boleada, colo quase vertical, ombros envasados. (Fig. 12, 2).
7. Púcaro de pasta castanho-alaranjada, arenosa, muita mica, razoável cozedura. Superfície exterior com um alisado não muito uniforme. A interior, negra e muito bem polida. Bordo oblíquo, esvasado com aresta boleada. Colo sensivelmente vertical, tendo na parte inferior um toro (Fig. 12, 1).
8. Fragmento de fundo de prato imitando a Forma 60 ou 61 de Hayes⁵⁷. Pasta castanho-alaranjada no cerne e acastanhada na superfície exterior; pouca mica e boa cozedura. A superfície interior está coberta por um espesso engobe cor de salmão, baço. Possui um conjunto de 4 molduras com larguras e profundidades desiguais. (Fig. 9, 11).
9. Prato, imitação de vermelho pompeiano, pasta acastanhada, pouca mica, boa cozedura. Engobe muito aguado. A superfície exterior está muito queimada e com sinais de fuligem. (Fig. 9, 10).
Tem paralelo no n.º 7 da fig. XIIX de Santo Estêvão da Facha⁵⁸.
10. Panela com asa em orelha, pasta castanho-alaranjada, arenosa, muita mica, fraca cozedura. Superfícies mal alisadas, estando a exterior coberta de fuligem. Asa em orelha arrancando do bordo, com orifício de suspensão e ligeiro desgaste provocado pelo arco. (Fig. 6, 4).
Paralelo no n.º 1 da Fig. XXVI de Santo Estêvão da Facha⁵⁹.
11. Púcaro, pasta arenosa, cor cinzenta, razoável cozedura. Superfícies alisadas, tendo a exterior uma forte tonalidade alaranjada. A interior está muito detiorada e a parte do bordo apresenta uma tonalidade escura. Bordo oblíquo, esvasado, aresta boleada. Perfil em S. (Fig. 11, 1).
12. Cossoiro feito a partir de um fragmento de pança de púcaro. Pasta arenosa e micácea com fuligem na face exterior (Fig. 9, 12).
13. Fragmento de molde de cinturão em cerâmica. (Fig. 6, 6). Pasta acastanhada, fina, muito bem cozida. O pequeno fragmento apresenta parte da asa e do bordo. A decoração tem muitas semelhanças com o exemplar de Santa Tecla (Galiza) e com o da Lomba do Canho (Arganil).
14. Taça em vidro verde-gelo, com pequenas bolhas. Bordo polido ao fogo. Paredes levemente envasadas tendo a adorná-las uma série de caneluras (Fig. 13, 3).
Tem paralelos no número 10 do Museu de Vila Viçosa⁶⁰ ou então nos n.ºs 16 ou 17 de Maria A. H. Pereira⁶¹.
15. Bipene ou machadinho duplo de bronze. Muito bem conservado e ainda com restos da madeira que serviu de cabo, é certamente um objecto cultural com simbologia relacionada com o relâmpago ou o raio. O seu culto teve especial relevo no mundo Cretense, mas espalhou-se rapidamente pelo império romano, estando na Gália associado ao culto solar⁶² (Fig. 6, 1, 2 e Fig. 10, 2). A sua propagação entre nós, está ligada ao avanço da romanização cujos primeiros difusores são os soldados das legiões romanas. Dos exemplares conhecidos, o que mais se lhe assemelha é o de Santa Tecla⁶³.

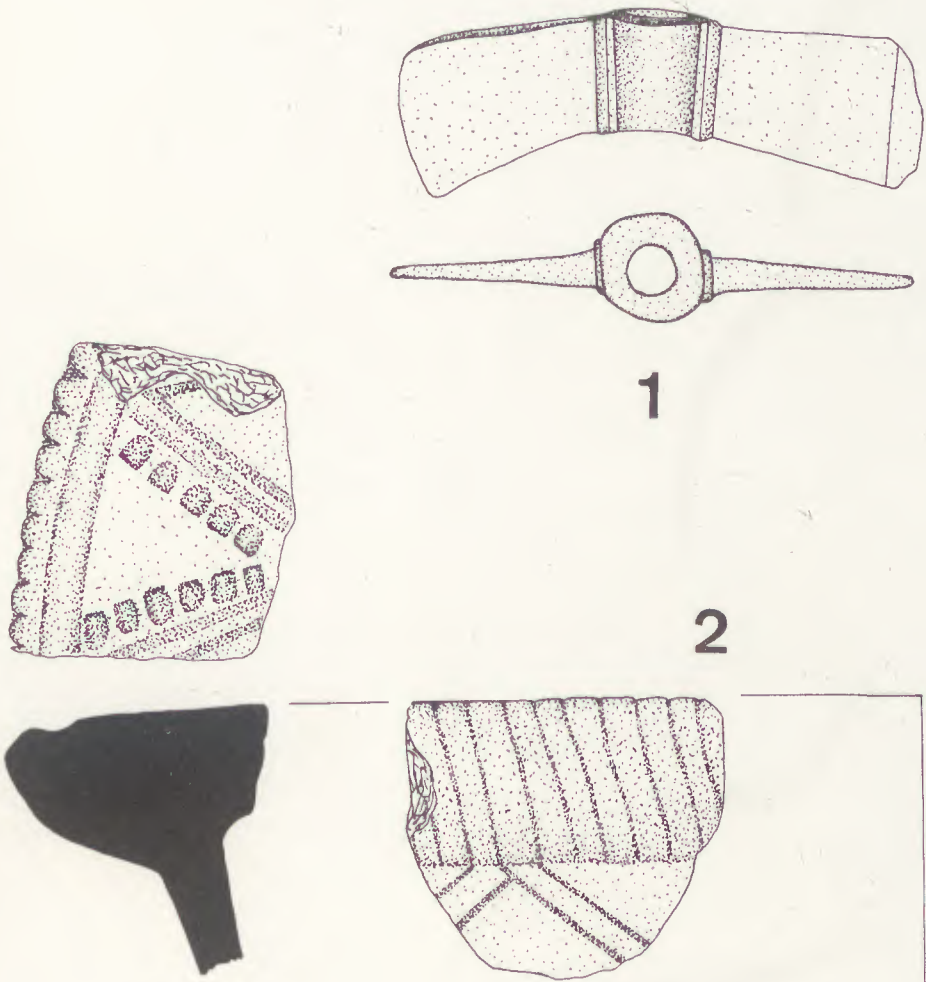


Fig. 10

Esc. 1:1

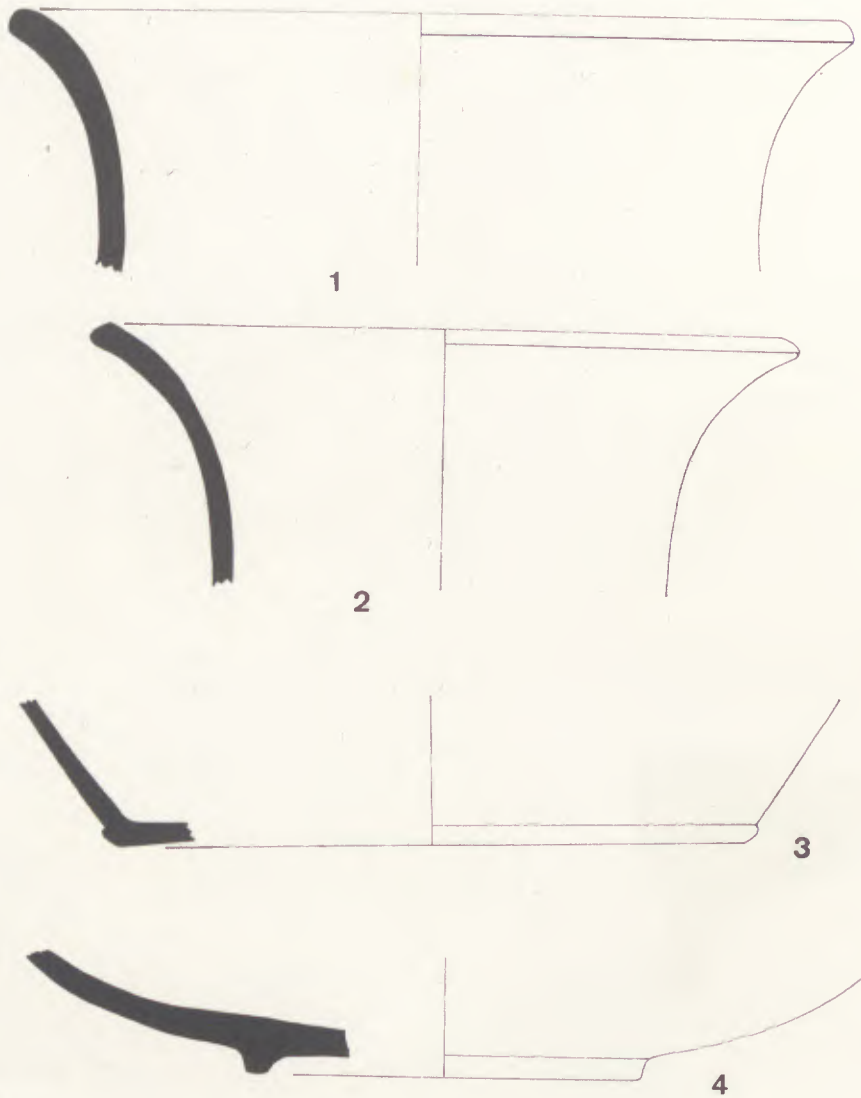


Fig. 11

Esc. 1:2

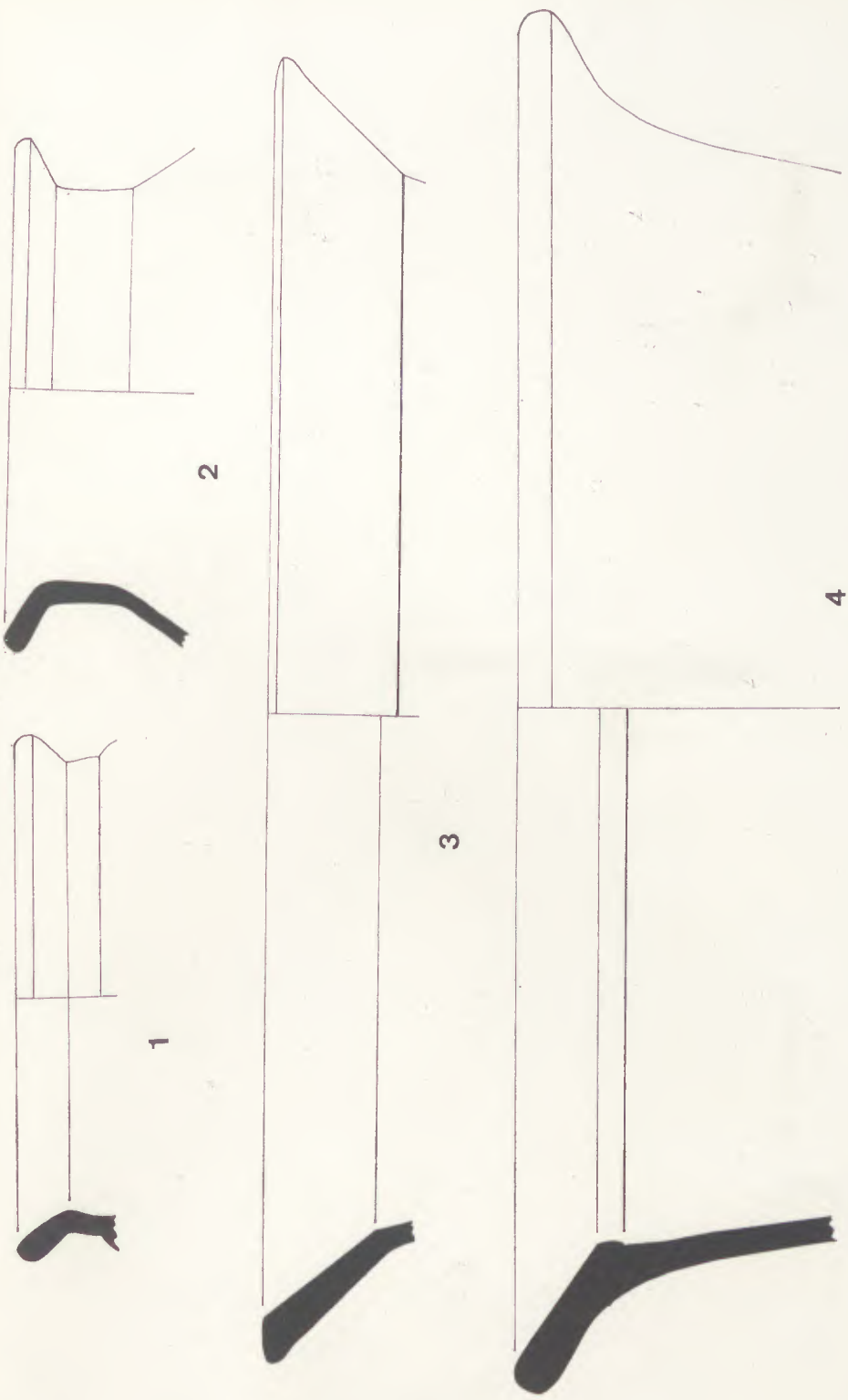


Fig. 12

Esc. 1:2

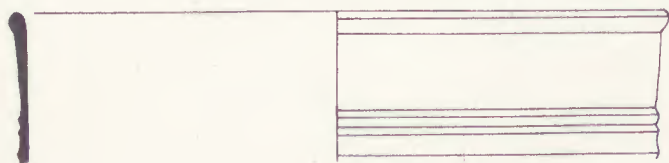
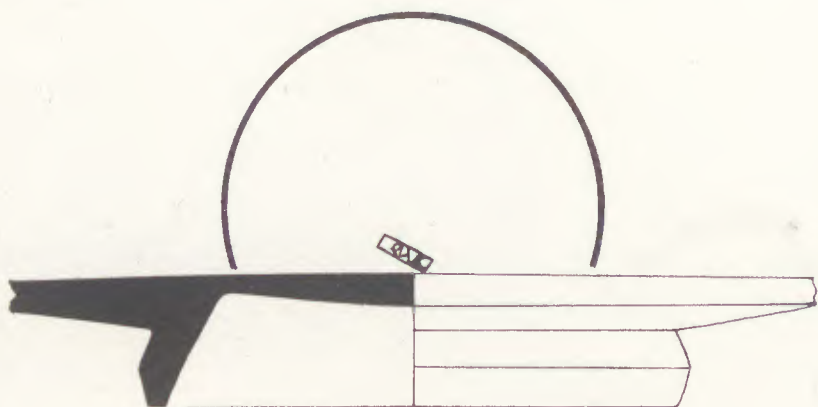
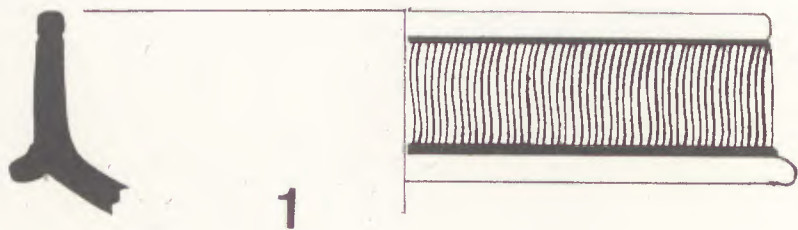


Fig. 13

Esc. 1:1

¹ O Monte Faro, na freguesia de Palmeira de Faro (Esposende), nada nos revelou para além de um ou outro pequeno fragmento cerâmico, em princípio, atribuído ao período baixo-medievo. Quanto ao Monte Faro, em Darque, (*Monte Arculo*), a situação é algo diferente. Aqui existiu um povoado castrejo, atestado, quer pelos restos cerâmicos quer pela documentação medieval (*Liber Fidei*, doc. 288, 290 e 304 de 1085 e 1091).

² Os ataques às costas portuguesas e galegas começaram por volta de 850, obrigando-se o rei Ramiro a fazer-lhes frente com um exército de *ducibus et comitibus*. Mas, nem só as populações rebeirinhas do atlântico se viram na necessidade de se defender de tais ataques, as do interior também tiveram que se precaver dos *bárbaros do norte*. E nesta linha, que a Condessa Mumadona manda construir o castelo de S. Mamede, em Guimarães e o doa em 968 ao mosteiro de Santa Maria para protecção das relíquias, bens e pessoas do mesmo contra os ataques dos gentios: «*persecutio gentilium ... laboravimus castellum quod vocitant sanctum mames is locum predictum alpe latito ...*» (*Dipl. et Ch. doc. XCVII*), ou o bispo Nausto (séc. X), metropolitano da Sé de Tuy, que se vê obrigado a fugir aos Normandos e a instalar-se no Mosteiro da Labruja (M. Costas, *A Catedral de Tuy*, Cuadernos Est. Gallegos, T. VII, 1954, p. 257).

³ Em 987, este general cercou e destruiu a cidade de Coimbra para 10 anos mais tarde, em 997, atravessar os territórios de Entre-Douro-e-Minho e Galiza, destruir Santiago e o Tempo do Apóstolo e levar como sinal de vitória, o sino da Catedral.

⁴ Carlos A. Ferreira de Almeida, *Castelologia Medieval de Entre-Douro-e-Minho*, Porto, 1978, p. 45.

⁵ *Ipsa nomen habebat quendanus ... in honore beatissimi martiris christi romani fundaret ecclesiam in loco designato in villa que fuit de fromarico cendoniz ad radice mons castro malo discurrente nevía prope litore maris territorio bracarenis ...* «*Dipl. et Ch. doc. DCLXXX* de 1087.

⁶ A. Almeida Fernandes, *Guimarães, 24 de Junho de 1128*, Rev. Guimarães, Vol. LXXXVIII, 1978, pág. 86.

⁷ J. Matoso, *A Nobreza Portucalense dos Séculos IX a XI*, in «Do Tempo e da História», Vol. III, Lisboa, 1970, pág. 38/39.

⁸ A igreja foi sagrada pelo bispo Afonso. Quanto à sua identidade, ver J. Matoso, op. cit. p. 47, nota 31.

⁹ *Abas petrus sancti romani ... facimus karta vendicionis ... de hereditate nostra probia que abemus de testamento de goina alvitiz que testavit at sancti romanio hic est de avola vestra ... in vila adalanes subtus mons bastucio ...* «*Dipl. et Ch. doc. CCLIV* de 1024.

¹⁰ L. Gonzava de Azevedo, *História de Portugal*, II, Lisboa, 1939, p. 159.

¹¹ *In Dei Nomine Sacrabit Baselia Sancti Jacobi Apostoli Domnus Nausti Episcopos ...s Era DCCCC.*

Av. Jesus Costa, *O Bispo D. Pedro e a Organização da Diocese de Braga*, T. II Coimbra, 1958, p. 119.

¹² «*Villa nuncupata fano que est erga anne catavo haut procul ab ore maris ... accepit ab eo in saliniense salinas et villa que illi apte fuit ...*» *Dipl. et Ch. doc. LXXVII* de 959.

¹³ «*Id est villa de comite quomodo dividet cum villa Fromarici et cum villa eura-cini ... cum suas salinas et cum suas piscarias ... vobis alia villa vocitata quintanella ... et villa tauquinia ... et divide cum villa argevadi ...*» *Dip. Ch. doc. LXVII* de 953.

¹⁴ Alexandre Herculano, *História de Portugal*, T. VI. Sanchez Albornoz, *Las Behetrias* in «Anuário de História del Derecho Español», T. I.

¹⁵ Carlos A. Ferreira de Almeida, *Arquitectura Românica de Entre-Douro-e-Minho*, Vol. I, Porto, 1978, pág. 43.

¹⁶ José Matoso, *Le Monachisme Ibérique et Cluny*, Louvain, 1968, p. 60 e segs. O autor documenta alguns mosteiros que procuraram junto de famílias nobres de então, uma protecção militar contra os ataques de mouros, normandos e mesmo contra a cobiça de outros nobres desejosos dos bens e rendimentos que aqueles possuíam. Por outro lado, é muito possível, que as abadias situadas nas vizinhanças do mar fossem alvo da pilhagem dos vikings.

¹⁷ *Dipl. et Ch.*, doc. 680.

¹⁸ Para Carlos A. F. de Almeida, *Castelologia*, op. cit., p. 40, o povoado aqui referido é o castro do Monte Guilheta (Castelo do Neiva) e não o localizado nas imediações da igreja do Convento de S. Romão do Neiva. Não estamos inteiramente de acordo: em primeiro, porque a igreja está a escassa centena de metros do povoado, em segundo, porque no meio do habitat há uma antiga capela de invocação a N.ª S.ª do Crasto onde as populações circunvizinhas vão anualmente em peregrinação, ou então, quando se torna necessário pedir a intervenção divina contra as calamidades que afligiem os homens como sejam as secas e as pragas.

¹⁹ «Affonso Henriquez tomou dous castelos a sua madre, e huum foi Nenha (Nevha) e o outro ho castelo da Feira, que he em terra de Santa Maria. E com aqueles dous quaestellos guereou elle muy rijamente seu padraсто». P. M. H., *Scp.*, p. 295.

Ruy de Azevedo in *D. R., T. II*, nota XXII, pp. 598-605 demonstra que os castelos em questão são os de Neiva e Faria, havendo portanto discrepância quanto à localização do segundo.

²⁰ A. Almeida Fernandes, op. cit., p. 67, apoiando-se nos confirmantes *Egeas Menendi comes Nevia* ... *Nunus Suariz continens Nevia* do doc. 86 dos Doc. Régios — Carta de Couto à Ermida de S. Vicente de Fragoso, Barcelos — é de opinião, que a troca de *Menendi* por *Moniz* se deve a uma má interpretação da abreviatura patronímica (p. 54). Discordantes são Alexandre Herculano, *História de Portugal*, Vol. II, 7.ª ed., p. 266 que acerca deste escreve: «figura aí igualmente Egas Mendes, conde do districto de Neiva e o governador ou alcaide do castelo deste nome», e Ruy de Azevedo, *Doc. Régios*, Vol. II, p. 604 que, para além de regeitar a hipótese de haver duas pessoas na tenência de Neiva, o *Egas* confirmante é *Egas Mendes*, por alcunha o *Espinha*. José Matoso, *A Primeira Tarde Portuguesa*, Rev. Guimarães, Vol. LXXXVIII, 1978, p. 170, nota 2, coloca-se na dúvida, ao escrever, que Neiva era provavelmente tenência de *Egas Moniz* em 1127.

As discordâncias existem também quanto à data do doc. Se Ruy de Azevedo, op. cit., p. 596, apresenta uam série de razões contra à data atribuída (4 de Dez. de 1127) e sugere uma posterior a Junho de 1128, Almeida Fernandes, op. cit., p. 53, é de opinião, que a data proposta não admite qualquer tipo de contestação.

²¹ José Matoso, *A Primeira Tarde*, op. cit., p. 170.

²² Doc. Régios, doc. 144 *Laurentinus Venegas dominus in Nevia*.

²³ Paulo Merêa, *A Administração Central e as Cortes*, in *História de Portugal*, Vol. II, Barcelos, 1929, p. 486.

²⁴ Os Julgados nem sempre correspondem às Terras e por vezes uma Tenência abrangia mais do que um Julgado.

Cons. Paulo Merêa, op. cit., p. 488 ou Marcello Caetano, *Lições de História do Direito Português*, Coimbra, 1962, p. 84.

²⁵ Rui de Azevedo, Avelino de Jesus da Costa, Marcelino Rodrigues Pereira, *Documentos de D. Sancho I*, Vol. I, 1979, pp. 151-152.

²⁶ Nas Inquirições, o castelo já dá o nome à freguesia: *de Sancto Jacobo de juxta castellum* ou *Sancti Jacobi de juxta prope castellum*.

²⁷ Consultar, por exemplo, as Inquirições das freguesias de Vila Chã, Forjães (Espouende), S. Romão do Neiva, Ana (Viana do Castelo) ou Creixomil (Barcelos).

²⁸ Inquirições de 1258, p. 304. *Et vam a fazer o castello*.

²⁹ Inquirições de 1258, p. 313.

³⁰ Idem.

³¹ Idem.

³² Idem, p. 314.

³³ Carlos A. Brochado de Almeida, *Salinas Medievais entre Cávado e Neiva*, in *Bracara Augusta*, vol. XXIII, 1979.

³⁴ Temos em preparação um estudo sobre este achado.

³⁵ Só futuras escavações poderão auxiliar-nos nesta matéria.

³⁶ Inquirições de 1258 (Perelhal), p. 309 «*et se ouver porca parida dá lectiga*», ou nas de Belinho «*et j porco de meyo maravedi, et ij carneiros, et v entre ansares et lectones, et xij gallinas, et xl ovos, et xl cebolas, et cabezas dalios, et meyo alqueire de manteiga et sal pro ad coquinam*».

³⁷ Inquirições 1258 de Castelo do Neiva: «*dam al Rey das pesqueiras do rio a meyadade, item, dam al Rey de navoo do porto do mar ccc. congros*».

³⁸ Oliveira Martins, *A Vida de Nun'Alvares*.

- ³⁹ Fernão Lopes *Crónica de D. João I*, Vol. II, Liv. Civilização, Porto, pp. 115-117.
- ⁴⁰ Montalvão Machado, *D. Afonso, Primeiro Duque de Bragança*, Lisboa, 1964, pp. 108-109.
- ⁴¹ Para um melhor conhecimento da sua vida e obra, aconselhamos o estudo de Abel Gomes da Costa, *O Perfil do 8.º Conde de Barcelos e a sua Influência na Expansão Portuguesa*, Barcelos, 1980.
- ⁴² Carlos A. F. de Almeida, *Castelologia...*, p. 52.
- ⁴³ Idem, *ibid.*, p. 51 e Est. VII, fot. 6.
- ⁴⁴ Há aqui nítidos sinais de casas redondas bem como de cerâmica castreja e romanizada.
- ⁴⁵ Nos séculos XII/XIII, por influência senhorial, os castelos reconstruíam-se à maneira gótica com torre e cerca. Cons. Carlos A. F. de Almeida, op. cit. p. 54.
- ⁴⁶ Carlos A. F. de Almeida, op. cit., Est. VIII.
- Carlos A. F. de Almeida, Teresa Soeiro, Carlos A. Brochado de Almeida, António José Baptista, *Escavações Arqueológicas em Santo Estêvão da Facha*, Ponte de Lima, 1980, pp. 21-34.
- ⁴⁷ Paralelos para estes fragmentos há-os, por exemplo, em Santo Estêvão da Facha. Cons. Carlos A. F. de Almeida, Teresa Soeiro... Est. XIII, 5, XII, 9 e XII, 2.
- ⁴⁸ Leandro Quintas Neves, *Os Castros do Norte de Portugal*, in Lucerna, Vol. IV, 1965, p. 177.
- ⁴⁹ Consultar Carlos Teixeira, *Molde de Fundição para Machados de Bronze de Duplo Anel*, Sep. Trab. de Antropologia, Vol. IX, Porto, 1940.
- ⁵⁰ Agradecemos ao Doutor Carlos A. Ferreira de Almeida a informação de que na «Villa» de Torre da Palma haveria algo de semelhante.
- Para um melhor conhecimento desta «villa», Manuel Heleno, *A «Villa» Lusitano-Romana da Torre da Palma Monforte*, Lisboa, 1962.
- ⁵¹ Carlos A. F. de Almeida, *Importantes Objectos em Bronze de Castelo do Neiva*, *Arqueologia*, n.º 2, Porto, 1980, pp. 45-49 ou in *Gallaecia*, Vol. VI, Santiago de Compostela.
- ⁵² F. Cuevillas, *Cerâmicas Inéditas del Castro de Vigo*, in Cuadernos E. Gallegos, t. XIII, 1958, pp. 321-328.
- ⁵³ Idem, p. 49.
- ⁵⁴ Miguel Beltrán Lloris, *Cerâmica Romana*, Zaragoza, 1978, pp. 167-168.
- ⁵⁵ M. A. Mezquiriz, *Terra Sigillata Hispânica*, T. I, Valência, 1961, pp. 75-76 e 54-55.
- ⁵⁶ Para a cerâmica castreja aconselhamos a consulta das seguintes obras: Carlos A. F. de Almeida, *Cerâmica Castreja*, Sep. da Rev. Guimarães, Vol. LXXXIV, 1975. Carlos A. F. de Almeida, *Escavações no Monte Mozinho*, Porto 1974, Carlos A. F. de Almeida, *Escavações no Monte Mozinho*, II, Penafiel, 1977. Carlos Alberto F. de Almeida, Teresa Soeiro, Carlos A. Brochado de Almeida, António José Baptista, op. cit. C. A. Brochado de Almeida, Maria Teresa C. M. Soeiro, *Sondagens nos Castros de Abade do Neiva e Roriz, Barcelos*, in *Actas do Seminário de Arqueologia do Noroeste Peninsular*, Vol. II, Guimarães, 1980, pp. 29-36.
- ⁵⁷ J. W. Hayes, *Late Roman Pottery*, London, 1972, pp. 98-105.
- ⁵⁸ Carlos Alberto F. de Almeida, Teresa...
- ⁵⁹ J. Castro Nunes, *Novos Elementos para o Estudo da Arte Castreja em Portugal*, Rev. Guimarães, Vol. LXVIII, 1958, pp. 323/36.
- Carlos A. F. de Almeida, *Influências Meridionais da Cultura Castreja*, Sep. da Rev. Fac. Letras U. Porto, Série de História, Vol. IV, 1974, p. 14.
- ⁶⁰ Jorge e Adília Alarcão, *Vidros Romanos do Museu Arqueológico de Vila Viçosa*, in *Conimbriga*, Vol. VI, 1967, p. 34.
- ⁶¹ Maria A. Horta Pereira, *O Dolium Cinerário de Paredes*, in *Conimbriga*, Vol. IX, 1970, Est. III.
- ⁶² J. Déchelette, *Manuel d'Archeologie*, Vol. II, Paris, 1924, pág. 480-484.
- ⁶³ Mário Cardozo, *Machadinhas Castejas*, Sep. do *Anuário del Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos*, Vol. III, Madrid, 1936.

BIBLIOTECA ...

Património Cultural e Meio de Educação Permanente.

Sebastião Matos

INTRODUÇÃO

Ao escolhermos este tema para o trabalho que nos propusemos fazer, mais que uma explanação exaustiva de toda a problemática «Biblioteca», nomeadamente montagem, equipamento, funcionamento e tudo o mais que é objecto da biblioteconomia, tivemos como escopo principal definir conceitos, despertar sensibilidades, apresentar carências, formular sugestões, para que uma biblioteca pública, em Esposende, seja uma realidade como património cultural e meio de educação permanente.

Sabemos que, em Esposende e seu concelho, nem sempre existiram condições para grandes voos culturais. Salvo raras e honrosas excepções, nunca os homens de Esposende tiveram a preocupação de realizar sobre si mesmos e sobre o meio em que viveram, acções que implicassem e visassem transformações de fundo na sociedade local. Tal lacuna, porém, talvez não se deva apenas à culpa dos homens, mas às estruturas, nomeadamente às dificuldades de acesso ao ensino e meios de cultura.

Senão vejamos:

Só em 1923 surgiu em Esposende um estabelecimento de ensino para o 1.º ciclo liceal. Tratou-se do *Colégio Franco-Lusitano* dirigido por Madlle Renée Maistre Vieira¹. Este colégio, embora bom na qualidade e bons resultados que sempre obteve, foi bastante reduzido quanto ao número dos seus frequentadores, acabando mesmo por encerrar por motivos de ordem financeira.

Um outro colégio, particular, funcionou com grande êxito, mas também com reduzido número de alunos, na Casa de Belinho.

Em 29 de Julho de 1941 fundara-se, na Vila, o *Externato Infante de Sagres*, apenas com o 1.º ciclo liceal, cuja direcção e propriedade pertenceu à Sociedade Carvalhal e Tavarela, Lda.

Em 14 de Dezembro de 1950, a propriedade do Externato passou para os Srs. Drs. Agostinho da Rua Reis, Luís Fernandes de Figueiredo e José Rodrigues Fernandes. A quando da passagem, apenas se encontravam matri-

culados no Externato 9 alunos², pelo que se pode concluir, desde já, a escassa frequência e pouca procura, talvez fruto da limitada ânsia de cultura destas gentes. Tal situação dever-se-á também, certamente, ao baixo nível sócio-económico de Esposende e seu concelho que vivia apenas das fainas do mar e de uma agricultura de subsistência. E se hoje, nesta região, se vive com certo desafogo, isso deve-se, sem dúvida, ao fenómeno migratório dos anos 60/70.

Em 1952, ficou como único proprietário do *Externato Infante de Sagres* o Sr. Dr. Agostinho da Rua Reis, tendo sido criado então, além do 1.º ciclo o 2.º ciclo do ensino liceal. A partir daí, começa a notar-se um certo afluxo de alunos, uma subida gradual de procura, mas não tanto como era de desejar. Segundo informação do mesmo, em 1952 frequentavam o Externato já 70 alunos, para, em 1962, (dez anos depois) serem 251 os discentes deste estabelecimento de ensino.

O crescimento da população estudantil tornou o pequeno Externato pouco funcional, verificando-se a necessidade de proceder a remodelações e ampliação que vieram a efectivar-se em 1964; nesta ocasião, foi inaugurado o edifício que hoje serve como pavilhão central da actual Escola Preparatória.

Em 1970, foi criada a *Escola Preparatória António Correia de Oliveira*, funcionando nas instalações do Externato acima referido.

Em 1972, acabou, definitivamente, o *Externato Infante de Sagres* passando o imóvel a ser, por compra, pertença dos poderes públicos, para, definitivamente, aí funcionar a *Escola Preparatória* que hoje existe.

Com a extinção do Externato e do 2.º ciclo liceal, tornou-se necessário que, no mesmo edifício, funcionasse o Ensino Unificado, o que veio a acontecer até 1981, data em que entrou em actividade a *Escola Secundária de Esposende*, em edifício adrede construído.

No ano corrente, frequentam a Escola Preparatória de Esposende 517 alunos e a Escola Secundária 420 alunos, sendo 518 os que frequentam os postos de Telescola do Concelho.

As carências económicas por um lado, a falta de instituições e apoio pelo outro, tornavam difícil a continuação dos estudos para além da escolaridade obrigatória. Quem os quisesse prosseguir tinha de se deslocar, diariamente, para as cidades circunvizinhas de Barcelos, Braga, Viana do Castelo ou Póvoa de Varzim. Se era difícil o ingresso no ensino secundário, mais difícil se tornava no superior, constituindo este, por muitos anos, privilégio de alguns e representando sempre um esforço, digno de todo o mérito, por parte de pais e estudantes.

Não podemos esquecer ainda o significativo número de estudantes que, ou por dificuldades económicas para prosseguir os estudos que ambicionavam, ou a convite dos párocos como promoção vocacional, passaram pelos vários Seminários diocesanos ou de religiosos. Torna-se no entanto difícil uma estatística do número de seminaristas e graus de ensino que chegaram a frequentar, sabendo-se apenas que, no ano 1971, frequentavam os vários seminários 94 alunos³.

A este propósito, é justo referir que a grande maioria das pessoas que, em Esposende, têm um curso médio e mesmo superior, iniciaram os seus estudos, após a escola primária, nos seminários.

Não negamos a capacidade intelectual destas gentes, e a comprová-la, temos aqueles que, transpondo a barreira da obrigatoriedade, conseguiram determinados graus de ensino, ou pelo força da sua vontade, ou espicaçados pelo estímulo da curiosidade⁴. Mas, porque poucos e isolados, esses não chegaram para proceder a tão necessária transformação, capaz de modificar o ambiente de marasmo cultural em que este rincão da sociedade tem andado mergulhado.

Nas duas últimas décadas, mas sobretudo nos anos 70, notou-se um despertar pelo *querer saber*, o que constitui uma esperança para um futuro cultural mais risonho. Na verdade, embora escasso em elementos, o quadro que em seguida apresentamos, referente apenas a duas datas — 1971 e 1981 — ajudar-nos-á a concluir, depois de uma leitura atenta e criteriosa, que o espectro cultural de Esposende tem tendências para melhorar.

Examinemos o quadro:

ANO DE 1971 a)						
Freguesias	População c)	Estudantes			Formados b)	
		Ensino Secundário e)	Magistério f)	Ensino Superior g)	Curso do Magistério f)	Curso Superior g)
Antas	1855	15	—	1	3	4
Apúlia	3059	9	1	—	2	1
Belinho	1915	3	1	—	1	—
Curvos	759	13	3	5	6	4
Esposende	1534	51	2	17	39	10
Fão	1960	42	—	13	28	15
Fonteboa	1137	4	1	2	2	—
Forjães	2178	32	6	10	12	1
Gandra	804	5	—	—	4	—
Gemeses	1007	4	—	—	2	1
Mar	958	5	3	6	8	5
Marinhas	3928	23	3	7	13	12
Palmeira	1423	9	1	—	4	—
Rio Tinto	613	1	—	1	—	—
Vila Chã	1296	22	1	4	2	1
Totais	24426	238	22	66	126	54

ANO DE 1981 <i>b)</i>						
Freguesias	População <i>d)</i>	Estudantes			Formados <i>b)</i>	
		Ensino Secundário <i>e)</i>	Magistério <i>f)</i>	Ensino Superior <i>g)</i>	Curso do Magistério <i>f)</i>	Curso Superior <i>g)</i>
Antas	2125	35	—	6	10	10
Apúlia	3758	<i>i)</i>	<i>i)</i>	<i>i)</i>	<i>i)</i>	<i>i)</i>
Belinho	2037	6	—	2	6	1
Curvos	805	27	1	10	13	7
Esposende	2135	122	5	19	65	34
Fão	2549	120	—	12	35	26
Fonteboa	1156	5	2	2	2	2
Forjães	2218	56	2	11	14	11
Gandra	836	10	—	1	3	5
Gemeses	1099	18	2	—	3	2
Mar	1161	50	—	1	13	9
Marinhas	3890	98	4	10	19	14
Palmeira	1725	35	—	1	5	3
Rio Tinto	551	13	—	7	2	1
Vila Chã	1365	17	6	9	5	4
Totais	27410	612	22	85	195	129

a) Dados extraídos in *Vila e Concelho de Esposende*, no IV Centenário, Tip. Camões, 1971, p. 120.

b) Informações prestadas pelos párocos, presidentes de Junta de Freguesia e outros.

c) Recenseamento de 1970.

d) Recenseamento de 1980.

e) Ensino oficial e colégios.

f) Magistério primário e educadores de infância.

g) Universidades e Institutos Superiores.

b) Residentes na freguesia.

i) Não nos foram fornecidas as informações solicitadas.

Deixamos as conclusões e possíveis leituras destes dados ao critério selectivo e atento dos interessados, importando-nos, agora, conscientizar todos aqueles que de algum modo, mas sobretudo pela sua formação intelectual, têm obrigação de defender o património cultural da sua terra e promover a auto e hetero-transformação que se impõe.

Observando, porém, os totais do quadro supra, aprez-nos registar que, se todos quiserem é possível — já é possível — desenvolver culturalmente este concelho. Juntar-se-á a todos a voz da nossa *Casa da Cultura*⁵, agora em fundação, proclamando a necessidade de preservar todas as manifestações culturais, salvaguardando «os pergaminhos» do passado, cultivando aspectos étnicos, sociais e materiais, clarificando as vivências de um povo nas suas diversas actividades, em síntese, imprimindo uma nova dinâmica cultural que ressalve o passado, engrandeça o presente e encare o futuro numa perspectiva de progresso útil e necessário.

Certamente a Casa da Cultura não pode ser apenas um título para a vila, um «chamariz» turístico, uma arrecadação de dados etnográficos, antropológicos e culturais, mas, perseguindo os objectivos previamente traçados, terá de ser a dinamizadora e coordenadora de dados espirituais e materiais, congregando esforços e contribuindo assim para a melhor compreensão, enriquecimento e transformação da vida de um povo. É nesta perspectiva que vemos, entre os objectivos pedagógico-culturais do seu programa, a montagem e apetrechamento de uma biblioteca com sala de leitura — *biblioteca funcional e aberta* — que reúna obras do passado e do presente, inserida no contexto sócio-cultural do nosso Povo. Assim estaremos a dar um precioso contributo para a formação e auto-transformação dos homens de Esposende, ajudando-os a sair do túnel do marasmo cultural em que têm vivido. Aliás, já vai sendo convicção generalizada — talvez entre nós não tanto quanto necessário — de que o desenvolvimento integral dos povos está dependente da importância que se atribui à sua permanente e actualizada educação intelectual. É neste contexto que se insere a necessidade urgente de uma biblioteca.

NOÇÃO E HISTÓRIA

Etimologicamente, a palavra «biblioteca», do grego *biblion*— livro e *theke* — cofre, significa o armário onde se guardam livros, *guarda ou custódia de livros*⁶.

Ao longo dos tempos, a palavra «biblioteca» foi sofrendo algumas alterações, tendo, actualmente, um sentido muito mais amplo. Hoje, não é só a caixa, o armário, a sala, o edifício onde se guardam livros, mas o local público ou particular que, contendo livros e material similar organizados, conforme certos princípios, normas, teorias e técnicas estudadas na biblioteconomia, permite a leitura, a pesquisa e o estudo.

A Conferência Geral da Unesco para a *Educação, a Ciência e a Cultura*, reunida em Paris de 12 de Outubro a 14 de Novembro de 1970, ao estabelecer recomendações para a normalização internacional das estatísticas relativas

a bibliotecas, apresentou algumas definições de biblioteca em geral, das quais salientamos:

*É considerada como biblioteca, qualquer que seja a sua denominação, toda a colecção organizada de livros e de periódicos impressos, ou outros documentos, nomeadamente gráficos e audio-visuais, bem como os serviços que proporcionam a sua utilização, para fins de informação, pesquisa, educação e recreio*⁷.

Biblioteca não é, portanto, um simples mausoléu ou armazém de livros, como muitos, inadvertidamente, pensam, mas sim um arquivo de experiências documentadas, um centro permanente de informação actualizada, um apoio indispensável à Educação, um agente activo de cultura para os diversos estratos sociais.

Jesse Le Rader, grande mestre na formação de bibliotecários e impulsor maior considerável na criação de bibliotecas referencia: «A biblioteca é o melhor instrumento para vencer o analfabetismo (...), é luz que afugenta a ignorância (...), é semeadora infatigável de conhecimento»⁸.

O conhecimento e a experiência vividas pelos povos, ao longo dos tempos, estão patentes nas bibliotecas, para que se possam utilizar da maneira mais oportuna e eficiente. As interrogações e problemas da Humanidade podem encontrar respostas e soluções apropriadas nos livros que importa usar e saber usar.

*

Pode afirmar-se que o aparecimento de bibliotecas⁹ surgiu por volta do 3.º milénio a. C., quando na Mesopotâmia, nos templos de Babilónia e Nínive, os copistas traçavam caracteres em tijolos de argila que, posteriormente, endureciam.

No século VII a. C., ficou célebre a Biblioteca de Assurbanípal, instalada no seu palácio, em Nínive, de que se encontraram mais de 25 000 placas, com escrita cuneiforme. *Destinava-se a abranger todas as obras escritas existentes na Assíria e em Babilónia, dos tempos mais antigos até ao seus dias.*

No século IV a. C., foi fundada, aquilo que podemos considerar a primeira biblioteca pública, a de Atenas, criada por Licurgo.

No século III a. C., surge-nos, em Alexandria, fundada por Ptolomeu I e desenvolvida por Ptolomeu II, a mais célebre biblioteca da antiguidade — a Alexandriana — com cerca de 700 000 rolos que continham, praticamente, toda a sabedoria do mundo de então, tendo cada rolo, quando completo, 6 a 7 metros, e formando um cilindro de 6 cm de diâmetro. Segundo uns, esta biblioteca teria sido, várias vezes, destruída pelo fogo. Assim: por César, em 47 a. C.; pelos cristãos em 391; pelos turcos, sob o comando de Omar, em 868. Outros são de opinião diferente: *É duvidoso que a biblioteca tenha sido destruída, mesmo parcialmente em 47 a. C.; é falso que o tenha sido em 391; é muito provável que tenha sofrido danos sucessivos da parte dos imperadores que, de Caracala a Diocleciano, atacaram a cidade; é quase certo que foi definitivamente extinta em 868, às ordens de Omar.* Segundo a lenda, o mesmo Omar teria aquecido com os «rolos» os 4000 banhos públicos da cidade.

Os romanos, em contacto com a cultura grega, começaram a interessar-se pelas bibliotecas, levando-as mesmo, para Roma, como espólio de guerra. No tempo do Imperador Augusto, foram criadas duas bibliotecas — a Octaviana e a Palatina — ambas posteriormente destruídas pelo fogo. No século IV, porém, já existiam, em Roma, cerca de 30 bibliotecas públicas.

Enquanto que, na antiguidade, o acervo bibliográfico era constituído por colecções de tijolos de argila, rolos de pergaminho e códices de folhas de papiro, com o aparecimento do papel¹⁰, vai tomar novas e diferentes características. A argila, o papiro e o pergaminho dão lugar ao papel, tornando-se este factor extraordinário para o crescimento, em quantidade e qualidade, das bibliotecas, na Idade Média. Mas, o definitivo arranque para a formação das bibliotecas e proliferação do livro, foi a descoberta da tipografia e as novas técnicas de impressão, cada vez mais aperfeiçoadas, aliadas ao aparecimento do Humanismo e ao eclodir das novas ideias iluministas culminadas na Revolução Francesa, em que é proclamado, como um direito inalienável do homem livre, o acesso às fontes do saber. Todos estes factores fizeram com que, a partir do século XIX, as bibliotecas deixassem de ser o recinto fechado para alguns estudiosos, passando a ser frequentadas por todas as camadas da população.

Em Portugal, nos primórdios da nacionalidade, devido às suas deslocações constantes, a corte portuguesa não possuía uma biblioteca, como centro de cultura permanente. Surgem mesmo divergências sobre quem teria sido o monarca que criou a primeira biblioteca real. Para Jorge Peixoto, a primeira livraria¹¹ real teria aparecido no tempo de D. João I: *as livrarias reais, com os livros de D. Dinis, no século XIV, e em especial a de D. João I que teria sido o monarca que criou a primeira livraria real, desenvolvida por D. Duarte, D. Afonso V e D. Manuel I*¹².

Veríssimo Serrão embora admita que D. João I e D. Duarte fossem possuidores de um rol de livros que nos permitem aferir da sua bagagem cultural, afirma que *uma «livraria real», como arquivo de um conjunto de manuscritos formado por iniciativa da coroa, apenas se constituiu com D. Afonso V, como bem o comprova o cronista Rui de Pina: «Foi elle o primeyro Rey destes Reynos que ajuntou bõos livros e fez livraria em seus paços»*¹³.

Mas, na Idade Média, em Portugal, aliás como no resto da Europa, as bibliotecas surgem-nos à sombra dos mosteiros, principais centros de cultura da época. Os monges, apesar de protestarem a maior fidelidade aos seus fundadores que abandonaram, alguns deles, os estudos para se dedicarem à vida monástica e conventual, não abdicaram da instrução, copiando os livros de então que lhes serviriam como instrumento de trabalho — estudo e ensino — e constituiriam, posteriormente, precioso material para as suas bibliotecas e organização das suas escolas.

Lorvão, Santa Cruz de Coimbra e Alcobaça são importantes centros de cultura, onde havia bibliotecas *que constituíam verdadeiras oficinas da actividade criadora dos monges, na cópia iluminura de manuscritos*¹⁴.

Com a fundação da Universidade, também surgiria, como condição para a instrução e formação de mestres e alunos, a Biblioteca Universitária.

O papel, a imprensa, bem como o Humanismo, chegaram a Portugal bastante mais tarde que ao resto da Europa. Com efeito, enquanto que nos diversos países da Europa Ocidental, o fabrico de papel se inicia no século XIV, à excepção da Espanha em que aconteceu mais cedo, em Portugal, *o primeiro moinho para o fabrico da pasta de papel instalou-se ..., pelo menos, em começos de 1441, na região de Leiria, mas ter-se-á de chegar aos primórdios do século XVIII, para se poder assinalar um avanço deste sector produtivo ..., sob a protecção de medidas legislativas de D. João V*¹⁵.

*Até aos fins do século XV, menos de vinte livros diferentes se imprimiram, número mínimo se comparado com a produção correspondente da maioria dos países da Europa*¹⁶, datando de 8 de Agosto de 1489, o incunábulo, mais antigo — *Tratado da Confissão* — ainda existente e impresso em Chaves¹⁷.

Em meados do século XVII, no tempo de D. João IV, já a biblioteca da Universidade, *se impunha pelo seu valor*¹⁸, mas foi no tempo de D. João V que a protecção real à cultura em geral, mais se fez sentir, nomeadamente instalando a nova biblioteca da Universidade, *por ser pequena e escura a que existia*¹⁹, e procurando, dispendendo para isso vastas somas, adquirir livros no país e no estrangeiro *para a Universidade não perder tão boa ocasião de a remir da injúria que padecia entre estrangeiras e nacionais*²⁰.

Com a 1.^a República *os arquivos e bibliotecas sofreram reformas profundas estabelecendo-se arquivos distritais em cada capital de distrito — muitos deles jamais efectivados, diga-se de passagem — e tentando-se centralizar neles espécies valiosas ainda espalhadas pelos arquivos locais*²¹.

Finalmente, nas últimas décadas, têm-se incrementado a criação de bibliotecas, mais na legislação que na realidade, mas começa-se, desde já, a vislumbrar novos horizontes, ficando, é certo, Portugal ainda muito aquém do que se passa no resto do mundo.

TIPOS DE BIBLIOTECAS

Respondendo ao conceito actual de biblioteca, de harmonia com os seus fins, meios, ou apoios, poderíamos classificá-la de: associação, consulta, pesquisa, leitura recreativa, música, empréstimo, industrial, infantil, juvenil, paroquial, piloto, privada, pública, regional, rural, aberta, fechada, ambulante, etc., etc. Porque estas noções podem ser, e são-no muitas vezes, repetitivas, preferimos a classificação dos vários tipos de bibliotecas da Conferência Geral da Unesco, realizada em Outubro/Novembro de 1970²² as quais apresentamos de seguida, com um pequeno comentário.

Bibliotecas Nacionais

São *Bibliotecas Nacionais* as responsáveis pela aquisição, conservação e recolha de exemplares de todas as publicações editadas no país, além de solicitarem do estrangeiro tudo quanto se escreve sobre a nação. Trata-se de um

depósito legal obrigatório²³, comprometendo-se os impressores e editores, por força de lei²⁴, a enviar à respectiva biblioteca, um ou mais exemplares de cada obra que publicam.

Consequentemente reúnem sempre raridades e autênticas preciosidades bibliográficas, relacionadas com a história do país e dos seus personagens que mais se salientaram através dos tempos.

A *Biblioteca Nacional de Lisboa* foi criada por alvará de 29 de Fevereiro de 1796, recebendo a designação de *Real Biblioteca Pública da Corte*. Serviu-lhe de suporte inicial a livraria que estava debaixo da Inspeção e Administração da extinta Real Mesa da Comissão Geral sobre o Exame e Censura de Livros. Mudou de instalações por diversas vezes, desde a livraria que lhe serviu de fundo inicial, na Praça do Comércio, passando pelo Convento de S. Francisco, até às actuais instalações, especificamente construídas para o efeito junto da Cidade Universitária de Lisboa. Além dos livros da Real Mesa Censória outros ali deram entrada, provenientes quer dos colégios dos jesuítas e outras ordens religiosas, quer de dádivas particulares, quer ainda por compra, além dos que por força de lei — depósito legal obrigatório — ali vão dando entrada. Actualmente conta com mais de 600 000 volumes, impressos e manuscritos, sendo inúmeros antigos, raros e de estimação.

Bibliotecas Universitárias

Chamam-se *Bibliotecas Universitárias* as dos estabelecimentos de ensino superior que têm como principal função servir professores e estudantes, funcionando em perfeita sintonia com a Escola.

A Universidade que não pode ser mais o lugar onde o aluno memoriza dados, fórmulas ou datas, tem de ser um centro de actividade intelectual, onde docentes e discentes trabalham juntos, utilizando a técnica de seminários, mesas redondas, colóquios, grupos de debate, etc. Esta forma de ensino exige recursos bibliográficos, materiais de estudo e de pesquisa, situando-se neste contexto a importância da biblioteca universitária. Alguém afirmou: *Diga-me que livros uma universidade possui, que uso fazem deles os professores e alunos e lhe direi de que categoria de universidade se trata*²⁵.

Assim, para cumprimento do programa de pesquisa académica que estudantes e professores realizam, uma biblioteca universitária, deve coleccionar e organizar a documentação útil e necessária, provendo-se de todas as fontes específicas para consulta de uns e outros, bem como adquirir publicações que contribuam para a formação cultural do universitário.

Todas as universidades portuguesas dispõem de bibliotecas, sendo a mais antiga e mais importante, sem dúvida, a *Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra*, fundada no segundo quartel do século XVI. Sendo, hoje, já em Portugal, as estratégias de ensino e o sistema de aprendizagem muito diverso do de antanho, torna-se mais que nunca, *necessário que o estudante do ensino superior não se limite a ler a bibliografia indicada pelo professor e vá ao encontro da biblioteca, do arquivo e do serviço de documentação e informação, consciente da forma como deverá recolher os dados e a partir*

daí realizar um autêntico e sério trabalho de investigação»²⁶. Constata-se, porém, que as bibliotecas universitárias portuguesas continuam a ser frequentadas por uma percentagem mínima de alunos, relativamente ao número de inscritos nas nossas universidades e institutos superiores, e aqueles que as procuram, fazem-no na maior parte dos casos para estudar e não para utilizar os seus acervos bibliográficos²⁷.

Bibliotecas Escolares

Dá-se o nome de *Bibliotecas Escolares* às bibliotecas que são única e exclusivamente dependentes dos estabelecimentos de ensino, destinadas a atender professores e alunos. Dado o nível etário destes poderão estar divididas em duas secções: uma para alunos e outra para uso dos professores.

Já lá vai o tempo em que os alunos perfilados nas carteiras se limitavam a escutar o mestre «magister dixit» que lhes transmitia os seus conhecimentos. Já lá vai o tempo que o compêndio usado nas aulas era o «clássico manual» no estilo de «pronto a vestir» como «livro único» do saber. Dentro dos novos conceitos da pedagogia e de acordo com os novos sistemas de ensino, a biblioteca é um complemento saudável do trabalho realizado nas aulas, quer no campo da instrução, quer no da educação.

Tendo em conta que uma percentagem significativa de estudantes termina a sua formação académica no final da escolaridade obrigatória, o professor tem um papel preponderante em estimular o aluno para a leitura, nesta fase da sua formação. Se os professores não inculcam e criam nos alunos o «vício» da leitura, da consulta e da pesquisa, se as aulas não são um estímulo permanente para uso da biblioteca, podemos perder para sempre esta clientela, como futuros utilizadores das nossas bibliotecas. Mas não só o professor tem preponderância e contribuirá para o cultivo desta afeição, pela leitura. O aspecto atraente e ambiente confortável das bibliotecas das escolas e a competência dos bibliotecários que com subtileza e psicologia, conhecedores dos interesses dos alunos, dão possibilidades para que estes se aproximem das estantes, examinem os livros e os ajudam a descobrir no livro o amigo capaz de responder aos seus desejos, dúvidas e problemas, também contribuirão, dizíamos, para o despertar destas gerações, como frequentadores assíduos das bibliotecas.

Mas que dizer das nossas bibliotecas escolares?

Sabendo-se, à partida, que para além das escolas primárias que na generalidade possuem algumas dezenas de livros, quase todas as escolas preparatórias e secundárias possuem as suas bibliotecas, melhor ou pior apetrechadas, e concedido o esforço feito pelos professores, parece tudo desmoronar, quando nos debruçamos sobre o seu funcionamento: falta de bibliotecários, ambiente pouco acolhedor, horários deficientes. A nomeação de um professor encarregado da biblioteca, de acordo com a legislação em vigor, não resolve os problemas, quer porque este não possui, na generalidade dos casos, habilitações para o desempenho do cargo, quer porque esta função lhe é atribuída como complemento do horário e não como tarefa principal. Com apenas duas horas semanais para trabalhar na biblioteca, este professor

não é um bibliotecário. Que poderá ele fazer? Que horário? Que disponibilidade?

Isto levou a que no VI Encontro de Bibliotecários Arquivistas e Documentalistas Portugueses, os presentes, entre outras conclusões, aprovassem o seguinte: *Que o MEC (hoje MEU) prossiga com as acções de formação de professores encarregados de bibliotecas, designadamente as já iniciadas pela Direcção-Geral da Educação Permanente e pela Direcção-Geral do Ensino Secundário.*

Que o MEC dê aos problemas das bibliotecas o lugar que a sua importância impõe,

a) *facilitando aos professores, mormente ao encarregado de bibliotecas e pessoal auxiliar das mesmas, a preparação biblioteconómica necessária;*

b) *dando ao professor encarregado das bibliotecas tempo bastante, em horas de redução, para apoiar e dinamizar a biblioteca*²⁸.

Não queremos fazer um diagnóstico sobre a situação actual das bibliotecas escolares. A fazê-lo chegaríamos, em muitos casos, à conclusão de que estas não passam do dito «armazém» de livros, de que atrás fizemos referência.

Sem dúvida que à biblioteca escolar cabe um papel predominante na vida da Escola e como tal não poderá continuar a ser relegada para segundo plano, funcionando em regime precário e de amadorismo, como se tem verificado.

Bibliotecas Especializadas

Dizem-se *Bibliotecas Especializadas* as que dependem de uma associação profissional, de um organismo de pesquisa industrial ou comercial, de um serviço governamental, de uma sociedade cultural, etc., e cujas colecções de documentos se referem a um domínio especial do conhecimento humano. Têm como objectivo estar em estreita articulação com as instituições que servem, reunindo material específico, bibliográfico ou audio-visual, sobre o ramo do saber a que se destinam, como por exemplo agricultura, química, medicina, direito, história, ciências naturais, humanas, económicas, sociais, etc.

De acordo com os seus objectivos estão o carácter especializado e uso restrito, sendo de realçar nelas, mais a qualidade das publicações e a sua funcional organização do que a própria quantidade.

Bibliotecas públicas

É precisamente uma *Biblioteca Pública* que pretendemos instalar na Casa da Cultura de Esposende. Antes de tecermos algumas considerações sobre este tipo de bibliotecas transcrevemos o que no VII Encontro de Bibliotecários Arquivistas e Documentalistas Portugueses, sobre este tema, foi referido.

Se um povo só progride na medida da capacidade dos seus filhos e esta se mede de acordo com o grau da sua educação e cultura, não é menos exacto que não basta ensinar a ler e escrever; o exercício do que se aprendeu constitui o único meio apto para evitar a perda de hábitos adquiridos.

Os conceitos modernos de educação permanente e alfabetização funcional exigem a presença da biblioteca inserida na vida comunitária, pelo seu carácter de instituição educativa ao longo de todas as idades da vida humana.

*Por isso a biblioteca pública não é um luxo, mas sim um serviço imprescindível para o desenvolvimento da educação e cultura*²⁹.

Ao contrário das anteriormente referidas que apenas dão acesso a um público reduzido, selecto e especial, a biblioteca pública destina-se aos habitantes de uma localidade ou região, tendo por finalidade servir as massas, estando franqueada a toda a gente.

No «Manifesto» da Unesco, a biblioteca pública é defenida como *«instituição democrática de ensino, cultura e informação e que, para alcançar estes objectivos, tem de ser de fácil acesso e as suas portas estarem abertas para que todos os membros da comunidade a utilizem livremente e em igualdade de condições, sem distinção de raça, cor, nacionalidade, sexo, religião, língua, situação social e nível de educação*³⁰».

Ainda segundo o mesmo «Manifesto» apontamos os objectivos a desenvolver pelas bibliotecas públicas: *«dar aos adultos e crianças a possibilidade de acompanhar a sua época, jamais cessar de instruir e acompanhar os progressos nas ciências e nas artes. As suas colecções devem ser a prova viva da evolução do saber e da cultura*³¹».

É pois a biblioteca pública um serviço educativo indispensável no equipamento social e cultural da comunidade. Compete-lhe transmitir conhecimentos e ideias, qualquer que seja a forma de expressão, ajudando os leitores a formular as suas próprias opiniões e desenvolvendo o gosto e faculdades críticas e criadoras.

Dada a sua finalidade — servir as massas — a biblioteca pública também é chamada «popular».

BIBLIOTECAS EM ESPOSENDE

A total ausência de centros de actividade cultural levou o governo por Decreto-Lei n.º 490, de 2 de Outubro de 1973, à criação de bibliotecas populares, rurais e urbanas, a integrar em futuros centros de educação permanente com os objectivos, entre outros, de estimular o gosto pela leitura, favorecer a promoção cultural das populações, difundir obras de valor científico, técnico, artístico e recreativo, enfim, constituir um elemento activo de educação permanente e de luta contra o analfabetismo³². Este decreto vinha em certo modo reorganizar, substituir ou complementar o Decreto-Lei n.º 36 147 de 5 de Fevereiro de 1947 que criava as bibliotecas que *deveriam* funcionar junto das escolas primárias.

Mas, quais os frutos de tal legislação?

As escolas primárias de Esposende, apesar da legislação acima citada, não possuem mais que umas dezenas de livros que, geralmente, permanecem no armário e ninguém utiliza.

As bibliotecas populares criadas pelo Decreto-Lei n.º 490, supracitado, nunca existiram em qualquer freguesia do concelho. Esses centros activos de

promoção cultural, previstos para cada freguesia, nunca passaram da letra e os objectivos ficaram-se pelo espírito do legislador.

*

A biblioteca da Escola Preparatória, existe e conta com cerca de 2000 volumes, acondicionados em estantes metálicas, em toda a volta de uma sala, com mesas que possibilitam a leitura e consulta. Está dotada de obras de carácter científico, tecnológico e didáctico-pedagógico, para uso do corpo docente. Para os alunos, possui uma secção razoável de literatura juvenil, obras de formação humana e moral, bem como livros de apoio e complemento da informação e formação recebidas nas aulas.

A frequência de leitores é considerável, sendo de registar que estranhos à Escola, antigos alunos e outros, por falta de outras bibliotecas, solicitem ao Conselho Directivo autorização para aí fazerem as consultas tendentes à preparação de trabalhos ou valorização pessoal.

A biblioteca da recém-criada Escola Secundária, apenas existe no espaço para isso reservado. A todo o momento se aguarda que seja devidamente apetrechada, o que, até ao presente, ainda se não verificou.

*

No referente a *Bibliotecas Particulares*, há, neste concelho, algumas de real valia, não só pela qualidade das obras que as apetrecham, mas até pela quantidade. Não querendo referirmo-nos a todos quantos sabemos existir, não podemos deixar olvidadas duas, quer pelo seu valor intrínseco, quer ainda pelo respeito que nos merecem os que foram seus titulares. Trata-se da *Biblioteca da Casa de Belinho* que foi pertença do poeta Correia de Oliveira e da *Biblioteca da Casa de Susão*, do escritor e contista Manuel de Boaventura.

Ao referirmo-nos a estas duas bibliotecas fazêmo-lo, porque, a todo o momento, Esposende pode ver-se privado de tão valioso espólio, vendo-o sair para fora dos seus muros. Pretendemos evitar que se percam vários livros e documentos que possibilitarão a feitura da história cultural de Esposende, precavendo que esses valores venham a ter o destino de tantos outros que foram vendidos, a peso, com destino às bombas de foguetes, estoirando assim nas festas e romarias o que poderia constituir um valioso contributo para o substrato cultural do nosso concelho.

Deixamos aqui um alerta a todos os amantes da cultura, chamamos a atenção da autarquia local, para que dentro da legalidade, tendo em conta os direitos das famílias em causa, envide todos os esforços, tome as providências necessárias, celebre os acordos possíveis, para que as duas bibliotecas façam parte do património cultural de Esposende e sejam a base da futura biblioteca, a instalar na Casa da Cultura.

As carências supracitadas, a necessidade que o homem dos nossos dias, face à enorme quantidade de informação parcelada que lhe chega através dos Mass-Media, o imperativo cultural de salvaguardar o que ainda existe, são motivos mais que suficientes, para que a Casa da Cultura, entre os objectivos a atingir, coloque em plano relevante, a criação duma biblioteca que reúna, desde já, os valores culturais que se encontram dispersos e se coloque ao serviço da educação permanente do Povo de Esposende. Ela, ajudá-lo-á a entender e situar melhor a informação que lhe chega, permitir-lhe-á a preserva-

ção do seu espírito crítico, a defesa da personalidade e da liberdade humana, será o melhor antídoto contra a passividade da vida estandardizada e mecanizada do nosso tempo, enfim, será poderoso complemento da Escola, precioso canal educativo, oficina aberta a todos, veículo útil para a transmissão e difusão de conhecimentos.

NOTAS

¹ Fonseca, Teotónio da, *Espozende e o seu Concelho*, Livraria Espozendense, 1936, p. 280.

² Esta informação foi-nos dada pelo Sr. Dr. Agostinho R. Reis.

³ *Vila e Concelho de Espozende* — no IV Centenário, Tip. Camões, 1971, p. 120.

⁴ *Para não cometermos a «gafe» das omissões, propositadamente, não registamos o nome de ilustres espozendenses que num passado próximo, ou mais remoto, se esforçaram por uma transformação cultural e foram vozes argutas e perspicazes, mas ecoaram, entretanto, no deserto da indiferença.*

⁵ *A Comissão Instaladora da Casa da Cultura de Espozende tomou posse, no dia 6 de Outubro de 1981, na Sala das Reuniões da Câmara Municipal, onde se encontravam reunidos todos os elementos da edilidade, sendo-lhe conferida pelo presidente Sr. Engenheiro Alexandre Losa.*

⁶ Liton, Gaston — *Arte e Ciência da Biblioteconomia*, Editora McGraw-Hill do Brasil, Lda., 1975, p. 40.

⁷ Schick, Frank L., *Bulletin de l'Unesco à l'Intention des Bibliothèques*, Paris, vol. XXV, n.º 1, Janvier-Février, 1971, p. 8, «La normalisation internationale des statistiques relatives aux bibliothèques».

⁸ Litton, Gaston, op. cit., p. XII.

⁹ Elementos recolhidos na *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, Editorial Verbo, Lisboa, in «Biblioteca», «Assurbanipal» e «Alexandria».

¹⁰ Sendo certo que a invenção do papel foi dos chineses, não devemos esquecer que estes souberam guardar em segredo, durante séculos, o modo da sua fabricação. No Ocidente, só seria conhecido no século VIII, e a primeira fábrica a ser instalada na Europa, data de 1150, em Xativa (Espanha).

¹¹ Até ao século XVIII usava-se, como sinónimo de biblioteca, o termo livraria. Hoje, livraria é a casa comercial que vende livros.

¹² Peixoto, Jorge — *Enciclopédia Luso Brasileira de Cultura*, Editorial Verbo, Lisboa, in «Biblioteca».

¹³ Serrão, Joaquim Veríssimo — *História de Portugal*, Editorial Verbo, 2.ª edição, vol. II, p. 311.

¹⁴ Idem, idem, p. 310.

¹⁵ Castro, Armando de — *Dicionário de História de Portugal*, dirigido por Joel Serrão, Iniciativas Editoriais, vol. III, p. 304.

¹⁶ Marques, A. H. de Oliveira — *História de Portugal*, Edições Ágora, 2.ª edição, 1973, vol. I, p. 280.

¹⁷ Pinto, A. Cortez — *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, Editorial Verbo, Lisboa, in «Imprensa».

¹⁸ Serrão, Joaquim Veríssimo — op. cit., vol. V, p. 167.

¹⁹ Idem, idem, idem, p. 423.

²⁰ Idem, idem, idem.

²¹ Marques, A. H. de Oliveira — op. cit., vol. II, p. 262.

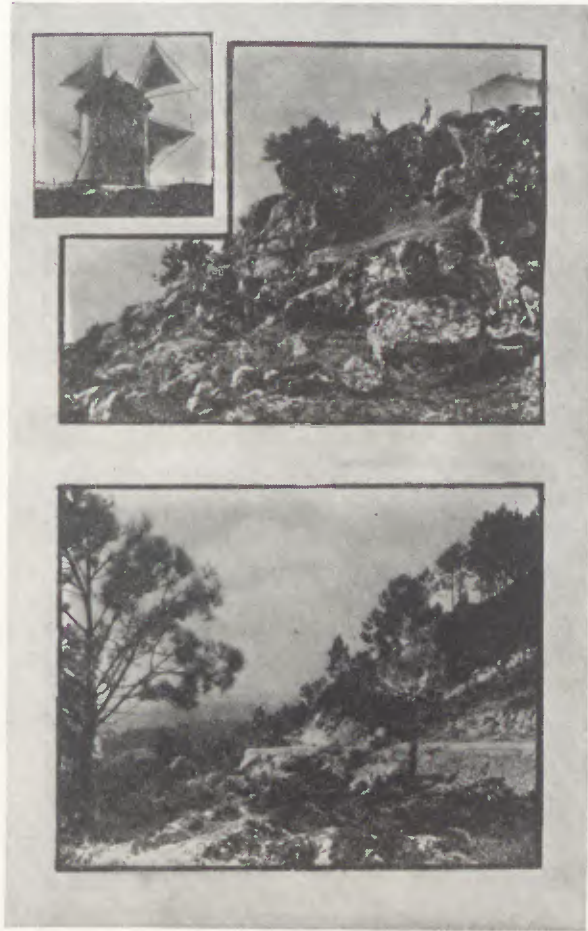
Não é nossa intenção referir-nos, neste tabalho, aos Arquivos existentes em Espozende, nomeadamente, Arquivos Paroquiais, das Misericórdias (Espozende e Fão) e da Câmara Municipal. Sobre este assunto, pensamos debruçar-nos, em próxima oportunidade.

²² Schick, Frank L. — op. cit., p. 9.

²³ O criador do depósito legal foi Francisco I de França, ao proibir que qualquer livro fosse posto à venda, no país, sem o envio de um exemplar à biblioteca real.

²⁴ Em Portugal encontra-se regulamentada esta obrigatoriedade pelo novo Decreto-Lei n.º 74/82 de 3 de Março. Diário da República, 1.ª Série, n.º 51.

- ²⁵ Litton, Gaston — op. cit. p. 71.
- ²⁶ Nunes, Luís Filipe de Abreu — *A Formação dos Utilizadores da Informação em Portugal*, VI Encontro dos Bibliotecários, Arquivistas e Documentalistas Portugueses, Actas, Aveiro, 1978, p. 148.
- ²⁷ Faria, Maria Isabel Ribeiro de, e outro — *Bibliotecas Universitárias*, VI Encontros dos Bibliotecários, Arquivistas e Documentalistas Portugueses, Actas, Aveiro, 1978, p. 125.
- ²⁸ Mariano, Lucia — *Cadernos Bibl., Arq., Doc.*, «A Propósito das Conclusões do VI Encontro dos Bibliotecários, Arquivistas e Documentalistas Portugueses, Coimbra, vol. 13, Jan-Jun., 1977, p. 44.
- ²⁹ Veloso, Lúcia Maria da Silva Mariano, e outro — *A Biblioteca Pública*, VII Encontro dos Bibliotecários, Arquivistas e Documentalistas Portugueses, Actas, vol. I, Lisboa, 1979.
- ³⁰ *Manifeste de l'Unesco sur la bibliothèque publique*, Bull. Unesco Bib., Paris, 26 (3) Mai-Juin, 1972, p. 138.
- ³¹ Idem, idem, idem.
- ³² Diário do Governo, I série, n.º 231, 2 de Outubro de 1973.



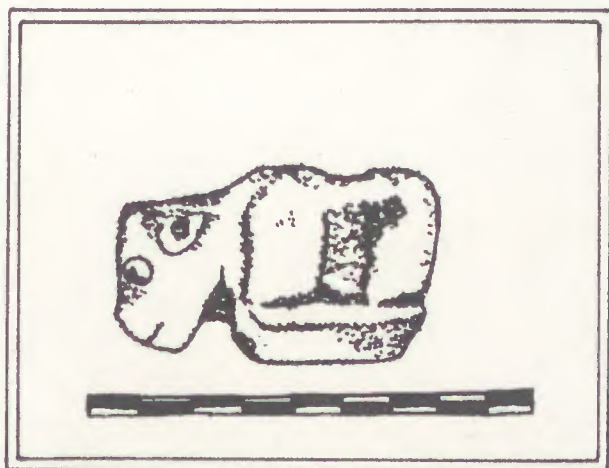
Monte de S. Lourenço



Barca do Lago

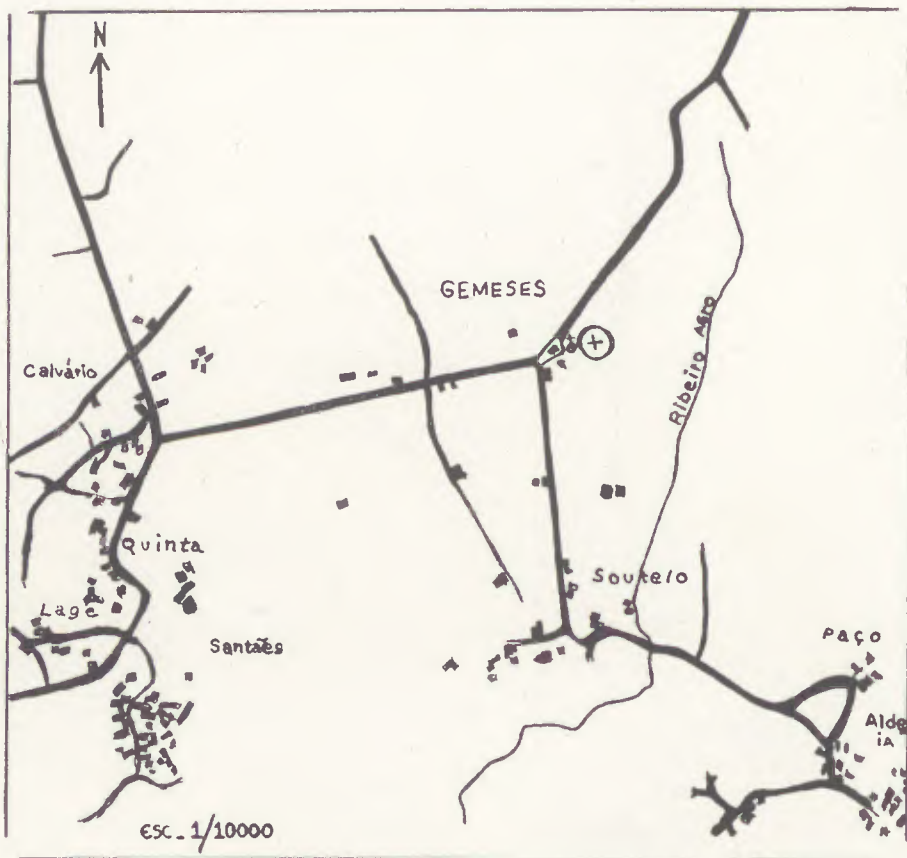
ESTÁTUA ZOMÓRFICA
DE
GEMESES — ESPOSENDE
UM TOURO PROTO-HISTÓRICO

*Manuel Albino Penteadó Neiva
Manuel Alves Coutinho*



LOCALIZAÇÃO DO ACHADO

No ano de 1956 quando se procedia ao arroteamento de um campo, sito no lugar do Passal, freguesia de Gemeses (S. Miguel), concelho de Esposende, distrito de Braga (Mapa 1) mais precisamente com as coordenadas: long. $0^{\circ} 24'20''$ e lat. $41^{\circ} 31'25''$ (folha n.º 68 dos S. C. E.) e, ao demolir uma parede, nos seus alicerces apareceu uma pedra trabalhada que desde logo despertou interesse aos que a encontraram. Esse interesse foi no entanto relativo pois que nunca foi comunicado o seu aparecimento tendo sido encostada a uma



Mapa 1 — Localização do achado

outra parede junto a um tanque de lavar, tendo aí servido de saboneteira. (Foto 1).

Em 10 de Outubro de 1981 o achado foi dado a conhecer graças à intervenção de um dos autores, natural desta freguesia e que, de certo modo, evitou o seu desaparecimento. Prestavam-se a dar-lhe um fim, vendendo-a num leilão de oferendas para a igreja.

Esta freguesia situa-se a 7 km de Esposende e, era muito conhecida dos antigos forasteiros utentes da estrada velha que ligava Porto a Viana com passagem num lugar desta freguesia denominada Barca do Lago¹. Estende-se por uma faixa de 3 a 4 km na margem direita do rio Cávado. Esta aldeia não se pode considerar rica em vestígios que indiquem ter florescido aí outras civilizações², podendo-se, no entanto, enquadrá-la num território confinante que forneceu dados ricos no campo da arqueologia³. (Mapa 2).



Foto 1

O ACHADO E O SEU ENQUADRAMENTO HISTÓRICO

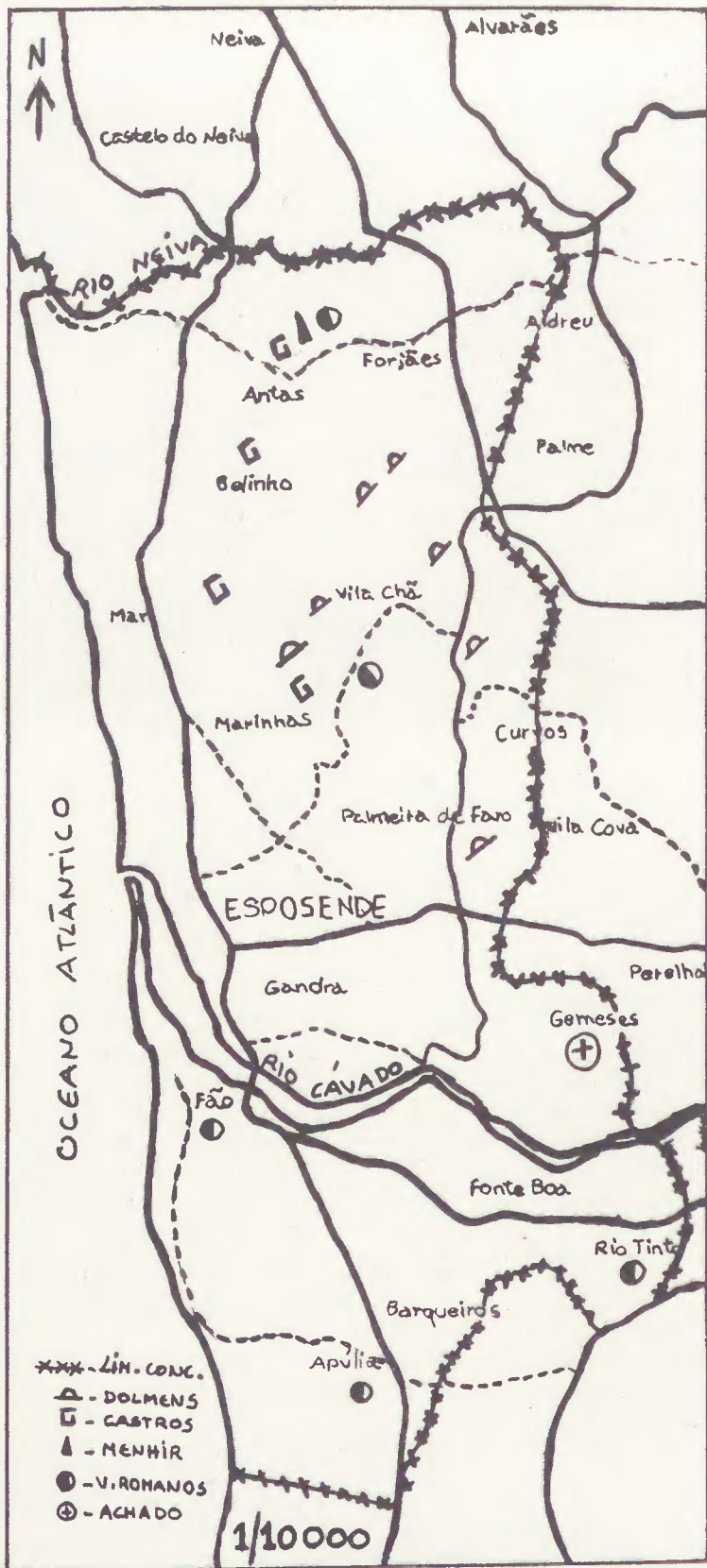
A cultura dos berrões é a cultura proto-histórica peninsular, caracterizada pelas estátuas zoomórficas de pedra chamadas em Portugal «berrões»⁴.

Estas estátuas são monólitos, geralmente de grandes dimensões embora tenham aparecido algumas de tamanho reduzido.

A área geográfica por excelência onde proliferam este tipo de estátuas estende-se especialmente pelo centro da P. Ibérica abrangendo sobretudo a nossa província de Trás-os-Montes, aparecendo esporadicamente um ou outro exemplar fora desta zona como é o caso dos aparecidos em Santa Tecla, Paderne, Sabroso, Baião⁵ e, agora em Gemeses. (Mapa 3).

O significado destas estátuas zoomórficas ainda é bastante enigmático. O seu estudo e enquadramento histórico é difícil devido ao facto de aparecerem desligadas de um contexto arqueológico salvo o berrão da Curtinha do Poio em Miranda do Douro que apareceu «in situ»⁶.

Os espécimes que frequentemente aparecem, são representações de porcos do sexo masculino como o atestam as vincadas saliências testiculares bem como touros, javalis e ursos.



Mapa 2
 Alguns vestígios arqueológicos no concelho de Esposende



*Mapa 3 — Localização da cultura dos Berrões,
no Norte de Portugal e na Espanha.
(Ext. de Santos Júnior — Berrões Proto-Históricos
do Nordeste de Portugal, Porto, 1975)*

DESCRIÇÃO DO ACHADO

A estátua aparecida é constituída por um monólito granítico de grão médio representando um touro de pequenas dimensões tendo de comprimento 0,62 m, largura máxima 0,32 m e de altura incluindo a peanha 0,34 m. (Foto 2).



Foto 2



Foto 3

Como já referimos está assente numa peanha que tem de comprimento 0,32 m e de largura 0,20 m e, podemos de certa maneira afirmar que é uma representação inacabada pois que o bloco não chegou a ser modelado na parte que se situa entre as patas traseiras e as dianteiras não se notando a região sob abdómen. É uma estátua mal proporcionada. Apresenta uma cabeça de frente aplanada de grande dimensão e pendente, aliás como é próprio dos bovídeos. Nota-se uma fractura na parte superior da cabeça onde possivelmente estariam implantados os chifres (foto 3).

As pernas estão nítidas dando a impressão de demasiado curtas. Este facto explica-se certamente devido ao seu executor optar por colocar uma peanha nítida em deprimimento das pernas.

A grande cabeça pendente está conectada ao corpo por um grosso pescoço onde a barbela é nítida saindo do meio da queixada e, indo ter ao meio das patas dianteiras.

O focinho apresenta uma boca bem marcada por um sulco que se prolonga para os lados no sentido ascendente. Os olhos são nítidos e estão assinalados por dois círculos laterais assim como, duas covinhas assinalam as fossas nasais. As orelhas estão bem representadas e em relevo. Junto destas, podemos detectar vestígios do arranque de possíveis chifres.

No dorso deparamos com a existência de uma pia. Tem por medidas 0,12, 0,13 e 0,10 m respectivamente comprimento, largura e altura. (Foto 4).



Foto 4

Qual será o seu significado?

Depois de analisar-mos vários berrões, chegamos à conclusão que é comum a todos a existência de covinhas no seu dorso. Alguns autores debruçando-se sobre o seu significado adiantaram uma hipótese que, não explicando a razão das covinhas tentam dar opiniões sobre o seu alargamento. Nesse caso, aparece-nos a explicação das covas da Porca de Murça onde se afirma que, «era junto desta que o senhor donatário recebia o foro dos moradores (...) pode sugerir-se que talvez as covas da porca de Murça da vila tivessem servido como medidas»⁷. Um outro exemplo da funcionalidade destas covas será a de uma figurinha de barro cozido representando uma porca e tendo no dorso uma abertura com uma tampa de pedra⁸.

Na nossa perspectiva, não é de descurar a provável utilização dessa pia como *foculus sacrificial* tendo nesse caso servido de ara.

A estas hipóteses pode-se também acrescentar um tipo de reutilização em tempos mais recentes. Qualquer pessoa, menos esclarecida, perante um «boneco» de pedra com uma cova no dorso, pensaria de imediato na sua funcionalidade alargando-a dessa maneira.

Esta estátua zoomórfica não apresenta na parte traseira que é aprumada vestígios de saliências testiculares. (Foto 5).



Foto 5

SIGNIFICADO E CRONOLOGIA

Uma pergunta surge e as opiniões divergem quanto ao significado destas estátuas zoomórficas.

O Prof. Santos Júnior afirma que «devem ter um significado transcendente de culto e possivelmente de adoração ao animal esculpido»⁹. O mesmo autor admite a prática de culto áquele ídolo acompanhada de deposição de oferendas¹⁰.

Leite de Vasconcelos admite um significado votivo indicando vestígios de necrolatria entre os lusitanos nos tempos proto-históricos. Estas estátuas admite ainda, podiam ter sido divindades tutelares e guardas dos túmulos¹¹.

O Padre César Moran pensa que estas estátuas zoomórficas tenham sido lavradas por motivos religiosos bem como, divindades protectoras dos rebanhos¹².

O Abade de Baçal defende a tese do culto totémico¹³.

A posição do Abade de Baçal é, na nossa maneira de ver, frágil. Como se sabe o tótem é tabu, por isso seria difícil de acreditar que como seu tótem serviria de seu alimento. O tótem será «A coisa, ser vivo, animal ou planta, região ou acidente geográfico, porção de matéria inanimada ou entidade astral que é considerado como o tronco inicial, remoto de um grupo de homens, o grupo totémico»¹⁴.

Uma outra posição face ao problema é a de Don Vicente Paredes que aponta a hipótese das estátuas que representam touros assinalarem os caminhos para a transumância dos gados em rotina de pastoreio¹⁵.

Quanto à cronologia a atribuir-lhe podemos afirmar que é uma cultura essencialmente castreja. Ter-se-á desenvolvido entre o Séc. VI a. C. e o tempo de Augusto.

Quais as razões desta cronologia?

A chegada dos invasores celtas à Península Ibérica dá-se por volta do Séc. VI a. C., tendo sido a grande invasão, isto é o caminhar para as actuais fronteiras portuguesas por volta do Séc. V-IV a.C. e, como é sabido, os celtas foram os introdutores do porco como animal doméstico. Não se exclui, no entanto, a hipótese de antes da chegada dos celtas o porco ser já um animal conhecido.

Como dizia o Prof. Santos Júnior: «Julgo poder considerar a cultura dos berrões como uma notável manifestação de ordem espiritual com fortes raízes implantadas nos castros transmontanos e nas regiões limítrofes de Espanha. Dado que, como vimos, um grande número de berrões foi achado em Trás-os-Montes é lícito considerar esta província como um importante núcleo de florescimento espiritual de culto zoolátrico»¹⁶.

Porquê então o aparecimento desta estátua zoomórfica neste região?

Leite de Vasconcelos no seu volume III das Religiões da Lusitânia (p. 43), ao referir-se aos porcos de Sabroso diz que, os GROVII (tribo que no início da nossa era se estendia para norte do rio Douro) seriam os seus executores embora não exclua a hipótese e, devido à escassez deste tipo de achados na província de Entre-Douro-e-Minho, de terem sido trazidas para cá (possivelmente de Trás-os-Montes) como troféus de lutas tribais. Estaremos perante um caso destes?

Estamos certos que com este novo achado outras perspectivas surgem. Se atendermos aos berrões aparecidos em Sabroso, Gemeses, S.^{ta} Tecla, Paderne, etc. podemos afirmar que esta cultura dos berrões, aliás como também a cultura dos guerreiros galaico-minhotos, não terão uma área por excelência como o afirma Santos Júnior mas, parece-nos que tem havido um desinteresse na sua procura fora das áreas apontadas. Estamos convictos que, esta cultura dos berrões, é comum a toda a área castreja estendendo-se dessa maneira a todo o norte de Portugal penetrando em território espanhol.

BIBLIOGRAFIA

- ABADE, Baçal — Memórias Arq. Históricas do Distrito de Bragança, 1934.
ALMEIDA, Carlos A. Brochado de — Via veteris — Antiga estrada romana? Actas do Seminário de Arqueologia do Noroeste Peninsular, vol III, Guimarães, 1980.
ALMEIDA, Carlos A. Brochado de — O Menhir de S. Paio de Antas, Antas — Esposende, 1979.
ALMEIDA, Carlos A. Brochado de — Salinas Medievais entre o Cávado e o Neiva, Braga, 1979.
ALMEIDA, Carlos A. Ferreira de — Vilas Medievais Entre-Douro-e-Minho, Porto, 1968.
ARAÚJO, José Rosa de — Caminhos velhos e pontes de Viana e Ponte do Lima, Viana do Castelo, 1962.
AMÂNDIO, Bernardino — Lagoa Negra — Subsídios para a sua história, 1956.
BOAVENTURA, Manuel — Ara Votiva a Dafa, Porto, 1965.
BOAVENTURA, Manuel — Uma Necrópole em Fão-Esposende, Porto, 1966.
FONSECA, Teotónio — Esposende e o seu concelho, Esposende, 1936.
JÚNIOR, Santos — Berrões proto-históricos do nordeste de Portugal, Porto, 1975.
MACEDO, Adílio Marinho e José António de Figueiredo — As Barcas de Passagem do Cávado, a jusante de Prado, Barcelos, 1966.
MACHADO, Falcão — Esposende, Monografia do concelho, Esposende, 1951.
MORAN, P.^o César — Toros y verracos de la edad del hierro, in «Archivos Españoles de Arqueología», t. XV, 1942.
CARVALHO, P.^o — Corografia Portuguesa, vol. I.
PAREDES, Don Vicente — História de los Framontanos celtiberos desde los más remotos tiempos hasta nuestros dias, Imp. de El Canton Estremeño, 1888.
RIBEIRO, José Diogo — Memórias de Turquel, Porto, 1908.
SARMENTO, Martins — Dispersos, Coimbra, 1933.
VASCONCELOS, José Leite de — Religiões da Lusitânia, 3 vols., Lisboa, 1913.
VIEIRA, José Augusto — Minho Pitoresco, vol. II.

NOTAS

¹ Sobre este assunto ver: Araújo, José Rosa de — Caminhos velhos e pontes de Viana e Ponte de Lima, Viana do Castelo, 1962; Almeida, Carlos Alberto F. de — Vias Medievais Entre-Douro-e-Minho, Porto, 1968; Macedo, Adílio Marinho e José de Figueiredo — As Barcas de Passagem do Cávado, a jusante de Prado, Barcelos, 1966; P.º Carvalho — Corografia Portuguesa, vol. I; Fonseca, Teotónio da — Esposende e o seu concelho, Esposende, 1936; Vieira, José Augusto — Minho Pitoresco, vol. II; Machado, Falcão — Esposende, Monografia do Concelho, Esposende, 1951; Almeida, Carlos Alberto Brochado de — *Via Veteris. Antiga Estrada Romana?* Actas do Seminário de Arqueologia do Noroeste Peninsular, vol. III, Guimarães, 1980, p.

² A nascente desta aldeia no denominado Monte Arnal, tudo indica haver um castro.

³ *Dolmens de Vila-Chã*, Martins Sarmento, Dispersos, Coimbra, 1933, p. 154; *Menhir de S. Paio de Antas*, Carlos Alberto B. de Almeida, Antas, Esposende, 1979; *Castros*, Martins Sarmento, op. cit.; Brochado de Almeida, *Salinas Medievais entre o Cávado e o Neiva*, Braga, 1979; Manuel de Boaventura, *Ara Votiva A Dafa*, Porto, 1966; *Vestígios de Fão*, Manuel de Boaventura, *Uma necrópole em Fão*, Esposende, Porto, 1966; *Exploração mineira*, Bernardino Amândio, Lagoa Negra, subsídios para a sua história, 1956.

⁴ Júnior, Santos, *Berrões proto-históricos do nordeste de Portugal*, Porto, 1975.

⁵ Júnior, Santos, op. cit. pp. 6-11.

⁶ Júnior, Santos, op. cit. p. 6.

⁷ Júnior, Santos, op. cit. p. 33.

⁸ *Memórias de Turquel*, de José Diogo Ribeiro, Porto, 1908, p. 13.

⁹ Júnior, Santos, op. cit. p. 149.

¹⁰ Ver berrão de picote incluso na obra do Prof. Santos Júnior.

¹¹ Vasconcelos, José Leite de, *Religiões da Lusitânia*, vol. III, Lisboa, 1913, p. 37.

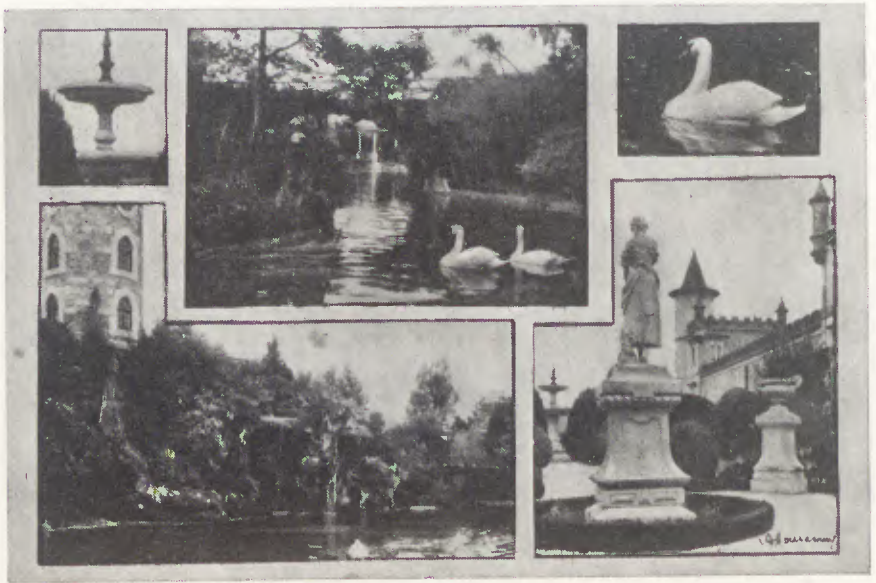
¹² Moran, P.º César, *Toros y verracos de la Edad del Hierro*, in «Archivos Españoles de Arqueología», t. XV, 1942, p. 249.

¹³ Baçal, Abade, *Memórias Arq. Históricas do distrito de Bragança*, 1934, p. 553.

¹⁴ Júnior, Santos, op. cit., p. 162.

¹⁵ Paredes, Don Vicente, *História de los Framontanos celtiberos desde los más remotos tiempos hasta nuestros días*, Imprenta de El Canton Estremeño, 1888.

¹⁶ Júnior, Santos, op. cit., p. 166.



Aspectos da Quinta de Curvos em Forjães

DO DISCURSO LÍRICO DE CAMÕES

— A propósito do episódio do Adamastor —

Alberto Antunes de Abreu

O. Depois de o gigante Adamastor ter anunciado aos companheiros do Gama

Naufragios, perdições de toda sorte
Que o menor mal de todos seja a morte

(*Os Lusíadas*, V, 44), Vasco da Gama pergunta-lhe: «Quem és tu?» (V, 49).
E foi nestes termos que, sensivelmente a meio da epopeia e a meio da viagem do Gama,

A boca & os olhos negros retorcendo,
E dando hum espantoso & grande brado

(V, 49), Adamastor se identificou (V, 50-59):

- Eu sou aquelle occulto & grande Cabo
A quem chamais vos outros Tormentorio,
Que nunca a Ptolomeu, Pomponio, Estrabo,
Plinio, & quantos passarão fuy notorio:
5 Aquí toda a Africana costa acabo
Neste meu nunca visto Promontorio,
Que pera o Polo Antartico se estende
A quem vossa ousadia tanto offende.
- Fuy dos filhos asperrimos da terra
10 Qual Encelado, Egeo, & o Centimano,
Chameime Adamastor, & fuy na guerra
Contra o que vibra os rayos de Vulcano:
Não que possesse serra sobre serra
Mas conquistando as ondas do Oceano,
15 Fuy capitão do mar, por onde andaua
A armada de Neptuno, que eu buscaua.

Amores da alta esposa de Peleo
Me fizeram tomar tamanha empresa,
Todas as Deosas desprezey do ceo
20 So por amar das agoas a Princesa:
Hum dia a vi coas filhas de Nereo
Sayr nua na praya, & logo presa,
A vontade senti, de tal maneira
Que inda não sinto cousa que mais queira.

25 Como fosse impossibil alcançalla
Polla grandeza fea de meu gesto,
Determiney por armas de tomalla
E a Doris este caso manifesto:
De medo a Deosa então por mi lhe falla:
30 Mas ella cum fermoso riso honesto
Respondeo: Qual sera o amor bastante
De Ninpha que sustente o dhum Gigante.

Com tudo por liurarmos o Oceano
De tanta guerra, eu buscarey maneira,
35 Com que com minha honra escuse o dano.
Tal resposta me torna a mensageira:
Eu que cair não pude neste engano,
(Que he grande dos amantes a cigueira)
Encherãome com grandes abundanças
40 O peito de desejos & esperanças.

Ia nescio, ja da guerra desistindo
Hũa noite de Doris prometida,
Me aparece de longe o gesto lindo
Da branca Thetis vnica despida:
45 Como doudo corri de longe, abrindo
Os braços, pera aquella que era vida
Deste corpo, & começo os olhos bellos
A lhe beijar, as faces & os cabellos.

O que não sey de nojo como o conte
50 Que crendo ter nos braços quem amaua,
Abraçado me achey cum duro monte
De aspero mato, & de espessura braua:
Estando cum penedo fronte a fronte
Queu pollo rosto angelico apertaua,
55 Não fiquey homem não, mas mudo & quedo
E junto dhum penedo outro penedo

O Nimpha a mais fermosa do Oceano
Ia que minha presença não te agrada,
Que te custaua terme neste engano,

60 Ou fosse monte, nuuem, sonho, ou nada:
Daqui me parto irado, & quasi insano
Da magoa & da desonra ali passada,
A buscar outro mundo, onde não visse
Quem de meu pranto, & de meu mal se risse.

65 Erão ja neste tempo meus Irmãos
Vencidos & em miseria estrema postos,
E por mais segurarse os Deoses vãos
Algũs a varios montes sottopostos:
E como contra o Ceo não valem mãos,
70 Eu que chorando andaua meus desgostos,
Comecey a sentir do fado imigo
Por meus atrevimentos o castigo.

Conuerteseme a carne em terra dura,
Em penedos os ossos se fizerão,
75 Estes membros que ves & esta figura
Por estas longas agoas se estenderão:
Em fim minha grandissima estatura
Neste remoto cabo conuerterão
Os Deoses, & por mais dobradas magoas
80 Me anda Thetis cercando destas agoas.*

Atenhamo-nos no texto aos termos com que são apresentados os personagens e as situações.

1. Thétis, o objecto desta história de amor, é apresentada como «fermosa» (v. 57), de gesto «lindo» (v. 43) e «olhos bellos» (v. 47).

«Fermosa», que é um dos 13 adjetivos mais frequentes n'Os *Lusiadas*¹, ocorre no poema 48 vezes com o sentido de «dotado de formas perfeitas, lindo, belo», caracterizando coisas, cores, muitas vezes mulheres, e sobretudo deusas². «Lindo» ocorre 14 vezes, só duas para qualificar coisas e as restantes para mulheres e deusas³ com um sentido equivalente ao adjectivo anterior⁴. «Belo», com sentido idêntico também⁵, é um dos 23 adjetivos mais frequentes n'Os *Lusiadas*, onde aparece 39 vezes para caracterizar coisas, mulheres, deusas e apenas um ser masculino: Adónis⁶.

Em contraste, Adamastor é disforme e feio. É disforme por ser muito grande (v. 26), porque é um «Gigante» (v. 32), dotado de «grandissima estatura» (v. 77); e essa grandeza é «fea». Este adjectivo ocorre 23 vezes n'Os *Lusiadas*⁶, 11 das quais com um sentido moral, 2 para designar coisas prejudiciais e 9 para a fealdade visual (3 das quais monstruosa).

Se a fealdade tem já em si uma conotação moral, o mesmo não acontece com a formosura (excepto em duas ocorrências do adjectivo «belo»). Por isso

* As citações de *Os Lusiadas* são feitas de acordo com o texto da edição 1572/*Ee* reproduzida por Cunha: 231-325.

em Thétis, o seu riso é qualificado de «honesto» (v. 30) e de «angelico» o os seres belos têm de o ser, quando são valorizados moralmente. Por isso, rosto (v. 54).

Numa análise feita por Jorge de SENA acerca de certos aspectos do vocabulário d'*Os Lusíadas*, chega este autor à conclusão de que o adjectivo «honesto», das 7 vezes que ocorre no poema, ocorre «só duas em contextos que não são tão libidinosamente eróticos» como em IX,49 onde significa que «as ninfas deverão ser astuciosamente tão dispostas ao amor quanto possível, usando a 'honestidade' apenas para incitar desejos eróticos». Além deste caso, é usado «ou para Thétis, a mãe de Aquiles, quando se recusa aos desejos de Adamastor, ou para a outra Téthys ao dar-se ela a Vasco da Gama, ou para a *honesta fúria* dos amplexos sexuais da Ilha dos Amores. Não há dúvida de que honesto, se podia ser, para Camões, o estudo das humanidades, a que ele mesmo se dera, como uma vez acontece, era muito mais uma maneira irónica de intensificar amplexos sexuais não condicionados por quaisquer limitações de ordem moral ...»⁷ De facto, «honesto» aparece 7 vezes em *Os Lusíadas*⁸. Dessas 7, é por três vezes o único adjectivo, quando qualifica a «pudicícia» das ninfas no caso acima referido (IX, 49), a «yra» das ninfas depois do coito com os navegantes (IX,83), e o «estudo» (das humanidades) de Camões (X,154). A estes se pode juntar o caso em análise (V,53) onde designa outra qualidade (além da formosura visível) do riso de Thétis. Há três ocorrências, porém, onde se coordena com outro epíteto constituindo uma «fórmula dupla de sinónimos»⁹: em II,83, com «bom» para qualificar o (fingidamente) bom tratamento dado em Mombaça aos enviados de Vasco da Gama; em VII,85, onde, juntamente com «graue» qualifica o «habito» do político dissimulado que procura ascendente junto do mau rei para também beneficiar da exploração do povo, e em IX,85, onde, juntamente com «regia» qualifica a pompa com que Téthys recebe Vasco da Gama. Por outro lado, em IX,83 o sintagma «yra honesta» aparece coordenado e posto em paralelo acentuado pela anáfora com «famintos beijos», «mimoso choro», «afagos tam suaues». Deste modo, o sintagma em análise aparece claramente como *oximeron* para exprimir (e de maneira brilhante) os maltratos dos brincos amorosos (Cfr. II,38). Donde se conclui que «honesto» aparece em três situações claramente desconectadas de qualquer sugestão erótica. Das restantes 4, é, numa, a máscara facial da recusa; noutra situa-se nos prelúdios do jogo de sedução; em IX,49 reforça «pudicícia», o contrário da disponibilidade erótica¹⁰. Só em IX,83 qualifica uma situação erótica mas, por paradoxo, denotando o contrário do erotismo. «Honesto» aparece-nos, assim, com o significado de «grave» (que é o semblante de Thétis, o «habito» do político dissimulado, a pompa régia com que recebe a esposa do Oceano, os estudos de Camões), «decoroso, comedido, auto-controlado» (que foi o tratamento dado aos enviados do Gama), «regular»¹¹. «Honesto» diz-se aliás em latim «honestus» donde derivou por via culta e onde significa a qualidade de quem tem a «honor» e, portanto, «honroso, digno de consideração, de estima; conforme à moral, honesto; belo, nobre»¹².

«Angélico» é adjectivo que ocorre 12 vezes n'*Os Lusíadas*¹³: 6 com letra minúscula como neste caso e 6 com maiúscula. Note-se que «angelico»

(com letra minúscula inicial) qualifica seres mitológicos, como Vénus (II,38), Thétis (V,56), a «Diuina guarda» (VI,81) mais uma vez invocada por Vasco da Gama e atendida por Vénus¹⁴, os cupidos ocupados no fabrico das setas (IX, 30), a Ilha dos Amores (IX, 89) e uma «Syrena» (X, 5). Com letra maiúscula refere-se a entidades sobrenaturais do cristianismo (I, 17; III, 34; IX, 15), duas belas mulheres (a «fermosíssima Maria» em III, 102 e Leonor Teles em III, 143) e ao semblante sereno do Samorim (VIII, 51). De todas estas ocorrências se deduz o sentido de «muito belo», duma beleza serena, olímpica, celeste, belo porque sobrenatural, sobrenatural porque belo. Por isso Thétis é também qualificada de «alta» logo na primeira ocasião que Adamastor se lhe refere (v. 17). Ora «alto» é o segundo adjectivo mais frequente n'Os *Lusíadas*, onde ocorre 103 vezes¹⁵. Se abstrairmos das 27 ocorrências em que o adjectivo tem uma denotação espacial de «elevado» ou de «profundo», verificamos que mais de metade das outras ocorrências designam uma superioridade não física, mas moral, estética ou intelectual. Das restantes 33 ocorrências, 8 referem-se à superioridade régia: assim, por exemplo, o «alto Imperio» de D. Sebastião (I, 8), D. Manuel (II, 80), Afonso VII nas palavras de Egas Moniz (III, 38), ou D. Afonso Henriques (III, 46). Mas em 25 ocorrências têm a denotação ou a conotação de «divino»: assim, por exemplo, o «gesto alto» do «Padre Júpiter «sublime & dino» (I, 22, 23) ou os pares de sinónimos com «quasi eterno» (I, 10), «infinito» (I, 66), com «Santo» para designar o Espírito Santo (II, 11), com «diuino» (IX, 87). Por isso Thétis é «vnica» (v. 44), adjectivo que ocorre 4 vezes n'Os *Lusíadas*, onde se refere aos reis D. João I (IV, 2) e D. Afonso V (IV, 54), à Virgem Maria, a «vnica Fenix» (II, 11) e Thétis (V, 55)¹⁶ com as denotações de «que é um só» nos três primeiros casos, e de «sem igual, incomparável» no último¹⁷.

Acentua-se assim a desigualdade dos amantes. Mas a discrepância entre formosura e fealdade como são respectivamente a de Thétis e a do Adamastor, dificulta embora a aproximação dos amantes, poderia não a impedir. Assim aconteceu no acasalamento (referido na *Odisseia*) da bela Afrodite com o feio Hefaios¹⁸, no do agigantado e intonso Sansão com a insinuante Dalila (*Iud.* XVI, 3-4 e 15-17)¹⁹, o que corresponde às teorias (míticas também) de SCHOPENHAUER a respeito do móbil das «compensações» e de que, enquanto a beleza da mulher é um atractivo para o homem, a beleza masculina, mesmo as deformações físicas, são relativamente indiferentes à mulher²⁰. Mais grave é a diferença de condição entre o «homem» (v. 55) e a deusa, entre o filho da terra (v. 9) e a sua «alta» amante. E aqui entramos na análise necessária do tópico da superioridade da mulher.

João MENDES, para quem a desigualdade de condição social entre o amante e a amada, a «alta torre» (redondilhas «Perdigão perdeu a pena»²¹, v. 10), explica a frustração amorosa do Poeta, previne que lhe objectem que colocar a mulher acima do comum são expressões «que pertencem ao estilo habitual das hipérbolos amorosas.» E responde que «estes encarecimentos se repetem, em sonetos atrás de sonetos, em redondilhas e elegias, em éclogas e canções»²². O que, a meu ver, não destroi a objecção, antes lhe evidencia a constância. Trata-se, de facto, dum tópico muito frequente em Camões. Veja-se, a título de exemplo, o madrigal «Aquele ca-

tiva»²³ «a ãa cativa com quem andava de amores na Índia». Definida como «formosa» (v. 8), possuidora de «Ûa graça viva» nos olhos (vv. 17-18), dotada de «mansidão» (v. 28), «siso» (v. 30), «presença serena» (v. 35), realiza-se na sua caracterização a tópica de outras poesias de Camões que os «biografistas» não tiveram receio de dizer inspiradas pela mulher de D. Fernando de Noronha ou pela infanta D. Maria. Assim, na ode «Pode um desejo imenso»²⁴, a mulher amada é dotada de graça (vv. 13 e 26), formosura (v. 16), os seus olhos são belos (v. 31), ressume de «gravidade / com a viva alegria / [...] misturada» (vv. 43-45), é suave (v. 48), dotada de siso (v. 50)²⁵. Por isso não admira que também da cativa Camões se afirme cativo (vv. 2 e 38) e lhe chame «senhora» (v. 19). E, mais concludente, é o facto de Camões mesmo declarar na «Carta da Índia» que às «damas da terra» que ele qualifica como «de rala» lhes falava «alguns amores de Petrarca ou de Boscão»²⁶.

Parece portanto que havia então uma diferenciação de amantes e não de amadas. Havia os que pertenciam ao «vulgo» (expressão derivada do cliché horaciano «odi profanum uulgus» em que se baseava o aristocratismo moral renascentista²⁷ que amava pela activa e se exprimia em prosa no teatro camoniano, e que se contrapunham ao estilo platónico dos homens instruídos, que amavam pela passiva e se exprimiam em verso²⁸, mesmo às moças alcovitadas²⁹.

Aliás o Adamastor, não obstante enalteça, do modo como se viu, a sua amada, acaba por deixar cair a informação de que ela não era o que de mais excelso podia haver, pois que ele diz: «Todas as Deosas desprezey do ceo / So por amar das agoas a Princesa» (vv. 19-20). A mulher amada em Camões pode não ser de condição social superior à do Poeta, ou, sendo superior, ela não é necessariamente excelsa. Ela era, isso sim, convencionalmente posta acima do homem, como era de regra entre os escritores que trataram do «amor nobre»³⁰. Vejamos, por exemplo, o que sobre os encarecimentos amorosos dizia Rodrigues LOBO na segunda década do século XVII: «os encarecimentos nacidos de amor não devem parecer estranhos (por desiguais que sejam) a nenhum juízo afeiçoado; porque o amante, para pintar o fermosura de uma dama que satisfaz a seus olhos e pensamentos, dificultosamente achará nas cousas criadas a que a compare que lhe fique parecendo que a encarece»; e depois de aludir a comparações ao sol, estrelas, ouro, pedras preciosas, diz o interlocutor (Feliciano) que o poeta «dá em o desvario de a comparar aos espíritos que não alcança com o entendimento, subindo com êle pelas hierarquias mais levantadas»³¹.

1.1. Mas há mais. Thétis é qualificada, no texto em análise, de «branca». «Branco» ocorre 17 vezes n'Os *Lusíadas*³² onde designa a ausência de cor (III, 53 e VI, 64) e 12 vezes tem o significado cromático que corresponde ao significado proposto por Afrânio PEIXOTO³³, para designar a «escuma» (I, 19; II, 20), cor de panos (I, 47), a areia (III, 52; IV, 84 e 92; e IX, 53), as cãs (VII, 77 e VIII, 1), os cisnes (IX, 36) e as velas dos navios (IX, 49 e 52). Por isso e porque 3 vezes designa a tez feminina (III, 132 e 134; V, 55) se pode inferir que o ideal de mulher era a palidez.

Se fizermos uma rápida e sumária sondagem acerca do emprego das

cores na obra de Camões, verificamos que «alvas» são as pedras por onde corre um ribeiro (écloga VII «As doces cantilenas que cantavam»³⁴, v. 41), as mãos de «ũa linda Ninfa» (ibid., v. 72), os pés das ninfas (ibid., v. 133), as «carnes» das ninfas (ibid., v. 172), uma ribeira (*Os Lusíadas*, I, 87) as nereidas (ibid., II, 19), a «petrina» de Vénus (ibid., II, 36) as pedras por onde corre um regato (ibid., IX, 54 e 67), as carnes das ninfas (ibid., IX, 71) e as suas mãos (ibid., IX, 84), a boa fama (ibid., X, 47)³⁵. Claras são as águas (écloga VII, vv. 46, 102, 137, 301, 310 e 316) e a luz (ibid., v. 410); n'Os *Lusíadas*, «claro» é um dos 5 adjectivos mais frequentes, pois ocorre 71 vezes, em 48 das quais sem denotação cromática. Nas restantes 23, significa «luminoso, brilhante» (II, 42; VI, 9; VIII, 13) e qualifica a luz (III, 96; IV, 67; X, 81), o Sol (I, 21 e 59; II, 111; IV, 75; VI, 85; VIII, 50), o dia (I, 56; III, 115; X, 75), a manhã (VI, 92), os raios da Lua (I, 58), as pedras preciosas (I, 22); e qualifica também as águas e as fontes (II, 35; IV, 69; VI, 12; IX, 54 e 55)³⁶. «Cristalina» é Vénus (écloga VII, v. 59), um rio (ibid., v. 132) e uma fonte (ibid., v. 310); o corpo duma ninfa (Ode XI «Naquele tempo brando»³⁷, v. 34); as fontes (canção «Manda-me Amor que cante o que a alma sente», variante de 1616³⁸, v. 37); n'Os *Lusíadas*, ocorre 10 vezes como adjectivo para qualificar aposentos e mobiliário divinos (I, 22; VI, 9; IX, 41; X, 3), o «Ceo» (I, 20 e III, 125), a água (IX, 63 e X, 99), membros de mulher e corpo de deusa (V, 47; VI, 21)³⁹. «Nítido» qualifica estrelas (écloga VII, v. 111); n'Os *Lusíadas* qualifica também as estrelas (IV, 67) e as águas (III, 63)⁴⁰. «Resplandecente» qualifica o Sol (écloga VII, v. 153); n'Os *Lusíadas* qualifica o cristal (IX, 55)⁴¹. «Diamantino» qualifica (na Ode XI, v. 37) o peito duma ninfa; n'Os *Lusíadas*, «adamantino» qualifica o «resplendor» do ouro (II, 95)⁴². «Transparente» qualifica na Ode XI (v. 47) o colo das ninfas; n'Os *Lusíadas* qualifica o brilho do corpo de Leonor Teles (III, 142), o «Christalino» das contas oferecidas por Vasco da Gama a um indígena (V, 29) e a massa de que são feitas as torres do palácio de Neptuno (VI, 9)⁴³. «Argenteas» são n'Os *Lusíadas* as ondas (I, 58) e as caudas das nereidas (II, 20)⁴⁴. «Eburneos» são n'Os *Lusíadas* os ombros da «fermosíssima Maria» (III, 102), o arco de Cupido (IX, 43), a Lua (IX, 48)⁴⁵. «Lácteo» diz-se da Via Láctea (I, 41); «lacteas» são as «tetras» de Vénus (II, 36)⁴⁶. «Louros» são, na écloga VII, Apolo (vv. 19 e 406), os cabelos de Galateia e os de outra ninfa (vv. 29 e 94); n'Os *Lusíadas* «louro» é também Apolo (IX, 57 e X, 139) e os cabelos das ninfas (VI, 87), mas também o ouro (VIII, 97)⁴⁷; mas também aqui, como noutros casos, a matéria substitui a qualidade: «Os crespos fios douro se esparzião / Pelo colo» (II, 36); «laços que amor arma brandamente / Entre as rosas & a neve humana pura, / O ouro, & o alabastro transparente» (III, 142). «Amarelo» é, n'Os *Lusíadas*, por duas vezes a cor do medo (II, 49; X, 62), como é a cor (horrenda) dos dentes do Adamastor (V, 39), além de, objectivamente, ser a cor do fruto da cidreira (IX, 56)⁴⁸. «Fulvo» é, aí também, o ouro (X, 3)⁴⁹. «Azul» é, n'Os *Lusíadas* ainda, a cor em que são pintados os escudos das armas nacionais, como é a cor do pano com que dos negros «Cadahum as vergonhosas partes cinge» (V, 76)⁵⁰. «Verdes» são, na écloga VII, o monte (v. 45), as árvores (vv. 66, 352 e 355) e as ervas (vv. 178, 294 e 315); n'Os *Lusíadas* o mesmo acontece⁵¹. «Púrpura» é a cor

do pássaro em que foi transformado Pico por culpas de amor, na égloga VII (v. 445). «Carmesim» é, n'Os *Lusiadas*, a cor do sangue (III, 52)⁵². «Vermelha» é, n'Os *Lusiadas*, a cor do sangue (III, 75; V, 33; VI, 64), dos barretes oferecidos aos pretos (V, 29) e do pau brasil (X, 140)⁵³. «Roxo» é, na égloga VII, o lírio (v. 55), a violeta (vv. 56-57) e a manã (v. 93); n'Os *Lusiadas*, ocorre 18 vezes para qualificar Frederico Barbaruiva (III, 87), as uvas (IX, 59), a noz moscada (X, 133), flores (VI, 87; IX, 61), o Mar Roxo (II, 49; IX, 3; X, 50, 62, 97 e 137), o sangue (I, 82; V, 21), a Aurora (I, 28 e 59; II, 13; IV, 60 e 75) e os órgãos sexuais externos de Vénus (II, 37)⁵⁴, mas é também a «cor dos amadores» (IX, 61). Recolhendo agora as ocorrências do adjetivo «branco» nas peças líricas que vêm sendo utilizadas, verificamos que na Ode XI ele qualifica (v. 38) a teta duma ninfa e, na égloga IV, a rosa (v. 55), a açucena (v. 56) e a areia (v. 519). De tudo isto se verifica, enfim, que os adjectivos mais usados nesta amostra para denotar cromaticamente o corpo feminino são, por esta ordem, «alvo», «branco», «louro», «transparente», «diamantino», «eburneo», «lácteo» e «roxo».

Se a estas observações (e porque não podemos reproduzir todas as sinédoques semelhantes) acrescentarmos os vv. 43-46 da Ode XI onde se fala de «rubins graciosos; / e pérolas que escondem entre as rosas / os jardins deleitosos, / que o Céu plantou em faces tão fermosas», podemos reconstituir cromaticamente o «retrato-robot» do ideal de beleza feminina para Camões⁵⁵. Vemos que se trata normalmente daquilo a que Roland BARTHES chama de «retrato retórico», traçado até ou com referência à pintura⁵⁶ ou à mitologia (*Os Lusiadas*, II, 36-37). Estes retratos são, por isso, afinal, signos vazios⁵⁷. Mas, assim mesmo vazio e convencional, este era o protótipo de beleza feminina para outras pessoas. Assim, um moço de guarda-roupa do infante D. Luís «disse que, para uma mulher se poder chamar formosa, havia de ter cabelos de ouro, dentes de prata, beiços de escarlata»⁵⁸. Na *Eufrósina*, um criado critica nestes termos os amores «pela passiva» dos fidalgos: «Estes não são para tratar ãa dama cristalina, feita de leite, que eu comeria como requeijão»⁵⁹. A beleza de D. Leonor de Sá é assim apresentada por Jerónimo CÔRTE REAL⁶⁰:

A branca cor do rosto acompanhada
De hũa cor natural honesta, & pura
E a cabeça de crespo ouro coberta
Lembrança do mais alto ceo faziam.
Praxitheles, nem Phidias nam lauraram
De brãquissimo marmore igual corpo:

.....
Da boca o suaue riso alegre os ares
Mostrãdo entre Rubis, oriëtaes Perlas,

.....
No peito eburneo, as pomas que em brancura
Leuam da neue o justo preço & a palma,
Apartandose, deixam de açucena
Aluissima hum florido, & fresco valle.

Mas não era esta a opinião dos que amavam «pela activa». Numa obra de Jorge Ferreira de VASCONCELOS, dois criados dizem preferir uma mulher com rosto «sobre o comprido». «Bom é», para eles, «olhos castanhos rasgados, com seu escabeche de tredice grave. Bom é, também, beicinho derrubado e morder bem o freio. Bom, barbinha com cova viva como azougue»⁶¹. Assim também, Camões, que encontrou beleza na cativa Bárbara, manifesta na carta da Índia sentir a nostalgia de «Um rostinho de tauria de uma dama lisbonense», que Aquilino RIBEIRO esclarece em nota ser «rostinho de mulher sardenta»⁶². O que significa que enaltecer a brancura de carnes, os cabelos louros, etc. era uma convenção literária. Maria de Lurdes SARAIVA aproxima com muita justeza o v. 2 «Testa de ouro e neve» da canção (I) «Formosa e gentil dama quando vejo»⁶³ destoutro de PETRARCA: «La testa or fino, e calda neve il volto».

E há razões, de outra ordem, que ajudam a compreender o êxito desta convenção. O branco, cor apotropaica, é símbolo da pureza: a mulher cantada na canção «Manda-me Amor que cante o que a alma sente»³⁸ é, segundo a versão de 1616, definida pelo par de sinónimos «clara e pura». O branco é a cor da vida, do nada onde tudo pode ser posto, da euforia criativa portanto. Um pintor com a importância dum Wassily KANDINSKY assim o definia: «O branco, que muitas vezes se considera uma *não-cor* [...] é uma espécie de símbolo de um mundo em que todas as cores, consideradas como propriedades de substâncias materiais se desvaneceram ... O branco actua sobre a nossa alma como o silêncio absoluto ... Mas este silêncio não é o da morte, pois regurgita de possibilidades vivas ... É um nada cheio de alegria juvenil ou, antes, um nada que preexiste a todo o nascimento e a todo o começar. Foi talvez assim que ressoou a terra, branca e fria, nos dias da época glaciária»⁶⁴. Nos primeiros tempos do cristianismo, o baptismo (rito iniciático) chamava-se «Iluminação» e era depois de o receber que o neófito vestia, segundo as palavras de PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, vestes brilhantes de brancura porque, «escapando por uma firme e divina constância aos ataques das paixões e aspirando com ardor à unidade, entra na ordem o que ele tinha de desregrado, embeleza-se o que ele tinha de defeituoso, e ele resplandece com toda a luz duma vida pura e santa». O branco torna-se a cor da revelação, da Graça, da transfiguração. É a cor da teofania, e passará a ficar em torno da cabeça daqueles que viram a Deus, sob a forma duma auréola. Quando Jesus se transfigurou (*Mc. IX, 2-5*)⁶⁵, as suas vestes tornaram-se resplandcentes e mais brancas do que a neve, de uma brancura que não se encontra à superfície da Terra⁶⁶.

A contraprova encontramos-na nas crenças relativas às bruxas que corriam entre nós em meados do século XVI. Diz uma sentença inquisitorial de 1559 que as bruxas juram servir o demónio «em um livro muito negro, em o qual não há nenhuma folha branca, senão todas negras». Nos seus ajuntamentos com os demónios, comem em «uns pratos de pau-preto». O chefe dos demónios senta-se «em sua cadeira de espalda negra» vestindo um roupão «muito negro». Os demónios que não andam nus andam «vestidos de preto». O fim da festa era anunciado pelo cantar de um galo preto⁶⁷. N'Os *Lusiadas*, encontramos o reflexo disto também. «Preta» é a cor da pele dos negros (V, 27)⁶⁸. Mas o mesmo se não diz já do adjectivo «negro». Nas suas 25 ocorrências,

denota a cor do cravo (IX, 14), a cor da pele dos negros (V, 7 e 65 por metonímia; V, 10 e 32; VI, 16 e 17; X, 93 e 94), como a escuridão e a noite (IV, 1; VI, 76), a nuvem que anuncia a tempestade (V, 21 e 60; VI, 70), a própria tempestade (os «negros chuueiros» em V, 16, e o «negro mar» em V, 38, correndo neste verso uma aliteração em /r/); e por isso qualifica a boca e os olhos do Adamastor (V, 39 e 49); negra é a fúria da guerra (IV, 11), o esquecimento (I, 32; X, 9), a infelicidade (V, 46; X, 37), a difamação (X, 47) e o demónio (X, 148)⁶⁹. Mas, mesmo nos passos em que «negro» é apenas denotativo e denotativo épico, «negro» é «feyo», pois forma com este adjectivo par de sinónimos em VI, 16 e 76, e em X, 47. É de notar também que 15 das 23 ocorrências de «negro» se situam 11 no canto V e 4 no canto VI, os mais propriamente consagrados à viagem de Vasco da Gama⁷⁰. O adjectivo «escuro» em 10 das suas 30 ocorrências qualifica a tempestade (V, 18), a infelicidade (X, 38), equivale a «torpe» (IX, 93), qualifica a morte (III, 127 e 135) e o inferno (II, 112; III, 117; IV, 33 e 80; V, 36). E, se analisarmos a distribuição das 56 ocorrências destes adjectivos ao longo d'*Os Lusíadas*, verificamos que a distribuição média é de 5.6/canto, enquanto a mediana é de 4. É que no canto V eles ocorrem 15 vezes (mais de 1/4 do total) e, o que é mais intrigante, 10 vezes no canto X, aquele cujo número de estrofes é o número cabalístico do nome de Camões⁷¹. Negro é uma espécie de sombra ao longo do poema com uma presença discreta mas constante, excepto nos factos em que está fáctica ou minoriamente presente a tempestade e no canto X, onde os deuses ocupam 90 % e as intervenções do Poeta 9 % das estrofes⁷². É que a cor negra está associada às trevas primordiais (*Gen.* I, 2),⁷³ é a cor do caos. E, assim como o branco se desenvolve no eixo Leste-Oeste que era, segundo a geografia e cartografia antigas⁷⁴, o eixo do mar, das águas que ficaram rodeando o cabo Tormentório/Adamastor (v. 80), é no sentido Norte-Sul que se desenvolve o negro, que é como se viu a cor da boca e dos olhos do Gigante «Que pera o Polo Antartico se estende» (v. 7). Ao contrário do branco, o negro é cor do «nojo» (v. 49), e dum luto acabrunhante, sem esperança. É, segundo KANDINSKY, «Um *nada* sem possibilidades, como um *nada* morto depois da morte do Sol, como um silêncio eterno, sem futuro e sem esperança de futuro». É a cor da condenação, mas também a cor da renúncia. Representa o mundo ctónico, o inferno no sentido clássico. Na tradição cristã o negro está associado à ideia do mal, isto é, de tudo o que contraria o plano divino. Na iconografia medieval, Judas aparece por vezes nimbado de negro. Satanás é chamado de «Príncipe das Trevas». Psicologicamente é a cor da melancolia, da aflição, do pessimismo⁷⁵. Em Santo AGOSTINHO as trevas são o ambiente da ignorância e Deus e Cristo são identificados com a luz. E, se negro é o pecado, branca é a pureza. Por isso esta cor é um dos atributos da Virgem Maria⁷⁶. «Candida» é, n'*Os Lusíadas*⁷⁷: a «pombinha» que simboliza o Espírito Santo (II, 11); a bonina antes de ser «das mãos laciuas maltratada» (III, 134) (e Jorge de SENA⁷⁸ apontou as conotações do adjectivo «lascivo»); assim como, com maiúscula, a «candida Cecém» (IX, 62). Branco é o corpo que, por andar sempre coberto, não foi bronzeado pelos raios do Sol. E, porque o pudor era então uma das virtudes mais apreciadas⁷⁹, correlativamente outro tanto era apreciada a nudez. E, quando se fala de um corpo nu, fala-se de carnação branca. O branco tem,

portanto, também uma conotação erótica: é, com razão, a cor simbólica da virgindade. Qualificado como a cor da pureza e junto com «O jacinto da limpeza», caracteriza o bem-estar da alma quando em comunhão íntima com o Esposo, na paráfrase do *Cânticos dos Cânticos* contida no *Boosco Deleitoso*⁸⁰.

Camões não apreciava a pigmentação negra, como vimos, nem nas mulheres. Nas prostitutas indianas detestava a «carne de Salé, que nenhum amor dá de si». E, a seguirmos a leitura de Aquilino RIBEIRO, «de Salé» deve significar apenas «morena»⁸¹. Se Camões acha exagerado condenar à morte um homem por abusar duma mulher, é porque o abuso tinha sido cometido «cũa escraua vil lasciua & escura» (X, 47). Por isso, quando lhe aconteceu gostar e poeticamente ter de celebrar uma escrava negra nas redondilhas «Aquele cativa»²³, Camões se vê obrigado a afirmar que os seus cabelos negros são tanto ou mais belos que os loiros (vv. 21-25), que a sua pigmentação dá a entender que «a neve [...] trocara a cor». Com efeito, temos de dar razão a António SÉRGIO quando discutia⁸² o critério de José Maria RODRIGUES e Afonso Lopes VIEIRA por tomarem estes ençarecimentos à letra e encontrá-los no retrato da infanta D. Maria: «raríssimos poetas, como poetas líricos, foram tão pouco 'sensoriais' como foi Camões, apresentando tão pouco na sua obra os pormenores materiais do seu drama íntimo (e de aí a insubstância das conclusões eruditas acerca dessa mesma pormenorização)»⁸³.

É, portanto, por convenção de escola que Camões, na canção (I) «Formosa e gentil dama quando vejo»⁶³ enaltece «o marmóreo colo e branco peito» (v. 4) ou o «colo de cristal» (da edição de 1598) e n'Os *Lusíadas* (III, 132) o «colo de alabastro». E, se o Poeta louvou «a hora clara e a noite escura» é que foi a noite que fez realçar a sua amada logo assim apresentada no *incipit* do soneto «Diana prateada esclarecida»⁸⁴. Por isso este ideal se encontra noutros poetas maneiristas. Assim, na *Lusitânia Transformada*, é branco o pé da bela Armia e a manha não é roxa, porque tem a «mão alva & rozada»⁸⁵. «Nas faces prata, & nos cabelos ouro» é como Jacinto, na mesma obra, define a beleza das ninfas⁸⁶.

1.2. Tudo isto nos leva a pensar como convenções de escola os tópicos que se apresentam como conformando o petrarquismo de Camões. A influência de PETRARCA corre a Literatura Portuguesa do século XV ao princípio do século XVII com expressões: no *Cancioneiro Geral*; nos poetas pós-mirandinos como Bernardim, António FERREIRA, Frei Agostinho da CRUZ, Henrique GARCÊS, Pero de ANDRADE CAMINHA, D. Manuel de PORTUGAL, Francisco de SÁ DE MENESES, André Falcão de RESENDE, Diogo BERNARDES; nos escritores religioisos menos arrebatados como Frei Heitor PINTO e D. Fr. Amador ARRAIS, em Luís de CAMÕES⁸⁷. «E talvez na Península Ibérica ninguém fosse mais petrarquista que Camões», no dizer de António José SARAIVA⁸⁸. Por volta de 1553 se realizou em Portugal uma tradução comentada dos *Triumphos de Francisco Petrarcha* que ficou manuscrita e incompleta (e não é de Camões, como pretendeu o Visconde de JUROMENHA)⁸⁹. PETRARCA é um dos inspiradores do *Boosco Deleitoso*, obra anónima impressa em Lisboa em 1515⁹⁰. Deve notar-se, porém,

que por petrarquismo não deve entender-se uma imitação topológica de PETRARCA. Com efeito, como observou MENÉNDEZ Y PELAYO, os versos de PETRARCA criaram um novo modo de sentir, mais do que um género novo de poesia. E, ainda na senda das observações de Jorge de SENA que venho seguindo, este ambiente foi «extravasando para toda a Europa, a ponto de não poder afirmar-se de ninguém que imita Petrarca, pois que os temas, as formas, as expressões dele, vinham sendo objecto de todas as variações possíveis, por parte de uma legião imensa de poetas que mais se imitam uns aos outros do que a ele mesmo»⁹¹.

Os tópicos do petrarquismo são conhecidos e foram já tratados suficientemente por todos os autores que do caso se ocuparam. Num breve resumo eles são o da excelência da mulher amada que é bela, formosa, loira, serena, grave⁹², tal como pode ler-se nos vv. 1-12 do soneto «Um mover d'olhos, brando e piedoso»⁹³, nos vv. 1-6 da elegia (IV) «Aquele mover de olhos excelente»⁹⁴, ou nos vv. 22-30 da canção (VII) «Manda-me Amor que cante docemente»³⁸. O amor é, assim, um serviço, uma vassalagem, tópico que deriva das «courts d'amour» provençais e se manteve como *τοπός* até aos nossos dias⁹⁵. Aliás Hernâni CIDADE fez um inventário cuidadoso (que não exaustivo) dos passos da Lírica de Camões inspirados em PETRARCA e nos petrarquistas com a ponderação dos graus de fidelidade e/ou independência relativamente à fonte⁹⁶.

Da análise destas peças, verifica-se que a mulher aparece como uma representação mental⁹⁷ «na alma propriamente escrito» (Elegia IV, v. 5), «no pensamento como ideia», nos termos da leitura que António SÉRGIO faz⁹⁸ do soneto «Transforma-se o amador na cousa amada»⁹⁹. Por isso a cópula sexual, ao arrepio da corrente representada pelos romances de cavalaria, torna-se impensável¹⁰⁰. A morte da mulher amada é, por isso também, encarada, não como um desastre, antes como uma nova forma de ausência. «Dir-se-ia que há nesta morte, não um acidente, mas uma elevação necessária a um nível superior de relações entre o Poeta e o seu objecto», como observa António José SARAIVA¹⁰¹. (Confronte-se a este propósito, o soneto «Alma minha gentil, que te partiste») ¹⁰².

Mas a influência do petrarquismo não se fez sentir apenas na Lírica. José Maria RODRIGUES, numa obra hoje clássica¹⁰³, fez o inventário dos passos d'*Os Lusíadas* onde se podia notar a influência do poeta italiano. Encontram-se localizadas em 23 estrofes d'*Os Lusíadas* dispersas um pouco por todo o poema, mas com predomínio no canto III, logicamente em estrofes consagradas às histórias de amor de Inês de Castro e D. Fernando, onde ocorrem em 8 estrofes. Mas não foi referenciado nenhum passo do trecho que estamos analisando. Contudo, como se pode aliás deduzir do que já foi dito aqui, a história de amor do Adamastor está contada dentro dos parâmetros do petrarquismo. Segundo António José SARAIVA, a mulher amada é, nos moldes petrarquistas, uma «criação puramente mental» e manifesta «o que no sujeito existe como ausência ou privação». Situa-se, portanto, no «pólo oposto ao da subjectividade»: é «o seu desdobramento e a sua antítese»¹⁰⁴. Assim no soneto «Quando a suprema dor muito me aperta»¹⁰⁵ diz o Poeta que a imagem da mulher amada lhe representa o bem de que carece (v. 10). O que é em parte uma reformulação da teoria de Aristófanes

n'O *Banquete* depois parcialmente retomada por Sócrates: divididos em dois, os homens estão condenados a procurar incessantemente a sua metade, precisamente aquela que lhes foi tirada¹⁰⁶. Mas a antítese é também um processo literário de encarecimento. Como afirma Roland BARTHES, qualquer signo de excelência determina, infalivelmente, o vazio em que se apoia para significar¹⁰⁷. No caso de Adamastor, o mesmo se verifica: ela é «a mais fermosa» (v. 57), porque ele é «De disforme & grandissima estatura» (V, 39); Thétis é «branca» (v. 44), ele tem «a cor terrena» (V, 39); ela tem o «gesto lindo» (v. 43) por causa da «grandeza fea» do «gesto» de Adamastor (v. 26); Thétis tem um «rosto angelico» (v. 54), porque Adamastor tem um «rosto carregado» (V, 39); a amada fala «cum fermoso riso honesto» (v. 30), enquanto ele fala «A boca & os olhos negros retorcendo» (V, 49); Thétis tem «olhos bellos» (v. 47), e Adamastor, como se viu, os «olhos negros»; ela é «das agoas a Princesa» (v. 20), ele um «dos filhos asperrimos da terra» (v. 9); ela é «alta» (v. 17), ele é ctónico; Thétis é «vnica», ele um dos filhos da terra como tantos outros (vv. 9-10). Por isso, porque ela tem tudo aquilo de que ele carece, é que Adamastor lhe chama «vida / Deste corpo» (vv. 46-47). Como observa António José SARAIVA ainda, a mulher amada «é simultaneamente afirmação e negação do sujeito: negação, porque manifesta o que ele não é actualmente; afirmação, porque exprime [...] o que ele seria num mundo de liberdade.»¹⁰⁸ Por isso, se podemos afirmar com Jorge de SENA que o petrarquismo é, mais do que uma moda literária, um modo de expressão, temos com ele também de afirmar que o petrarquismo foi, no epígono que Camões é, «precisamente a consciência criadora»¹⁰⁹.

O petrarquismo foi, como se disse, seguido por outros poetas. Assim na *Lusitânia Transformada* de Fernão ÁLVARES DO ORIENTE. Aí todas as mulheres são belas.

Tens a fina escarlata
 E das rozas a cor da boca & testa
 Nas tranças da laranja a cor fermosa.
 Na vista graciosa
 A verdura do prado

.....
 Trazes do rouxinol a melodia
 No rizo d'alegria,
 A flor & a rosa n'essas faces bellas,
 Nos cabellos o Sol, na vista estrellas

É assim que Amâncio descreve Lénia¹¹⁰.

Ao contrário, porém, da Laura de PETRARCA, mas concordemente com uma parte da Lírica de Camões, nas mulheres da *Lusitânia Transformada* «formosura e bondade raramente andam juntas.» A beleza física atrai o homem que se deixa cativar e só depois descobre que ela escondia uma alma perversa¹¹¹. Assim em Camões a amada é, na ode (IV) «Fermosa fera humana»¹¹², além da ideia contida no *incipit*, «amada Circe minha» (v. 7), precisamente o mesmo que Camões lhe chama no soneto já citado como exemplo de petrarquismo «Transforma-se o amador na coisa amada»⁹⁹. Ela é

também a «imiga cruel» no soneto «Ah! imiga cruel que apartamento»¹¹³, a «minha inimiga» no soneto «Cara minha inimiga em cuja mão»¹¹⁴ e no v. 49 da ode «Já a calma nos deixou»¹¹⁵. Assim é Thétis, «fermosa» e perversa. Mas, apesar disto e apesar de o irem sabendo, os homens na *Lusitânia Transformada* tratam as mulheres «sempre com o maior respeito e têm para com elas uma espécie de veneração religiosa»¹¹⁶.

1.3. Ora na poesia de PETRARCA há um platonismo implícito: Laura é o superlativo da perfeição, a sua beleza está para além da beleza carnal, do «veu terrestre»¹¹⁷. Nele, como nos petrarquistas até fins do século XVI, a beleza da mulher aparece como uma réplica da beleza divina¹¹⁸. Amar uma mulher assim só pode consistir em contemplá-la: é o amor-adoração.

Ora, n'O *Banquete*, Diotimê convencera Sócrates de que nós só chamamos amor a uma espécie de amor: nós só chamamos amor ao desejo de gerar no belo. Mas não: o amor é, dum modo genérico, o desejo de possuir sempre o bem. E, «porque o amor é o desejo da posse perpétua do bem, o amor é necessariamente também o amor da imortalidade». É o desejo da imortalidade que leva os homens a procriar, e a procriar no belo¹¹⁹. (Havia, portanto, uma inversão de valores). Mas a finalidade suprema do amor é a contemplação (*ἐπιπρρέια*), a correspondente ao 3.º grau de iniciação nos mistérios¹²⁰: a partir das belezas sensíveis, sobe-se incessantemente à beleza sobrenatural, passando-se dos belos corpos às belas acções, das belas acções às belas ciências, para chegar à ciência da beleza absoluta, e conhecer o belo em si, a beleza divina na sua forma única¹²¹.

Deste modo, o Amor, tendendo para a beleza feminina que se lhe apresenta, ficará sempre insatisfeito, e portanto desiludido, pois que a beleza física ou moral da mulher amada é sempre apenas um bem parcial, enquanto o Poeta anela pelo bem total. É o que podemos detectar no v. 12 («De amor não vi senão breves enganos») do soneto «Erros meus, má fortuna, amor ardente»¹²². A Esperança será, por isso, sempre «pérfida», «por culpa do Amor que não dá nunca o que sempre promete. E aí temos o incansável desejo, castigo do mesmo desejo». A Esperança é «pérfida» no sentido etimológico: «falta sempre ao prometido»¹²³.

Esta concepção do amor e da beleza assentava, ainda segundo João MENDES, por seu lado, numa «antropologia dualística de alma e corpo, que [...] levava a que o homem se considerasse como alma e o corpo como desterro em que a alma vivia aprisionada» e na crença «numa reminiscência misteriosa da Beleza e do Bem, primordialmente contempladas no mundo das ideias puras». É por isso que a beleza criada, «raio da divina formosura» (segundo o v. 38 da Ode VI «Pode um desejo imenso») ²⁴, «simultaneamente alude ao bem definitivo e ao mesmo tempo desilude, porque ainda o não é». «A solução única para fugir a todos os enganos é fazer das belezas criadas a reminiscência da beleza absoluta e só a esta pretender»¹²⁴.

Um ensaio de António SÉRGIO publicado em 1934 em contestação da chamada «tese da Infanta» demonstrou o platonismo de Camões¹²⁵. E Egídio NAMORADO conclui, do texto de SÉRGIO, «pelo rigor com que essa tendência é transposta poeticamente, que não se trata de um conhecimento

superficial ou de uma adesão circunstancial do poeta a uma doutrina, antes de convívio íntimo e de vivência profunda dela.»¹²⁶ Mas não é essa a opinião de todos os que estudaram o pensamento camoniano. Já em 1925 Joaquim de CARVALHO afirmava que «Camões não teve, como Antero, uma tendência metafísica, nem o seu espírito se debateu num conflito de ideias, que lhe impusesse a necessidade intelectual de racionalizar o real, ou duma idealização pessoal, consistente e coerente da vida»¹²⁷. O mesmo tinha sido dito já por Wilhelm STORCK¹²⁸. E, muito recentemente (1981), Silva DIAS afirmou serem «frágeis a densidade e coerência interna do pensamento de Camões»¹²⁹.

Mas é inegável a presença de tópicos do pensamento platónico em Camões. É o que conclui Joaquim de CARVALHO dos vv. 219-220 das redondilhas «Sobre os rios que vão»¹³⁰, assim como de outros passos da mesma peça lírica (vv. 204-205, 215, 219-220, 224-225 e 246-250)¹³¹. Outra ideia platónica presente na Lírica camoniana é a da oposição do «mundo visível» ao «mundo inteligível», nas mesmas redondilhas (vv. 342 e 345)¹³². Assim como a concepção de Deus, na égloga (I) «Que grande variedade vão fazendo»¹³³ como sendo «aquella Idea / que el mundo enfrena y rige con su mando» (vv. 419-420)¹³⁴. Nesta mesma égloga (vv. 400-402), a alma de D. António de Noronha é

Sombra gentil, de su prisión salida,
que del mundo á la patria te volviste,
donde fuiste engendrada y procedida!¹³⁵

Índice do platonismo de Camões é também, segundo Hernâni CIDADE: identificar nas citadas redondilhas «Sobre os rios que vão»¹³⁰ a «terra da Glória» (v. 201) com o «mundo inteligível» (v. 345) da especulação platónica e com elas a «pátria divina» (v. 210), e fazer a alma remontar a ela pela reminiscência (v. 205), porque dela descendeu (v. 215) e dela sente saudade (v. 211); a concepção da beleza suprema como «aquela Ideia / qu'em Deus está mais perfeita» (vv. 224-225); a concepção de que a beleza da mulher amada «é raio da fermosura» (v. 219) da beleza suprema (vv. 224-225); o «natural / amor» (vv. 246-247) passar do «vício» (v. 244) a «grau para a virtude» (v. 245), capaz de subir «da particular beleza / para a Beleza geral»; e a concepção de Deus como «Ideia» (v. 224) que rege o mundo¹³⁶.

Na sequência do que se afirmou acima acerca do dualismo da antropologia platónica, facilmente se compreende que o platonismo leve o homem a considerar-se não tanto como um conjunto substancial de alma e corpo à maneira do que ARISTÓTELES veio a definir, mas sobretudo como alma. Ora em Camões ocorre com muita frequência («obsessiva» nos termos de João MENDES) a palavra «alma». «Só nos sonetos aparece umas setenta vezes»¹³⁷. E aparece no sentido de a vida terrestre ser um desterro e ausência e o corpo ser uma prisão da alma: assim a Velho do Restelo, quando diz (IV, 98) que o pecado de Adão nos «pos neste desterro & triste ausencia». E vários outros exemplos também d'Os *Lusíadas*, como o relato da morte de D. Lourenço de Almeida (X, 32-33), e o do casal Sepúlveda que, mortos pelos cafres, «as almas soltaram / Da fermosa & miserrima prisam» (V, 48). No soneto «Alma minha gentil, que te partiste»¹⁰², o v. 4 «E viva

eu cá na terra sempre triste» exprime, além do dualismo referido, a condição de exílio que a Terra representa e que faz o Poeta viver «sempre triste»¹³⁸. O cômputo das ocorrências da palavra «alma» como do sintagma «alma gentil» fora já feito por FARIA E SOUSA, e seriam 30 para este último caso. É certo que este número está sujeito ao grau de confiança que FARIA E SOUSA nos merece no respeitante aos seus critérios de estabelecimento do *corpus* camoniano. Interessa-nos, porém e também, a relação das ocorrências do sintagma (e, conseqüentemente, do tópico) em outros poetas, e que são: PETRARCA, SANNAZARO (na canção «Sperai gran tempo»), FIRENZUOLA (no soneto «Alma gentil, che pria che'l human velo») e BITASSO, que emprega a expressão, precisamente numa canção dirigida à sua amada morta. E, como FARIA E SOUSA demonstrou, os petrarquistas usaram, além desta expressão, outras parónimas: «anima eletta», alma felice», «alma beata e bella». Por isso podemos concluir com Jorge de SENA donde se colheram estes informes que esta «expressão, era, com variações, um tópico do petrarquismo»¹³⁹.

Como Joaquim de CARVALHO demonstrou também¹⁴⁰, os conceitos de «memória» e «reminiscência» exibidos nos vv. 204-205 das redondilhas «Sobre os rios que vão»¹³⁰ afastam-se do sentido comum e do significado aristotélico para assumirem o sentido platónico. Platónica é também a imagem do cisne moribundo, que Camões utilizou na elegia (XIII) «Se obrigações da fama podem tanto»¹⁴¹ no v. 78, e na canção (III) «Já a roxa manhã clara»¹⁴² no v. 71¹⁴³. Sucede, porém, que a elegia XIII não é considerada camoniana por nenhum dos editores modernos, embora Roger BISMUT¹⁴⁴ se pronuncie pela sua reintegração no *corpus* camoniano. Mas este tópico encontra-se também no soneto «O cisne quando sente ser chegada»¹⁴⁵ e n'Os *Lusíadas* (IX, 63; X, 88). O que parece, aliás, provar que, neste caso, não se passa mais do que a utilização de um *τοπός* que, como CARVALHO aliás também admite, «teve uma grande fortuna na literatura quinhentista»¹⁴⁶. «E na medieval», acrescenta CARVALHO em nota¹⁴⁷. Era até uma imagem frequente nos sermões de Santo ANTÓNIO¹⁴⁸. E documenta também o platonismo de Camões a admiração pelo filósofo «divino» expressa nas oitavas (I) «Quem pode ser no mundo tão quieto»¹⁴⁹, nos vv. 85-88 e 97-104¹⁵⁰.

Também em Camões se reflecte (como se viu em 1.2.) a ideia platónica de que se deseja aquilo de que se carece¹⁵¹ e de que essa é uma das motivações do amor. Este, como desejo de gerar, quer segundo o corpo quer segundo o espírito, leva a procurar o belo, porque não se gera no feio. Por isso mesmo, um homem «fecundo segundo o espírito» «procura os corpos belos de preferência aos feios»¹⁵². O que pode explicar tanto a atracção de Adamastor por Thétis como a recusa desta.

Que o retrato da beleza feminina redunda num signo vazio já atrás ficou expresso. O ser amado é qualificado como *ἀτοπός*, isto é, como inqualificável (que foi como o embriagado/apaixonado Alcibiades qualificou Sócrates¹⁵³): a mulher amada é inqualificável, porque é única¹⁵⁴. Mas chamar «vnica» a alguém significa, para um Poeta como Camões em quem a metafísica escolástica constitui o travejamento do seu pensamento filosófico, dizer que esse alguém se encontra privado dos *praedicamenta* comuns a outros seres. O que acaba por corresponder ao processo hegeliano de, pela nega-

ção, afirmar a *Imbegrieff*. O que também significa que amar uma mulher única é «amar o amor» na feliz expressão de Santo AGOSTINHO¹⁵⁵ que António SÉRGIO redescobriu para Camões¹⁵⁶.

Outro tópico platónico de Camões é o do gosto de ser triste. Este tópico, também renascentista e também de todos os tempos, decorre de o homem se encontrar impossibilitado de atingir o belo. E, se essa tristeza é nobre e essencial, então «morrer de puro triste, / que maior contentamento?», diz-se nas redondilhas «Sobre os rios que vão»¹³⁰, vv. 164-165¹⁵⁷. Nesta óptica se me afigura lógica a renúncia do Adamastor que, no v. 60 admitia ser «monte, nuuem, sonho, ou nada», desde que continuasse na apetência («engano») do belo.

1.3.1. Donde teria bebido Camões o seu platonismo? Segundo FARIA E SOUSA¹⁵⁸, a fonte do platonismo de Camões teria sido Pietro BEMBO, referido aliás numa fala de Duriano no *Auto de Filodemo*¹⁵⁹, opinião que as investigações mais recentes não contraditam¹⁶⁰. Mas Joaquim de CARVALHO afirmou também que Camões poderia ter lido o *Fédon* de PLATÃO¹⁶¹. Mas, segundo Vergílio FERREIRA, parece que não, como chegara a afirmar Costa PIMPÃO: mesmo passos aparentemente platónicos são, segundo ele, com mais verosimilhança, eco de poetas antigos¹⁶². Aliás, como também afirma Silva DIAS, não eram precisas, no século XVI, «árduas leituras» para se ter, como Camões se limitou a ter, notícias latas do platonismo, como das ideias filosóficas antigas ou judeo-arábicas. Nos cursos e comentários das Universidades de Paris, Salamanca e Alcalá, como no *Curso Filosófico Conimbricense* são mencionadas, para fins de refutação é certo, mas mencionadas teses de AVERRÓIS, AVICENA, AVINCEBRON, PTOLOMEU, TALES, DIÓGENES LAÉRCIO, SIGER DE BRABANT, etc. O platonismo podia Camões tê-lo assimilado por via de outros escritores como PETRARCA, BENIVIENE, BEMBO ou GARCILASO¹⁶³. Camões não teria sequer lido Marsilio FICINO nem PICCO DELLA MIRANDOLA¹⁶⁴. Além disso, os vv. 196-200 e 216-220 das redondilhas «Sobre os rios que vão»¹⁶⁵, segundo Silva DIAS, «longe de revelarem aderências platónicas, como já se tem pretendido, reflectem a peripatética escolástica»¹⁶⁶. Como também Mário MARTINS demonstrou¹⁶⁷ que o platonismo tão pouco ortodoxo dos vv. 213-215 decorre do *Breviarium in Psalterium* que corria no século XVI atribuído a S. JERÓNIMO. «Peccator ergo qui cecidit de paradiso, venit in vallem lacrimarum, hoc est in Babilom, in istum mundum», diz-se aí no comentário ao salmo 136 *Super flumine Babylonis*. Também a ideia contida nos vv. 31-33 parece derivar do mesmo *Breviarium* onde se afirma: «Si non aliquis aegrotat nescit quantum valet sanitas». Assim como a ideia de que Edom queria dizer «ensanguentada» e que se reflecte nos vv. 285-287. E a ascese dos vv. 316-325. Por outro lado, no Cancioneiro de Cristóvão Borges¹⁶⁸ esta poesia contém apenas os vv. 1-200. O que permite concluir que esta obra (que Carolina MICHAËLIS já intuía ser divisível em duas partes) foi composta em duas etapas. A primeira é a que está escrita em quintilhas entremeadas pelos versículos bíblicos parafraseados, no Cancioneiro de Cristóvão Borges, onde é encabeçada pela didascália «De L. de C. a sua perdição na China»¹⁶⁹, e teria sido escrita, segundo uma tradição que remonta a 1584

na sequência do naufrágio ocorrido na foz do Mekong, possivelmente na viagem de ida para Macau¹⁷⁰. A segunda poderia ter sido composta depois do regresso do Oriente. A desilusão sem esperança de Adamastor escreveu-a Camões antes da segunda parte das redondilhas em análise onde identifica Sião com a «terra da Glória», a «pátria divina».

Mas também e ao contrário do que geralmente se afirma, o platonismo não foi uma corrente filosófica desconhecida na Idade Média, estando presente nos Padres da Igreja, em S. BOAVENTURA e até em S. TOMÁS. Na segunda metade do século XV, o condestável D. PEDRO dá mostras de conhecer o *Fédon* de PLATÃO. Numa corrente de aristotelismo platonizante se integram PEDRO HISPANO e, no século XVI e na Península Ibérica, pensadores como Fox MORCILLO autor dos *De naturae philosophia seu de Platonis et Aristotelis consensu libri V* editados em Antuérpia em 1556. O que sucede, portanto, é que andavam «os ares saturados de platonismo, sobretudo no campo da poética» e Camões o bebeu indirectamente, aqui e além, na leitura dos seus autoreos preferidos, sem carácter sistemático. Na mente do Poeta, «avaliando pelos seus escritos, não existem a sistematização, a coerência ou a fundamentação de qualquer platonismo». A estrutura filosófica do pensamento de Camões «deriva e move-se à luz da escolástica, com um número maior ou menor de contaminações acidentais de platonismo»¹⁷¹. Por isso MENÉNDEZ Y PELAYO afirmou que o platonismo de Camões «não é extenso, nem intenso, nem de puro quilate»¹⁷².

E, na opinião de João MENDES, Camões foi platónico menos por moda literária do que para lenitivo da chaga que trouxera da «materna sepultura» e se exasperava ante um amor impossível. Frustrada, essa paixão só num amor espiritualizado se poderia realizar. Camões teve de ser platónico para não cair no desespero¹⁷³.

Como fonte do pensamento de Camões foi ainda apresentado o pensamento de LEÃO HEBREU. Vejamos rapidamente alguns dos tópicos do pensamento deste filósofo para discutirmos da sua (possível) correspondência no pensamento camoniano. O desejo está, em LEÃO HEBREU, relacionado com o amor. Ambos têm em comum o pressuposto da bondade do objecto; só que o desejo é uma apetência voluntária da sua posse, e o amor visa a gozar o seu objecto em união. As coisas podem, assim, ser: amadas e desejadas, como a virtude e a sabedoria; amadas mas não desejadas, como sucede com todas as coisas boas que se possuem; desejadas mas não amadas, como a saúde. Por isso há três graus de amor: o amor útil em que as coisas são amadas depois de possuídas; o amor deleitável, em que as coisas são amadas antes de ser possuídas, mas o amor é aqui uma incitação da fantasia para o objecto do deleite e cessa com a satisfação dos sentidos; e o amor honesto, que tem por objecto a virtude e a sabedoria, em que o amor e o desejo são tanto mais louváveis quanto mais excessivos e insaciáveis¹⁷⁴.

Segundo Jacinto do Prado COELHO, «*Os Lusíadas* são [...] um poema do Desejo. Vinte e sete vezes ocorre no texto a palavra *desejo*, trinta e quatro *desejar*, dezasseis *desejado*, seis, *desejoso*»¹⁷⁵. No texto vertente, aparece «desejo» apenas uma vez, no v. 40. Mas são-lhe equivalentes «buscar» (vv. 16, 34 e 63) e «querer» (v. 24). E qual é o objecto do desejo n'Os *Lusíadas*? Analisemos, para responder a este problema, as ocorrências das pala-

bras «buscar»¹⁷⁶, «desejado», «desejar», «desejo» e «desejoso»¹⁷⁷, e «querer»¹⁷⁸. Observe-se desde já que «querer», com 106 ocorrências, figura entre os 12 verbos mais frequentes do poema¹⁷⁹. Das 426 ocorrências de todas estas palavras somadas, verificamos que 71 (28,5 %) têm como objecto bens úteis: alimento, água, uma pessoa para solucionar uma questão, a solução dum problema urgente (mesmo que seja desembaçar-se do amante, como no v. 34), mercadorias, riquezas, comércio, ambição, cobiça e bens vários que, na hierarquia estabelecida por LEÃO HEBREU, são objecto de «amor útil»; objecto de «amor útil» são também as terras a descobrir, que ocorrem como objecto de desejo 43 vezes (18,6 %) — o que, tudo, perfaz 47,1 %. Se a isto acrescentarmos que o desejo da sabedoria só ocorre 2 vezes (particularmente em X, 79, quando o Gama queria ali ficar a contemplar o globo «Vniforme, perfeito, em si sustido») e que a curiosidade (o desejo de ver, ouvir, saber) só ocupa 9,1 % dos objectos de desejo, temos de concluir pela não correlação entre o platonismo de Camões e o pensamento de LEÃO HEBREU. Os *Lusíadas* são um poema do desejo, mas do desejo (que podemos ordenar por ordem de frequência de ocorrências): de descobrir novas terras, de lutar, de soluções para problemas de momento, de honra e fama, de mulheres, de ver, de realizações eróticas várias, de mercadorias e riquezas, de alimentos e água, de saber, de poesia, de comércio, de ouvir, de deleite, amizade e paz, sabedoria, casamento, ambição e cobiça, de perdão. Note-se que o desejo da mulher ocorre 18 vezes (7,3 %) e, se lhe acrescentarmos o desejo de realizações eróticas não definidas e de casamento, nem assim alcançamos mais de 11,7 % o que, se coloca este conjunto em 3.º lugar, o coloca abaixo da importância conferida aos descobrimentos e às guerras. Mas n'Os *Lusíadas* tem também lugar a frustração: 11 dos desejos e vontades são o querer de Deus, dos deuses ou do destino e 6 desejos humanos são desejos de dizer: o desejo de dizer é mesmo superior (em ocorrências) ao desejo de saber. E deve salientar-se também que o desejo pode também ser o castigo do desejo¹⁸⁰ na obra de Camões: é o que pode deduzir-se dos mitos de Tântalo, Íxion e Sísifo referidos na canção (II) «A instabilidade da Fortuna»¹⁸¹ (vv. 46-48, 62-64 e 88-96).

Outros tópicos de pensamento há que podem aproximar LEÃO HEBREU e Camões. Para o pensador judeu o primeiro objecto do amor («do desejo de gozar com união da coisa amada») é Deus. E a mesma ideia exprime Camões na ode (VI) «Pode um desejo imenso»²⁴, nos vv. 10-14 e 78-80¹⁸². Assim como a ideia inversa se encontra também em LEÃO HEBREU, e em Camões no soneto «Pede-me o desejo, Dama, que vos veja»¹⁸³ por exemplo, nos vv. 9-14¹⁸⁴. «Outra coincidência [...] é a que podemos observar entre as contradições da alma namorada notadas por Camões e as que L. Hebreu igualmente aponta.» Mas, como Hernâni CIDADE também observa, «já desde os trovadores, mas sobretudo desde Petrarca, vinha o lirismo repetindo esta psicologia amorosa, que a experiência de cada um confirmaria.»¹⁸⁵

Outro tópico de LEÃO HEBREU é o de que o amor é universal e é a ele que se deve a ordem da natureza, o adorno e sustento do mundo¹⁸⁶. Esta ideia não é de modo algum estranha à obra de Camões, como pode constatar-se, por exemplo, na écloga (VII) «As doces cantilenas que cantavam»³⁴, vv. 232-255. Mas esta ideia de que o Amor é o *δαίμων* através do qual se

realiza a obra da criação, se bem que platónica, bebeu-a Camões de BOS-CÁN¹⁸⁷. Aliás a teoria de LEÃO HEBREU assenta em concepções panteístas, tão alheias ao pensamento de Camões. Concretamente, havia, entre o céu e a terra, um verdadeiro amor matrimonial¹⁸⁸, ao passo que Camões se faz eco da luta entre os filhos da Terra e os Olímpicos (vv. 9-16) e expõe neste texto o *μύθος* da apetência (falhada) da terra pela água. Decididamente, LEÃO HEBREU não se encontra na linhagem do pensamento de Camões.

2. No ensaio que vem sendo citado, António SÉRGIO conclui as suas judiciosas observações contra as possibilidades de identificação da mulher amada e a favor duma visão convencional, idealizada, platónica da mesma, afirmando que «Camões era da família dos grandes amorosos que vieram a dar em grandes santos; até hoje, porém, aos olhos da totalidade dos leitores da lírica, o génio do artista contrariou o místico (pois que em Camões, aliás, o génio do artista contrariou o místico)»¹⁸⁹. E como documento de misticismo (da via unitiva, talvez) aduz Egídio NAMORADO¹⁹⁰ o soneto «Transforma-se o amador na cousa amada»⁹⁹ que fora já citado também por António SÉRGIO e que volta a ser invocado por Hélder MACEDO¹⁹¹.

Mas tal posição é difícil de sustentar-se, mormente se se admite, como António SÉRGIO admite¹⁹² (pois valoriza o platonismo como construção voluntária), veracidade ao verso 48 da canção «Manda-me Amor que cante docemente»³⁸ da edição de JUROMENHA e se admite que Camões amou várias mulheres diferentes «no *sensível* (desde a Dama loira que ficou em Lisboa até à pretidão da Bárbara escrava)»¹⁹³. Por isso João MENDES, aproximando Camões da figura de Molinos, passou a englobá-lo na categoria daqueles a que chamou de «pseudomísticos».

Trata-se, segundo ele, de homens que são ao mesmo tempo altamente espiritualistas e profundamente sensuais. «O amor *sensível* torna-se, nesses casos, tanto mais exacerbado quanto mais se sente enobrecido e estimulado pela alma e pela virtude.»¹⁹⁴ Na esteira de NIETZSCHE, João MENDES, se não se agarrasse à ideia do pseudo-místico encontrar-se-ia perante uma contradição: «Quanto mais espiritualização, mais acendido amor *sensível* e reciprocamente»¹⁹⁵. Do lugar comum que esta estranheza é encontramos um eco no trabalho de FREUD sobre Leonardo da Vinci: «As suas emoções estavam dominadas, submetidas ao instinto de investigação; [...] e assim ele parecia ao primeiro contacto indiferente ao bem e ao mal, à beleza e à fealdade.» E o que diz de Leonardo di-lo FREUD igualmente de Platão, Spinoza e Goethe¹⁹⁶. Um jesuíta também, M. ZALBA¹⁹⁷, reconhece com a mesma estranheza a ocorrência do fenómeno: do ponto de vista da importância da sexualidade no seu comportamento, classifica ele os seres humanos em homem «*periphericus*», «*radialis*» e «*centralis*», sendo este o homem «*in quo sexualitas quasi in centrum vitae constituitur*»; dum ponto de vista psíquico global, classifica o homem em «*intellectalem*», «*emotionalem*» e «*mixtum*»; para reconhecer que não há na prática coincidência entre as duas classificações: «*aliquando typus emotionalis est periphericus, frequentius autem typus intellectualis quoad sexualitatem est centralis, quasi in vindictam naturae*» (sublinhado meu). Mas este tipo de constituição biopsíquica encontra reflexos em outros géneros literários. Fidelino de FIGUEIREDO, numa das obras

que alimentou a minha juventude¹⁹⁸, conta o caso dum homem que «era refinadamente intelectual e do mais rigoroso escrúpulo ético, mas nas camadas subjacentes do seu carácter sofria duma invencível e voluptuosa sensualidade. E percebia também, nalguns momentos, que não havia desacordo nenhum entre os dois planos da sua individualidade, porque sempre que os seus sentidos viviam com intensa agitação, a sua inteligência era mais clara, a sua imaginação mais ardentemente intuitiva. Dir-se-ia que a sua inteligência se alimentava dessa impura seiva, que lhe subia do húmus lamacento da vida.» E o próprio Camões, que era aquilo a que Jorge de SENA chamou um «intelectualizado femeeiro»¹⁹⁹, afirma, a respeito de Aristóteles, que quanto mais inteligente um homem é tanto mais sujeito se encontra à luxúria²⁰⁰ na ode «Aquele moço fero»²⁰¹, vv. 81-85: «na altiva mente / no [...] engenho mais perfeito / há mais conveniente / e conforme sujeito / onde se imprima o brando e doce afeito.» Camões, também, amou várias mulheres e não foi sujeito apenas dum amor obsessivo. E tinha profundo, experiencial, conhecimento do acto amoroso. Nas cartas aos amigos a quem conta novidades da terra, não se esquece nunca de contar novidades das damas «da terra» onde se encontra (Lisboa, Índia)²¹⁰. Mas a sua frequência dos meios de prostituição deu também ensejo a peças líricas²⁰² como a ode (IV) «Fermosa fera humana»¹¹². E a sua simpatia por uma mulher que teve de vender o seu amor por necessidade está patente nas oitavas «Espírito valeroso cujo estado»²⁰³, se é que esta composição, rejeitada por FARIA E SOUSA, é de Camões como opinam os editores modernos e Roger BISMUT²⁰⁴. Referência ao contacto carnal encontra-se na Carta da Índia²⁰⁵ onde Camões se refere ao seu «rostinho de tauria». Ora só um conhecimento experiencial repetido e uma notável capacidade de distanciamento épico em relação ao acto sexual poderiam dar origem a uma a uma expressão tão feliz como a de que, no acto, ela «chia como pucarinho novo com água». A lista das mulheres que Camões celebrou elaborada por FARIA E SOUSA «contém 22 mulheres. Note-se, porém, que Faria e Sousa, para fazer esse elenco, se apoia em muitos poemas que não serão de Camões, pelo que o número de criptónimos femininos referidos pelo autor de *Os Lusíadas* como representando mulheres amadas poderá ficar bastante aquém do número 22.»²⁰⁶

Esta dupla solicitação de Camões deixou, naturalmente, traços na sua obra: na canção (IX) «Junto dum seco, fero, estéril monte»²⁰⁷, aparece, nos vv. 55-56 («a alma cativa / Chagada toda estava em carne viva») aquilo que João MENDES qualifica de «Esplêndida síntese poética do platónico e do sensual: alma cativa, em carne viva!»²⁰⁸. No texto em análise, Thétis, além de honesta, angélica, «alta» «vnica», é também um objecto erótico: o amor de Adamastor surgiu quando a viu «nua» (v. 22), e na noite do engano, para o seduzir, ela lhe apareceu «despida» (v. 44). Na canção (I) «Fermosa e gentil dama, quando vejo»⁶³ cheia de subtilezas platónicas, o Poeta afirma que é «contra tão atrevido e vão desejo» que ele se faz forte com a «vista pura» da amada (vv. 37-38) e remata afirmando (v. 81) que engana «com palavras o desejo»²⁰⁹.

Esta dupla solicitação resolve-a Camões, na opinião de João MENDES, pelo recurso à mitologia pagã: ele fugia assim à responsabilidade moral relegando o erotismo para «o mundo lúdico das belas ficções»²¹⁰. Esta observa-

ção parece-me merecedora de alguns comentários. De facto, as passagens eróticas da obra de Camões dizem quase todas respeito a passagens relacionadas com a mitologia. Se percorrermos a edição d' *Os Lusíadas* de Artur VIEGAS «para uso das escolas com as devidas omissões», verificamos que os cortes, totais ou parciais, incidem sobre 73 estrofes (6.6 % apenas). Em 13 delas os verbos estão no pretérito: casos em que o Poeta, nas palavras de Jorge de SENA «se delicia a catalogar estranhezas eróticas como se não passassem de alusões retóricas»²¹¹. Estas estranhezas foi-as Camões buscar à história antiga clássica ou bíblica. Têm o verbo no presente do indicativo as restantes estrofes e todas elas de facto aludem a seres ou situações mitológicas (II, 34-38 e 42; VI, 18 e 21; IX, 22-50, 63-83 e 87), excepto nos passos (VII, 40-41) em que refere a comunidade de mulheres entre os indianos. Portanto, num poema que canta Vasco da Gama e os seus companheiros, os heróis da história portuguesa e os reis de Portugal, nenhum destes nos aparece como sujeito de acções desonestas. E um dos casos em que Camões refere estranhezas eróticas da história antiga destina-se mesmo a ilibar a memória de D. Sancho II (III, 92). Com efeito, no *Index* de 1564, nas palavras do seu prefaciador e organizador Fr. Francisco FOREIRO, «Os Livros que principalmente tratam, contam ou ensinam cousas lascivas ou desonestas, totalmente são defesos». E se, neste *Index*, «os antigos, que são escritos pelos gentios, permittem-se, pola elegancia e propriedade da lingua»²¹², já a mesma concessão se não faz no *Index* de 1581 organizado precisamente pelo censor d' *Os Lusíadas*, Fr. Bartolomeu FERREIRA²¹³: «E se nos taes se achão porventura algũas cousas (poucas) boas, ficão muito custosas, a troco de outras (muitas) más que tem, que fazem damno; [...] e não há cousa boa, nos taes livros, que se não ache melhor nos bons.» Camões editou *Os Lusíadas*, portanto, numa ocasião única. Com efeito, a 9 anos de distância deste endurecimento, Fr. Bartolomeu FERREIRA não achou no poema «cousa alguma escandelosa, nem contraria a fe e bons costumes, sómente me pareceo que era necessario advertir os lectores que o author [...] usa de hũa ficção de Deoses dos Gentios»²¹⁴. Ora é precisamente com deuses da mitologia greco-romana que acontecem as situações eróticas narradas no presente (histórico obviamente). Mas, como diz o censor, a mitologia pagã «he Poesia e fingimento, e o author como poeta não pertende mais que ornar o estilo Poetico»²¹⁵. A situação dos poetas era paralela da dos pintores e esculptores do Renascimento: também estes para exprimirem plasticamente o corpo humano tiveram de recorrer inicialmente à história antiga e depois, no Renascimento, à mitologia. E também na fase da Contra-Reforma a repressão se abateu sobre eles (lembrem-se os panejamenots mandados pintar sobre os nus da Capela Sixtina). E, se foram entretanto toleradas certas liberdades, não foi porque os pintores e poetas utilizassem a mitologia apenas para fins retóricos. Camões que, como vimos, escreve «angélico» com letra minúscula quando qualifica seres mitológicos e, como veremos abaixo (2.2.), grafa «amor» com maiúscula ou minúscula independentemente da fé mas em função do sexo, utilizava a mitologia para finalidades muito específicas. E uma delas é precisamente a que João MENDES apontou. Aliás duas das situações eróticas mais referidas da Lírica situam-se na ode (XI) «Naquele tempo brando»³⁷ (vv. 31-90) onde intervêm Thétis e Peleu, e a écloga (VII,

dos Faunos) «As doces cantilenas que cantavam»³⁴ (vv. 94-104 e 159)²¹⁶. Com efeito, já Santo AGOSTINHO condenava a mitologia por apresentar os deuses como exemplo de devassidão²¹⁷. Por isso também as estrofes 80-82 do canto X não ressumam do evemerismo como afirmou Artur VIEGAS²¹⁸ nem foram «enxertadas» por Camões por medo²¹⁹ ou por imposição da censura como respectivamente afirmaram António José SARAIVA e Aquilino RIBEIRO²²⁰. Estas duas estrofes não passam, como afirmou Silva DIAS, de «uma desmistificação da mitologia pagã»²²¹ feita um pouco à maneira do procedimento que dois séculos mais tarde, em circunstâncias tão diferentes e para servir géneros literários tão diferentes também, virá a adoptar o Marquês de SADE. Como ele, também Camões se situou no campo da *semiosis* de preferência ao da *mimesis*²²². De facto, trata-se aqui de uma descodificação, função eminentemente linguística, enquanto que do evemerismo podemos, ao contrário, aproximar as estrofes 90-92 do canto IX²²³. Também no v. 67 do texto em análise Adamastor chama aos olímpicos «Deoses vãos». Este adjectivo, se significa n'Os *Lusíadas* «vazio, vácuo» (X, 7), «sem valor» (I, 11) e «imaginário» (I, 11), também significa «vaidoso, fútil»²²⁴ e poderá ser este aqui o significado. Mas também pode acontecer que Camões tenha querido jogar com a anfibologia e lançar, a meio do poema, um prenúncio da descodificação operada no canto X. De facto, os deuses n'Os *Lusíadas* nem são mais humanos que os heróis do poema como já se afirmou²²⁵, nem «fábula». São «corporizações da beleza física»²²⁶, mas são também «a corporização da nossa incapacidade de compreender o próprio Deus, e possuem de certo modo uma vida própria que não está só na nossa imaginação»²²⁷ e assumem uma função importante, num Poeta que encara as faltas contra a moral como ofensas ao deus do Amor: o desinteresse dos governantes pelo «bem publico», o egoísmo, a vaidade, a adulação interesseira dos poderosos, o amor das riquezas por parte do clero, a tirania, a opressão do povo, porque, enfim, «ninguém ama o que deue» (IX, 27-29).

2.1. N'O *Banquete* de PLATÃO, Agathon defende a opinião de que Eros não prejudica ninguém, nem a um deus nem a um homem, nem força ninguém: a violência é alheia a Eros. Por isso ele discorda de HESÍODO e PARMÉNIDES quando lhe atribuem as causas das querelas entre os deuses: elas foram, na opinião de Agathon, obra de Ἄναγκαιά, a Necessidade, e não de Ἔρως²²⁸. O Amor aparece, assim, como um agente, e um agente tão poderoso que não precisa de forçar ninguém. O Amor aparece também como um ser benfazejo que a ninguém prejudica.

ARISTÓTELES, porém, faz-se eco na *Metafísica* das opiniões de PARMÉNIDES (fragmento 13) e de HESÍODO (*Teogonia*, vv. 116-120) que supuseram «nos seres o amor ou o desejo como princípio». O estagirita reconhece, porém, que «os contrários do bem aparecem também na Natureza, e não só a ordem e o belo, senão ainda a desordem e o feio, e o mal em maior quantidade que o bem, e o feio do que o belo»²²⁹. Mas já Erixímaco defendera, n'O *Banquete*, a tese de que há duas espécies de amor: o amor honesto, celeste, da musa Οὐρανία, e o amor popular de Πολυμυρία. O amor sagrado é aquele que harmoniza os contrários — quente e frio, seco e húmido, etc. — e o amor desordenado é o responsável pelas pestes, e outras epide-

mias, secas, geadas, e outras desmesuras²³⁰. Mas S. TOMÁS, na *Summa Theologica* afirma que todo o ser é bom («omne ens in actu bonum quoddam est. Est similiter omne ens in potentia [...], secundum quod habet ordinem ad bonum: sicut enim est ens in potentia, ita et bonum in potentia», I, Q. 48, art. 3 *resp.*). Por isso o mal é «quaedam absentia boni» (*ibid.*, art. I, *resp.*), uma «privatio»²³¹. Não é divergente a tese de Santo AGOSTINHO, para quem a matéria não pode ser má como afirmavam os maniqueus, porque isso contraditaria a bondade de Deus Seu criador²³². Sendo o mal uma discordância de elementos²³³, o mal é, no homem uma «perversio voluntatis» que assim se desvia da vontade suprema²³⁴. Donde se conclui que todas as coisas são boas, e mau apenas o uso que delas fazemos. Camões encontra-se portanto mais próximo de Santo AGOSTINHO quando afirma: «Erros meus, má fortuna, amor ardente / em minha perdição se conjuraram»¹²². E quando ele afirma como causas do mal a «fortuna, caso, tempo e sorte» como por exemplo no soneto «Verdade, amor, razão merecimento»²³⁵, não as apresenta como inconciliáveis com o livre arbítrio: a sua discrepância relativa é, antes, um problema insolúvel para a razão humana, um mistério no sentido teológico do termo²³⁶. E a prova é que tais forças não são invencíveis, quando o esforço e arte do homem são assistidos pela graça divina (o que, diga-se desde já, situa o fideísmo camoniano no quadro duma teologia ortodoxamente católica, não averroísta)²³⁷. E Camões afirma mesmo, também, que do mal pode nascer o bem. Assim, por exemplo no soneto «Quando a suprema dor muito me aperta»¹⁰⁵, nos vv. 13-14. Assim como nos vv. 244-245 das redondilhas «Sobre os rios que vão»¹³⁰, como observa Silva DIAS²³⁸. O que mais uma vez evoca certas figuras do pensamento hegeliano.

2.2. O amor é tema dominante na obra de Camões. É o que constataremos, com Jorge de SENA, se lermos as redondilhas, as écloas, as odes, as elegias, as canções, o teatro de Camões: todos «se resumem, da simples chocarrice ao mais elevado treno, a um monótono e incessante divertimento sobre as perplexidades do amor não correspondido, do amor correspondido e depois esquecido, ou do amor impossível»²³⁹. O que nos obriga, numa aproximação como a que estamos fazendo, a analisar a problemática do amor. Pois que, se o fim é quase sempre a frustração, as formas são diferentes. E as manifestações? E as motivações?

Antes de mais, e porque a palavra ocorre na maior parte das vezes em Camões (n'Os *Lusíadas*, como veremos) com uma denotação ou pelo menos uma conotação sexual, impõe-se situar a problemática sexual em Camões e na sua época.

Parece que a sexualidade constituía então uma obsessão. Não só os manuais de confesores eram particularmente minuciosos no respeitante ao pecado da luxúria²⁴⁰, embora, ao que parece, sem razão para tanto²⁴¹; mas também certas expressões como a de «fornício espiritual» fazem-nos pensar numa «mundividência pan-sexualista, em que todo o pecado é fornicção», em que o amor de Cristo pela Igreja é assimilado ao amor matrimonial, em que uma crença na iminência teofânica é correlata da de que Deus é particularmente sensível e particularmente castigador dos pecados contra a castidade²⁴¹. Mas outros textos além dos citados na obra referida documentam

esta obsessão. É o caso, por exemplo, dos que reflectem as crenças relativas à bruxaria. Considerada uma infracção total das normas num mundo dualista em que se defrontam em luta de morte o bem e o mal, o natural e o contra-natura, o divino e o diabólico, a bruxaria tem de se manifestar também sexualmente (por ser uma infracção total) e de se manifestar por comportamentos sexuais aberrantes (por ser uma infracção). A importância de sexualidade nos ritos atribuídos às bruxas ressalta logo dos ritos iniciáticos, em que o bruxo iniciado é ungido «nas mãos, no peito, nas partes vergonhosas e na planta dos pés»²⁴², assim como no facto de crimes não especificamente sexuais mas dos mais graves como o infanticídio serem perpetrados sexualmente, porquanto diabos e bruxas às «crianças que são pequenas chupam-nas pela natura»²⁴³. As práticas sexuais, essas conheciam bastantes gradações. Uma bruxa aceitava a bestialidade oro-mamária (com um sapo!), porquanto «dava o peito ao seu sapo e que, algumas vezes, ele se espichava e saltava do chão a fim de chegar-lhe ao peito; e, outras vezes, em figura de rapaz se lhe punha nos braços para que ela lhe desse»²⁴⁴. Coito, com desfloramento na cerimónia iniciática²⁴⁵, e sodomia com homens e com mulheres eram vulgares depois das «missas» de «sabbat»²⁴⁶. Contactos buco-genitais e buco-anais no diabo²⁴⁷ praticavam-se nas cerimónias de iniciação. Finalmente, o incesto e sodomia, que podiam ser praticados na «festa» final de sabbat, pois «misturam-se uns com outros, homens e mulheres, homens e homens, sem levar em consideração os graus de parentesco»²⁴⁸.

Não é, assim, de estranhar que se tenha podido defender a omnipresença do Amor que, como se disse em 1.3.1., se manifesta na écloga (VII) «As doces cantilenas que cantavam»³⁴ nos vv. 232-237. Nem que, numa época de mentalidade dualista, puritana e repressiva²⁴⁹, o Poeta apresente o acto sexual extra-matrimonial como condenável, todas as vezes que se não trata da euforia báquica entre homens e ninfas. E, se aqui tal não acontece, é porque o objecto (ninfa) em que ele se realiza eleva o seu autor. Porque a satisfação do apetite sexual (o desejo) é expressa pelo verbo «cevar» (IX, 71) que é o mesmo aplicado para a alimentação das galinhas (II, 76) e para o descanso dos membros (VII, 65)²⁵⁰ e que, derivado de *cibu* —, significava alimentar: porcos, plantas e também homens na sua qualidade animal²⁵¹. O apetite sexual *tout court* tem, para Camões, algo de animal, de pre-racional.

Nos *Lusíadas*, «amor» é um dos 13 substantivos mais frequentes, pois ocorre 81 vezes²⁵²: 23 vezes para designar amor não sexual (amizade, consideração, amor fraterno, como em II, 58; III, 25; IV, 81 e 93; V, 100; VI, 32; VII, 35; VIII, 33 e 54; IX, 27 e 28; amor da pátria, como em I, 9 e 10; IV, 15 e 52; V, 99; amor maternal e paternal como em III, 31 e 105; IV, 89 e X, 33; amor da fé, como em III, 24; empenho, dedicação, como em IV, 83); nas restantes tem denotação sexual. Entre estas há que distinguir 19 ocorrências da palavra no plural («amores») e 39 no singular. Destas 39, em 16 designa o $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omega\nu$, e em 23, situações eróticas: 4 de «aberrações» (incesto, bestialidade, relacionamento sexual socialmente reprovado, etc.) e 19 de amor sem conotar reprovação²⁵³. Vejamos primeiro as diferenças entre «amor» e «amores», até porque no texto em análise os dois flexemas ocorrem: «Amores da alta esposa de Peleo» tinha Adamastor (v. 17);

«amor» é o que Thétis não tem bastante «que sustente o dhum Gigante» (vv. 31-32). O que significa que Adamastor foi sujeito de «amores» e de «amor». Serão expressões sinónimas? Parece que não.

Das ocorrências das palavras n'Os *Lusíadas*, releva-se que, das 21 vezes em que ocorre «amor» para designar uma actividade sexual «normal», em todas elas designa uma relação estável, real (histórica ou mítica), excepto em V, 53, VI, 89, e IX, 82. Neste último caso designa a realização sexual de Leonardo «Que todo se desfaz em puro amor». Em VI, 89, trata-se duma definição de princípios. Mas em todos designa uma situação afectuosa, excepto em V, 53. Em IV, 91 e 92, trata-se de amor da esposa pelo marido sem o qual não pode viver; e o caso de amor conjugal expresso em V, 47 é apresentado como aquilo a que chamamos paixão («tanto amor»). Paixão é também a de D. Fernando por Leonor Teles cujo (cego) amor é qualificado de «baxo» (III, 139) e «inconcasso» (III, 141, que significa «proibido» segundo Afrânio PEIXOTO e Pedro A. PINTO)²⁵⁴. Amor «firme» é o de Inês de Castro por D. Pedro (III, 123). Amor cujo reverso é a morte é, além deste (III, 129), o de Glauco por Cila (VI, 24) e o de Cibele por Átis (IX, 57). Etc. Entre estes, o amor de Adamastor por Thétis é um amor não realizado, mas é um amor que resistiu ao fracasso e resistiria mesmo à hipótese de se/o converter em «nada» (v. 60), embora não signifique uma situação estável. Mas é um projecto e tem, como tal, essência na mente de quem o projectou («quidditas [...] sicut potentia» diria S. TOMÁS)²⁵⁵. O amor do texto em análise, porém, só é amor como anti-projecto. Mas, como tal, tem a mesma realidade da *quidditas*.

«Amores», pelo contrário, parece do nível da «*factitas*», do acto singular, e daí o plural a que o artigo, em 1/3 das suas 18 ocorrências reforça o sentido de pluralidade: mas também o facto de o artigo incidir apenas sobre 1/3 dos casos bem patenteia a pretensão de Camões de conceptualizar situações vivenciais²⁵⁶ e que a «intelectualização conceptual das emoções poéticas [...] se opera, no Camões épico, através da reflexão moralística sobre a natureza humana»²⁵⁷. Os «amores» referem-se inequivocamente a sujeitos plurais (IV, 22; VI, 40, 41, 49, 87 e 91; IX, 30, 34, 36, 58, 68, 75 e 87; e X, 89) e aqui só em 5 casos (quase 1/3) se trata de amores realizados. Nos 4 casos referentes a sujeitos duais (III, 132 e 135; V, 52; e VI, 22), dizem respeito aos «amores de Ines que ali passarão» (III, 135), completamente realizados, aos desejos acendidos em D. Pedro (III, 132), aos amores conflituosos entre Neptuno e Anfitrite (VI, 22) e, no caso que nos interessa, ao projecto (*não realizado*) do Adamastor com Thétis (V, 52, v. 17 do texto em análise).

Se agora atentarmos nas formas de realização desses «amor»/«amores», verificamos que só em 2 casos se trata de amores conjugais, portanto socialmente lícitos (e desejados): os das esposas dos companheiros de Vasco da Gama que deles se despedem (IV, 91 e 92); lícitos também e socialmente desejados (porque, amores-projectos de jovens, são uma preparação para o matrimónio) são os amores dos cavaleiros da Ala dos Namorados (IV, 22). Em todos os outros se trata do contrário. Em 4 desses casos, trata-se de ajuntamentos ocasionais entre um deus e uma musa (III, 1), dos cupidos (IX, 30), dos amores patrocinados por Vénus (IX, 36) ou excitados pela «lam fina, &

seda diferente» (IX, 68). É certo que se trataria, normalmente, daquilo a que na moral casuística se chamava de «*fornicatio simplex*», que então certas pessoas não consideravam pecaminosa, nomeadamente em meios estudantis²⁵⁸, como os que Camões frequentara na juventude, e mesmo na Índia²⁵⁹. Reflectem, portanto, a imagem mítica duma sociedade erótica, não repressiva, pagã, que teria existido num mundo, então perdido, de liberdade²⁶⁰ e que a Reforma Católica vinha sepultando. Quatro ocorrências (III, 123, 129, 132 e 135) dizem respeito ao amor e aos amores de Inês de Castro. Tratava-se dum amor ilícito, contrário aos interesse do Estado e extra-matrimonial (III, 122). E o relevo que Camões dá a estes amores infelizes deve-se talvez ao facto de Inês de Castro estar «*genealógicamente ligada ao ramo mais velho da sua família*»²⁶¹. À semelhança do que outros escritores então faziam, Camões erguia Inês de Castro à posição de «*matriarca*»²⁶² simbólica duma árvore genealógica cujo último rebento era ele mesmo, ele também protagonista de amores infelizes. Amores extra-matrimoniais são também os que servirão de isca a atrair os Doze a Inglaterra (VI, 49). A estes se podem acrescentar os «*amores*» dos contos do agrado de Leonardo (VI, 40, 41): nos romances de cavalaria, eram vulgares as relações sexuais extra-matrimoniais²⁶³ também. O caso de Sepúlveda e de D. Leonor de Sá (V, 47) é o dum casamento clandestino (de facto consumado) que contrariou a vontade do pai da noiva²⁶⁴. O tabu da virgindade é também infringido nos amores referidos no final do canto VI (87, 89, 91). Com efeito, segundo OVÍDIO, as Nereidas enjeitavam o leito dos deuses²⁶⁵: Anfitrite fugiu de Neptuno para não casar com ele, e foi um Delfim que a convenceu²⁶⁶; Aretusa (como n'Os *Lusíadas*, IV, 72 e nos vv. 300-301 da écloga VII «*dos Faunos*» «*As doces cantilenas que cantavam*») ³⁴ preferiu ser transformada em fonte a entregar-se aos amores de Alfeu²⁶⁷; apenas Thétis parece ter casado com Peleu, o que foi celebrado com uma grande festa²⁶⁸, mas Thétis já tinha sido previamente copulada por Peleu por instigação de Neptuno, como se pode ler na ode (XI) «*Naquele tempo brando*»³⁷. Ora, para Camões, era merecedor da pena de morte o «*violento estupro em virgem pura*» (X, 47), no que, aliás, está de acordo com o sentir da sua época²⁶⁹ e sabemos quanto a virgindade era então prezada e os cuidados que se deviam ter para a preservar²⁷⁰. O «*amor mal empregado*» (VI, 24) é o amor não correspondido de Glauco por Cila que Circe (apaixonada por ele) transformou traiçoeiramente em monstro²⁷¹. O «*amor*» referido em IX, 57 é o não correspondido de Cibele por Átis, que por isso ela transformou em pinheiro²⁷². O caso de Anfitrite (VI, 22) redundou afinal num caso de bigamia. Adúltero, e por isso «*baxo*», é o amor de D. Fernando e Leonor Teles (III, 139, 141) e por isso merecedor de castigo de Deus. Adúlteros são também os amores de Marte e Vénus (I, 36; II, 37), os de Adamastor por Thétis («*alta esposa de Peleo*», v. 17), assim como o seria, se se concretizasse, naturalmente, o amor de Thétis com Adamastor (v. 31). No plano mitológico, adúltero é também Endimião, referido na ode (I) «*Detém um pouco, Musa, o largo pranto*»²⁷³ (vv. 29-35), e na écloga (II) «*Ao longo do sereno*»²⁷⁴ vv. 339-341), que foi surpreendido por Júpiter deitado com a sua mulher. Ora, para Camões, também o «*adulterio desonesto*» era merecedor da morte (X, 47), o que também está de acordo com o sentir do seu tempo²⁷⁵. Mas o caso de Thétis e Adamastor é

mais grave, porque ao adultério se junta a desigualdade de condição entre os amantes. E, se em desigualdade de condição se realiza no canto IX o coito entre homens e ninfas (40, 41, 50, 82 e 87), também é certo que é qualificado de «amor indino» (IX, 35) o dos «poderosos por pastoras» e o das «senhoras» «por bayxos, & rudos». Condenável é também para Camões (oitavas «Espírito valeroso cujo estado»²⁰³) o abuso do «rudo marinheiro» que se serve da prostituta embarcada para a Índia (e que está sob a sua alçada, portanto) comportando-se como «incontinente carniceiro» (v. 72). E o apetite sexual desordenado é aí também qualificado de «vício roto» (v. 83) e «torpeza bruta e vil sujeito» (v. 92). Finalmente, duas ocorrências de «amor nefando»: a bestialidade e incesto de Semíramis (VII, 53) e os incestos de «Bibli, & Cynirea» (IX, 34). O «abominoso incesto» considera-o Camões digno de morte (X, 47), no que concorda com o sentir do seu tempo, que também condenava severamente a bestialidade²⁷⁶.

Como daqui se infere, o amor é em Camões essencialmente uma transgressão: das normas morais, sociais, naturais. E talvez por ser uma transgressão ele seja tão importante na vida dos personagens camonianos. Pois, como diz Roland BARTHES²⁷⁷, «não há desejo sem proibição». O amor é um «brando afeito», como já citámos (1.3.) da écloga (VII) «As doces cantilenas que cantavam»³⁴ (v. 232), mas é também fogo, «ferida que dói», «dor que desatina» segundo os conhecidos *oximera* do soneto «Amor é fogo que arde sem se ver»²⁷⁸. A natureza contraditória do amor está patente por exemplo na alegoria da Ilha dos Amores, onde Vénus pretende glorificar os heróis d'Os *Lusíadas*. E glorifica-os de facto, e à maneira dos místicos, pelo amor. Não é, porém, pelo amor-sofrimento ou pelo amor-entrega como o de Cristo que na cruz se entrega (*Lc.* XXIII, 46)²⁷⁹ pelos homens, sendo a Paixão de Cristo a Sua glorificação. Pelo contrário, a glorificação dos nautas portugueses é pela realização sexual. Mas esta realização sexual é o meio para participar da *Γνωσις* divina que é o conhecimento da «machina do mundo, / Eterea, & elemental, que fabricada / Assi foy do saber alto, & profundo» (X, 80). Mas este amor-gnose proporcionou-lhe-lo Vénus para «Refucilar a lassa humanidade» (IX, 20), o que confere claramente a este amor a sua estrita dimensão animal²⁸⁰, que não é, como vimos, em Camões sinónima de «baxo». É em parte para acentuar a natureza contraditória do amor que Camões recorre ao *τοπίος* corrente de identificar o amor com o fogo. Até porque esta representação simbólica do amor pelo fogo e a ambivalência do símil se encontram um pouco por toda a literatura mística medieval portuguesa. O fogo é «símbolo do amor divino» nos Sermões de Santo ANTÓNIO²⁸¹. Frei PAIO DE COIMBRA, porém, referindo-se ao martírio pelo fogo de S. Dionísio Areopagita, afirma que, alegoricamente, a fornalha é «este mundo e as suas tentações. [...] Quem atíça o fogo é o Diabo, pois acende as chamas das tentações pecaminosas, sopra na lavareda dos vícios, para depois nos torturar no fogo eterno»²⁸². Mas este mesmo pregador dominicano afirma, a propósito do martírio de Santa Águeda, e com base no *Livro de Job* «diz-nos que Deus santifica-nos pelo fogo da sua consolação, pelo fogo da santa meditação e pelo fogo do amor do próximo. Tudo fogo, porque tudo isto é amor»²⁸³. O fogo é, ainda, símbolo do amor de Deus na *Crónica* de Margarida PINHEIRA²⁸⁴.

O amor destrói o sujeito, cria nele uma situação pânica (de $\pi\acute{\alpha}\nu$, tudo), como observou Roland BARTHES²⁸⁵. Por isso podemos aproximar da figura freudiana da reversibilidade $\acute{\epsilon}\rho\omega\varsigma/\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ passagens de Camões como a da realização sexual de Leonardo (*Os Lusíadas*, IX, 82) «Que todo se desfaz em puro amor». Por isso o insucesso no amor é encarado como uma catástrofe, uma destruição moral. Por isso Adamastor se anula, se sente ridículo e, em vez de enfrentar a situação, foge (vv. 61-64). Mas a anulação é também o preço da realização amorosa, pois que Adamastor, a troco só do «engano» aceitava ser «monte, nuem, sonho ou nada» (vv. 59-60).

O amor é necessário, que «Deus no mundo pôs e a Natureza / para aumentar as cousas que criou» (écloga VII, vv. 233-234), mas realizá-lo contraria os projectos de Eneias (e dos deuses por ele), mas foi o fim desse amor que forneceu a Dido da arma do suicídio. Posto por Deus no mundo, consentido pelos deuses, têm de ser os deuses a acabar com ele para que a eles também ele não contrarie os planos (Cfr. soneto «Os vestidos Elisa revolvía») ²⁸⁶. E quer dizer dos castigos infligidos pelos deuses aos amorosos que eles mesmos incitaram? E aqui nova luz se lança sobre o drama de Camões cujo amor tantas vezes se afirma «indino», tal como o de Adamastor por ser um amor acima do seu escalão e por isso se viu condenado a levar «a vida / mais desgraçada que jamais se viu» ²⁸⁷ (soneto «O dia em que nasci moura e pereça») ²⁸⁸.

Qual é neste caso a função do $\delta\acute{\alpha}\iota\mu\omega\nu$? Ele aparece como agente em 16 casos, mas só em 9 grafado com maiúscula: é ele que brinca com as tetas de Vénus (II, 36), quem enreda as Naiades escondidas nas fontes de Sintra (III, 56), quem «com força crua» «os corações humano (*sic*) tanto obriga» porque quer suas «aras banhar em sangue humano» (III, 119), quem deu a Sepúlveda «a fermosa dama» (V, 46), quem, na ilha dos Amores, responderá «aa flama feminina» (IX, 49), quem Leonardo espera (e verá realizada a sua esperança) que fira Efire (IX, 81), quem desculpa a culpa do soldado que abusou duma escrava indiana (X, 47). As sete vezes em que é grafado com minúscula designam: quem apaixonou D. Pedro por D. Inês (III, 122), aquele que «matou de amores» D. Pedro por Inês de Castro (III, 132), quem armou laços a D. Fernando (III, 142), aquele que não quer que a esposa viva sem o marido (IV, 91), quem «infia» «roxas flores / Sobre ouro natural» (VI, 87: segui aqui a leitura de Artur VIEGAS²⁸⁹, que me parece consentânea com outras ocorrências desta palavra no século XVI²⁹⁰; donde, descodificando: quem provoca amor, nos homens, com os cabelos loiros, das ninfas), designa quem não dera um só desgosto a Leonardo (IX, 75) e quem venceu «o Illustre Persa» (Ciro: X, 49). Se exceptuarmos o caso de IV, 91, que aliás por ser conjugal é reversível, parece podermos concluir que «Amor» é quem actua sobre seres femininos e «amor» quem actua sobre os masculinos. O amor afecto aparece ainda com maiúscula em 3 casos, talvez para designar um amor renovado como o que Vénus nua suscita em Marte (II, 37) e o que o Poeta deseja reacendido entre Calíope e Apolo (III, 1), e o amor em que foram «gêrados & nacidos» os filhos de Sepúlveda e D. Leonor (V, 47).

E como é qualificado o amor? Quando o adjectivo tem uma função determinativa, o amor pode ser «maternal» (III, 31), «paterno» (X, 33),

«fraterno» (V, 100), «antigo» como o de Marte e Vénus (I, 36), «diuido» como o que Apolo devia continuar a ter a Calíope (III, 1); ou, quando o Poeta quer exprimi-lo num grau aumentativo: «intrinseco» (III, 24 e 129), «profundo» (III, 25), «verdadeiro» (III, 105), «sincero» (VIII, 54), «firme» (III, 123), «constante» (VI, 89), «ardente» (VIII, 33), «diuino» (IX, 28); mas também pode acontecer em situações que levem a qualificá-lo de «inconcesso» (III, 141) e «baxo» (III, 139) no caso de D. Fernando e Leonor Teles, «indino» (IX, 35) no caso já citado, e «nefando» nos casos (VII, 53 e IX, 34) já referidos também. O amor, além de sexual, só pode, portanto, ser muito ou mau, conforme as circunstâncias em que ocorre. Em si, porém, e isto a partir dos adjectivos especificamente qualificativos, o amor é brando («brandura he de amor mais certo arreyo», VI, 89), «doçe» (IX, 50), «puro» (III, 119 e 122, e IX, 82), (e nem outra qualidade era de esperar duma pulsão tantas vezes despertada pelo banho, relacionada com a água e que faz ver no ser amado um corpo branco, cristalino, transparente), e é também um ser «fero» que suas «aras» quer «banhar em sangue humano» (III, 119).

Assim, podemos afirmar que, na classificação dos graus de amor realizada por Diotimê²⁹¹, o amor camoniano situa-se numa posição intermédia: não rejeita o corpo, antes o impulso erótico é sublimizado pelo modelo espiritualizante do amor²⁹². Com efeito, Camões usou a imagética petrarquiana ainda dominante no seu tempo para veicular uma mundi e suividência muito diferente e em certos aspectos mesmo oposta à dos petrarquistas. Para estes, a «materialdiade do erotismo» era um obstáculo à realização daquele ideal de perfeição (negação das suas negações) que eles viam na mulher amada, e por isso fizeram de *uma só* mulher (Beatriz ou Laura, e recorde-se a importância já assinalada do adjectivo «vnica») amada o significante simbólico da «verdade biográfica dos amores que efectivamente experimentaram». Ao contrário, Camões afirma ter sido sujeito «a diversas vontades» no soneto «Enquanto quis fortuna que tivesse»²⁹³ como noutras peças da sua Lírica. E neste mesmo soneto ele afirma que essa pluralidade «verdades puras são, e não defeitos». Hélder MACEDO, que venho seguindo, interpreta «defeito» como similar a «erro», como uma infracção ao «código dos seus contemporâneos» que obrigaria a unificar a diversidade das mulheres amadas e sujeitasse os amores do Poeta a «uma transfiguração metafórica que os tornasse no significante simbólico de uma verdade previamente aceite como superior»²⁹⁴. Para José Hermano SARAIVA, porém, «defeitos» é o oposto de «verdades»: «Defeito tem o sentido de *fingimento*»²⁹⁵. Idêntico é o sentido que lhe atribui Maria de Lurdes SARAIVA. Segundo José Pedro MACHADO, a palavra ocorre nos séculos XIV-XVI no sentido de «desaparição, eclipse; defecção», e é no século XVII que surge no P.^o Manuel BERNARDES com o sentido de «imperfeição»²⁹⁶. O que transforma a atitude de Camões numa posição de ruptura com as convenções de escola, se não por contrapor-lhes a multiplicidade, pelo menos por lhes contrapor a pluralidade. E não é esta efeito daquela?

Estas emergências de verismo, que não contraditam, antes reforçam as características maneiristas do estilo de Camões²⁹⁷, redundam na desmistificação) (talvez não tão sistemática como parece afirmar Hélder MACEDO²⁹⁸,

mas desmistificação realmente) das convenções petrarquianas daquilo que fora o amor cortês e então era aquilo a que António José SARAIVA chamou de «amor nobre». No vilancete «Caterina bem promete»²⁹⁹, o Poeta alude claramente ao acto sexual no v. 34, pelo menos na leitura de Hélder MACEDO que Maria de Lurdes SARAIVA não contradita, o que é confirmado pela figura dos vv. 35-36, que é a mesma com que Camões exprime a realização sexual de Leonardo n'Os *Lusíadas* (IX, 82). Eis os versos em questão, na leitura de Hélder MACEDO:

Tudo vos consentiria
quanto quisésseis fazer,
se esse vosso prometer
fosse por meter um dia;
35 todo então me desfaria
convosco; e vós, de contente,
zombaríeis de quem mente.

No vilancete «Quem disser que a barca pende»³⁰⁰, há, segundo Agostinho de CAMPOS e Hélder MACEDO³⁰¹, através dum jogo de metáforas, a solicitação do amante à amada «que embarque nele e não acredite em quem lhe puser defeito». E afirma, para tanto, a sua virilidade (vv. 7-9 e 16-17): «E se outrem por vos fretar, / vos disser que esta que pende, / dir-lhe-ei, mana, que mente». A virilidade em erecção e o acto sexual estão presentes nos já citados vv. 83-84 da Ode (XI) «Naquele tempo brando»³⁷. Por isso o desejo sexual da mulher aparece, nomeadamente nas redondilhas «Coifa de beirame»³⁰², onde a mulher satiriza o fetichismo do seu amado³⁰³. Aliás, como já atrás se fez notar, a união com o ser amado no soneto «Transforma-se o amador na cousa amada»⁹⁹ é tanto um tópico platónico (e como tal usado por Marsilio FICINO e LEÃO HEBREU), como um significante sexual do misticismo em S. João da CRUZ e Santa Teresa, como foi reutilizado no romantismo inglês e alemão³⁰⁴. Mas ao mostrar, no referido soneto, a contradição entre a solução platónica e a continuidade do desejo, Camões dá realce ao desejo, que afirma como sendo do corpo (v. 6). E este amor que não se contenta com a ideia no pensamento e «como a matéria simples busca a forma», este amor qualifica-o Camões de «vivo e puro». Donde conclui Hélder MACEDO: «o inevitável corolário lógico do soneto é que a totalidade do amor pressupõe e necessita o acto físico de amar»³⁰⁵.

Assim, para Hélder MACEDO, estão presentes n'Os *Lusíadas* os três graus de amor: o baixo amor, historicamente em D. Fernando e miticamente em Adamastor; o amor «misto», historicamente no episódio de Inês de Castro; e o amor sublime, que aqui aparece como o ideal humanista da «caritas patriae», tem a contrapartida no amor de Vénus pelos portugueses que a leva a seduzir o próprio pai (II, 35), assim como a «fermosíssima Maria» (expressamente comparada a Vénus em III, 106) tenta convencer o pai a vir socorrer a «Hespanha» de que é rainha, e finalmente na fusão da mitologia com a história acontecida na Ilha dos Amores³⁰⁶ onde a realização amorosa é o prémio da gnose (de «descobrir o nouo mundo», IX, 40) e a gnose (da «grande machina do mundo», X, 80 e dos feitos portugueses no

Oriente, X, 91-141) é o prémio do amor, já que a revelação de Téthys ao Gama ocorre depois que «Ella nos paços logra seus amores» (IX, 87).

2.3. N'O *Banquete*, diz Sócrates que Diotimê o convenceu de que o Amor não é belo nem feio, bom nem mau. E daí ele conclui que o Amor (^{Ἔρως}) não é um deus, mas um «ser intermédio entre o mortal e o imortal», um ^{δαίμων} e, como tal, um intermediário entre os homens e os deuses³⁰⁷. Ora, gerado no dia em que Vénus nasceu, o Amor é filho de Πόρος, o expediente, e de Πενία, a carência, e herdou, naturalmente, qualidades de seus pais³⁰⁸: o Amor é fértil em expedientes porque precisa de suprir as suas carências.

A fenomenologia do discurso amoroso de Adamastor pode comparar-se à apresentada na ode (XI) «Naquele tempo brando»³⁷, onde, por sinal, o objecto de amor é Thétis também, pois que esta ode tem como tema a sedução desta por Peleu. Quer num caso quer no outro há uma recusa: que ocorre no inverno na ode (vv. 9-12), e «Hũa noite» no texto d'*Os Lusíadas* (v. 42). A excitação amorosa ocorre na primavera, num «luminoso dia», na ode (vv. 1-4; 15-21, e 25); Adamastor, caso de amor à primeira vista, viu Thétis pela primeira vez «Hum dia». A excitação erótica de Peleu surgiu «quando a fermosa Ninfa / [...] / na pura e clara linfa / o cristalino corpo está lavando» (vv. 31-34); Adamastor, nesse dia, viu Thétis «Sayr nua na praya». Peleu ficou mudo (vv. 65-66), cego (vv. 65, 69, 71), «tremendo» (v. 76); Adamastor sentiu «logo presa, / A vontade» (vv. 22-23). Só que o desfecho vai ser bem diferente. Peleu aproximou-se (vv. 68-70, 76, 82); Adamastor, com falta de confiança em si, vai falar com Dóris. E Peleu, que era um homem, conhece sexualmente a sua ninfa (vv. 83-84); Adamastor, desajeitado, feio (ctónico, pre-humano), é desfeitiado.

O amor de Adamastor (como o de Peleu) por Thétis nasceu da vista («Hum dia a vi», v. 21). A vista é, com efeito, o órgão por excelência da concupiscência. Já o era, aliás, em Santo AGOSTINHO³⁰⁹. Mas não era, para o bispo de Hipona, o órgão para tal mais importante: antes da vista, Santo AGOSTINHO apresenta a gula, a concupiscência do perfume, e o ouvido. E, antes destas ainda, fala ele da concupiscência da carne³¹⁰. Com efeito, como nota Roland BARTHES³¹¹, no início da época moderna começa a modificar-se a hierarquia tradicionalmente estabelecida para os cinco sentidos. Na Idade Média, julgava-se que o sentido que melhor estabelecia o contacto com o real era o ouvido; a vista tinha apenas o terceiro lugar, a seguir ao tacto. A Igreja baseava a sua autoridade na palavra: «auditum uerbi Dei, id est fidem». O ouvido e só o ouvido é, segundo LUTERO, o órgão do cristão. E, antes que se imponha a estética visualista do barroco, várias serão as resistências religiosas à imagem, resistências nomeadamente de origem ascética: «a vista, substituto do tacto facilmente se associa ao desejo da carne (embora o antigo mito seja o das Sereias, quer dizer, de uma tentação melodiosa)». A vista é importante em Camões. O desejo de ver é, como se constatou em 1.3.1., um dos mais importantes objectivos do desejo. E, embora «ver» pareça ser o 10.º verbo mais frequente no vocabulário português do século XVI, ele é o segundo verbo mais frequente n'*Os Lusíadas* onde ocorre 444 vezes, e «olhar» o 24.º, pois ocorre 62 vezes. «Dizer», em 9.º lugar, ocorre 170 vezes; «chamar» ocorre 61 vezes³¹², mas «ouvir» só 35

vezes³¹³. «Duro» é um dos 4 adjectivos mais frequentes, pois ocorre 78 vezes³¹⁴; «aspereza», «asperíssimo», «áspero» e «aspérrimo» ocorrem 24 vezes³¹⁵; «mole» ocorre 5 vezes³¹⁶ e «liso» 3 vezes³¹⁷. «Doce» e «docemente» ocorrem, n'Os *Lusiadas*, 41 vezes³¹⁸; «gostar», «gosto», «gostoso» 16 vezes³¹⁹; «amaro» 6 vezes³²⁰, e «sabor» 2³²¹. No respeitante ao olfacto, porém, registei apenas 14 ocorrências para «cheirar», «cheiro», «cheiroso»³²², 6 para «odorífero»³²³ e uma para «fétido»³²⁴. Parece que, em Camões, a importância conferida a cada um dos cinco sentidos se escalona por esta ordem: vista, ouvido, tacto, paladar e olfacto. E, no relativo à vista, não se entrou em linha de conta com outras palavras que à frente analisaremos. Camões faz-se eco duma tradição que remonta à Bíblia. Aí se diz, no início, segundo o texto da *Vulgata* que certamente Camões conheceu: «Terra autem erat inanis et vacua, et tenebrae erant super faciem abyssi, et Spiritus Dei ferebatur super aquas. Dixitque Deus: Fiat lux. Et facta est lux. Et vidit Deus lucem quod esset bona: et divisit lucem a tenebris» (*Gen.* I, 2-4)³²⁵. A luz simboliza a vida, a salvação, a felicidade concedida por Deus (*Ps.* IV, 7³²⁶; XXXVI, 10³²⁷; XCVII, 11³²⁸; *Is.* IX, 2)³²⁹ que é, Ele mesmo, luz (*Ps.* XXVI, 1³³⁰; *Is.* LX, 19-20)³³¹. A lei de Deus ilumina os homens (*Ps.* CXVIII, 105)³³² tanto como a Sua palavra. O Messias traz a luz, porque Ele próprio é a luz (*Is.* XLII, 6³³³; *Lc.* II, 32)³³⁴. Correlativamente, as trevas simbolizam o mal, a infelicidade, o castigo, a perdição e a morte (*Iob* XVIII, 6, 18³³⁵; *Am.* V, 18)³³⁶. A simbólica cristã prolonga este pensamento. Jesus é a luz do mundo (*Io.* III, 19³³⁷, VIII, 12)³³⁸, como os Seus discípulos o são também (*Mt.* V, 14)³³⁹ como reflexos da luz de Cristo (*2Cor.* IV, 6³⁴⁰)³⁴¹. A alma amada pelo Esposo é qualificada como «semelhante à alta manhã quando se eleva, formosa como a lua e escolhida como o Sol» na paráfrase do *Cântico dos Cânticos* contida no *Boosco Deleitoso*³⁴². Assim também, a candeia é um símbolo frequente na literatura medieval portuguesa: tema duma parábola (*Mt.* XXV, 1-13)³⁴³ e duma advertência de Cristo (*Lc.* XII, 35-41)³⁴⁴, foi por isso alegoricamente aproveitada num dos sermões de Santo ANTÓNIO, onde significa a graça de Deus³⁴⁵. Na mesma ordem de ideias, a fama das boas freiras é ela também «luz de candeia e luzeiro posto no alto, a fim de alumiar os que andavam nas trevas», na imagética da dominicana Margarida PINHEIRA (f. séc. XV — p. séc. XVI)³⁴⁶. No mazdeísmo, corresponde a oposição entre Ormuzd e Ahriman à oposição entre a luz e as trevas, do mesmo modo que na simbólica cristã corresponde a oposição entre anjos e demónios³⁴⁷. Ora este dualismo mazdeista influenciou as especulações do judaísmo tardio e do cristianismo primitivo: em Qumrân encontrou-se um *Livro da guerra dos filhos da luz contra os filhos das trevas*; no *Evangelho* de S. JOÃO, fala-se da luz que as trevas não quiseram receber (*Io.* I, 4-5)³⁴⁸. Não é de estranhar que este dualismo se manifeste em textos do cristianismo primitivo como a *Didache* e apócrifos como a *Epístola de Barnabé*; e duns e doutros tenha passado ao gnosticismo, ao maniqueísmo, a Santo AGOSTINHO³⁴⁹. Do papel da luz como símbolo de Deus e da fé em Santo AGOSTINHO e na poesia cristã medieval se apresentarão exemplos à frente, no n.º 3. deste trabalho. Como acima, em 1.1.. Índice da importância conferida por Camões à luz é, segundo João MENDES³⁵⁰, o facto de ele definir a própria existência como «luz» n'Os *Lusiadas* (III, 21):

Esta he a ditosa patria minha amada,
Ao qual se o Ceo me da, que eu sem perigo
Torne, com esta empresa ja acabada,
Acabese esta luz ali comigo.

E o próprio fogo, de tanta importância na definição do amor (vide 2.2.), se purifica de modo a ficar pura luz por acção da queixa de amor, na interpretação que João MENDES também³⁵¹ dá dos versos 12-13 («Ela viu as palavras magoadas / que puderam tornar o fogo frio») do soneto «Aquela triste e leda madrugada»³⁵². Esta é também uma das imagens de mais profundas tradições literárias em Portugal. «Estrela do mar» é a Virgem Maria no hino de vésperas à frente analisado «Aue maris Stella» e daí passou para as *Cantigas de Santa Maria* de AFONSO X³⁵³. Pela Sua «imaculada concepção», a Virgem Maria é, nas comparações de Fr. PAIO DE COIMBRA, «a luz nova que alumiou o mundo [...] parecida ao sol nascente, à coluna de ouro, à estrela da manhã, à fonte da luz divina, ao esplendor da glória»³⁵⁴. Na mesma ordem de ideias, o mesmo orador sagrado, numa alusão bíblica, apresenta S. Francisco de Assis como «a estrela da manhã no meio da névoa, como a Lua cheia a resplandecer no seu tempo, e como um Sol brilhante» que alumia o templo de Deus³⁵⁵. No mesmo *Sermonário*, a estrela da manhã do *Livro de Job* (*Job* XI, 17)³⁵⁶ «simboliza a luz da consciência, o fulgor da graça, ou então a palavra de Deus, mais forte do que a filosofia»: «o pregador assemelha-se à estrela da manhã, cuja luz é vista por todos»; ao contrário de Lucifer, o anjo das trevas, S. João Baptista é estrela da manhã enviado adiante de Cristo³⁵⁷. De modo idêntico, na obra de Margarida PINHEIRA, «D.^a Leonor de Meneses, que entrara antes no convento de Aveiro e mandava de lá notícias à infanta, assemelha-se à estrela da manhã, a anunciar a vinda do claro sol»³⁵⁸. A Virgem Maria é a estrela de que o Sol (Jesus) nasceu³⁵⁹, a estrela da manhã do Ofício de Nossa Senhora dos *Livros de Horas*³⁶⁰. Assim, o farol significa a fé, na interpretação alegórico-simbólica que no *Orto do Esposo* se faz do mito de Ulisses e das Sereias³⁶¹. A luz é um tema que suscita toda uma constelação de imagens, nos sermões de Santo ANTÓNIO. Segundo F. da Gama CAEIRO, «cegueira moral, cegueira intelectual, a noite do pecado, o obscurantismo da alma, as trevas do pecado mortal, as trevas da consciência e, até, a *claridade* tentadora da prosperidade mundana, tudo isto entenebrece a alma e se transmuda em *caligens* de morte. Há a noite da adversidade, a manhã da prosperidade em que velamos junto de Deus e, dolorosa, a obscuridade dos místicos. É noite a luta da purificação espiritual». É madrugada a contemplação. «Os anjos são iluminados pela claridade de Deus». Luz é o Salvador. «E o Espírito Santo dissipa a noite e ilumina o conhecimento»³⁶². No século XV, Fr. João ALVARES, ao apresentar aos monges de Paço de Sousa a Regra de S. Bento, também a qualifica como «luz de todo o homem que vem a este mundo»³⁶³, imagem que encontramos igualmente nas *Laudes e Cantigas Espirituais* de André DIAS³⁶⁴. A mesma imagem da luz serve para representar a Virgem Maria nos Sermões de Fr. PAIO DE COIMBRA³⁶⁵, nas litánias e nos hinos dos *Livros de Horas*³⁶⁶ e também nas *Laudes e Cantigas Espirituais* de André DIAS³⁶⁷. Luz é a verdade evangélica na *Demanda do Santo Graal*³⁶⁸.

Luz da Cristandade é também S. Tomás de Aquino no *Boosco Deleitoso* e por isso a iconografia o representou com uma estrela no peito³⁶⁹. Nesta mesma ordem de ideias, Cristo é o Sol, nas comparações de Fr. PAIO DE COIMBRA³⁷⁰, mas Sol é também alguém que sobressai pelas suas qualidades, como S. Francisco de Assis ou S. Domingos³⁷¹. Que estas imagens se tenham tornado quase um lugar comum na literatura mística, é facto que vem na sequência da tradição bíblica. E esta não diverge das concepções de outros povos para quem o Sol é um elemento base da epifania urânica. Por isso na *República* de PLATÃO o Sol é a imagem do Bem tal como ele se manifesta na esfera das coisas visíveis. Para os órficos, ele era a inteligência do mundo³⁷², aliás na sequência de HOMERO que localiza a sede do Legislador cíclico na Syria (cfr. *sânsorsûrya*, sol) situada para lá da ilha Ortúgia onde estão as revoluções do sol³⁷³. Em astrologia, o sol é o símbolo da vida, do calor, do dia, da luz, da autoridade, do sexo masculino e de tudo o que irradia. Assim; no *Amadis de Gaula* e relativamente a Oriana, o raio de Sol simboliza a felicidade no amor³⁷⁴. Nos povos de mitologia astral, o Sol é o símbolo do pai, como ainda o é nos desenhos das crianças e nos sonhos do adulto. Por isso simboliza a região do psiquismo instaurada por influência paterna com as funções de adestramento, educação, de consciência, de disciplina, da moral. Equivale assim à *contrainte sociale* de DÜRKHEIM como à *Zensur* de FREUD³⁷⁵. Assim, não admira que, por contraposição ao papel dominante que é desempenhado n'Os *Lusíadas* pelo elemento feminino que é a água, um papel não menos importante seja conferido à luz, e à luz irradiante e, conseqüentemente, ao Sol. Segundo João MENDES, o Sol é aí «uma espécie de referência ou centro de perspectiva do espaço e do tempo». Em função do Sol se descreve a geografia do mundo (por exemplo, em: I, 8, 27 e 28; III, 6; V, 7 e 77; VII, 61 e 68; IX, 13; X, 44, 86 e 125). Pelo Sol se contam as datas (por exemplo, em: V, 2, 37 e 68; VI; VIII, 32; X, 25 e 143). Com o Sol se definem não só as manhãs (II, 13; III, 7; VI, 85; VII, 67; VIII, 51, etc.), mas também «as tardes (que não são, de ordinário, a noite que vem, mas o Sol que se vai) ...» (I, 21; II, 5; III, 115 e 133; VI, 60; VIII, 44; X, 1, etc.)³⁷⁶. Daí a importância que João MENDES afirma que Camões conferiu à manhã. Numa manhã se deu o milagre de Ourique (III, 45). Numa manhã (e, o que é mais, numa manhã simbólica) foi eleito D. João I (IV, 1). Foi na manhã que se seguiu ao sonho, que D. Manuel decidiu o descobrimento da Índia (IV, 75). Foi numa manhã que Vasco da Gama avistou a Índia (VI, 92)³⁷⁷. A estas observações podemos juntar as de Jorge de SENA a respeito da Aurora que é referida também em circunstâncias importantes na economia do poema: na magnífica manhã em que Vasco da Gama e o rei de Melinde se encontram e a História de Portugal vai ser trazida ao eixo central da epopeia (II, 92) e na manhã que desponta sobre a Ilha dos Amores (IX, 51)³⁷⁸. A fascinação exercida pelo nascer do dia é de todos os tempos. Nas litánias dos *Livros de Horas* medievais, por exemplo, a Aurora é identificada com a Virgem Maria³⁷⁹. Volte a referir-se, para terminar estas observações, que a fascinação de Adastor por Thétis sucedeu «Hum dia» e que o logro desse amor ocorreu «Hũa noite». E o aspecto positivo do poema de Camões fica bem evidente, se atentarmos em que «dia» é um dos substantivos mais frequentes n'Os

Lusiadas onde ocorre 49 vezes³⁸⁰, e que o seu contraponto «noite» ocorre 3 vezes menos: 16³⁸¹. Daí que João MENDES qualifique Camões de «poeta de regime diurno, que imagina na luz» e aduza para tanto a ocorrência duma série de palavras todas relacionadas com luz, ver, aparecer, descobrir, etc.³⁸². Contadas, porém, estas ocorrências devem andar à volta de 10 %, o que representa muito numa obra onde a variedade é a norma (cada palavra ocorre n'Os *Lusiadas* apenas cerca de 8 vezes em média).

Nesse dia, Adamastor viu Thétis nua. Ora no século XVI o corpo humano era concebido como causa próxima de pecado, a nudez rara porque altamente reprovada pela moral: a mulher defendia o recato do seu corpo com risco da própria vida. E esta preocupação, se dominante nas mulheres, também se encontra nos homens: o puritano D. Sebastião «nem permitia que pessoa alguma lhe visse hum pee descalço»³⁸³. José Hermano SARAIVA conta o caso de D. Maria de Noronha que, a caminho da prisão por ordem de Martim Gonçalves da Câmara, julgando ir para a forca, «atirou-se para o chão, para se refugiar na igreja. Ia com as mãos amarradas, e a queda deixou-a seminua; os garotos fizeram muita chacota. Foi a indignação provocada no rei por essa desonestidade que provocou a demissão do valido» de D. Sebastião³⁸⁴. Ora, se o vestuário aparece com tal importância erótica e o desnudamento (hoje sob a forma de *strip-tease*) aparece como o «apólogo essencial do erotismo moderno», é porque, segundo Roland BARTHES, a sociedade europeia de hoje (como, aliás, a do século XVI) «nunca enuncia qualquer prática erótica, mas apenas desejos, preâmbulos, contextos, sugestões, sublimações ambíguas»³⁸⁵. Aliás esta nota é bem patente no facto de, no momento mais dramático, Camões preferir a «nua» o lexema «despida», participio passivo de «despir», palavra divergente de «despedir»³⁸⁶, forma protética (reforçada) de «espedir»³⁸⁷. Até que nem o seu significado nem o étimo serão os aqui apontados por MACHADO, mas possivelmente «expedire»³⁸⁸ que tanto significa «desembarçar» como «expor». Aliás o fonema protético /d/ cria a ilusão fónica do semantema prefixal *des-* que sugere o significado de «desfazer, desmanchar, desmontar, extrair qualquer coisa a». Talvez seja este o sentido do termo «despidos» aplicado a Egas Moniz e seus familiares (*Os Lusiadas*, III, 38) quando se encontravam, não nus, mas despojados do signo do seu *status* social para vestirem a alva dos condenados. No verso 140 das oitavas «Espírito valeroso, cujo estado»²⁰³, a situação de pobreza em que se encontrava a filha de D. Catarina é definida pelos adjectivos «despida e nua»: aqui se pode significar também, não uma gradação erótica, mas uma gradação na miséria: tinha roupa, foi-a perdendo e ficou nua. N'Os *Lusiadas* se diz (VII, 37) que «a cobrir natura insina» os órgãos sexuais externos. Mas no canto VI (18), Camões «compraz-se em descrever» as partes sexuais do Tritão. Nus se encontram também os indígenas que atacam Fernão Veloso (V, 30), os povos do Benomotapa (X, 93), «as ninfas da Ilha dos Amores (que, quando não estão nuas, estão *despidas*), etc.» E Jorge de SENA, que venho seguindo aqui, conclui que, n'Os *Lusiadas*, «a nudez total é a indumentária própria de deusas ou seres divinos, de povos primitivos ou gentílicos, ou a adequada para ser feito o amor (tal como nos é dito, a propósito dum dos amantes da Ilha dos Amores, que tão ansioso estava de possuir a sua ninfa, que nem parou para despir-se). O que tudo

muito claramente aponta para uma correlação entre o estado de natureza, as desvergonhadas maneiras dos deuses, e o amor como prazer sexual»³⁸⁹. O que reforça o erotismo da nudez: é proibida, é natural, é divina, está ligada ao prazer sexual.

Numa obra editada em 1959 e que representa em parte uma reedição de afirmações feitas noutra obra anterior³⁹⁰, António José SARAIVA afirma que o amor camoniano oscila entre dois pólos: o ideal petrarquiano de Laura e o ideal de Vénus. Esta última, «nos seus detalhes, no pormenor das suas curvas, dos seus recessos, dos seus relevos; na sua ondulação, na sua macieza e na sua encrespação»³⁹¹, está presente, segundo ele, em toda a obra de Camões «quer com o nome da deusa, quer com o dos seus satélites e parentes: Tétis e as diversas ninfas»³⁹². Mas, ainda segundo António José SARAIVA, há que distinguir a Lírica de *Os Lusíadas*. Ali, «peado pelas convenções puritanas [...], o retrato de Vénus ressentia-se de certo academismo contrafeito»³⁹³, mas «n'Os Lusíadas o Poeta sentia-se coberto com a tradição do género épico, em que Virgílio, e sobretudo Ariosto, introduziram abundantes e pormenorizadas descrições do corpo feminino»³⁹⁴. A meu ver, porém, a Lírica e a épica representam antes duas escritas dum mesmo poeta (como aliás a outros respeito afirma Jorge de SENA)³⁹⁵ e não dois fragmentos de diferente extensão duma mesma escrita, como parece depreender-se da obra citada de António José SARAIVA. É certo que parece detectar-se a acção da censura em certos pontos da Lírica, como para a égloga «dos Faunos» já se fez notar³⁹⁶. A partir de 1581, a censura aumentou de rigor³⁹⁷, do que é eloquente documento a edição «dos Piscos» (1584) de *Os Lusíadas*³⁹⁸. Mas em 1597 já saía com o «placet» da censura uma edição de «*Os Lusíadas de Luis de Camões Polo original antigo agora novamente impressos*» (edição de Manuel de Lyra)³⁹⁹. O erotismo na poesia de Camões parece estar ligado antes ao uso da mitologia pagã como se atrás já disse. Com efeito, na já referida Ode (XI) «Naquele tempo brando»³⁷, Thétis aparece despida. E o Poeta compraz-se em descrever-lhe o corpo que qualifica de «cristalino» (v. 34), o «peito diamantino» (v. 37), a «branca teta» (v. 38), «o gesto peregrino» (v. 39), «a graciosa boca» (v. 41) e, depois de quatro metáforas — rubis (v. 43), pérolas (v. 44), rosas (v. 44) e jardins (v. 45) — de três *topói* do rosto, desce ao «transparente colo» (v. 47) para remontar aos olhos (vv. 49-54) e daí aos cabelos. Esta descrição tão pormenorizada e até eroticamente decrescente foi proporcionada pelo facto de a ninfa ter sido surpreendida por Peleu quando «na pura e clara linfa / o cristalino corpo está lavando». Também na égloga (VII, «dos Faunos») «As doces cantilenas que cantavam»³⁴ a água desempenha uma função erótica importante. Primeiro são os «cabelos louros» que «se espalhavam / pelo fermoso colo, sem concerto» (vv. 95-96), mas que o descobrem, quando entrançados (vv. 97-98). Depois é a água: Dinamene e Efire tinham sido já vistas por Febo num rio e agora «encobriram / seus delicados corpos n'água clara» (vv. 100-102). Finalmente, é a vegetação que desempenha a função erótica de cortina, quando as ninfas «deixando / de seu despojo os ramos carregados, / nuas por entre as silvas vão voando» (vv. 157-159). Mas é a água e o banho onde as mulheres se encontram com os cabelos «sem concerto» (v. 96), «descuidadas» (v. 135), que mais satisfaz o «voyeur». E por isso, numa

reutilização do mito do nascimento de Vénus⁴⁰⁰ (o amor nasce da água), o banho virá a ser utilizado até à saciedade como tópico do erotismo cinematográfico. Também n'Os *Lusíadas*: aí se refere a punição de Ácteon que viu «Diana na agoa clara» (II, 35); também Adamastor, a primeira vez que viu Thétis, a viu «Sayr nua na praya» (v. 22). Também para acender o desejo nos companheiros de Vasco da Gama as ninfas «nuas lauarse deyxão na agoa pura» (IX, 65), na praia são perseguidas outras (IX, 71), enquanto as primeiras são topadas pelos portugueses (IX, 72), e mesmo na água é uma delas possuída (IX, 73-74). A função erótica do banho encontramos-la, aliás também, na Sagrada Escritura, onde a paixão de David por Betsabé surgiu depois de ele a ter visto «se lavantem» (2Sam. XI, 2)⁴⁰¹, como a dos velhos que, escondidos, contemplaram Susana lavando-se (Dan. XIII, 15 sqq)⁴⁰².

Após ter visto Thétis, Adamastor ficou logo com a vontade presa, isto é, «devorado pelo desejo»⁴⁰³ na interpretação dada por Afrânio PEIXOTO ao termo «vontade»⁴⁰⁴. A situação é, afinal, aquela que Roland BARTHES caracterizou como de «deslumbramento», característico do primeiro encontro. Ora, segundo este semiólogo, «deslumar é, afinal, impedir de ver»⁴⁰⁵.

Mas, apesar de deslumbado, Adamastor reconheceu a impossibilidade de alcançar Thétis (vv. 25-26). Por isso procurou merecê-la por um acto que o tornasse digno dela: «Determiney por armas de tomalla» (v. 27). Foi por isso que ele abandonou a luta contra Júpiter que levavam os seus irmãos «Encelado, Egeo, & o Centimano» e passou a fazer guerra a Neptuno (vv. 15-16), o que não quer dizer que Camões tenha «cochilado» como pretende Manuel Pires de ALMEIDA⁴⁰⁶. Não encontramos aqui uma ascese nem uma auto-punição, porque Adamastor não procura a compaixão do ser amado mas, pela conquista, ganhar direito à sua posse. Esta decisão de Adamastor de tomar a amada pelas armas é uma forma de exuberância, própria da paixão amorosa e relevando da noção grega de *ισχύς*, energia, tensão, força de carácter, e que Roland BARTHES traduz por «Dispêndio»⁴⁰⁷. Mas pode também, na opinião de Hélder MACEDO, ser entendido como uma expressão da baixaza dum amor que pretende conquistar a mulher à força⁴⁰⁸. Como pode também denunciar uma falta de confiança em si mesmo.

É vulgar dizer-se que «o fruto proibido é o mais apetecido», o que vem na tradição bíblica que confere uma conotação sexual (*Gen.* III, 10-11)⁴⁰⁹ ao pecado de Adão e Eva de comer do fruto da árvore da ciência do bem e do mal. É também evidente que um objecto difícil de obter é tanto mais apreciado (e esta é uma das componentes míticas da teoria do valor). O amor cortês baseia-se nesta constatação psicológica. Mas que ela se não resumia a um artifício literário, aí estão, na época que nos ocupa, os casos do Beato Amadeu apaixonado pela princesa e depois imperatriz D. Leonor⁴¹⁰ e os de Cristóvão Falcão⁴¹¹ e Jorge da Silva enamorados e presos por causa dos seus amores, os quais neste último caso teriam por objecto a infanta D. Maria. Teria sido Jorge da Silva o «Perdigão» celebrado por Camões⁴¹² nas redondilhas «Perdigão perdeu a pena»²¹. A «alta torre» teria sido a infanta D. Maria; mas o «perdigão» que lhe queria subir não era Camões: razão tinha JUROMENHA e fantasiosa é que era a leitura de José Maria RODRIGUES. Mas também Camões entra para este rol, pois dele se dizia que amava uma Maria cuja identidade nunca revelou, talvez porque entre eles «devia de aver m.¹³

deziguald.^e nos sogeitos»⁴¹³. Não admira, portanto, que estes amores «desiguais» se tenham tornado em tópico literário (ao qual já foi feita ampla referência nos n.ºs 1., 1.2. e 1.3. deste trabalho), e como tal apareça nestes versos consagrados aos amores do Adamastor. E tal foi o impacto da literatura nomeadamente numa época saturada de petrarquismo e de platonismo, que dela surgiu um conceito deformado do amor e da mulher. A mulher transforma-se num *fétiche* de si mesma. Exemplo disso é o caso de Simão d'Ocem que, tendo namorado «nove annos continuos hũa Dama da Raynha» e «andando ainda Simaõ de Sousa de amores com ella, espreitando a hũ dia a cazo a ouviu ourinar, sessou logo do galanteyo que lhe fazia, e perguntandolhe algũs fidalgos a razaõ porque fizera ponto em seus amores, respondia que elle servira todo aquelle tempo a Sr.^a D. Joana de M.^{ca} tendo a por hũ Anjo do Ceo, mas que viera a saber, e dezenganarce que era mulher como as outras»⁴¹⁴.

Adamastor, nos termos do lugar comum do petrarquismo e platonismo atrás analisados, considera-se indigno da mulher que fora definida em termos de luz, como personificando aquilo que os gregos designavam por *χάρις*: «o brilho dos olhos, a beleza luminosa do corpo, o esplendor do ser desejável»⁴¹⁵. Na grandeza da sua emoção incontida, Adamastor sente necessidade de confessar o seu amor. E vai ser nesta inconfidência que vai ter origem o trágico desenlace. E isto porque, como Adamastor confessa (v. 38), ele se encontrava cego pelo amor.

Ora a percepção (e vivência) da a-realidade é característica do ser apaixonado, quer na dimensão existencial apontada por Roland BARTHES⁴¹⁶, quer no sentido clássico de anti-razão. Já no soneto «Razão é já que minha confiança»⁴¹⁷ Camões afirma que «Amor não se rege por razão». E na canção (II) «A instabilidade da Fortuna»¹⁸¹ Camões afirma (vv. 14-15) que o amor é inimigo da razão e diz mesmo (v. 109): «Amor me faz perder o siso». E na canção (VII) «Manda-me Amor que cante docemente»³⁸ está descrito, nos vv. 49-75, o estado amoroso, em que a razão se encontra vencida. Este mesmo tópico se encontra em outros poetas maneiristas. Como em Fernão ÁLVARES DO ORIENTE, onde o amor aparece como «alienação total»⁴¹⁸. Apaixonado pela beleza de Armia, diz Jacinto de si mesmo: «Aventurey hũ dia a vida, & o sizo»⁴¹⁹.

Esta mesma alienação da razão se vai manifestar ainda, e desta vez com as mais funestas consequências na noite do engano. Adamastor ficou deslumbrado com a visão daquela que se encontrava «longe» dele. (Repare-se que o advérbio aparece duas vezes na mesma estrofe e que no v. 43 coincide com o acento médio do verso e está aliterado com «gesto»). Perante a hipótese da tão desejada quão difícil posse, Adamastor ficou, segundo as suas próprias palavras, «Como doudo». É a loucura metafórica do apaixonado a que se refere Roland BARTHES⁴²⁰.

Adamastor antevia a posse física do objecto amado. Por isso ele correu já de braços abertos (vv. 45-46). E a importância de «abrir» está bem patente no facto de «abrindo» ser fim de verso. (Assim como o *enjambement* e a aliteração com «braços» cria uma situação ambígua de *suspense*). Adamastor corre para abraçar Thétis pois, segundo Roland BARTHES⁴²¹, o abraço «parece preencher, num momento, para o sujeito, o sonho da união total

com o ser amado». Por isso o sonho da posse se exprime na canção (II) «A instabilidade da Fortuna»¹⁸¹ como tendo a mulher amada «nos braços» (v. 53).

Mas, mulher divinizada apesar de «despida», de Thétis Adamastor só refere «o gesto lindo» (v. 43), «os olhos bellos» (v. 47), «as faces & os cabellos». Também, em vez da atitude que com ela tomara o humano Peleu, o qual, quando «mais perto» se encontrava, «cum suspiro / na fermosa donzela emprega o tiro» (ode XI «Naquele tempo brando»³⁷, vv. 82-84), o telúrico Adamastor começa a beijá-la. Ora o beijo, conclui Jorge de SENA depois de analisar as suas 4 ocorrências n'Os *Lusíadas*, embora declaradamente erótico, é-o menos que o acto sexual⁴²². E não o simboliza como acontecia no cinema americano em consequência do «Código Hays». No imaginário português medieval, o beijo é, como o revela o aproveitamento que do *Cântico dos Cânticos* faz o *Boosco Deleitoso*, uma prova de afecto da mãe ao seu bebé, mas é também acto de absorção total quando se refere ao beijo de Deus na alma eleita e que aparece como o grau supremo do beijo erótico entre amantes⁴²³. Sintomático é também que o beijo incida sobre as partes menos eróticas do corpo feminino tal como se concluiu acima da leitura do retrato traçado na referida ode (XI) «Naquele tempo brando»³⁷: os olhos e os cabelos. Os olhos são um tópico dos mais frequentes n'Os *Lusíadas*, onde «olhar» é um dos 24 verbos mais frequentes, pois ocorre 62 vezes, e «olho» um dos 31 substantivos mais frequentes por ocorrer 50 vezes⁴²⁴. Repare-se que o verbo «olhar» não figura na lista dos 29 «verbos mais frequentes do século XVI» organizada por António Geraldo da CUNHA⁴²⁵. «Olhos» (e «olhar») é palavra que no vocabulário camoniano anda associada a luz, dia, visualismo, de que acima se falou. Os olhos são um *fétiche* compreensivelmente importante num Poeta cego duma vista, como lembrou Afrânio PEIXOTO⁴²⁶. Por seu lado, os cabelos eram então uma das mais importantes componentes da beleza feminina. Foi por isso que, como «símbolo de renúncia ao mundo e de entrega a Deus» a princesa Santa Joana pediu à priora que lhe cortasse os compridos e formosos cabelos⁴²⁷. Os cabelos são um *fétiche* vulgar no século XVI. Assim, no soneto «Alá en Monte Rei, en Bal de Lassa»⁴²⁸, que o índice do P.^e Pedro RIBEIRO⁴²⁹ atribui a BERNARDES, e Álvares da CUNHA, na sua edição de 1668, atribui a Camões: à «beira de um rio», «De um alto e lindo copo a seda laça / a pastora sacaba, fio a fio»; foi o cabelo que fez nascer ao poeta a paixão: «Morro! Corta o fio!». Em Camões, encontra-se na ode «Tão crua Ninfa nem tão fugitiva»⁴³⁰ (vv. 4-5), na ode (II) «Tão suave, tão fresca e tão fermosa»⁴³¹ (vv. 40-41) no soneto «Lindo e sutil trançado, que ficaste»⁴³², na égloga (VII) «As doces cantilenas que cantavam»³⁴ (vv. 28-29), na égloga (II) «Ao longo do sereno»²⁷⁴ (vv. 300-302), no soneto «Ondados fios de ouro reluzente»⁴³³ (vv. 1-4), e n'Os *Lusíadas*, além do passo em análise, em II, 36; III, 102; VI, 87 e 88; IX, 71.

E foi então que surgiu o inesperado. A exemplo do que a outros amantes sucedera já, Adamastor ficou «mudo & quedo / E junto dhum outro pene-do». A completa união de amor simbolizada no abraço e que era um tópico da literatura mística (e portanto também da literatura erótica, como vimos) realizou-se. Só que, tendo tomado a ilusão pela realidade, abraçado a um penedo

Adamastor petrificou. Mas é esta situação que o leva ao seu último acto de amor: a aceitação do engano, do sonho, do nada (vv. 59-60). O tópicus do sonho encontra-se já num soneto de BOSCAN que inspirou o soneto de Camões «Doce sonho, suave e soberano»⁴³⁴. É no sonho que Ixião realiza os seus amores, na canção (II) «A instabilidade da Fortuna»¹⁸¹ (vv. 49-54). Mas em Camões também «os sonhos servem para sublinhar o irremediável do aniquilamento definitivo»⁴³⁵, como no soneto «Quando de minhas mágoas a comprida»⁴³⁶, e no caso vertente do Adamastor. Com efeito, é próprio do sujeito apaixonado sentir a ideia do aniquilamento quer por desespero, quer por saturação como sucedeu com Werther, quer ainda num adeus total (como em *La mort des amants* de BAUDELAIRE), num desejo de sucumbir com ela como Tristão, como Romeu, como Juliette, como Teresa, como Simão, como Mariana, quer por desespero: «Se me destruo é porque não há outro lugar para mim»⁴³⁷. É o caso do aniquilamento de Adamastor de que a expressão final é a fuga. E foge do escárnio (v. 64), que é esta a ferida que mais dói ao homem apaixonado⁴³⁸. O tópicus da auto-destruição por amor tinha, aliás, já tradições em Portugal. Foi por amor de D. Leonor (filha de D. Duarte e Imperatriz da Alcalá, D. Lopo, que «morreo de amores»⁴⁴⁰: os apaixonados perdiam o natural plo estranho, a patria plo desterro, Portugal por Alemanha) e aí a adoecer. Por amor dela finalmente abandonou o mundo e foi viver como eremita para as imediações de Roma⁴³⁹. Aliás a morte de amor (tópicus tão comum então na poesia lírica) acontecia então com certa vulgaridade (o que é mais uma prova da influência da literatura na vida), mesmo entre pessoas instruídas (se calhar até por o serem). Assim, o Reitor da Universidade de Alcalá, D. Lopo, que «morreo de amores»⁴⁴⁰: os apaixonados perdiam o apetite, deixavam de comer, enfraqueciam e morriam.

E o aniquilamento de Adamastor é tão grande que, como nota Hernâni CIDADE⁴⁴¹, depois do seu insucesso e humilhação, é como «uma espécie de masoquismo moral» que pode ser classificado o prazer que Adamastor parece sentir em recordar os seus amores e em tomar consciência da presenta da sua amada (vv. 79-80): «& por mais dobradas magoas / Me anda Thetis cercando destas agoas».

Ora o v. 60, onde Adamastor admite que ele / o seu engano poderiam preferente e alternativamente ser «monte, nuuem, sonho ou nada» está, à primeira vista claramente construído numa gradação. Vejamos se assim é, analisando cada um dos termos da sequência.

A montanha, alta como é, vertical, elevada, aproximada do céu, participa do simbolismo da transcendência. É o ponto de encontro do céu e da terra. As etapas da vida mística são descritas por S. João da CRUZ como uma ascensão, do mesmo modo que Santa Teresa fala da subida do Carmelo⁴⁴². Assim, na literatura cristã medieval portuguesa: uma das imagens do *Boosco Deleitoso* é a montanha da contemplação no cimo da qual se encontra a morada da Sabedoria e no sopé ficava a casa dos principiantes⁴⁴³. A montanha exprime também as noções de estabilidade, de imutabilidade e de pureza. Dum modo mais geral é simultaneamente o centro e o eixo do mundo. É a residência dos deuses e subi-la é como subir ao Céu⁴⁴⁴, e, se Thétis é a «alta esposa de Peleo» (v. 17), também Júpiter é, como vimos, «alto» (I, 23). Por isso, subir a montanha é entrar em relação

directa com a divindade, regressar às origens. Moisés recebeu as tábuas da Lei no cimo do monte Sinai. A montanha do sonho do rei Label no Livro de *José de Arimateia* simboliza «o gram mestre» e alto senhor Jesus Crsito⁴⁴⁵. Montanha axial é, por exemplo, o Olimpo, o monte Garizim de Samaria, o Thabor (duma raiz que significa umbigo), a ka'ba de Meca, o Montsalvat da Demanda do Graal, a montanha de Qaf do Islam, o monte branco da mitologia céltica⁴⁴⁶. Na tradição bíblica, além de Moisés, refira-se o sacrifício de Isaac numa montanha (*Gen.* XXII, 2)⁴⁴⁷, mais tarde identificado com a colina do Templo. Elias obtém o milagre da chuva depois de ter orado a Deus no cimo do monte Carmelo (*3Reg.* XVIII, 42)⁴⁴⁸, e Deus revela-se-lhe sobre o monte Horeb (*3Reg.* XIX, 8-18)⁴⁴⁹. O Sermão da Montanha, de Jesus (*Mt.* V, 1 sqq)⁴⁵⁰, corresponde, na Lei Nova, à teofania do Sinai da Lei Antiga. A transfiguração ocorre no monte Thabor (*Mc.* IX, 1-2)⁴⁵¹. A Ascensão tem lugar no monte das Oliveiras. Como a crucificação teve lugar no monte Calvário. Nos inícios do cristianismo, as montanhas simbolizavam os centros de iniciação formados pelos anacoretas do deserto. Mas as montanhas são também encaradas como simbolizando as pretensões orgulhosas do Homem frustrado pela onipotência de Deus. É por isso que o judaísmo e depois o cristianismo primitivo esperam um nivelamento ou desaparecimento das montanhas (*Is.* XL, 4)⁴⁵². O fim do mundo começará com o desabar das montanhas (*Apoc.* XVI, 20)⁴⁵³⁴⁵⁴. Na mitologia grega, os gigantes foram vítimas dos próprios meios com que pretendiam escalar o céu, e foi sob montes que Zeus/Júpiter os sepultou⁴⁵⁵. A isso se refere Camões nos vv. 65-68 do texto em análise, como em outros passos d'Os *Lusíadas*: II, 112; VI, 13 e 78.

A nuvem está relacionada também com a epifania do sagrado. Tendo o papel de produtora de chuva (Cfr. *3Reg.* XVIII, 44)⁴⁵⁶ é uma manifestação da divindade celeste. Por isso o seu simbolismo se liga ao das outras fontes de fecundidade. As Nuvens, nas crenças órficas de que talvez se encontre um eco na comédia de ARISTÓFANES, são precisamente encaradas deste modo: filhas do Oceano que habitam sobre as ilhas ou perto das nascentes. Na literatura medieval portuguesa, a nuvem aparece como uma manifestação urânica, pois é uma das invocações da Virgem Maria dos *Livros de Horas*⁴⁵⁷, mas também como uma manifestação infernal, porquanto num sonho do duque Ganor no *Livro de José de Arimateia* há uma nuvem tenebrosa que representa o demónio tentador⁴⁵⁸. Mas a nuvem é também o símbolo das metamorfoses. Na mitologia grega, Nefelé é a nuvem mágica de formas semelhantes às de Hera de que Zeus se serve para afastar os desejos libidinosos de Íxion. A Helena por quem Páris se apaixonou e por causa de quem teve lugar a guerra de Troia não passava de um fantasma de nuvens confeccionado pela magia de Proteu. Mas a nuvem é também um filtro que envolve os clarões divinos que por vezes penetram as trevas humanas, que de outro modo os não poderiam suportar⁴⁵⁹. N'Os *Lusíadas*, «nuvem» ocorre 14 vezes⁴⁶⁰ para só em duas (V, 21 onde é o anúncio de terra e X, 136 onde é fronteira entre a terra e o céu, o sagrado) ter uma conotação positiva. Nos restantes 12 casos, oculta o sol (II, 100), é uma confusão negra e sinistra (porque de inimigos negros) (V, 33), anuncia a chuva (V, 18, 19, 20, 21), o perigo ou a tempestade (I, 43; VI, 70, 76) ou acompanha a epifania do tremendo (V, 37

e 60). Em nenhum caso aparece como uma substância com consistência: é a confusão (uma forma, em V, 33), é uma fronteira (X, 136), é um filtro, uma cortina (em II, 100). Com efeito, em II, 100 trata-se de «nuuês de fumo» e a «materia das nuuês», em V, 19 é «hum vaporzinho & sutil fumo». Nos restantes casos, a nuvem é apenas um prenúncio. Por isso, no caso vertente, «nuuem» se coaduna com o ar sinistro de Adamastor e significa já um grau de anulação superior ao de «monte».

Sonho é conceito que foi objecto duma revolução a partir da edição, em 1900, de *Die Traumdeutung* de Sigmund FREUD. Antes, os sonhos não eram considerados como manifestações do sujeito, mas como situações irrealis ou formas de revelação do sobrenatural. Na tradição judaico-cristã, foi em sonhos que Deus falou a Abimelech (*Gen. XX, 3*)⁴⁶¹, foi em sonhos que Deus pediu a Abraão o sacrifício de Isaac (*Gen. XXII, 3*)⁴⁶², foi em sonhos que Jacob viu a escada do céu em Bethel (*Gen. XXVIII, 12*)⁴⁶³, que Deus proibiu a Labão tentar fosse o que fosse contra Jacob (*Gen. XXXI, 24*)⁴⁶⁴; com efeito, é em sonhos que Deus diz falar aos seus enviados (*Num. XII, 6*)⁴⁶⁵; *Eccli. XXXIV, 5-7*)⁴⁶⁶ e foi num sonho que Deus falou a Salomão (*3Reg. III, 5*)⁴⁶⁷, que um anjo falou por duas vezes a S. José (*Mt. I, 20 e II, 12*)⁴⁶⁸. Por isso os sonhos são prognósticos e premonitórios, e como tais são interpretados por José do Egipto (respectivamente em *Gen. XXXVII, 5-10*)⁴⁶⁹ e em *Gen. XL, 5-13 e 16-22; XLI, 1-9 e 17-32*) e por DANIEL (*Dan. II, 28-45*)⁴⁷⁰, estes resumidos por Pedro COMESTOR no século XII em obra que no século XIV foi traduzida para português com o título de *Histórias d'abreviado Testamento Velho, segundo o Meestre das Historias Scolásticas*⁴⁷¹. Assim, também na *Demanda do Santo Graal* é premonitório o último sonho de Galaaz⁴⁷². Como prognósticos são alguns sonhos da *Crónica da Tomada de Ceuta* de Gomes Eanes de ZURARA⁴⁷³. N'Os *Lusiadas*, em 8 das suas 11 ocorrências⁴⁷⁴, a palavra exprime a ocasião duma revelação divina ou mesmo uma epifania (II, 56, 61 e 71; VIII, 47 e 48; X, 7); o sonho de D. Manuel (IV, 67-75) é prognóstico. Mas o sonho é também uma situação de irrealidade. O sonho escapa à vontade e à responsabilidade do sujeito. A sua dramaturgia é espontânea e incontrolada. É por isso que o sujeito vive o drama sonhando como se ele existisse realmente fora da sua imaginação. A consciência das realidades oblitera-se, o sentido da identidade aliena-se e dissolve-se. «Si un artisan» diz PASCAL «était sûr de rêver toutes les nuits, douze heures durant, qu'il est roi, je crois qu'il serait presque aussi heureux qu'un roi qui rêverait toutes les nuits, douze heures durant, qu'il serait artisan»⁴⁷⁵. Por tudo isto o sonho é ambiente a que se referem com frequência as alegorias da literatura religiosa medieval. No *Livro de José de Arimateia*, o sonho (o sonho do sono, como o sonho acordado) é um meio de fazer «florescer» a alegoria literária. Assim nas visões de Evalac, Gaanor e José de Arimateia, e nos sonhos do rei Mordaim (ou Evalac), do rei Label, de Celidones e Gaanor⁴⁷⁶. Assim como no sonho de Eitor de Mares da *Demanda do Santo Graal*⁴⁷⁷. Simbólico é também o sonho de D. Sancha na *Crónica Geral de Espanha de 1344*⁴⁷⁸. Mas o sonho serve também de exutório a impulsos que tiveram de ser reprimidos durante o dia (do mesmo modo que pode fazer emergir problemas a resolver)⁴⁷⁹. Por isso n'Os *Lusiadas* «sonho» é a expressão do esquecimento a que é votada a desgraça depois do

mal passado (VI, 94), assim como a expressão da não realização de uma aspiração, mais concretamente da irrealidade do amor — «os doces sonhos que mentião» (III, 121) a Inês de Castro. E deve ser esta a situação a que Adamastor admite ser reduzido o seu engano, na impossibilidade de ser monte ou nuvem.

«Nada» é palavra que António Geraldo da CUNHA⁴⁸⁰ considera palavra gramatical. Mas é evidente que, no caso em análise, posto como alternativa a monte, nuvem e sonho, «nada» é bem mais que um simples pronome. No *Dicionário* de Afrânio PEIXOTO, a palavra significa «não existência, coisa nenhuma, ausência de quantidade»⁴⁸¹. E, numa mentalidade estruturada pela ontologia escolástica como a que vimos ser a de Camões, «nada» é mesmo a anulação total, e por isso naturalmente o último termo da gradação referida. Com efeito, segundo S. TOMÁS, não apenas o ser é «*primum cognitum*», como o não ser é incognoscível e, como tal, inexistente⁴⁸².

Mas o nada é, na tradição judaico-cristã, o donde Deus criou o mundo, que o criou «*ex nihilo*» (2*Mach.* VII, 28)⁴⁸³. E assim, entendendo o não ser como privação, mais uma vez Camões prenuncia HEGEL para quem ser e não ser são igualmente indeterminados⁴⁸⁴. O que é muito mais consentâneo quando se admite que o sujeito ou o engano (repare-se na eloquência da anfibologia) possam ser nada: porque o engano/enganado ser nada é sinónimo de ser puro desejo e, portanto, ser: ser irreal como sonho, e em sonhos Íxion gerou em Hera (nuvem) os Centauros⁴⁸⁵; ser nuvem; ser monte que é o lugar onde pelo sacrifício, pela renúncia total, se atinge a total glorificação (como Abraão, como Cristo no Calvário). E assim se conclui que o v. 60 significa aquilo que à primeira vista significa, como significa o inverso daquilo que à primeira vista significa. Tanto mais que «por mais dobradas magoas» ao Adamastor «*anda Thetis cercando destas agoas*»: simetricamente ao *τοπος* de PETRARCA nos *Trionfi d'Amore*, a derrota do amor é a inextinção do desejo.

3. Parece, portanto, que encontramos em Camões, além de duas escritas (a Lírica e a Épica, se de momento esquecermos o Teatro), dois discursos de amor: o discurso erótico e o discurso petrarquiano-platónico, a que correspondem os dois ideais da tipologia já referida de António José SRAIVA: o ideal de Vénus e o ideal de Laura, respectivamente. E que o discurso erótico se não circunscreve à épica nem o outro à Lírica, antes se cruzam e estão sempre presentes. Mas deve notar-se que não se trata de dois estilos diversos, como chega a pretender António José SRAIVA, mas de «uma dialéctica entre a realidade vital e a lição intelectual extractável dela» como demonstrou Jorge de SENA⁴⁸⁶. A oscilação entre estes dois pólos, que João MENDES definiu (como vimos) como própria do «pseudo-místico», vai Jorge de SENA filia-la na heresia albigense, na poesia do «trobar clus», no maniqueísmo cátaro. E diz mais que «o 'platonismo camoniano' é menos uma ascensão à Suma Beleza, que uma sublimação *cátara* do desejo que tortura a 'baixa e finita mente humana' e da donjuanesca satisfação dos sentidos de um homem obsessivamente subjectivo»⁴⁸⁷.

É, por outro lado, indiscutível a presença de tópicos da poesia provençal

em Camões. Como António José SARAIVA observou com acerto⁴⁸⁸, a mulher endeusada é, «como as donas provençais, uma suserana a quem o amante deve somente homenagem e submissão». Mas também deve observar-se, e ele observa também, que o ideal petrarquista da mulher «vinha ao encontro de certas tendências do romance de cavalaria e do lirismo trovadoresco»⁴⁸⁹. O que obriga a passar pelas origens da poesia trovadoresca peninsular uma investigação acerca das fontes do lirismo camonianiano.

Ora, como observa Manuel Rodrigues LAPA⁴⁹⁰, o fundo de ideias e sentimentos que detectamos na poesia dos trovadores é um produto da civilização do tempo, em que intervêm o cristianismo, os ideais de cavalaria e tradições culturais antigas, além de criações dos próprios trovadores. Contudo, como Rodrigues LAPA também demonstrou, o influxo do cristianismo na poesia provençal é deveras notável. Por um lado, é evidente o «ardor místico» de muitas composições⁴⁹¹. Por outro lado, demonstrou-se que na origem da poesia trovadoresca se não encontra a poesia latina medieval⁴⁹², mas que, além da erótica de OVÍDIO divulgada pelos goliardos⁴⁹³, contribuíram para a sua formação certos tópicos duma poesia amorosa clerical cuja existência BRINKMANN demonstrou. A existência de uma poesia de goliardos em Espanha e seus reflexos em Portugal foram já demonstrados por Mário MARTINS⁴⁹⁴. Certos caracteres desta poesia lembram a poesia dos trovadores: a homenagem a altas senhoras apreciadoras do trabalho do artista, a descrição da beleza física e moral, o conceito de *mesura*, a ideia de que a formosura da amada é um presente divino, o conceito do amor como serviço, etc.. Este lirismo exprime-se mesmo sob a forma epistolar, em que o poeta se apresenta como *seruus* em adoração perante a *domina*⁴⁹⁵. Mas a sublimização da mulher é tópico pronunciadamente cristão. E, como tal, derivam do pensamento cristão outros *topoi* literários como a atitude extática do amador, o conceito do amor como fonte de beleza, bondade e perdão, a *mesura*, a obediência, a humildade, e a voluptuosidade da morte⁴⁹⁶. Foi portanto numa tradição neo-platónica cristã, que se enxertaram, no sul de França, certos tópicos do pensamento árabe e da heresia albigense como concluiu A. J. DENOMY⁴⁹⁷.

Por isso não admira que a poesia de PETRARCA, tão devedora como é da poesia ocitânica, tenha sido tão bem aceite em Portugal. Nem admira que algumas das suas primeiras imitações declaradas incidissem sobre temas religiosos. Neste caso está, por exemplo, *SÁ DE MIRANDA* com a sua «Canção à Virgem»⁴⁹⁸. Por isso também não admira que António SÉRGIO tenha, com certo exagero embora, apodado Camões de «místico» e aproximado o soneto «Um mover de olhos brando e piedoso»⁹³ do soneto «À Virgem Santíssima» de Antero de QUENTAL⁴⁹⁹.

3.1. Mas o influxo do pensamento cristão recebeu-o Camões também por outra via. Já que ele demonstrou «íntimos conhecimentos da dogmática e moral cristã e a mais que regular leitura do Novo e Velho Testamento»⁵⁰⁰, temos de colocar a patrística na ambiência cultural que está na origem do pensamento e da poética camonianiana. Aliás já atrás nos referimos a certos aspectos do pensamento de Santo AGOSTINHO, como o do contraste simbólico entre

a luz e as trevas (2.3.), assim como à leitura por Camões de obras do PSEUDO-JERÓNIMO (1.3.).

O modo como é concebida a criação na elegia «Se quando contemplamos as secretas»⁵⁰¹ (vv. 37-39 e 45), particularmente no v. 45, tem, segundo Joaquim de CARVALHO⁵⁰² uma origem escolástica, mas procedência agustiniana. Os vv. 2 e 4 da 6.^a estrofe do canto VII d'Os *Lusíadas* reflectem um topós do *Apocalipse* (III, 12; XI, 8; XXI, 2-XII, 5)⁵⁰³ a cujo êxito não deve ser estranha a teoria das duas «cidades» de Santo AGOSTINHO. A crença na onipotência e indispensabilidade da graça («Tanto pode o benefício / da Graça», diz Camões nas redondilhas «Sobre os rios que vão»¹³⁰, nos vv. 241-242) tão característica da teologia agustiniana⁵⁰⁴ era afirmada em Portugal em meados do século XV no *Horologium Fidei* de Fr. André do PRADO, que a propósito cita Santo AGOSTINHO: «Magnum donum gracie est credere et intelligere Deum»⁵⁰⁵.

O confessionalismo de Camões já referido também pode reflectir, pelo menos no processo de tratamento, o contacto (pelo menos indirecto) de Camões com a obra de Santo AGOSTINHO. No respeitante às tópicas do discurso, é, por exemplo, evidente o paralelismo de atitudes relativamente à infância. A 3.^a estrofe da canção (X) «Vinde cá, meu tão certo secretário»⁵⁰⁶ não figurava na edição de 1595, mas aparece na edição das *Rimas* de 1598. Não contendo matéria susceptível de censura nem que a possa apodar de apócrifa, mas sendo de intensidade dramática inferior à do conjunto do poema, é possível que seja um acrescento de Camões numa das versões que corriam do poema. O acrescento teria como finalidade transformar em autobiografia um poema que inicialmente versava apenas um período dramático da existência do Poeta⁵⁰⁷. O que é de notar é a insistência algo forçada sobre a infância em obra que tem como tema principal acontecimentos duma fase da vida adulta. É o que sucede também na *Peregrinação* de Fernão MENDES PINTO, onde a infância ocupa uma parte desproporcionadamente pequena⁵⁰⁸, assim como sucede na referida canção de Camões. Como, no campo da literatura mística de influência agustiniana, sucede com o *Livro da Vida* de Santa Teresa de JESUS, onde também se começa pela infância e lhe são atribuídos juntamente com a juventude 7 dos 40 capítulos mas, em cômputo de palavras, pouco mais de 1/8 da obra⁵⁰⁹. Na canção X, é consagrada à infância uma das 13 estrofes, quase 1/12 dos versos e 1/13 das palavras do poema. Na *Confissões* de Santo AGOSTINHO que têm como centro temático a sua conversão, também se recua à infância, que ocupa os capítulos 6-20 do Livro I, isto é 1/17 da obra.

Também o uso do *oximeron* tão típico de Camões e dos petrarquistas para definir o ser amado ou o amor (ver, por exemplo, os sonetos «Um mover de olhos brando e piedoso»⁹³ e «Amor é fogo que arde sem se ver»)²⁷⁸ é processo que encontramos em Santo AGOSTINHO, onde, no Livro I das *Confissões*, Deus é definido em paradoxos⁵¹⁰. Para o bispo de Hipona, como para PETRARCA e Camões, o *oximeron* aparece como a única possibilidade de exprimir o inefável.

Também a fórmula platónica com que António SÉRGIO define o platonismo de Camões⁵¹¹, «O verdadeiro amor é o amor do Amor», remonta a Santo AGOSTINHO que de si mesmo diz que «amare amabam»⁵¹². É tam-

bém agustiniana a ideia de que o amor sexual é algo de menos perfeito, que encontramos em Camões em vários passos, nomeadamente nas citadas oitavas «Espírito valeroso cujo estado»²⁰³ e que encontramos ao longo de toda a obra de Santo AGOSTINHO⁵¹³. Como é de Santo AGOSTINHO a ideia de que encontramos Deus na nossa memória⁵¹⁴. Assim como a de que as belezas particulares procedam da Beleza que é Deus⁵¹⁵ e a ideia, platónica também, de que o que nos atrai nos corpos que amamos é a sua formosura⁵¹⁶.

É possível, porém, que não se trate de influência directa. Mas não me parece fácil de contestar uma influência pelo menos indirecta. As formas agustinianas enformavam ainda, não obstante a Escolástica e S. TOMÁS, o pensamento e a expressão no século XVI. Os ares andavam saturados de platonismo. E andavam-no porque andavam saturados de patrística e de agustinismo.

3.1.1. BOÉCIO foi, com ARISTÓTELES, SÉNECA e CÍCERO, um dos pedagogos clássicos da nossa Idade Média, e, dele, é citado um verso do *De Consolatione Philosophiae* no *Horologium Fidei* de Fr. André de PRADO⁵¹⁷, onde é citado também o PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA⁵¹⁸.

No respeitante a Santo AGOSTINHO, parece que até ao século XVI se manteve ininterrupta em Portugal uma corrente de pensamento agustinista, não obstante o impacto do pensamento escolástico. Santo AGOSTINHO é «o autor que possui maior número de obras» e exemplares da mesma obra na biblioteca do mosteiro de Alcobaça⁵¹⁹; particularmente, no códice n.º 200 aparece um conjunto de sentenças suas juntamente com sentenças de S. JERÓNIMO e S. GREGÓRIO MAGNO; e o códice 237 contém as *Confessiones* em letra francesa do século XIII⁵²⁰. Também em letra francesa dos séculos XII-XIII aí figuram: as *Retractationes*, a *Oratio catholicae fidei*, os *Libri beati Augustini numero XV de individua trinitate*, *Sermones* e comentários dos salmos, o *De Civitate Dei*, cartas, o *tractatus Aurelii Augustini episcopi in epistolam Sancti Iohannis primam*, assim como o apócrifo *liber Sancti Augustini Iponensis antistitis de conflictu viciorum et machina virtutum* copiado em 1309. Dos séculos XIII-XIV são códices alcobacenses com alguns excertos de Santo AGOSTINHO, obras selectas do mesmo, e dele ainda o *de continentia*, o *de diffinitionibus ecclesiasticorum dogmatum* e um apócrifo, que deve ser da autoria de S. GENÁDIO DE MARSELHA⁵²¹.

Em 1087, o notário do mosteiro de Paço de Sousa evidencia a leitura de Santo AGOSTINHO, nomeadamente do *In epistolam Iohannis ad Parthos*⁵²². Aliás há sermões de Santo AGOSTINHO nos homiliários do século XI, assim como uma folha do seu comentário ao *Evangelho* de S. João proveniente do mosteiro de Pedroso⁵²³.

Entre os códices do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, figurava um comentário de Santo AGOSTINHO *in Epistolam Iohannis* e outro *in Evangelium ejusdem*, além duma *Regra de Santo Agostinho* em português⁵²⁴, várias homilias, sermões e o *de civitate Dei*⁵²⁵. Aliás já no século XI o testamento do bispo D. Paterno à Sé de Coimbra menciona um «librum Augustini *De Civitate Dei*»⁵²⁶.

Da sua leitura no século XIII é prova o facto de ser o autor mais vezes citado nos *Sermões* de Santo ANTÓNIO⁵²⁷. Ora, a partir do século XIII, o augustinismo toma novo impulso graças aos franciscanos que com ele pretendiam reagir contra o aristotelismo da rival ordem dominicana⁵²⁸. E a importância do franciscanismo como enformador da mentalidade portuguesa nos séculos XIV e XV foi já suficientemente demonstrado por Jaime CORTEÃO⁵²⁹.

Santo AGOSTINHO é citado duas vezes na *Crónica de D. João I* de Fernão LOPES: na 1.^a parte, no cap. 175; e na 2.^a parte no cap. 109⁵³⁰.

No cap. V do *Livro da Montaria*, D. JOÃO I, querendo demonstrar que também correr montaria é obra meritória, chama em seu apoio os *Solilóquios* de Santo AGOSTINHO⁵³¹. A mesma obra é citada «em hum capitulo em que fala como Deus he luz dos justos»⁵³². «À parte Joam Gil o grande estrologo, foi S.^{to} Agostinho que mereceu a honra da mais longa transcrição, ou melhor citação substancial das *Confissões*»⁵³³. Os *Solilóquios*, obra apócrifa no entender de Mário MARTINS⁵³⁴, foi um «dos primeiros livros que se traduziram em linguagem no alvorecer da nossa prosa»⁵³⁵.

A *Cidade de Deus* (livro XIX) é citada no Livro da *Virtuosa Bemfeitoria* do infante D. PEDRO, cuja doutrina do poder se baseia muito mais em Santo AGOSTINHO e nos Padres da Igreja do que em S. TOMÁS ou ARISTÓTELES⁵³⁶. (Não obstante, deve observar-se que S. TOMÁS forma com Santo AGOSTINHO o par dos autores eclesiásticos mais citados)⁵³⁷.

Entre os 15 livros de espiritualidade referidos no testamento do infante D. Fernando, figuram «os sermões de Santo Agostinho per latim» e «o Solliloquio de Santo Agostinho e de suas meditações em linguagem»⁵³⁸. Estas duas últimas obras são dois apócrifos⁵³⁹.

Santo AGOSTINHO é uma das fontes em que declaradamente se baseia D. DUARTE no *Leal Conselheiro*, não obstante as suas reservas relativamente aos lulistas, herdeiros em parte do augustinismo franciscano⁵⁴⁰. Nomeadamente, teria aproveitado nesta sua obra as *Confissões*⁵⁴¹, de que existia um exemplar na sua biblioteca⁵⁴². Por isso talvez a auto-análise ocupe uma parte tão importante na obra do Eloquent. Por outro lado, a leitura de Santo AGOSTINHO evidencia-se, segundo António José SARAIVA e Luís de ALBUQUERQUE, nas reservas postas pelo rei às crenças na astrologia⁵⁴³. Com efeito, D. DUARTE opina que «devem-se de trazer em duvida mais inclinados a nom creer que as afirmar», por poder-se tratar de «simpres acontecimento» e aconselha a temperar qualquer veleidade de qualquer raciocínio com «a continuada speriencia»⁵⁴⁴. Ora a discordância de Santo AGOSTINHO relativamente às previsões astrológicas baseia-se precisamente na contraposição do acaso como hipótese⁵⁴⁵ e em conclusões tiradas da experiência⁵⁴⁶.

A obra de Gomes Eanes de ZURARA «deixa-nos a impressão de leitura directa da *Cidade de Deus* e das *Confissões*».

No *Horto do Esposo*, obra da primeira metade do século XV, se diz que Santo AGOSTINHO, S. JERÓNIMO, S. GREGÓRIO MAGNO e Santo AMBRÓSIO são as *aves* que melhor cantam no jardim da Sagrada Escritura⁵⁴⁷. Esta obra mostra, além disso, uma assimilação da mística sensorial de Santo AGOSTINHO⁵⁴⁸, como demonstrou Mário MARTINS⁵⁴⁹.

Santo AGOSTINHO foi também o autor que mais influenciou o *Horologium Fidei* para e a pedido do infante D. Henrique⁵⁵⁰. Também aqui se afirma que as Sibilas e os poetas pagãos profetizaram a vinda de Cristo⁵⁵¹, ideia a que Santo AGOSTINHO não é estranho⁵⁵².

De notar é também o traço de augustinismo patente na *Imitação de Cristo* de que foi traduzida para português a primeira parte em 1468 (antes da primeira edição impressa do texto, que é de 1471) por Fr. João ÁLVARES, então empenhado na reforma do mosteiro de Paço de Sousa. Ora esta obra, em que o sábio beneditino encontrou um ideal monástico, aponta como uma das bases da sua doutrina o preceito socrático do conhecimento do *self*, mas no sentido que lhe deu Santo AGOSTINHO⁵⁵³. O próprio Fr. João ÁLVARES diz ter traduzido para os monges de Paço de Sousa os «XXV sermoens de Sancto Agostinho»⁵⁵⁴.

No final do século XV também, se traduziu para português a biografia do santo bispo de Hipona realizada por POSSÍDIO⁵⁵⁵.

Logo no começo do século XVI, o *Boosco Deleitoso*, impresso em 1515 e dedicado à rainha D. Leonor, e que é uma adaptação do *De Vita Solitaria* de PETRARCA, preconiza a vida de solidão seguida e elogiada pelos grandes eremitas. E, ao lado de PETRARCA («D. Francisco Solitario», «Francisco Poeta»), são apontados os exemplos de Santo AGOSTINHO, S. JERÓNIMO, S. GREGÓRIO, Santo AMBRÓSIO, S. Vicente, os dois Macários, S. João CLÍMACO, S. BERNARDO, S. TOMÁS DE AQUINO, o papa Inocêncio III, SÉNECA, CÍCERO, QUINTILIANO, ORÍGENES, etc.⁵⁵⁶. E no prólogo se afirma ter sido esta obra composta a pensar em «aquelles que estão fora do caminho da çellestial cidade do paraíso»⁵⁵⁷ num claro aproveitamento do título duma das obras maiores de Santo AGOSTINHO⁵⁵⁸.

Muito maior é, porém, a influência do bispo de Hipona no fundador do teatro português. Os mistérios, moralidades e éclogas religiosas de Gil VICENTE versam o tema da Encarnação segundo o prisma de que esta fez suceder a Lei da Graça ou Novo Testamento ao Antigo Testamento ou Lei da Escritura e à Lei da Natrueza⁵⁵⁹. O *Breve Sumário da História de Deus* (1527), cujo tema central é o mistério da Redenção, começa a sua «História» no Pecado Original. O *Auto de Moçina Mendes* (1515) e o *Auto da Cananeia* (1534) põem em cena episódios do Novo Testamento juntamente com textos do Antigo Testamento com eles relacionados. No *Auto da Fé* (1510) e noutras moralidades que se lhe seguiram, o Antigo Testamento é exposto, didacticamente, por personagens inventadas *ad hoc*. Nos autos pastoris, os próprios pastores discorrem sobre o assunto ou conversam, como no *Auto dos Reis Magos* (1510), com personagens que os elucidam: um anjo ou um ermitão. A História Sagrada anterior à Lei da Graça é uma série de prefigurações, anúncios ou símbolos desta. Este simbolismo topológico é, não apenas posto em cena, mas mesmo explicitado teoricamente no *Breve Sumário da História de Deus*. Como diz Abraão no *Auto da Sibila Cassandra* (1513):

Todo fue profetizado
por mandado
daquel hazedor del mundo
hasta aquel dia profundo ...

Os Profetas são referidos por um pastor do *Auto Pastoril Castelhana* (1509), pelo Ermitão do *Auto dos Reis Magos*, pelas Virtudes no *Auto de Mořina Mendes*, por um dos Judeus no *Diálogo sobre a Ressurreição de Cristo* (1527); desfilam no *Breve Sumário da História de Deus*; David, equiparável a eles, adora o Deus menino no *Auto dos Quatro Tempos* (c. 1513); aparecem mascarados no *Auto da Sibila Cassandra*. Prefigurações relativas à Virgem são os cantares de Salomão à Sulamite (*Auto Pastoril Castelhana*, *Auto da Sibila Cassandra*, *Auto de Mořina Mendes*); a sarça que Moisés viu arder sem se queimar (*Auto de Mořina Mendes*; *Breve Sumário da História de Deus*), a escada de Jacob no *Auto de Mořina Mendes*. Em consequência da instauração da Lei da Graça assim prefigurada no Antigo Testamento, a serpente infernal é privada do mando que adquirira com o pecado de Adão (*Auto dos Quatro Tempos*), a alma pode salvar-se alimentando-se dos suplícios de Cristo (*Auto da Alma*, 1518); as altas dignidades do *Auto da Barca da Glória* (1519) são redimidas pelos méritos das chagas de Cristo; os justos da Antigo Testamento são libertos do Limbo por Cristo ressuscitado (*Breve Sumário da História de Deus*). Ora uma parte importante da obra de Santo AGOSTINHO é consagrada à doutrina da Graça e nela se apresenta o Antigo Testamento como prefiguração do Novo⁵⁶⁰. Também num sermão atribuído a Santo AGOSTINHO se evocam, como testemunhas da divindade de Cristo, além dos profetas com o texto das respectivas profecias, o rei Nabucodonosor, o poeta VIRGÍLIO e uma sibila como representante do mundo pagão. Ora para fins idênticos figuram as sibilas no *Auto da Sibila Cassandra* e são citadas no *Auto de Mořina Mendes*⁵⁶¹. Numa outra perspectiva, também em Gil VICENTE aparece bem nítida a ideia da existência de dois princípios opostos — luz e trevas⁵⁶². Esta ideia, que dominou certos sectores do pensamento medieval, decorre em parte do pensamento de Santo AGOSTINHO em quem, não obstante ele se não canse de refutar a «teoria das duas substâncias»⁵⁶³ em que acreditara, acabou por ficar um resquício de maniqueísmo. (Por esta razão é que ele muitas vezes se serve da iluminação como metáfora para significar a conversão⁵⁶⁴, e Deus é repetidas vezes apresentado como Luz)⁵⁶⁵.

No *Auto da Alma*, Santo AGOSTINHO não aparece em cena só como um dos «quatro doutores» da «Madre Santa Igreja»: é-lhe confiado um dos papéis dominantes. É a ele que cabe a primeira e a última intervenção do Auto e as suas intervenções ocupam quase 1/4 do texto da peça, pois somam 183 versos em 826. Aos outros três doutores só cabem 71 versos (8,6 %), sendo ainda de notar que S. TOMÁS não tem qualquer intervenção. Santo AGOSTINHO tem, deste ponto de vista, o segundo papel, pois só o Anjo se lhe avanta e por 3 versos apenas. Mas mais importante é o facto de no *Auto* ele expor as suas doutrinas da Graça e da Salvação. Que esta «triste carreira / desta vida» seja um longo peregrinar onde a alma enfrenta «mui p'rigosos p'rigos / dos imigos»⁵⁶⁶ lembra a doutrina acerca da peregrinação do justo na Terra, as suas tentações e as suas lutas contra os vícios, exposta na *Cidade de Deus*⁵⁶⁷. Que a Redenção dos humanos foi obtida com os méritos de Cristo⁵⁶⁸ é doutrina que naturalmente domina toda a obra de Santo AGOSTINHO⁵⁶⁹. O papel dos Anjos de auxiliares de Deus na obra de salvação dos homens⁵⁷⁰ também está exposto na *Cidade de Deus*⁵⁷¹. Pôr à alma

como condição de salvação «ser apartada / [...] / de toda a cousa mundana»⁵⁷² é uma decorrência lógica da referida teoria das duas cidades, mormente quando Santo Agostinho prossegue: «Cerrai os olhos corporais, / deitai ferros aos danados / apetitos»⁵⁷³. Finalmente, na «Oração para Santo Agostinho» se desenvolve toda a sua teologia da Encarnação e da humilhação do Verbo, tornado por isso o verdadeiro e único mediador entre Deus e os homens⁵⁷⁴.

Santo AGOSTINHO é a primeira autoridade citada na *Apologia* de Álvaro GOMES, onde são referidas a sua *Exposição sobre S. João*, e o *De mirabilibus Sacrae Scripturae*. Mas aí são citados ainda um número impressionante de Padres da Igreja, como se pode ser na Introdução da recente edição da *Apologia*⁵⁷⁵.

Outro veículo de agustinismo foram naturalmente os erasmistas. Assim, a *Rópica Pnejma* (1532) contrapõe aos «danados entendimentos» medievais que retorceram a Escritura «alguns velhos e santos barões, assim como Jerónimo, Agostinho, Ambrósio, Gregório» e a estas «quatro colunas» «quatro opiniões: Tomistas, Albertistas, Scotistas, Ocamistas»⁵⁷⁶. E, na *Oratio pro rostris* (1534), André de RESENDE, na esteira de ERASMO, apresenta Santo AGOSTINHO como modelo de estilo⁵⁷⁷.

Mas outras formas houve de difusão do pensamento do bispo de Hipona. Se nenhuma das suas obras foi em Portugal editada no século XVI⁵⁷⁸, foi um português, o agostinho Fr. Sebastião TOSCANO que realizou a tradução castelhana das *Confissões* (sucessivamente editada em 1554, 1555 e 1556) que foi lida por Santa Teresa⁵⁷⁹.

Na sequência dos erasmistas se situa Fr. Heitor PINTO, que segue Santo AGOSTINHO quer quando dá preferência à veracidade do conteúdo sobre os artifícios de estilo⁵⁸⁰, quer quando critica a mitologia por imoral⁵⁸¹. Na *Imagem da Vida Cristã* (1563-1572), para além das citações do Antigo e do Novo Testamento e de S. PAULO que é talvez o autor mais lembrado e encarecido, os mais citados são os textos dos Padres da Igreja: ORÍGENES, LACTÂNCIO, TERTULIANO, S. GREGÓRIO NAZIANZENO, Santo AMBRÓSIO, e sobretudo S. JOÃO CRISÓSTOMO, S. GREGÓRIO MAGNO, S. JERÓNIMO e Santo AGOSTINHO. São também referidos vários tratadistas medievais, mas S. TOMÁS, «citado reverentemente», é apresentado «como discípulo de Agostinho». De realçar é o interesse que PINTO mostra por DIONÍSIO AREOPAGITA e em geral por todos os platonizantes⁵⁸². De Santo AGOSTINHO, concretamente, é veiculada a sua exploração da interpretação dada pelos estóicos e principalmente pelos neo-platónicos à inscrição délfica γνῶθι σαυτόν. Como eles, PINTO vê neste aforismo uma proposta para estudar aquilo que Edward GLASER chama «the real self», identificado com a alma imortal. Aliás esta interpretação do axioma socrático lançara já tão profundas raízes no pensamento peninsular, que levou Robert RICARD a, «justifiably», falar dum «socratisme chrétien» entre os místicos espanhóis dos séculos XVI e XVII. E Fr. Heitor PINTO vai ainda mais longe na senda agustiniana quando afirma que o conhecimento da alma («the true self», diz GLASER) se pode apenas conseguir quando o homem puser de parte o mundo para orientar para Deus todos os seus pensamentos.

E PINTO acaba mesmo por concluir com Santo AGOSTINHO que «o verdadeiro filosofar» é «amar a Deus» (I, 77)⁵⁸³.

D. Fr. Amador ARRAIS, pelas frequentíssimas citações, mostra, nos *Diálogos* (1589) um «medular conhecimento» das obras de Santo AGOSTINHO, principalmente da *Cidade de Deus*. As *Confissões* são referidas no Diálogo Primeiro, quando ARRAIS se refere à morte de Santa Mónica e às lágrimas de Santo AGOSTINHO: V, 8 e IX, 12⁵⁸⁴.

Outro traço da influência de Santo AGOSTINHO na cultura portuguesa do século XVI é a elegia (publicada por JUROMENHA com o n.º XII) «Juízo extremo, horrífico e tremendo»⁵⁸⁵ feito em acróstico repetindo o símbolo cristão primitivo do peixe (ΙΧΘΥΣ) e com a didascália «Introdução dos versos proféticos da Sibila Eritreia, que refere Santo Agostinho, L. 18, C. 23 da Cidade de Deus, nos quais pelas primeiras letras se lêem Jesu Christo Filho de Deos e Salvador».

No respeitante a Camões, baste-nos referir que um dos mais importantes centros difusores do pensamento agustiniano em Portugal devia ter sido, naturalmente, o mosteiro de Santa Cruz de Coimbra de que o Poeta teria frequentado um dos Colégios, beneficiando da influência de seu tio Bento de Camões, monge crúzio, Prior geral em 1539 (segundo Carolina MICHAËLIS) e cancelário da Universidade⁵⁸⁶. A estadia de Camões em Coimbra é defensável com base no soneto «Doces e claras águas do Mondego»⁵⁸⁷ e na canção (IV) «Vão as serenas águas»⁵⁸⁸. E que Camões aí tivesse estudado sugeri-lo-á a cultura revelada nas suas obras⁵⁸⁹, até porque, na citada canção (v. 22), ele afirma ter aí passado «longo tempo». A estes argumentos, António José SARAIVA acrescenta: o facto de que «o *Auto de Filodemo*, que é anterior a 1555 (ano em que foi representado em Goa), manifesta a flagrante influência da *Comédia Eufrosina* de Jorge Ferreira de VASCONCELOS, impressa pela primeira vez nesse mesmo ano. Camões só podia ter conhecido a *Comédia* em manuscrito ou representada, e mais facilmente em Coimbra, no meio estudantil onde a obra foi escrita e certamente dada a conhecer»⁵⁹⁰, e a lembrança «do *Mal Cozinhado* de Coimbra, frequentado pelos estudantes»⁵⁹¹ que Camões teria presente quando crismou de «Mal Cozinhado» a Acolheita/Aléu de Lisboa⁵⁹². Contudo, Maria de Lurdes SARAIVA afirma que «A revelação feita por José H. Saraiva de que o 2.º conde de Linhares foi comendador de S. Martinho do Bispo, pequena povoação sobranceira ao Mondego e fronteira a Coimbra, impede a associação até agora feita entre a evocação das águas do Mondego e a estadia na cidade de Coimbra»⁵⁹³. Antes pelo contrário. José Hermano SARAIVA baseia-se nas duas peças líricas citadas (e numa terceira, o soneto «Já do Mondego as águas aparecem»⁵⁹⁴ de autoria camonianiana duvidosa) para afirmar que Camões teria vivido em Coimbra, e aí teria tido os primeiros amores⁵⁹⁵. Só que, segundo José Hermano SARAIVA, Camões «não passou» pela escola, e o seu saber era aquilo a que ele chama de «saber escudeirático»⁵⁹⁶. Outra tem sido, porém, (e parece dever continuar a ser) a opinião dos camonistas portugueses. Assim o afirma, por exemplo, A. da Costa RAMALHO na recensão crítica que fez a esta obra: «Ao contrário do que pensa o Dr. Saraiva, tudo indica que Camões tinha um profundo conhecimento da língua latina: Virgílio, Horácio, Ovídio, Cícero, Plínio-o-Antigo e outros estão-lhe constantemente no bico da pena

e tudo leva a concluir que, dos autores mencionados, ele sabia muitos trechos de cor.» Para prova, aduz vários exemplos que me dispense de reproduzir por poderem ser lidos a cántica recensão. E por tudo isto RAMALHO conclui que foi mesmo na Camões que André Falcão de RESENDE chamou «bacharel latino», por ser possível que «a qualificação de bacharel latino se aplicasse, por generalização, a quem possuísse uma boa cultura humanística, independentemente da posse de um título universitário»⁵⁹⁷. Que Camões possuía uma sólida cultura humanística nem era precisa a recensão de A. C. RAMALHO para o demonstrar; que tenha estado em Coimbra até J. H. SARAIVA o admite. Parece-me difícil de contestar que um homem que adiante verificaremos ser dotado de um espírito aberto e curioso, tenha pelo menos frequentado a biblioteca do mosteiro de Santa Cruz.

3.2. O encómio do ser amado e o contraste da sua excelência com a baixeza do amante é um tópico que pode muito bem ter sido herdado da mística cristã, onde Deus aparece tantas vezes como sendo o amado, o esposo: primeiro da nação de Israel (*Is.* XLIX, 18⁵⁹⁸, LXI, 10⁵⁹⁹; *Ier.* II, 2⁶⁰⁰) a ponto de serem consideradas como adultério as suas infidelidades, nomeadamente os pecados de idolatria (*Ex.* XVI⁶⁰¹, XIII⁶⁰²; *Os.* II, 4-23⁶⁰³); depois, no Novo Testamento, aparece Cristo como esposo da sua Igreja (*2Cor.* XI, 2⁶⁰⁴; *Eph.* V. 22-32⁶⁰⁵; *Apoc.* XXI, 9-10⁶⁰⁶), e são frequentes as alusões ao esposo em símiles ou parábolas (*Io.* III, 29⁶⁰⁷; *Mt.* XXV, 1, 5, 6, 10)⁶⁰⁸. Da utilização deste tópico na patrística e de como as expressões que o realizam podem ser postas em paralelo com a lírica quinhentista, sirvamo-nos para exemplo das *Confissões* de Santo AGOSTINHO. Aí, a excelência de Deus é definida por contraste com a situação do Homem. À pequenez do homem, «aliqua portio creaturae»⁶⁰⁹ opõe Santo AGOSTINHO um «magnus Dominus et laudabilis nimis»⁶¹⁰ «presente em toda a parte»⁶¹¹. O homem é «pulvis et cinis»⁶¹², feito de barro⁶¹³, «caro et sanguinis»⁶¹⁴, cheio de «execrandis sordibus»⁶¹⁵. Deus é «spiritus»⁶¹⁶, «omni honore sublimior»⁶¹⁷; «summus» e «optimus»⁶¹⁸; «Summe vivere», «vita vitarum», «fons vitae»⁶¹⁹, «vita [...] animarum»⁶²⁰; quem limpa o homem das suas imundíceis⁶²¹; beleza ele mesmo e «formosíssimo»⁶²². O homem é mortal⁶²³. Deus é «immortalis»⁶²⁴, «cui noceri non potest»⁶²⁵, «aeternus»⁶²⁶, pois é «ante primordia saeculorum et ante omne quod vel ante dici potest»⁶²⁷, «nec succeditur ei»⁶²⁸. O homem é de natureza mudável⁶²⁹. Deus é imutável⁶³⁰, porque «manet»⁶³¹, é firme⁶³² e inalterável⁶³³. A natureza do homem é «corruptibilis»⁶³⁴. Deus é incorrupto e age «incorruptibilis»⁶³⁵. Até porque Deus é «uno»⁶³⁶ e «admiravelmente simples»⁶³⁷. Os homens são necessitados, «infirmi et inopes»⁶³⁸ e é por isso que, segundo o tradutor português, Santo AGOSTINHO afirma de si «o melhor que há em mim é aborrecer-me a mim mesmo»⁶³⁹. Em compensação, Deus é «vita pauperum»⁶⁴⁰, «dives» para os que o invocam⁶⁴¹, forte⁶⁴², «virtus infirmorum»⁶⁴³ e «virtus fortium»⁶⁴⁴, pois é «magna virtus eius»⁶⁴⁵, é mesmo «omnipotens», «qui facit mirabilia solus»⁶⁴⁷. Com efeito, Deus é o Criador⁶⁴⁸, «principium»⁶⁴⁹, mas também providência⁶⁵⁰. Por isso Santo AGOSTINHO O invoca como seu auxílio⁶⁵¹, «adjutor» e «redemptor»⁶⁵² e «salus»⁶⁵³. Porque se sente um simples e apenas «homo»⁶⁵⁴, baixo e humilde⁶⁵⁵, um «servus» de Deus⁶⁵⁶ que se afadiga e cansa em trabalhos⁶⁵⁷, e vê em Deus o descanso

desses mesmos trabalhos⁶⁵⁸, já que Deus é o próprio descanso de Si Mesmo⁶⁵⁹, «Paz castíssima»⁶⁶⁰. O ser humano, dotado de débil entendimento⁶⁶¹, não é mais que um «homenzinho ignorante»⁶⁶², principalmente quando comparado com Deus⁶⁶³, que lhe não é inteiramente compreensível⁶⁶⁴. Por isso o homem vive em trevas⁶⁶⁵. Pelo contrário, Deus ilumina a alma, a mente e o coração dos homens⁶⁶⁶, Ele é alegoricamente «lux, quam videbat Tobias, cum clausis oculis istis filium docebat vitae viam»⁶⁶⁷; porque Deus é «omni luce clarior»⁶⁶⁸, dimana luz (é «illuminatio») ⁶⁶⁹: Ele é verdadeira Luz, a única Luz⁶⁷⁰, é mesmo «mais resplandecente que toda a luz»⁶⁷¹. Com efeito, citando o salmista, «sapientiae eius non est numerus»⁶⁷²: Santo AGOSTINHO invoca Deus dizendo-Lhe «tu semper idem qui ea quae non semper nec eodem modo sunt, eodem modo semper nosti omnia»⁶⁷³ e afirma que Ele conhece o íntimo das pessoas⁶⁷⁴. Ele é a própria «sapientia mentes indigentes illuminans nullo indigens lumine»⁶⁷⁵. E ilumina-as, porque é «verax»⁶⁷⁶ e não as engana⁶⁷⁷. Por isso, Deus é invocado como «magister»⁶⁷⁸. É que Deus é, nas palavras de Santo AGOSTINHO, a própria «veritas»⁶⁷⁹ e «Fonte de Verdade»⁶⁸⁰. O homem, «in iniquitatibus conceptus»⁶⁸¹, é, por isso, essencialmente pecador⁶⁸²: «omnis [...] homo mendax»⁶⁸³ e até soberbo⁶⁸⁴. Deus, que é «sine peccatu»⁶⁸⁵, é o único que não reina com orgulho, porque é o único que não tem senhor⁶⁸⁶ e apresentou-se, na figura de Cristo, «mitis [...] et humilis corde»⁶⁸⁷, é a própria «innocentia»⁶⁸⁸, a caridade⁶⁸⁹, a «castidade»⁶⁹⁰, «iustus», a própria «iustitia»⁶⁹¹ e «origo iustitiae»⁶⁹². É por isso que, com severidade⁶⁹³ e na qualidade de «Deus ultionum»⁶⁹⁴, «Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam»⁶⁹⁵. Porque Deus é «bonus»⁶⁹⁶, é a própria bondade⁶⁹⁷ e benignidade⁶⁹⁸, «non tantum bonus, sed ipsum bonum», «unum, summum et verum bonum»⁶⁹⁹, «bonum nullo indigens bono»⁷⁰⁰: Ele é «Sanctus, sanctus, sanctus»⁷⁰¹. Assim, enquanto Deus é a Sua «alegria eterna»⁷⁰², é «felix» e a Sua própria felicidade⁷⁰³, os homens são «miseri»⁷⁰⁴. E uma das qualidades mais celebradas de Deus é a «misericórdia»⁷⁰⁵, pois Deus é «miserator et misericors»⁷⁰⁶ e «fons misericordiarum»⁷⁰⁷. Por isso Deus é invocado como «Pater»⁷⁰⁸, «Pater bone»⁷⁰⁹ e «miseri-cors Pater»⁷¹⁰. Por isso é que Ele é invocado como «Médico» das almas⁷¹¹. Deus aparece assim como o Absoluto⁷¹² onde os anseios humanos se podem realizar. Santo AGOSTINHO chama-Lhe «fiducia mea»⁷¹³, «spes mea et portio mea in terra viventium»⁷¹⁴, «honor meus»⁷¹⁵, «salutare vultus mei»⁷¹⁶. Não é de estranhar que esse «Deus triunfante»⁷¹⁷ seja definido em termos eróticos e sensoriais (que são também eróticos para quem, como Santo AGOSTINHO, apodou os prazeres dos sentidos de «concupiscentia» ao mesmo nível que a «concupiscentia carnis») ⁷¹⁸. Deus é «amoroso»⁷¹⁹ e ama as almas «longe alteque purius quam nos»⁷²⁰, mas é «ignis edax»⁷²¹. Qualificado de «Senhor e Esposo»⁷²² e invocado como «amor meus»⁷²³, nele a alma amante encontra a realização dos seus anseios sensoriais: o prazer tão tipicamente humano do *Befindlichkeit*⁷²⁴, na «coelesti serenitate»⁷²⁵ de quem é Ele Mesmo «suavitas»⁷²⁶; e o deleite sensorial, já que Deus é «dulcedo»⁷²⁷, «suave perfume»⁷²⁸, «omni voluptate dulcior»⁷²⁹. Assim, não é de admirar que a afirmação do desejo de Deus, da apetência do homem (Santo AGOSTINHO) amante por Deus se encontre ao longo de todo o livro das *Confissões*, como um *Leitmotiv* desde as invocações iniciais às invo-

cações finais, passando até pelo estado anterior à conversão⁷³⁰. Ora este Deus que o homem ama e de Quem deseja ser amado (já que «blanditiae lascivientium amari volunt») ⁷³¹, por Quem anda «faminto e sequioso» ⁷³², encontra-se em nós («interior intimo meo») ⁷³³.

Vejamos o que, em termos místico-literários, se passava então na Liturgia da Igreja portuguesa. No que respeita ao Ofício Divino, foi muito recentemente estudado um exemplar do Rito bracarense do fim do século XIV ⁷³⁴ conhecido pelo nome de *Breviário de Soeiro*. Dos 57 hinos constantes do seu «Hymnarium» ⁷³⁵, 4 remontam ao período anterior à invasão muçulmana e foram objecto duma edição crítica recente ⁷³⁶ e 25 constavam ainda havia pouco do Breviário Bracarense de 1921 ⁷³⁶. Os 27 poemas do hinário bracarense do fim do século XIV que nas citadas obras se podem ler são os seguintes por ordem alfabética dos «incipit»: «A solis ortu cardine» ⁷³⁷, «Aeterna Christi munera» ⁷³⁸, «Aeterne Rex altissime» ⁷³⁹, «Audi, benigne Conditor» ⁷⁴⁰, «Aue, maris Stella» ⁷⁴¹, «Beata nobis gaudia» ⁷⁴², «Catharinae collaudemus» ⁷⁴³, «Chorus nostri solemniter» ⁷⁴⁴, «Christe, sanctorum decus angelorum» ⁷⁴⁵, «Deus tuorum militum» ⁷⁴⁶, «Exsultet caelum laudibus» ⁷⁴⁷, «Iam Christus astra ascenderit» ⁷⁴⁸, «Iesu, corona uirginum» ⁷⁴⁹, «Iste confessor Domini collentes» ⁷⁵⁰, «O mira patientia!» ⁷⁵¹, «Pange, lingua, gloriosae» ⁷⁵², «Pange, lingua, gloriosi / lauream» ⁷⁵³, «Rex gloriose martyrum» ⁷⁵⁴, «Sacris solemnibus iuncta sint gaudia» ⁷⁵⁵, «Sanctorum meritis incluta gaudia» ⁷⁵⁶, «Veni, Creator Spiritus» ⁷⁵⁷, «Veni, Redemptor gentium» ⁷⁵⁸, «Verbum supernum prodiens» ⁷⁵⁹, «Vexilla Regis prodeunt» ⁷⁶⁰, «Virginis Proles, Opifexque Matris» ⁷⁶¹, «Vox clara ecce intonat» ⁷⁶² e «Vt queant laxis resonare fibris» ⁷⁶³. Admitamos que estes cerca de 47 % do número total de hinos constituem uma amostra representativa para asseverarmos do sistema de epítetos usado neles e o compararmos quer com o de Santo AGOSTINHO quer com o de Camões e dos petrarquistas. No respeitante à vigência destes hinos no tempo de Camões, deve referir-se que a reforma do Breviário Romano aprovada por S. Pio V foi obra de 2 bispos dominicanos e do português, também dominicano, Fr. Francisco FOREIRO ⁷⁶⁴. Esta comissão achou que nada de novo precisava criar no respeitante ao Ofício Divino, a não ser restituí-lo à pureza antiga. Pelo que apenas buliu no leccionário, e aí no sentido de despir as vidas de santos de «muitas coisas apócrifas e inconvenientes» ⁷⁶⁵. E, mesmo que houvesse reformas profundas, deve notar-se que ainda em 1569 se não rezava em Portugal o Ofício reformado segundo os decretos tridentinos ⁷⁶⁶. A favor da validade do texto (utilizado) do Breviário Bracarense de 1921 concorre o facto de ter sido intenção do papa que os textos litúrgicos «ad pristinam puritatem revocarentur», a propósito citando as determinações do Concílio de Trento; e mais ainda o facto de, entre as alterações introduzidas (no texto dos salmos, no leccionário, etc.), não vir mencionada quaquer alteração do hinário, na bula «Sedis hujus Apostolicae» de BENTO XV que estou citando ⁷⁶⁷.

Comparando o texto destes hinos com o das *Confissões*, verificamos que também aqui o homem aparece como um ser minúsculo, um servozinho («Deus, tuorum militum», v. 16; «Vt queant laxis resonare fibris», v. 2), «caro» (Aeterne Rex altissime», vv. 27 e 28), com «polluti labii» («Vt queant laxis resonare fibris», v. 3), frágil («Sacris solemnibus iuncta sint gaudia»,

v. 13), «Páuper servus et húmilis» (*ibid.*, v. 24), porque os seus membros e o seu coração se encontram «Infirma [...] vírium» («Audi, benigne Conditor», v. 6; «Veni, Redemptor gentium», v. 23). O homem, na sua baixeza, não passa de um servo ínfimo de Deus («Deus, tuorum militum», v. 16; «Sacris solemnii iuncta sint gaudia», v. 24; «Vt queant laxis resonare fibris», v. 2) e pecador («Aue, maris Stella», vv. 19 e 20; «Beata nobis gaudia», v. 15; «Rex gloriose martyrum», v. 11). Por isso o homem se sente triste («Sacris solemnii iuncta sint gaudia», v. 14). Deus, pelo contrário, é, como tal ou em qualquer das suas pessoas invocado ou qualificado como «altíssimo» («Aterne Rex altissime», v. 1), autor de grandes coisas («Iam Christus astra ascenderit», v. 20) e Cristo, naturalmente, como «Geminæ Gigas substaniatæ» («Veni, Redemptor gentium», v. 15). Por isso é muitas vezes chamado de «Rex» («Aeterne Rex altissime», v. 1; «Exsultent caelum laudibus», v. 15; «Pange, lingua, gloriosæ», vv. 26 e 28; «Rex gloriose martyrum», v. 1; «Sanctorum meritis inclyta gaudia», v. 8; «Vexilla Regis prodeunt», v. 1) e Cristo de «Verbum supernum» («Verbum supernum prodiens», v. 1). Opostamente à materialidade do homem, Deus é «spiritus» («Beata nobis gaudia», v. 8; «Veni, Creator Spiritus», v. 8). Deus é também «Fons vivus» («Veni, Creator Spiritus», v. 7), «fons salutis» («Vexilla Regis prodeunt», v. 25) e «eterno» («Aeterne Rex altissime», v. 1). Deus, «unus» («Iste Confessor Domini collentes», v. 20; «Vt queant laxis resonare fibris», v. 19) apesar de «Trinitas», é «simplex Unitas» («Audi, benigne Conditor», v. 18). Deus é «virtus» («Virginis Proles, Opifexque Matris», v. 18; «Vt queant laxis resonare fibris», v. 18). Com efeito, Deus é «Criador» («Veni, Creator Spiritus», v. 1), e «orbis Córditor» («Pange, lingua, gloriosi / Lauream», v. 23; «Audi, benigne Conditor», v. 1) «a quo creata cuncta sunt / et recreata sancta sunt» («Aeterne Rex altissime», vv. 19-20), mas também Providência que rege «mundi [...] machinan» («Aeterne Rex altissime» v. 39). Por isso Deus é invocado como «Gentis humanæ Sator et Redemptor» («Christe, sanctorum decus Angelorum», v. 2; «Aeterne Rex altissime», v. 2; «Pange, lingua, gloriosi / Lauream», v. 5; «Veni, Redemptor gentium», v. 1). É «serenæ / Auctor [...] pacis» («Criste sanctorum decus Angelorum», vv. 6-7). Ao contrário do homem, débil de entendimento, Deus é aquele «qui juste pensat omnia» («Chorus nostri solemniter», v. 22; «O mira patientia», v. 22). Por isso Deus aparece como luz («Christe, sanctorum decus Angelorum», v. 17) e «lúmine / Decórus ignis» («Iam Christus astra ascenderit», vv. 13-14) e no hino «Vox clara ecce intonat», depois de se constatar, em Matinas, que «ab aethra Christus promicat» (v. 4), a Ele se refere o verso «sidus refulget iam nouum» (v. 7). Deus é «Iudex» («Aeterne Rex altissime», v. 46; «Exsultet caelum laudibus», v. 7; «Verbum supernum prodiens», v. 9). Mas Deus é benigno («Audi, benigne Conditor», v. 1), bom («Sanctorum meritis inclyta gaudia», v. 8), «almus» («Iam Christus astra ascenderit», v. 14; «Veni, Redemptor gentium», v. 31; «Virginis Proles, Opifexque Matris», v. 13), piíssimo («Deus, tuorum militum», v. 14), «Perfecta [...] caritas» («Aeterna Christi munera», v. 11; «Veni Creator Spiritus», v. 7). Por isso, Ele é «Déitas beata» («Christe, sanctorum decus Angelorum», v. 21; «Audi, benigne Conditor», v. 17; «Pange, lingua, gloriosi / Lauream», v. 32). Até porque é «córdolens» («Pange, lingua, gloriosi / Lauream», v. 8) e «Largitor indul-

gentiae» («Rex gloriose martyrum», v. 12). E por isso Ele é invocado como «spes unica» («Vexilla Regis prodeunt», v. 21), «Sors, et corona, praemium» dos seus «militum» («Deus, tuorum militum», vv. 1-2) como das suas «virginum» («Iesu, corona Virginum», v. 1), sua «glória» («Iesu, corona Virginum», v. 7), «decus Angelorum» («Christe, sanctorum decus Angelorum», v. 1) e «nostrum gaudium» («Aeterna Rex altissime», v. 37). Este Deus «glorioso» («Rex gloriose martyrum», v. 1) é «Sponsus» («Iesu, corona Virginum», v. 7; «Pange, lingua, gloriosae», v. 26) e «ignis» («Veni, Creator Spiritus», v. 7). Ora este Deus é objecto de amor tem as qualidades que fazem dEle um mediano no sentido que Santo AGOSTINHO dá ao termo⁷⁶⁸. Porque Ele é «Deus caro atque spiritus, / plenus Deus uerusque Homo» («Aeterna Rex altissime», vv. 31-32).

O paralelismo com a adjectivação agustiniana (e que é, aliás, o sistema de adjectivação patrístico) é notório. E interessante é que este sistema vai funcionar como uma tópica, segundo a qual serão adjectivados outros santos, à imagem da adjectivação empregada para Deus. Assim, S. Lourenço é «laudabilis» («O mira patientia», v. 17), Santa Marta é «gloriosa domina» («A solis ortu cardine», v. 5), e Santa Catarina «gloriosa» e Rainha («Pange, lingua, gloriosae», vv. 1 e 26), a Virgem Maria é qualificada como «singularis» («Aue, maris Stella», v. 17) e também possui a luz como atributo, pois é «maris stella» (*ibidem*, v. 1). E, se o santo não pode ser chamado de «Redentor», função exclusivamente divina, ele pode participar na salvação dos homens, como a Virgem Maria, chamada de «dux pacis» («Christe, sanctorum decus», v. 17). Também o santo participa de certo modo das funções de juiz, pois se pede a S. Lourenço que seja «placabilis» («O mira patientia», v. 18). E, se ele é apelidado de «santo de Deus» (*ibidem*, v. 12), é porque é «mitis» como a Virgem Maria («Aue, maris Stella», v. 18), que também é «alma» (*ibidem*, v. 2), e já em vida o santo fora «pius, prudens, humilis, pudicus» («Iste confessor Domini collentes», v. 5). Por isso a criatura santificada é «felix» («Aue, maris Stella», v. 4) e está estreitada com Deus numa relação realizada de amor: Santa Catarina é «Regis uxor» («Pange, lingua, gloriosae», v. 26).

A idênticas conclusões nos leva a análise do *Livro de Horas de D. Duarte*⁷⁶⁹. Também aí aparece como de «miseria» a situação dos homens no hino de sexta do Ofício da Trindade (p. 97) v. 8. E «fragilitas» é, no hino de terça (p. 96) v. 7, a qualidade distintiva dos humanos, que são «et fragiles / ad peccandum et labiles» no mesmo referido hino de sexta vv. 5-6. Em contrapartida, «majestade» é o próprio Deus no «Canticum Marie» (p. 126), «admirabilis» é a Santíssima Trindade no hino de matinas do Seu Ofício (p. 94) v. 9, «nostra gloria» é a face de Cristo no lenço da Verónica (v. 9 do hino «Salve, sancta facies nostri redemptoris» que é possivelmente aquele que Gil VICENTE quis cantado no *Auto da Alma*)⁷⁷⁰ Mas também «gloriosa domina» é a Virgem Maria no hino de laudes do Ofício das Dores de Nossa Senhora (p. 157) v. 1. «Rex» é Deus Pai no hino de terça do Ofício da Trindade (p. 96) e Deus no «Canticum Marie» (p. 126); rei é também Cristo no *invitatorium* de matinas do Ofício das Dores de Nossa Senhora (p. 152) v. 2, «rex glorie» no hino de noa do Ofício da Paixão (p. 137) v. 2, «rei altíssimo» no hino de vésperas (p. 138) v. 8 e «rex

innocuus» nos hinos de completas deste (p. 139) v. 2 e do Ofício das Dores de Nossa Senhora (p. 162). Mas «celi regina» é também a Virgem Maria (p. 126). A Santíssima Trindade é «vite principium», «vite remedium», «vite solacium» no hino de sexta do Ofício da Trindade (p. 97) vv. 9-11. E o Espírito Santo é «fons vivificatus» no hino de noa do Seu Ofício (p. 107) v. 2. Deus é qualificado de «eterno» no hino de completas do Ofício da Trindade (p. 98) v. 18. E nem a mais intrigante das suas qualidades, a unidade e trindade, é esquecida. «Trinitas immutabilis, / unitas laudabilis» se diz da Santíssima Trindade no hino de laudes do Seu Ofício (p. 95) vv. 5-6 e «Trinitas unitas / et unitatis trinitas» nos vv. 5-6 do hino de prima (p. 96). Em contraste com a fraqueza humana, «potencia» é qualidade de Deus Pai, no hino de noa do Ofício breve da Trindade (p. 196) v. 1. «Patris sapientia, veritas divina» é Cristo no «ymnus» das «horas breves da Santa Cruz» (p. 142) v. 1; e «sapientia» é qualidade de Deus Filho, no hino de noa do Ofício breve da Trindade (p. 196) v. 2. Mas como «veritas prophetarum» e «magistra euangelistarum» é invocada a Virgem Maria (p. 126). Mas também «doctor veritatis» é S. Domingos de Gusmão nos versos introdutórios da sua oração (p. 85) v. 5, e nos vv. 8-9 a sabedoria aparece como uma das qualidades deste santo. A Santíssima Trindade aparece como «lux inaccessibilis» no hino de matinas do Seu Ofício (p. 94) v. 10 e «Verum lumen ac splendidum» v. 13, «lux perpetua» no hino de laudes (p. 95) v. 14, e «lumen luminum, / illuminator hominum», no hino de completas (p. 98) vv. 1-2 do mesmo Ofício. Cristo é «sol iustitie» no hino de prima do Ofício da Paixão (p. 136) v. 2, «sol supremo» nos versos introdutórios da «Oratio ad sanctam Annam» (p. 84) v. 4, «[de] lumine lumen» no hino de terça do Ofício breve da Trindade (p. 196). Mas «illuminatrix fidelium» é a Virgem Maria (p. 126) e «lumen ecclesie» é S. Domingos nos citados versos introdutórios (p. 84) v. 4. Ao contrário do homem pecador, «sine macula» é Cristo (o Cordeiro) no hino de prima do Ofício da Trindade (p. 96) v. 14. A caridade e a humildade são virtudes da Virgem Maria no salmo 118 do saltério mariano do PSEUDO-BOAVENTURA (p. 168). S. Domingos é qualificado como «rosa paciencie» nos citados versos introdutórios (p. 85) v. 6. «Pio» é um dos qualificativos de Cristo (p. 203); piíssimo é o Espírito Santo no hino de laudes do Seu Ofício (p. 105) v. 1, e Jesus numa oração «ad ymaginem Christi crucifixi» (p. 233). Mas «pia» (p. 126), e «mater pietatis» é a Virgem Maria no hino de matinas das horas breves de todos os santos (p. 198) v. 2. A castidade é virtude mais especificamente característica da Virgem Maria invocada como «virgem pura» no hino de laudes do Ofício das Dores de Nossa Senhora (p. 157) v. 11 e como «flos virginitatis» no hino de matinas das horas breves de todos os santos (p. 198) v. 1. Mas também S. Domingos é qualificado como «ebur castitatis» nos citados versos introdutórios (p. 85) v. 7. «Bom» é qualificativo de Cristo no «ymnus» do Ofício da Paixão (p. 134) v. 16 e na oração «Anima Christi» (p. 205) v. 6. O Espírito Santo é «donum Dei, caritas, fons vivificatus, / septiformis gracia, carisma vocatus» no hino de noa do Seu Ofício (p. 107) vv. 2-3. «Benedicta Trinitas, / decus sanctorum, sanctitas» se diz da Santíssima Trindade no hino de laudes do Seu Ofício (p. 95) vv. 1-2; e na última estrofe (vv. 17-20), Ela é

..... sancta Trinitas
decus, honor, sublimitas,
potestas, dominatio,
maiestas, collaudatio.

Ela é, por isso, «veneranda» no hino de terça (p. 96) v. 5. Assim como «ineffabilis» é Deus Pai no hino de sexta do Ofício da Trindade (p. 97) v. 1. E «santo» é o Filho e o Espírito Santo no hino de prima das «Horas Breves da Trindade» (p. 196) vv. 2-3. Mas «benedicta [...] inter mulieres» e dotada de «excellencia sanctitatis» é a Virgem no salmo 1 do saltério mariano do PSEUDO-BOAVENTURA (p. 168); Ela é por isso «santa» (p. 126) e «Supra sanctos residens» no hino de matinas das horas breves de todos os santos (p. 198) v. 3. Com efeito, «santo» é também S. João Baptista no hino «Gaude, Johannes Baptista» (pp. 79-80) vv. 19-21. «Felix» é a face de Cristo impressa no lenço da Verónica no hino «Salve sancta facies nostri redemptoris» (p. 78) v. 11. Mas também Santa Ana, nos versos que precedem a «Oratio ad sanctam Annam» (p. 84) vv. 1, 3, 5, 7, 9, e «beata» é Santa Catarina no hino «Gaude, virgo Katherina» (p. 75) v. 16. No hino de completas do Seu Ofício, a Santíssima Trindade é invocada como «salus omnium» (p. 98) v. 9; «consolator merencium» é o Espírito Santo no hino de terça (p. 96) v. 3; «dulce refrigerium atque consolamen» é a face de Cristo impressa no lenço da Verónica (no v. 14 do hino «Salve, sancta facies» citado, p. 78). Mas também como «salus invocantium, portus naufragantium, miserorum solacium, refugium penitentium» é invocada a Virgem Maria, (p. 126). Ora «benignitas» é qualidade da Santíssima Trindade no hino de terça do Seu Ofício (p. 96) v. 6, e «misericórdia» no hino de sexta (p. 97) v. 7; «rei benigno» é Cristo no hino de vésperas do Ofício da Paixão (p. 138); «clemencia» é qualidade característica do Espírito Santo no hino de noa do Ofício breve da Trindade (p. 196) v. 3. Misericórdia é também qualidade da Virgem Maria (p. 126), como tal referida no salmo 1 do saltério mariano do PSEUDO-BOAVENTURA (p. 168); e como «fons misericordie» é invocada no hino de matinas das horas breves de todos os santos (p. 198) v. 2; como «Regina clementissima» no *responsorium* de vésperas do Ofício das Dores de Nossa Senhora (p. 160) v. 1; e como «Imperatix clemencie» no «ymnus» de matinas (p. 154) v. 1. «Pai», invocação própria de Deus, é-o também de S. Domingos nos citados versos introdutórios da sua oração (p. 85) v. 1. Tópicos sensoriais definem aqui também os seres sobrenaturais encomiados. Cristo é invocado como «dulcis» (p. 203); a beleza física («carnis») é uma qualidade da Virgem Maria no salmo 1 do saltério mariano do PSEUDO-BOAVENTURA (p. 168). E também o erotismo é processo de expressão mística: a Virgem Maria, repetidamente chamada de esposa de Deus e sacrário do Espírito Santo, chega a ser chamada de «thalamus sancte Trinitatis» (p. 126); «corona virginum» é Jesus no hino de vésperas do Ofício da Paixão (p. 138) v. 4. Finalmente, toda esta tópica se encontra condensada no conhecido hino «Salve, Regina» que tão divulgado foi e de que no *Livro do Horas* em análise há uma extensa glosa⁷⁷¹.

Numa «oração» de André DIAS⁷⁷², para além de atributos de carácter místico-religioso, de entre os quais se deve salientar (quanto mais não seja

pela insistência) o da virgindade (vv. 4-5 e 19-23), Maria aparece como dotada de «muyto grande poder» (v. 2), mais bela que a Lua (v. 6), pura (v. 8), santa (v. 1) e invocada como misericordiosa no refrão (vv. 3, 7, 12, 18 e 23). Por isso também Ela é «senhora» (vv. 7 e 23) de quem se lhe apresenta como impetrante, e pecador (v. 16). Nas «Lethanie Domine Nostre» do *Livro de Horas de D. Duarte*⁷⁷³, a Virgem é invocada como «imperatrix amorosa», «super omnes excellencius magnificanda» e «reverencius celebranda», «in celis glorificata», «quam omnia laudant et venerantur», pelo que é o «splendor sancte ecclesie»; «rosa veris graciosa»; virgo pulchra et decora» e «feminarum pulcherrima»; «mater conditoris»; «mater redemptoris», «salvatricis pereuncium» e «vera salus et beatitudo»; «splendor et lux orientalis», «celi fenestra cristallina», perpetue lucis aurora» e por isso «illuminatrix cordium»; «flumen sapiencie» e «fluvius sapiencialis»; «humiliolum humilima», «caritatis magnitudo» e «pietatis latitudo»; «fons misericordiae», «plena clemencie», «fundens solacia», «consolatrix flencium», «consolatio afflictorum», «mamilla parvulorum», «miserorum pia consolatio»; «mundo desiderabilis», «omnibus amabilis», «super omnes carius amanda», mas também «inferis terribilis»; finalmente, esta «virgo dulcis sponsa» é «dulcis melodia et sonora» e «deliciarum Dei dapifera».

Outra tópica de raiz agustiniana foi evidenciada por Mário MARTINS também relativamente ao *Horto do Esposo*⁷⁷⁴. Consiste em percorrer os cinco sentidos da vista ao tacto, passando pelo ouvido, olfacto e gosto. Esta sequência aparece em 4 frases postas em paralelo no seguinte passo das *Confissões*:

[...] Quid autem amo, cum te amo? Non speciem corporis nec decus temporis, non candorem lucis ecce istis amicis oculis non dulces melodias cantilenarum omnimodarum, non florum et unguentorum et aromatum suaveolentiam, non manna et mella, non membra acceptabilia carnis amplexibus; non haec amo cum amo Deum meum; et tamen amo quamdam lucem et quamdam vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae quod non capit locus; et ubi sonat quod non rapit tempus; et ubi olet quod non spargit flatus; et ubi sapit quod non minuit edacitas; et ubi haeret quod non divellit satietas: hoc est quod amo cum Deum meum amo⁷⁷⁵.

Também no mesmo Livro X, quando analisa as várias formas de concupiscência Santo AGOSTINHO segue os passos desta tópica mas no sentido inverso: a «concupiscentia carnis»⁷⁷⁶, a gula⁷⁷⁷, «illecebra odorum»⁷⁷⁸, «voluptates aurium»⁷⁷⁹ e «voluptates oculorum»⁷⁸⁰. De modo idêntico procede nos *Sermones* (XXVIII, 2), quando diz:

Cordi autem nostro Dominus et lux est, et vox est, et odor est, et cibus est: et ideo omnia est, quia nihil horum est; et ideo nihil est horum, qui horum omnium creator est. Est lumen cordi nostro, cui dicimus: *in lumine tuo videbimus lumen* (Ps. XXXV, 10)⁷⁸¹. Est sonus cordi nostro, cui dicimus: *auditui meo dabis*

exultationem et laetitiam (Ps. L, 10)⁷⁸². Est odor cordi nostro, de quo dicitur: *Christi bonus odor sumus* (2 Cor. II, 15)⁷⁸³ Si autem cibum quaeritis, quia ieiunatis: *beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam* (Mt. V, 6)⁷⁸⁴. De ipso autem Domino Iesu Christo dictum est quia *factus est nobis iustitia et sapientia* (1Cor. I, 30)⁷⁸⁵. Cibum est qui reficit, nec deficit: cibus est qui insumitur, et non consumitur: cibus est qui esurientes satiat, et integer manet⁷⁸⁶.

Esta sequência, que encontramos quase idêntica no *Horto do Esposo*⁷⁸⁷ e virá a ser usada também por Santo Inácio de LOIOLA nos *Exercícios Espirituais*⁷⁸⁸ vamos encontrá-la também em Camões.

Na antevisão da Ilha dos Amores (IX, 41), são percorridos todos os sentidos com excepção apenas do ouvido: o gosto («mil refrescos, & manjares»), o olfacto («vinhos odoríferos, & rosas»), a vista («Em cristalinos paços singulares, / Fermosos leitos, & ellas mais fermosas») e, como *climax* («com mil deleites não vulgares») a realização táctil do desejo procedente da estimulação visual («as Nímphas amorosas, / [...] lhe entregarem / Quanto dellas os olhos cobicarem»). Mais adiante, a ilha é descrita seguindo a tónica dos sentidos pela ordem tradicional. Deleitavam a vista (IX, 54)

Tres fermosos outeiros
Erguidos com soberba graciosa,
Que de gramineo esmalte se adornaão

Para deleite do ouvido (IX, 54), «Por entre pedras alvas se diriua, / A sonora Limpha fugitiua». E aqui nem sequer faltam as aliterações com função onomatopaica. Deleitam o olfacto «pomos odoríferos» e «Os fermosos limões ali cheirando» (IX, 56). Para deleite do paladar, «Os dões que dá Pomona, ali natura / Produze diferentes nos sabores» (IX, 58). E, para deleite do tacto, e superior aos tapetes persas, «a tapeçaria bella & fina / Com que se cobre a rustico terreno» (IX, 60).

A narrativa dos amores do Adamastor percorre os pontos desta tónica por esta mesma ordem tradicional. É pela estimulação da vista que tudo começa (vv. 21-22). Depois, é Dóris que lhe ouve a confidência amorosa, que por sua vez transmite a Thétis. E é da boca de Dóris que Adamastor ouve a resposta (vv. 31-35). O «engano» entra *ex auditu*. O Gigante respirou fundo, de esperança, e pelo órgão do olfacto se lhe encheram «com grandes abundanças / O peito de desejos & esperanças» (vv. 39-40). E, logo que a viu e que [julgou que] a teve ao alcance, o primeiro contacto foi oral (vv. 47-48): o beijo. E foi no abraço, no contacto táctil que precederia a consumação do amor (v. 50) que teve lugar a tragédia.

Outro tópico da literatura mística tradicional (incluindo a patrística) e que encontramos na obra de Camões é o dualismo que subjaz a poemas como o das redondilhas «Sobre os rios que vão»¹³⁰. Na literatura medieval, Babel significava o mundo confuso em que as pessoas diziam viver⁷⁸⁹. Contraposta a Jerusalém, exprime esse lado negativo do dualismo tão do agrado do pensamento medieval e que nos Sermões de Santo ANTÓNIO se repre-

senta na alegoria das duas naves: «Jerusalem et Babylonia; Paradisus et Aegyptus; Abel et Cain; Iacob et Esau; id est congregatio vere poenitentium et nefanda collectio saecularium»⁷⁹⁰. O que corresponde à dicotomia augustiniana da Cidade de Deus e da Cidade do diabo que no século XIII era desenvolvida nos Sermões de Fr. PAIO DE COIMBRA⁷⁹¹. Aliás já na *Vita Sancti Theotonii* a Jerusalém terrestre aparece como figura palpável da Jerusalém celeste⁷⁹².

O corpo, concebido como casa onde habita o espírito, na *Vita Sancti Theotonii*, é, segundo Mário MARTINS, «imagem com seu quê de platónico»⁷⁹³. Também no fim do século XV Margarida PINHEIRA fala do corpo como duma prisão em termos que o mesmo autor qualifica de «simbologia platónica»⁷⁹⁴. O que significa que os ares andavam saturados de platonismo como atrás se disse, e que não era preciso ler PLATÃO para acusar ressaibos de platonismo. Como, correlativamente, se tem de admitir que imagens, formas de expressão, tópicos e tópicas da patrística, da Literatura Sagrada ou da literatura mística, por saturarem elas também os ares, haviam de influenciar certamente o discurso e a escrita da poesia profana. Com efeito, também no plano fónico encontramos paralelos, pois a predominância, na poesia litúrgica medieval, dos pés iâmbicos⁷⁹⁵ a encontramos também em Camões, assim como o recurso à aliteração que a poesia litúrgica também amplamente utilizava⁷⁹⁶.

3.2.1. Nem se argumente com uma (hipotética) heterodoxia de Camões, pois que J. S. da Silva DIAS demonstrou cabalmente e na esteira de Mendes dos REMÉDIOS o catolicismo ortodoxo do Poeta. Argumenta para tanto com a elegia «Se quando contemplamos as secretas»⁵⁰¹ onde Camões expressa a fé anti-averroísta na criação *ex nihilo* (vv. 37-45) e chora a Paixão de Cristo, ao que se segue uma glorificação da fé católica (vv. 169-189). O recurso à mitologia pagã é contrabalançado pela retratação de Téthys n'Os *Lusíadas* ao afirmar (ela, ninfa) que os deuses pagãos são «fabulosos» servindo «So pera fazer versos deleitosos» (X, 82-83)⁷⁹⁷. Outra prova são as críticas aos maometanos, assim como aos judeus⁷⁹⁸. O tema da Encarnação, anti-talmúdico, várias vezes emerge em *Os Lusíadas* (acerca da destruição de Jerusalém por Tito, facto que foi «por IESV certificado»; a propósito da batalha de Ourique emblema mítico do Estado Português, em III, 45; em IV, 87 onde se diz que «Deos foy em carne ao mundo dado»; etc.). O mesmo se diga do mistério da Redenção. Que Camões inclua na sua obra significações cabalísticas como demonstrou Jorge de SENA⁷⁹⁹ isso não significa necessariamente que Camões judaizasse, porque havia também a Cabala cristã que «obteve um largo interesse por parte de intelectuais e de um certo público na época do Renascimento». Veja-se, para o século XVII, a obra de D. Francisco Manuel de MELO⁸⁰⁰ e as elucubrações do P.^o António VIEIRA⁸⁰¹, por exemplo. Por outro lado e ainda segundo Silva DIAS, «Um judaizante, enquanto escritor, não escapava à perspicácia dos padres mestres da Inquisição, alguns, como Jerónimo de Azambuja, Francisco Foreiro, Gaspar dos Reis profundos conhecedores da Tora e da ciência da Cabala»⁸⁰².

Diz José Hermano SARAIVA a propósito do soneto «Sete anos de

pastor Jacob servia»⁸⁰³ que Camões «raramente se inspirou nos motivos bíblicos». Mas ele mesmo aponta o reflexo, n'Os *Lusíadas*, da história de Dina, que vem aí referida como «a mulher por quem Siquém se perdeu»⁸⁰⁴. Porque tal raridade é discutível. José Hermano SARAIVA acaba de referir um passo de inspiração bíblica d'Os *Lusíadas* que se situa em III, 140. E páginas antes⁸⁰⁵ tinha citado duas composições líricas de pendor religioso de Camões: as elegias «Se quando contemplamos as secretas»⁵⁰¹ e «Divino, almo pastor, Délío dourado»⁸⁰⁶ baseadas na Paixão de Cristo, narrada nos *Evangelhos* e o soneto «Sete anos de pastor Jacob servia»⁸⁰³ baseado ele também num trecho do Antigo Testamento (*Gen. XXIX*)⁸⁰⁷. Em *Os Lusíadas*, um cálculo rápido baseado no índice onomástico da edição de Artur VIEGAS revelou que pelo menos 35 estrofes (3,2 %) contêm referências a temas, personagens ou passagens bíblicas, sendo citados: 18 vezes o livro do *Gênesis* e 10 vezes o *Novo Testamento* com particular relevância para temas relacionados com a Paixão de Cristo. São as seguintes as passagens rastreadas: do canto I, as estrofes 8 (*Gen. XVI, 5*), 53 (*Gen. XXV, 12-16*), 71 (*Mt. I, 1*) e 84 (*Gen. XXV, 13*); do canto II, a estrofe 11 (*Act. II*); do canto III, as estrofes 26 (*Gen. XXV, 12-16*), 111 (*1Sam. XVII*), 117 (*Dan. IX, 26*; *Zac. XIV, 2*; *Mt. XXIV*; *Mc. XIII*; *Lc. XXI*) e 140 (*2Sam. XI, 2-4*; *Iud. XIX-XXI*; *Gen. XII, 15, 17*; *XXXIV, 1-31*); do canto IV, as estrofes 12 (*Iud. XIII-XIV*), 13 (*Mt. XXVI, 59-75*), 63 (*Gen. XXV, 13*; *Ex. XIV, 21-22*), 64 (*Gen. XI, 9*), 70 (*Gen. III, 6*) e 100 (*Gen. XVI, 5*); do canto V, a estrofe 78 (*Tob. IV-V*); do canto VI, as estrofes 74 (*Gen. XI, 4*) e 81 (*Ex. XIV, 21-22*; *Act. XXVII*); do canto VII, as estrofes 5 (*Gen. XVI, 5*), 6 (*Apo. III, 12*; *XI, 8*; *XXI, 2-XXII, 5*), 39 (*Eccli. L, 28*; *Lc. IX, 52*; *Io. IV, 39-40*), 45 (*Gen. XI, 9*), 75 (*Gen. IX, 20*) e 80 (*Is. XXXVIII*); do canto VIII, as estrofes 47 (*Gen. XXV, 12-16*), 51 (*ibid.*) e 65 (*Gen. III, 17*); do canto IX, a estrofe 34 (*2Sam. XIII, 1-14*); do canto X, as estrofes 52 (*3Reg. X, 1-11*), 98 (*Ex. XIV, 21-22*), 108 (*Io. XX, 27*) e 112 (*Mt. XVIII, 19*; *XXI, 21*; *Mc. XI, 23*).

Só do salmo 136 há na Lírica camoniana 3 glosas⁸⁰⁷: as redondilhas «Sobre os rios que vão»¹³⁰, e os sonetos «Na ribeira do Eufrates assentado»⁸⁰⁸ e «Cá nesta Babilónia donde mana»⁸⁰⁹. (Os sonetos «Em Babilónia, sobre os rios, quando», «Sobre os rios do Reino escuro, quando» e «De Babel sobre os rios nos sentámos» não são com certeza de Camões)⁸¹⁰. Nas oitavas «Espírito valeroso cujo estado»²⁰³ são citados como *exempla*: 5 casos da História Antiga, 3 da mitologia greco-romana, 3 da Bíblia, e um da História Eclesiástica Patrística. As citações bíblicas (1/4 do número total de *exempla*) são as seguintes: *Mc. I, 6* (v. 89); *Gen. XII* (v. 111); e *Lc XV, 3-7* (v. 122). E muitos outros exemplos se poderiam aduzir.

Como diz Hélder MACEDO⁸¹¹, Camões era um cristão, embora, na vanguarda da sua época, fosse capaz de pôr em questão certos aspectos da fé. No soneto «Verdade, Amor, Razão, Merecimento»²³⁵, o Poeta sobrevaloriza a experiência em relação à especulação teológica, afirmando mesmo que «Cousas há i que passam sem ser cridas / e cousas cridas há sem ser passadas ...» (vv. 9-13). Mas, como Hélder MACEDO ainda diz, sem admitir a profundidade e sinceridade do cristianismo de Camões, grande parte d'Os *Lusíadas* resultaria ininteligível.

3.2.2. Nem se argumente também que o erotismo o teria ido Camões colher apenas à literatura antiga. Além dos casos e exemplos já referidos, devemos ter em conta que a partir do século XII (o «século de Ovídio»), quer a *Ars amandi* quer os *Remedia amoris* eram muito lidos e comentados. A *Bíblia* contém um dos mais belos textos de literatura erótica no *Cântico dos Cânticos*, como reconhece Mário MARTINS⁸¹². E da divulgação dos seus temas em Portugal no princípio do século XVI bem podemos asseverar perante a paráfrase que este mesmo autor demonstra dele ter sido feita no *Boosco Deleitoso*, e que se efectuou, aliás na sequência duma tradição cultural já razoavelmente antiga. Com efeito, o *Cântico dos Cânticos* é citado quer no *Sermonário* de Fr. PAIO DE COIMBRA (séc. XIII), quer no elogio fúnebre de Inês de Castro pronunciado em 1362 pelo arcebispo de Braga D. João de CARDAILLAC⁸¹³. Alguns dos seus tópicos são reutilizados para significar alegoricamente a Virgem Maria, nos Sermões de Santo ANTÓNIO⁸¹⁴, no *Livro de Horas de Santa Maria*⁸¹⁵ do princípio do século XV e que Mário MARTINS atribui a D. JOÃO I⁸¹⁶, como no Ofício de Nossa Senhora de outros Livros de Horas quatrocentistas⁸¹⁷, como, mais tarde, na *Historia das vidas e feitos heroycos e obras insignes dos sanctos* (Coimbra 1577) de Fr. Diogo do ROSÁRIO⁸¹⁸. O erotismo do *Cântico* bíblico é alegoricamente interpretado como simbolizando a união contemplativa com Deus no *Sermonário* de Fr. PAIO DE COIMBRA⁸¹⁹, o amor de Deus e da Sua Igreja na *Corte Imperial*⁸²⁰, como simbolizando ora Deus ora a alma crente no *Orto do Esposo*⁸²¹, as delícias da alma justa nas obras de Fr. João ÁLVARES⁸²², a alma enamorada de Deus nas *Laudes e Cantigas* de André DIAS⁸²³. Neste sentido, foi a peça bíblica parafraseada no *Boosco Deleitoso* (Lisboa 1515), onde simboliza a união da alma com Deus⁸²⁴.

A reversibilidade ascetismo/erotismo era, aliás, corrente na época que vai de Santa Teresa a Molinos⁸²⁵. Muitas pessoas se lembrariam ainda de ouvir falar do caso do Beato Amadeu que, depois de confessar o seu amor à mulher amada e a pedido dela, numa última prova de amor segundo uma versão quinhentista, abandonou o mundo e a presença da sua amada e se fez eremita⁸²⁶.

A poesia dos goliardos era, ela também naturalmente, permeável à temática erótica, e mesmo a que se desenvolveu na Península Ibérica⁸²⁷. Mas não me parece sensato colocar Luís de Camões na linha dos goliardos, embora certas aproximações sejam, naturalmente, evidentes como o são com a poesia mística e a literatura patrística e Camões se não filie nelas também. Por outro lado, ninguém então interpretava os textos sagrados segundo a maneira naturalista com que LESSING por exemplo interpretou o *Cântico dos Cânticos*. A Sagrada Escritura era então, e à semelhança do que com OVÍDIO se fazia, interpretada alegoricamente. A mitologia era transformada em alegorias e símbolos, graças sobretudo à influência de franciscanos e dominicanos que se esforçavam por trazer OVÍDIO à «la nuestra theologia» no dizer de AFONSO X⁸²⁸. S. BERNARDO, numa série de sermões que ficou célebre encontrou no erotismo do *Cântico dos Cânticos* a expressão das emoções da vida mística⁸²⁹. E, quando a Cabala tem, na *Zohar*, um sentido profundo pan-sexualista⁸³⁰, lógica é a contrapartida de a sexualidade poder assumir uma significação alegórico-simbólica. Razão tinha Jorge de SENA ao afirmar

que o Poeta sorriria ao ler na apreciação do censor que a mitologia era «fingimento». Ou talvez não, porque o frade podia ser conhecedor dos segredos da Cabala, como sugere Silva DIAS⁸³⁰.

Também o uso da mitologia não deve fazer embaraço, não obstante as reservas citadas de Fr. Bartolomeu FERREIRA⁸³¹. Porque referências mitológicas se encontram até nos hinos litúrgicos. No hino da Ascensão «Aeterne Rex altissime» atrás citado, o céu é significado pelo lexema «olympo» num dos versos da estrofe referente a Cristo (e que é a mesma em qualquer das variantes: tanto no texto primitivo, como no Breviário Romano e Hispano, apenas com a palavra «fabricam» em vez de «machinam» no texto primitivo):

Tu Christe, nostrum gaudium,
manens olympo praeditum
mundi regis qui machinam
mundana uincens gaudia.⁸³²

O mesmo acontece no hino das primeiras vésperas da natividade de S. João Baptista (24 de Junho) «Vt queant laxis ressonare fibris» já referido, nos versos que se referem ao anúncio do seu nascimento:

Núntius celso véniens Olympo ,
Te patri magnum fore nasciturum,
Nomen, et vitae sériem gerénda
Ordine promit.⁸³³

4. Parece que, com Jorge de SENA⁸³⁴, temos de reconhecer que tem sido uma crítica geneticista mal orientada que tem em grande parte empanado a compreensão da figura poética (e cultural, no sentido de histórico-cultural) de Camões. A preocupação com os paralelos, as referências e as coincidências entre um escritor e os que são apontados como as suas fontes tem em grande parte dificultado a compreensão global do Poeta. Temos de reconhecer que são muitas vezes aqueles que não citamos (talvez porque estão tão completamente assimilados que já consideramos o seu pensamento como nosso) aqueles a quem mais devemos.

Postas estas ressalvas, temos de passar a encarar Camões como homem do e no seu tempo. Nesta perspectiva, Camões aparece-nos como um homem aberto a várias opiniões e correntes de opinião, um homem de muitas leituras, de «honesto estudo» como ele diz de si n'Os *Lusíadas* (X, 154), mas também um homem com uma inteligência viva e uma sensibilidade profunda que se esforça por pensar, «intelectualizar» diz Jorge de SENA, as suas vivências.

Segundo este ilustre camonista, em vez do platonismo de Camões, devemos antes falar dum «formalismo petrarquizante e neoplatónico» em que se exprimiu a «capacidade especulativa» que António SÉRGIO demonstrou existir em Camões. Há, segundo aquele, uma espécie de dialéctica camoniana, pela qual petrarquismo e neoplatonismo eram chamados a servir de *fórmulas* para exprimir algo que era uma intuição complexa, requerendo

uma nova linguagem. Camões pretenderia «uma compreensão poética da realidade». E, nestes termos, «o próprio dever dialéctico das ideias se identificava com a *criação poemática*». Por isso certos tópicos clássicos aparecem completamente reelaborados: é o caso da tópica «fuga do tempo» que em Camões chega a confundir-se com a *Aufheben* hegeliana. Com efeito, Camões «reduz sempre as emoções a conceitos, conceitos que não são ideias, mas a vivência intelectual delas». «Mas, se os conceitos não são ideias, e se portanto não tendem para uma realidade arquetipicamente platónica, isto significa que, especulativamente, a dialéctica camoniana se afasta da dialéctica de Platão e que o dualismo de Camões, ultrapassando a simples dialéctica do ser e do não ser, se aproxima de uma concepção moderna». Com efeito, as ideias não eram para Camões «exemplares absolutos exteriores a Deus» como o não eram também para S. TOMÁS⁸³⁵, nem a matéria prima é coeterna com Deus como afirmava AVERRÓIS⁸³⁶; mas os conceitos, porque não são ideias, «são emanações da própria dialéctica vital em que Deus se cumpre e humaniza». A dialéctica camoniana, assim, também «não é vivência mística, mas identificação da consciência individual com a compreensão da ordem cósmica»⁸³⁷.

Para tanto, teria influído no pensamento camoniano a obra do PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA que é, segundo Egídio NAMORADO⁸³⁸, uma espécie de «ontologia das qualidades» erigidas em essências que se escalonam em níveis cada vez mais espiritualizados. «No cimo, mas para além da hierarquia, está o Princípio divino — o Ser supraessencial». O seu pensamento parece ter sido conhecido por e ter inspirado Camões nomeadamente na elegia «Se quando contemplamos as secretas»⁵⁰¹ como tentou documentar Egídio NAMORADO⁸³⁹. Aí, as qualidades, erigidas em essências, exprimem-se poeticamente pelos nomes dos objectos onde essas qualidades se encontram por antonomásia, diríamos. Assim e na esteira do que se disse em 1.1., verificamos o emprego, n'Os *Lusíadas*, das palavras «neue» (II, 36; III, 142; IX, 36)⁸⁴⁰ e «alabastro» (III, 132 e 142; VI, 46)⁸⁴¹ para designar a carneação branca, «ouro» (II, 36; III, 142; VI, 87; e IX, 71)⁸⁴² para o louro dos cabelos, «rosas» (III, 134 e 142; IX, 36) para designar as faces e, em IX, 68, para designar as próprias mulheres⁸⁴³, «lírios» (II, 37)⁸⁴⁴ para designar os órgãos sexuais externos. Não é, para Silva DIAS, impossível uma influência em Camões do PSEUDO-DIONÍSIO de quem LEFÈVRE D'ÉTAPLES trouxera a lume alguns textos na *Theologia vivificans. Cibus solidus. Doinysii Coelestis Hierarchia, Divina Nomina, Mystica Theologia, undecim epistolae* editada em Paris em 1498. Mas não é de excluir, segundo o mesmo autor, que Camões tenha contactado com o PSEUDO-AREOPAGITA através de selectas, manuais ou postilas que então corriam impressos e de que são modelos a *Margarita Philosophica* e a *Margarita Theologica*, ou outras obras de espiritualistas platonizantes então em curso⁸⁴⁵.

Os efeitos contraditórios do tempo encontram-se, por exemplo, nos *Tristes* de OVÍDIO (IV, 6) que expõe os seus efeitos no homem («saeuas paulatim mitigat iras»; «minuit luctus, maestaque corda leuat», etc.) em correlação com os seus efeitos na natureza. Mas é em Camões que a oposição entre o passado e o presente transporta o passado para o presente, superando, pela negação da negação, o tempo objectivo e impessoal⁸⁴⁶. Nas redondilhas

«Sobre os rios que vão»¹³⁰, o Poeta, muito embora constate as mudanças («vi o bem suceder mal / e o mal muito pior», vv. 34-35) e a sua inevitabilidade (vv. 51-52), afirma superar o seu fluxo a imagem da mulher amada (vv. 114-115). E, porque não pode cantar por em choro banhar o peito (vv. 143-160), é que ele «põe entre parênteses» a contradição e, ajudado «da Graça que dá saúde» (v. 242), sobe «da sombra real, / da particular beleza / para a Beleza geral» (vv. 248-250) e passa a cantar da «Hierusalém sagrada» (vv. 253-255). Através duma sugestão platónica, realiza-se quase a *Aufheben* hegeliana. Por outro lado, o Tempo não é, como vimos, nem uma categoria à maneira aristotélica nem como «mensura motus» na expressão de S. TOMÁS⁸⁴⁷, nem mesmo «a imagem móvel da eternidade» das concepções platónicas (*O Timeu*). É muito mais próxima da concepção hebraica⁸⁴⁸ ou da de Santo AGOSTINHO⁸⁴⁹. Porque o tempo em Camões é um tempo sentido e vivenciado, por isso formulado psicológica e qualitativamente⁸⁵⁰. De modo idêntico a morte. Se no soneto «Alma minha gentil que te partiste»¹⁰² a atitude do Poeta pode ser entendida como «impessoal, comemorativa e, convencional» e o mesmo se possa dizer do soneto «Alma gentil, que à firme Eternidade»⁸⁵¹ à morte de D. António de Noronha, já o soneto «Ah minha Dinamene assi deixaste»⁸⁵² muito possivelmente inspirado num acontecimento real (na edição de 1668 aparece precedido da didascália «A Dynamene morta nas agoas»)⁸⁵³ «Não exprime a resignação cristã, antes o desespero ante o que não tem remédio»⁸⁵⁴. A «mudança» não assume em Camões o sentido abstracto duma alteração não importa em que sentido. Como vimos, ela tem um sentido apenas: para pior⁸⁵⁵. Também esta concepção é naturalmente a vivência intelectual duma ideia. E o mesmo se pode dizer do Amor. Por isso Camões, como diz Egídio NAMORADO, «utiliza a palavra 'amor' em todas as gradações de sentido, desde o amor carnal ao amor-sentimento, ao amor-conceito e ao Amor — 'nome divino'»⁸⁵⁶. Da análise feita acima, em 2., isso mesmo se conclui, pois aí se verificou que a palavra designa desde o *δαίμων*, aos amores impossíveis (V, 25, v. 17 do texto em análise), passando pelo amor apaixonado, o amor conjugal *tout court*, os actos (sexuais) de amor, os simples projectos. E designa também o amor não sexual: a amizade, o patriotismo, etc.. O que, todas, são vivências afectivas, embora, numa árvore porfiriana não entrassem no mesmo género e espécie. No soneto «Alma minha gentil, que te partiste»¹⁰², segundo Jorge de SENA, «as sensações ou os órgãos delas são metonimicamente ou por sinédoque transformados no conhecimento intelectual. Não apenas por usar do conceptismo inerente a uma mentalidade maneirista é Camões, psico-epistemologicamente, um *intelectualista* e não um *sensualista*. Todo o conhecimento para ele se reduz a uma realidade de consciência, elaborada por esta, e evocada segundo a percepção inteligente»⁸⁵⁷.

Esta reflexão sobre as estruturas do pensamento camoniano faz-me repensar o que afirmei no início deste parágrafo: que Camões era não um platónico nem um místico, nem um petrarquista ou um escolástico, mas talvez isso tudo, porque aparece como um espírito aberto (no sentido que a corrente fenomenológica confere a este termo e situação), um espírito aberto por onde se cruzaram, porque por ele todas elas podiam perpassar, várias correntes e influências. Por isso Silva DIAS afirma que a estrutura do inte-

lecto de Camões, «ao nível de filosofia, é essencialmente peripatética com infiltrações de platonismo e neoplatonismo»⁸⁵⁸. Egídio NAMORADO descobriu em Camões efeitos da leitura do PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA⁸⁵⁹. Joaquim de CARVALHO demonstrou que Camões conhecia a teoria averroísta da origem da matéria⁸⁶⁰. O que não quer dizer que tenha lido AVERRÓIS, como fez notar Silva DIAS⁸⁶¹. Nem que tenha lido no original as obras dos filósofos, pois, como demonstrou Joaquim de CARVALHO, muitos dos seus conhecimentos sobre os filósofos antigos derivam de DIÓGENES LAÉRCIO. Segundo ele, Camões leu o *De vitis et moribus philosophorum* ou *Vitae et sententiae philosophorum* de que havia um exemplar na biblioteca de Fr. Diogo de Murça (reitor da Universidade de Coimbra em 1543) e outro, da edição de Basileia de 1524, na biblioteca do Mosteiro de Santa Cruz, e como se prova por referências de Camões, na Lírica, a: DIÓGENES O CÍNICO nas oitavas «Quem pode ser no mundo tão quieto»¹⁴⁹ «sobre o desconcerto do mundo» (vv. 56-64 e 118-120), PLATÃO nas mesmas oitavas (vv. 85-88 e 97-104) e ARISTÓTELES na ode (X) «Aquele moço fero»²⁰¹ nos vv. 66-80⁸⁶².

Para terminar, parece-me que o problema da coerência do pensamento filosófico de Camões é um falso problema, pois, com Egídio NAMORADO⁸⁶³, temos de reconhecer que não pode pedir-se a um poeta que adopte as exigências de coerência requeridas a um filósofo, mas uma transposição de ideias poeticamente válidas. Que essas ideias sejam abstrações intelectuais ou, o que me parece mais frequente, emoções intelectualizadas é o que menos importa. A poética é criação na medida em que é *poiética* (de *ποίησις*): é uma ordenação de signos tal, que se transforma ela mesma em signo.

De todas estas considerações, fácil nos é admitir que os elementos do discurso lírico de Camões os hauriu o Poeta em grande parte de todo o complexo manancial de ideias, mitos, processos de escrita, etc. donde beberam os seus contemporâneos. No corte transversal correspondente à segunda metade do século XVI, esta corrente revela um conjunto de elementos díspares e de diferentes espessuras temporais, mas suficientemente inter-relacionáveis para permitirem a construção de discursos ricos e coerentes como o discurso lírico de Camões. Mitos que remontam talvez à Pre-história, símbolos universais ou mais ou menos restritos, tópicos clássicos, tópicas patrísticas ou universais, alegorias medievais, ideias e proposições platónicas ou aristotélicas, teses escolásticas ou tópicos petrarquistas, termos e expressões correntes ou específicos do Poeta — tal parece ser a diversidade dos ingredientes com que Camões construiu o seu discurso lírico. Levantar um pouco o véu que os recobre tal foi o propósito das linhas que antecedem.

NOTAS

- 1 Cunha: XVIII.
- 2 *Ibid.*: 91a.
- 3 *Ibid.*: 122a.
- 4 Peixoto: 348.
- 5 *Ibid.*: 129.

- 6 Cunha: 25a e 85a.
- 7 Sena, 1972: 465-466.
- 8 Cunha: 105a.
- 9 Kayser: 177
- 10 Peixoto: 482.
- 11 *Ibid.*: 306.
- 12 Machado: s. v. «Honesto», III, 240.
- 13 Cunha: 13a.
- 14 Sena, 1972: 458-459.
- 15 Cunha: XVII, e 9-10.
- 16 *Ibid.*: 217a.
- 17 Peixoto: 591.
- 18 Hamilton: 31.
- 19 Colunga: 225-226.
- 20 Schopenhauer, 33-34 e 43.
- 21 Camões (1980): I, 213.
- 22 Mendes (1953): 296 e 297.
- 23 Camões (1980): I, 246-247.
- 24 *Ibid.*: III, 86-90.
- 25 Cfr. Sérgio: 35-36.
- 26 Ribeiro, A.: 64.
- 27 Saraiva e Lopes: 278.
- 28 Camões, 1981: 185 e 187-188.
- 29 Ribeiro, A.: 48.
- 30 Saraiva, A., 1959: 48-49.
- 31 Lobo: Diálogo V, pp. 105-106.
- 32 Cunha: 27a.
- 33 Peixoto: 136.
- 34 Camões (1980): III, 303-320.
- 35 Cunha: 10a.
- 36 *Ibid.*: XVII e 39-40.
- 37 Camões (1980): III, 112-115.
- 38 *Ibid.*: III, 56-57.
- 39 Cunha: 49a.
- 40 *Ibid.*: 145b.
- 41 *Ibid.*: 181b.
- 42 *Ibid.*: 3b.
- 43 *Ibid.*: 213b.
- 44 *Ibid.*: 17b.
- 45 *Ibid.*: 67a.
- 46 *Ibid.*: 118a.
- 47 *Ibid.*: 123b.
- 48 *Ibid.*: 11a.
- 49 *Ibid.*: 93b.
- 50 *Ibid.*: 22b.
- 51 *Ibid.*: 224b.
- 52 *Ibid.*: 32b.
- 53 *Ibid.*: 224b.
- 54 *Ibid.*: 184-185.
- 55 Cfr. Storck: § 142, p. 323.
- 56 Ode (VI) «Pode um desejo imenso» (Camões (1980): III, 86-90), v. 27.
- 57 Barthes, 1967: 27-28.
- 58 Saraiva, J., 1979: n.º 1065, p. 382.
- 59 Saraiva e Lopes: 273.
- 60 Corte Real: 497-498.
- 61 Saraiva e Lopes: 273.
- 62 Ribeiro, A.: 64.
- 63 Camões (1980): III, 17-20.
- 64 Chevalier: s. v. «Blanc», I, 204.
- 65 Colunga: 1036a.
- 66 Chevalier: s. v. «Blanc», I, 206-207.

- 67 Rego: 14 e 17.
68 Cunha: 170b.
69 *Ibid.*: 144a.
70 Sena, 1970: 111-165.
71 Sena, 1972: 484.
72 Sena, 1970: 111-165.
73 Colunga: 3a.
74 Albuquerque, L. 131, 135-137.
75 Chevaliers: s. v. «Noir», III, 272-273 e 275-277.
76 Martins, M., 1975: 70; Saraiva, A., 1965: 140.
77 Cunha: 31a.
78 Sena, 1972: 466-467.
79 Abreu: 7.
80 Martins, M., 1975: 197.
81 Ribeiro, A.: 64.
82 Sérgio: 25-29.
83 *Ibid.*: 32.
84 Camões (1980): III, 174-175.
85 Cirurgião: 221.
86 *Ibid.*: 229.
87 Rossi: 40-41, 44-47 e 56-62; Cidade: I, 139.
88 Saraiva, A., 1959: 51.
89 Storck: § 88, pp. 242-243.
90 Oliveira: 635; Martins, M., 1975: 271-272 e 276.
91 Sena, 1980: II, 106.
92 Cidade: I, 138; Saraiva, A., 1959: 50 e 51-52.
93 Camões (1980): II, 77.
94 *Ibid.*: III, 138-141.
95 Barthes, 1977: 108-109.
96 Cidade: I, 141-168.
97 Saraiva, A., 1959: 49.
98 Sérgio: 41.
99 Saraiva, A., 1959: 49.
100 *Ibid.*: 51.
101 Camões (1980): II, 147.
102 Rodrigues: 436-450.
103 Saraiva, A., 1959: 49 e 55.
104 Camões (1980): II, 203.
105 Platão: XVI, pp. 50-51, XXI, p. 60 e XXIV, p. 167.
106 Barthes, 1969: 60.
107 Saraiva, A., 1959: 49.
108 Sena, 1951: 24.
109 Cirurgião: 219.
110 *Ibid.*: 221-222.
111 Camões (1980): III, 96-99.
112 *Ibid.*: II, 140.
113 *Ibid.*: II; 155.
114 *Ibid.*: III, 108-111.
115 Cirurgião: 223.
116 Cidade: I, 138; Saraiva, A., 1959: 54.
117 Cirurgião: 224.
118 Platão: XXIV-XXV, pp. 66-68.
119 *Ibid.*: XXVIII, p. 72.
120 *Ibid.*: XXIX, p. 73.
121 Camões (1980): II, 164-165.
122 Mendes, 1973: 133-134.
123 *Ibid.*: 133-134; cfr. tb. 143-144.
124 Sérgio: 23-82.
125 Namorado, 1966: 19.
126 Carvalho, 1925: 300.
127 Storck: § 75, p. 223.

- 129 Dias: 55.
 130 Camões (1980): I, 273-288.
 131 Carvalho, 1925: 323 e 328-329.
 132 *Ibid.*: 324.
 133 Camões (1980): III 343-360.
 134 Carvalho, 1925: 324; Cidade: I, 172
 135 Cidade: I, 172.
 136 *Ibid.*: I, 172-173.
 137 O cômputo das ocorrências na *Lírica* de Camões pressupõe um *corpus* perfeitamente definido. Em relação a *Os Lusíadas*, socorro-me do útil *Índice analítico* de A. G. CUNHA referido na bibliografia final. Para ajuizar da exactidão do cômputo de João MENDES, atente-se em que ele utilizou a *Lírica de Camões*, edição crítica de José Maria RODRIGUES e Afonso Lopes VIEIRA, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1932.
 138 Mendes, 1973: 134-136..
 139 Sena, 1980: II, 110.
 140 Carvalho, 1925: 331-332.
 141 Camões (1980): III 427-431.
 142 *Ibid.*: III, 35-38.
 143 Carvalho, 1925: 333.
 144 Bismut, 1970: 297-299.
 145 Camões (1980): II, 131.
 146 Cidade: I, 177.
 147 Carvalho, 1925: 335; Mendes, 1973: 146.
 148 Martins, M., 1975: 58.
 149 Camões (1980): III, 209-218.
 150 Carvalho, 1925: 324.
 151 Platão: XXI, p. 60.
 152 *Ibid.*, XXVII, p. 70.
 153 *Ibid.*: XXXVI, p. 83.
 154 Barthes, 1977: 49.
 155 Agostinho, 1948: III, 1, trad. port. p. 67.
 156 Sérgio: 41.
 157 Mendes, 1973: 141.
 158 Carvalho, 1925: 326.
 159 Camões, 1981: 187.
 160 Dias: 55-56.
 161 Carvalho, 1925: 335.
 162 Dias: 57.
 163 *Ibid.*: 56-57.
 164 *Ibid.*: 57 e 58.
 165 Camões (1980): I, 273-288; Silva DIAS refere «as estrofes 40 e 44 da canção *Babel e Sião*»: *op. cit.*, p. 57; ora, das composições e de Camões sobre este tema (Belchior: 19-20) só as redondilhas referidas podem suportar tal número de estrofes. Por outro lado, a contagem de estrofes só é possível se considerarmos esta composição como em quintilhas. É, aliás, assim que ela aparece no Cancioneiro de Cristóvão Borges (Askins: 49-54). E, se nas edições de 1595 e 1598 este poema aparece em décimas assim como na do Visconde de JÚROMENHA, o facto de a 34.^a décima aparecer com 15 versos levou alguns editores modernos (Hernâni CIDADE, SALGADO JÚNIOR e Sebastião PESTANA), a editarem o poema em quintilhas (*ibid.*: 207-208). Assim, as estrofes 40 e 44 foram feitas corresponder aos vv. 196-200 e 216-220 da edição de Maria de Lurdes SARAIVA.
 166 Dias: 57.
 167 Martins, M., 1951: 394-400.
 168 Askins: 49-54.
 169 *Ibid.*: n.º 23, pp. 49-54.
 170 *Ibid.*: 216-217.
 171 Dias: 57, 58 e 59; Storck: §§ 75 e 76, pp. 223-226.
 172 Carvalho, 1925: 325.
 173 Mendes (1953): 305; Mendes, 1973: 118, 125, 132.
 174 Carvalho, 1918: 260-261.

- 175 Coelho: 105.
 176 Cunha: 28.
 177 *Ibid.*: 58.
 178 *Ibid.*: 175.
 179 *Ibid.*: XVI.
 180 Mendes, 1973: 126.
 181 Camões, 1981: III, 29-34.
 182 Cidade: I, 180.
 183 Camões (1980): II, 47.
 184 Cidade: I, 181.
 185 *Ibid.*: I, 182.
 186 Carvalho, 1918: 262.
 187 Cidade: I, 247.
 188 Carvalho, 1918: 263.
 189 Sérgio: 79.
 190 Namorado, 1966: 23.
 191 Sérgio: 40; Macedo: 15-16.
 192 Sérgio: 30-32.
 193 *Ibid.*: 33.
 194 Mendes (1953): 294, 305.
 195 *Ibid.*: 306 e 307; Mendes, 1973: 119.
 196 Doron: 150.
 197 Zalba: § 1503, I, p. 798, nota 1.
 198 Figueiredo: 218.
 199 Sena, 1951: 24.
 200 Mendes, 1973: 125.
 201 Ribeiro, A.: 48-52; 57-59; 63-65.
 202 Saraiva, A., 1959: 13.
 203 Camões (1980): III, 227-232.
 204 Bismut, 1970: 283.
 205 Ribeiro, A.: 64.
 206 Cirurgião: 389; cfr. a lista elaborada por Storck: § 145, p. 329, que igualmente merece, naturalmente, reservas; um resumo parcial da questão encontra-se em Saraiva, J., 1978: 13-14.
 207 Camões (1980): III, 42-46.
 208 Mendes, 1973: 124.
 209 Mendes (1953): 308.
 210 *Ibid.*: 320-321.
 211 Sena, 1972: 463.
 212 Révah, 1960a: 59-60.
 213 *Ibid.*: 67.
 214 Juromenha: I, doc. E, p. 169.
 215 *Ibid.*: *ibid.*.
 216 Saraiva, A., 1959: 56-63.
 217 Agostinho, 1948: I, 16, trad. port. pp. 46-47.
 218 Viegas: 332, nota a 82, 2-3.
 219 Saraiva, A. (1950): III, 159.
 220 Ribeiro, A.: 17-18.
 221 Dias: 71.
 222 Barthes, 1967: 40.
 223 Saraiva, A. (1950): III, 162.
 224 Peixoto: 595.
 225 Saraiva e Lopes: 339.
 226 Sena, 1972: 479.
 227 *Ibid.*: 459; Macedo: 54.
 228 Platão: XVIII e XIX, pp. 55 e 56.
 229 Aristóteles: II, 4, ed. cit., pp. 21-22.
 230 Platão: XII e XIII, p. 47.
 231 Ameal: 319.
 232 Agostinho, 1948: VII, 5; t. p., p. 162.
 233 *Ibid.*: VII, 13; t. p., p. 173.

- 234 *Ibid.*: VII, 16, t. p., p. 175.
 235 Camões (1980): II, 273.
 236 Dias: 62-63.
 237 *Ibid.*: 69.
 238 Camões (1980): I, 273-288.
 239 Sena, 1951: 23.
 240 Abreu: 15.
 241 *Ibid.*: 33.
 242 Rego: 28, 38.
 243 *Ibid.*: 52, 53.
 244 *Ibid.*: 37.
 245 *Ibid.*: 46, 47.
 246 *Ibid.*: 46 e 47.
 247 *Ibdi.*: 29, 43 e 45.
 248 *Ibid.*: 47.
 249 Abreu: 27.
 250 Cunha: 37a; Peixoto: 159.
 251 Machado: s. v. «Cevar» e «cevo», II, 124b.
 252 Cunha: XVI e 11-12.
 253 Sobre o significado destas aberrações n'Os *Lustadas*, ver Sena, 1972: 463, 464-465 e 481-482; sobre o sentido de «normal» e «anormal», ver as observações e bibliografia citada em Abreu: 14-15.
 254 Peixoto: 317.
 255 Ameal: 244, nota 1.
 256 Namorado, 1966: 21.
 257 Sena, 1951: 21.
 258 Abreu: 22.
 259 Ribeiro, A.: 47-66.
 260 Saraiva e Lopes: 48 e 50-51.
 261 Sena, 1970: 22, 24.
 262 *Ibid.*: 51, nota 2; cfr. *ibid.*: 136.
 263 Saraiva e Lopes: 89, 90; Finazzi-Agrò: 42, 55, 62.
 264 Corte Real: 508-511.
 265 Hamilton: 132.
 266 Viegas: 201 nota a 22, 3-4.
 267 Hamilton: 134.
 268 *Ibid.*: 214.
 269 Abreu: 20.
 270 *Ibid.*: 24.
 271 Viegas: 202 nota a 24,6.
 272 *Ibid.*: 297 nota a 57,6.
 273 Camões (1980): III, 91-95.
 274 *Ibid.*: III, 268-290.
 275 Abreu: 18-19 e 29.
 276 *Ibid.*: 27.
 277 Barthes, 1977: 176.
 278 Camões (1980): II, 83.
 279 Colunga: 1079a.
 280 Cfr. Machado: s. v. «Refocilar», V, 61b.
 281 Martins, M., 1975: 46.
 282 *Ibid.*: 81.
 283 *Ibid.*: 97.
 284 *Ibid.*: 296.
 285 Barthes, 1977: 64-65.
 286 Camões (1980): II, 115.
 287 Camões, 1975: n.º 179, p. 231.
 288 Camões (1980): II, 156.
 289 Viegas: 219 nota a 87,4.
 290 Machado: s. v. «Enfiar», II, 402b.
 291 Platão: XXVIII, pp. 71-72.
 292 Macedo: 15.

- 293 Camões (1980): II, 13-14.
294 Macedo: 11.
295 Saraiva, J., 1978: 33.
296 Machado: s. v. «Defeito», II, 291a.
297 Sena, 1980: I, 76.
298 Macedo: 12.
299 Camões (1980): I, 94-95.
300 *Ibid.*: I, 106.
301 Macedo: 12.
302 Camões (1980): I, 96-98.
303 Abreu: 26 e 20; Lundi: CIV, pp. 170-171.
304 Macedo: 15-16.
305 *Ibid.*: 17.
306 *Ibid.*: 41.
307 Platão: XXII e XXIII, pp. 62 e 63.
308 *Ibid.*: XXIII, p. 63.
309 Agostinho, 1948: X, 34; t. p., pp. 277-279 e sqq.
310 *Ibid.*: X, 30 e 31-33; t. p., pp. 269-276.
311 Barthes, 1969: 67-68.
312 Cunha: XVI.
313 *Ibid.*: 153-154.
314 *Ibid.*: XVII.
315 *Ibid.*: 19-20.
316 *Ibid.*: 136b.
317 *Ibid.*: 122b.
318 *Ibid.*: 64-65.
319 *Ibid.*: 99.
320 *Ibid.*: 11a.
321 *Ibid.*: 186b.
322 *Ibid.*: 37-38.
323 *Ibid.*: 150a.
324 *Ibid.*: 87a.
325 Colunga: 3a.
326 *Ibid.*: 478.
327 *Ibid.*: 505.
328 *Ibid.*: 563.
329 *Ibid.*: 714a.
330 *Ibid.*: 496.
331 *Ibid.*: 757a.
332 *Ibid.*: 587.
333 *Ibid.*: 741b.
334 *Ibid.*: 1049b.
335 *Ibid.*: 461a.
336 *Ibid.*: 917b.
337 *Ibid.*: 1084a.
338 *Ibid.*: 1090a.
339 *Ibid.*: 1000b.
340 *Ibid.*: 1166a.
341 Chevalier: s. v. «Lumière», III, p. 152.
342 Martins, M., 1975: 198.
343 Colunga: 1021b.
344 *Ibid.*: 1064b.
345 Martins, M., 1975: 44 e 65.
346 *Ibid.*: 296.
347 Chevalier: s. v. «Lumière», III, 149.
348 Colunga: 1081a.
349 Chevalier: s. v. «Lumière», III, 152-153.
350 Mendes, 1973: 122.
351 *Ibid.*: 129.
352 Camões (1980): II, 148-149.
353 Martins, M., 1975: 18.

- 354 *Ibid.*: 71.
355 *Ibid.*: 82.
356 Colunga: 473a.
357 Martins, M., 1975: 96.
358 *Ibid.*: 297.
359 *Ibid.*: 184.
360 *Ibid.*: 188.
361 *Ibid.*: 223.
362 *Ibid.*: 45-46.
363 *Ibid.*: 265.
364 *Ibid.*: 289.
365 *Ibid.*: 71.
366 *Ibid.*: 188, 189.
367 *Ibid.*, 286.
368 *Ibid.*: 126.
369 *Ibid.*: 282.
370 *Ibid.*: 75 e 93.
371 *Ibid.*: 82-83.
372 Chevalier: s. v. «Soleil», IV, 215 ; Eliade, 1970: 190.
373 Chevalier: IV, 216; *Odisseia*, XV, 403-414.
374 Martins, M., 1975: 151.
375 Chevalier: s. v. «Soleil», IV, 220-221.
376 Mendes, 1973: 121-122.
377 *Ibid.*: 120-121.
378 Sena, 1972: 461.
379 Martins, M., 1975: 189.
380 Cunha: XVI.
381 *Ibid.*: 146a.
382 Mendes, 1973: 119-120 e 122.
383 Abreu: 7.
384 Saraiva, J., 1978: 157.
385 Barthes, 1967: 25, 31.
386 Machado: II, 324a.
387 *Ibid.*: II, 463a.
388 Oliveira: 681 nota 32.
389 Sena, 1972: 465, 468 e 469; cfr. Chevalier: s. v. «Nudité», III, 286-287.
390 Saraiva, A. (1950): III, 497-684.
391 Saraiva, A., 1959: 63.
392 *Ibid.*: 56.
393 *Ibid.*: *ibid.*.
394 *Ibid.*: 59.
395 Sena, 1951: 20-21.
396 Camões (1980): III, 324 nota ao v. 478.
397 Saraiva, A. (1950): III, 158.
398 *Ibid.*: III, 162-165.
399 *Ibid.*: III, 166.
400 Eliade, 1970: 108.
401 Colunga: 273a.
402 *Ibid.*: 900-901.
403 Barthes, 1977: 31.
404 Peixoto: 613.
405 Barthes, 1977: 25 e 31.
406 Piva, 1978: 96-97.
407 Barthes, 1977: 110-111.
408 Macedo: 42-43.
409 Colunga: 5-6.
410 Lund: LXV, pp. 105-107.
411 Falcão: VI-VII.
412 Lund: CIII, pp. 167-168.
413 *Ibid.*: CIX, pp. 176-177.
414 *Ibid.*: LII, pp. 84-85.

- 415 Barthes, 1977: 26.
416 *Ibid.*: 42-47.
417 Camões (1980): II, 136.
418 Cirurgião: 227.
419 *Ibid.*: 229.
420 Barthes, 1977: 186-187.
421 *Ibid.*: 21.
422 Sena, 1972: 467.
423 Martins, M., 1975: 195-198.
424 Cunha: XVI.
425 *Ibid.*: XVIIa.
426 Mendes, 1973: 341.
427 Martins, M., 1975: 298.
428 Camões (1980): II, 343.
429 Michaëlis: 68.
430 Camões (1980): III, 120-122.
431 *Ibid.*: III, 81-83.
432 *Ibid.*: II, 91.
433 *Ibid.*: II, 41.
434 *Ibid.*: II, 202.
435 Saraiva, A. (1950): III, 596.
436 Camões (1980): II, 153-154.
437 Barthes, 1977: 114-117.
438 *Ibid.*: 131-132.
439 Lund: LXXV, pp. 105-108.
440 *Ibid.*: LXXI, p. 119.
441 Cidade: II, 113.
442 Chevalier: s. v. «Montagne», p. 234.
443 Martins, M., 1975: 278.
444 Eliade, 1970: 111.
445 Martins, M., 1975: 115.
446 Chevalier: s. v. «Montagne», III, 234-235.
447 Colunga: 22b.
448 *Ibid.*: 314b.
449 *Ibid.*: 315.
450 *Ibid.*: 1000 sqq.
451 *Ibid.*: 1036a.
452 *Ibid.*: 739b.
453 *Ibid.*: 1235b.
454 Chevalier: s. v. «Montagne», III, 237-238.
455 Viegas: 71 nota a 112,1 e 178 nota a 58,4.
456 Colunga: 314b.
457 Martins, M., 1975: 189.
458 *Ibid.*: 117.
459 Chevalier: s. v. «Nuage-Nuée», III, 284-285.
460 Cunha: 148b.
461 Colunga: 21b.
462 *Ibid.*: 23a.
463 *Ibid.*: 29b.
464 *Ibid.*: 32b.
465 *Ibid.*: 131b.
466 *Ibid.*: 691a.
467 *Ibid.*: 293a.
468 *Ibid.*: 998.
469 *Ibid.*: 37b.
470 *Ibid.*: 40-41 e 885-886.
471 Martins, M., 1975: 199-201.
472 *Ibid.*: 145.
473 *Ibid.*: 260.
474 Cunha: 199a.
475 Chevalier: s. v. «Rêve», IV, 93-94.

- 476 Martins, M., 1975: 107-117 e 132-133
 477 *Ibid.*: 126.
 478 *Ibid.*: 248.
 479 Chevalier: s. v. «Rêve», IV, 96.
 480 Cunha: 142.
 481 Peixoto: 397.
 482 Amcal: 238-239.
 483 Colunga: 984b.
 484 Ferrater Mora: s. v. «Nada», 275-276.
 485 Chevalier: s. v. «Nuage-Nuéc», III, 285.
 486 Sena, 1980: I, 76-77.
 487 Sena, 1951: nota B, pp. 35-36.
 488 Saraiva, A., 1959: 50.
 489 *Ibid.*: 51.
 490 Lapa, 1934: 90.
 491 *Ibid.*: 82.
 492 *Ibid.*: 70-71, 75 e 76-77.
 493 *Ibid.*: 70.
 494 Martins, M., 1980: 103.
 495 Lapa: 69.
 496 *Ibid.*: 67-68.
 497 *Ibid.*: 44-45.
 498 Rossi: 46, 56.
 499 Sérgio: 37.
 500 Storck: § 78, p. 228.
 501 Camões (1980): III, 181-189.
 502 Carvalho, 1925: 304.
 503 Colunga: 1227b, 1232b e 1238-1239 respectivamente.
 504 Cfr. por exemplo Agostinho, 1948: II, 7; t. p., p. 63.
 505 Martins, M., 1969: 152.
 506 Camões (1980): 61-71.
 507 Saraiva, J., 1978: 73; Camões (1980): III, 69 nota.
 508 Correia: 51-52, 57.
 509 Jesus.
 510 Agostinho, 1948: I, 4; trad. port., p. 30; vid. tb. IX, 1, trad. port., p. 210.
 511 Sérgio: 41.
 512 Agostinho, 1948: III, 1, trad. port., p. 67.
 513 Por exemplo: Agostinho, 1948: III, 1, trad. port., p. 68; VI, 11, trad. port.,
 p. 149; VI, 12, trad. port., pp. 150-151; VIII, 1, trad. port., p. 184; X, 29, trad. port.,
 p. 269; XIII, 24, trad. port., pp. 390-393.
 514 *Ibid.*: X, 17-27, trad. port. pp. 259-267.
 515 *Ibid.*: X, 34, trad. port., pp. 278-279.
 516 *Ibid.*: IV, 13, trad. port., p. 101.
 517 Martins, M., 1969: 160.
 518 *Ibid.*: 161-162.
 519 Saraiva, A. (1950): I, 232-233; Ricard, 1947: 60.
 520 Martins, M., 1960: 803c-804a.
 521 Martins, M., 1968: 170-171.
 522 Matoso: 287.
 523 *Ibid.*: 296, 299, 301.
 524 Martins, M., 1968: 168.
 525 *Ibid.*: 169.
 526 *Ibid.*: 170.
 527 Saraiva, A. (1950): I, 275, 278.
 528 *Ibid.*: I, 252, 619.
 529 Cortesão.
 530 Saraiva, A. (1950): I, 456 nota.
 531 Oliveira: 512; Silva: 8.
 532 Martins, M., 1969: 120.
 533 *Ibid.*: 97 e 119-120; Agostinho, 1948: X, 6, trad. port., pp. 244-246.
 534 Martins, M., 1960: 803b.

- 535 Silva: 8; Martins, M., 1969: 118 nota 5.
536 Saraiva, A. (1950): I, 611, 612.
537 Ricard, 1954: 120.
538 Ricard, 1947: 56; Martins, M., 1968: 173.
539 Martins, M., 1960: 803b.
540 Saraiva, A. (1950): I, 613, 619, 622.
541 Silva: 8.
542 Martins, M., 1960: 803b.
543 Saraiva, A. (1950): I, 617; II, 484.
544 Duarte: 55-56.
545 Agostinho, 1948: IV, 3, trad. port., pp. 89-91.
546 *Ibid.*: VII, 6, trad. port., pp. 163-166; Agostinho, 1966: V, 3, p. 105.
547 Martins, M., 1960: 804ab; Martins, M., 1968: 173.
548 Agostinho, 1948: X, 6, trad. port., p. 244.
549 Martins, M., 1969: 65-67.
550 *Ibid.*: 140 e *passim*.
551 *Ibid.*: 146-147.
552 Agostinho, 1966: XVIII, 23, pp. 437b-438b.
553 Saraiva, A. (1950): I, 681-682.
554 Martins, M., 1968: 176.
555 Martins, M., 1960: 803b.
556 Saraiva, A. (1950): I, 661; II, 329; Martins, M., 1960: 804b; Oliveira: 635.
557 Oliveira: 634.
558 Agostinho, 1966: XI, 1, p. 241ab; XIV, p. 331b.
559 Vicente, 1959b: 233, lista dos personagens na didascália.
560 Saraiva, A. (1950): I, 240; Saraiva, A., 1965: 101, 104, 106 e 110-111; Asen-
sio: 93.
561 Saraiva, A., 1965: 111, 112 e 113-114.
562 *Ibid.*: 102, 153-162.
563 Agostinho, 1948: III, 6, trad. port., pp. 73-77; 10, trad. port., pp. 82-83;
IV, 15, trad. port., pp. 103-105; V, 10, trad. port., pp. 124-125; VII, 14, trad. port.,
p. 174; VIII, 10, trad. port., pp. 201-202; X, 23, trad. port. p. 264; Agostinho, 1966:
XI, 19 e 20, pp. 253b-254a.
564 Agostinho, 1948: VIII, 4, trad. port., p. 90; 12, trad. port., p. 207; IX, 4,
trad. port. p. 217; XIII, 12, trad. port., pp. 371-372; 14, trad. port., p. 374.
565 Por exemplo: Agostinho, 1948: XIII, 2, trad. port., p. 363; 8, trad. port.,
p. 368; 16, trad. port., pp. 376-377.
566 Vicente, 1959a: 1-2.
567 Agostinho, 1948: X, 5, trad. port., p. 243; XI, 2, trad. port., p. 298; Agosti-
nho, 1966: XIV, 6, p. 336ab; XIX, 10 e 11, pp. 478b-479a; 26 e 27, pp. 493b-494b;
cfr. *Ibid.*, XI, 1, p. 241ab..
568 Vicente, 1959a: 2.
569 Cfr. por exemplo: Agostinho, 1966: X, 24, pp. 228b-229b; Agostinho, 1948:
X, 43, trad. port., pp. 290-291; XI, 2, trad. port., p. 298.
570 Vicente, 1959a: 3.
571 Agostinho, 1966: X, 15-16, pp. 222a-224a.
572 Vicente, 1959a: 26; cfr. tb. *Ibid.*: 35.
573 *Ibid.*: 27.
574 Agostinho, 1966: IX, 15, pp. 201b-202b.
575 Gomes: 136-161.
576 Saraiva, A. (1950): II, 601-602.
577 Martins, J.: 102 nota 183.
578 Anselmo.
579 Ricard, 1963: 206 nota.
580 Glaser: 94 nota; Agostinho, 1948: I, 16, trad. port., p. 47; V, 6, trad. port.,
p. 116.
581 Glaser: 101-102; Agostinho, 1966: VII, 4, p. 146; 21, p. 156, e 26, p. 160.
582 Saraiva, A. (1950): II, 675; Glaser: 98, 99, 108, 111 e 113; Silva: 8.
583 Glaser: 110, 115-116.
584 Silva: 8.
585 Camões (1980): III, 466-467.

- 586 Storck: §§ 46, pp. 181-182; 66, p. 211, e 77, p. 228; Cidade: I, 23, 25.
 587 Camões (1980): II, 132-133.
 588 *Ibid.*: III, 39-41.
 589 Storck: §§ 92-94, pp. 250-253; Cidade: I, 25-26.
 590 Saraiva, A., 1959: 9; Saraiva e Lopes: 264.
 591 Saraiva, A., 1959: 14.
 592 Ribeiro, A.: 52.
 593 Camões (1980): II, 133.
 594 *Ibid.*: 303.
 595 Saraiva, J., 1978: 106-112.
 596 *Ibid.*: 30-31, 291, 300-301.
 597 Ramalho: 8-14 e 16-17.
 598 Colunga: 748b.
 599 *Ibid.*: 757b.
 600 *Ibid.*: 763a.
 601 *Ibid.*: 846-848.
 602 *Ibid.*: 854-856.
 603 *Ibid.*: 903-904.
 604 *Ibid.*: 1170a.
 605 *Ibid.*: 1180b.
 606 *Ibid.*: 1238b.
 607 *Ibid.*: 1084a.
 608 *Ibid.*: 1021b.
 609 Agostinho, 1948: I, 1, trad. port., p. 27; 5, trad. port., p. 30.
 610 Agostinho, 1948: I, 1, trad. port., p. 27 (onde cita o Ps. XCV, Colunga: 561a);
 18, trad. port., p. 50; III, 6, trad. port., p. 77; 8, trad. port., p. 81; IV, 16, trad. port.,
 p. 106; V, 2, trad. port. p. 110; VII, 1, trad. port., p. 156; 5, trad. port., p. 161; 13,
 trad. port., p. 173; 14, trad. port., p. 174; 20, trad. port., p. 179; VIII, 1 (onde cita
 o Ps. LXXV, 2, Colunga: 542a), trad. port., p. 183; XI, 1 (onde cita Ps. XCV, 4,
 Colunga: 561a), trad. port., p. 293; XII, 26, trad. port., p. 352; XIII, 9, trad. port.,
 p. 368.
 611 Agostinho, 1948: V, 9, trad. port., p. 121.
 612 *Ibid.*: I, 6 (onde cita Gen. XVIII, 27, Colunga: 20a), trad. port., p. 32; X,
 5, trad. port., p. 243; XII, 2, trad. port., p. 328.
 613 *Ibid.*: VI, 12, trad. port., p. 151; VII, 18, trad. port., p. 177.
 614 *Ibid.*: V, 2, trad. port., p. 110; IV, 15, trad. port., p. 105.
 615 *Ibid.*: I, 5, trad. port., p. 31; 7, trad. port., p. 35; IV, 11, trad. port., p. 98;
 V, 8, trad. port., p. 120.
 616 *Ibid.*: III, 7 (onde cita Io. IV, 24, Colunga: 1085a), trad. port., p. 77.
 617 *Ibid.*: IX, 1.
 618 *Ibid.*: I, 4, trad. port., p. 30; 6, trad. port., p. 34; 20, trad. port., p. 51;
 II, 6, trad. port., p. 61; XI, 19, trad. port., p. 311; XII, 2, trad. port., p. 328.
 619 *Ibid.*: I, 4, trad. port., p. 30; 6, trad. port., p. 34; 17, trad. port., p. 48;
 III, 6, trad. port., p. 75; IV, 12, trad. port., p. 100; VII, 1, trad. port., p. 156; X, 6,
 trad. port., p. 246; XIII, 4, trad. port., p. 365 (onde cita Ps. XXXV, 10, Colunga: 505a).
 620 *Ibid.*: III, 6, trad. port., p. 75; IX, 13 (onde cita Ps. CXVII, 14, 15, 17,
 Colunga: 582a), trad. port., p. 235.
 621 *Ibid.*: IV, 6, trad. port., p. 94.
 622 *Ibid.*: I, 4, trad. port., p. 30; 7, trad. port., p. 36; II, 6, trad. port., p. 61;
 10, trad. port., p. 65; III, 6, trad. port., p. 74; IV, 6, trad. port., p. 106; VII, 17, trad.
 port. p. 175; X, 27, trad. port., p. 267; XI, 4, trad. port., p. 298; XIII, trad. port., p. 383.
 623 *Ibid.*: I, 1, trad. port., p. 27.
 624 *Ibid.*: I, 6, trad. port., p. 33; VII, 6, trad. port., p. 163; X, 42, trad. port.,
 p. 289.
 625 *Ibid.*: III, 2, trad. port., p. 70; 8, trad. port., p. 81; VII, 1, trad. port. p. 155.
 626 *Ibid.*: I, 4, trad. port., p. 30; VII, 10, trad. port., p. 171; 15, trad. port.,
 p. 175; 17, trad. port., p. 176; IX, 4, trad. port., p. 217; IX, 10 (onde cita Ps. XCIX, 5,
 Colunga: 564a), trad. port., pp. 228 e 229; XII, 9, trad. port., p. 333; 15, trad. port.,
 p. 338.
 627 *Ibid.*: I, 6, trad. port., p. 33.
 628 *Ibid.*: IV, 11, trad. port., p. 99.

- 629 *Ibid.*: IV, 5, trad. port., pp. 104 e 105; VII, 17, trad. port., p. 176; XI, 8, trad. port., p. 301; XIII, 16, trad. port., p. 377.
- 630 *Ibid.*: I, 4, trad. port., p. 30; III, 6 (onde cita *Tiag.* I, 17, Colunga: 1211a), trad. port., p. 75; IV, 14, trad. port., p. 104; 16, trad. port., p. 106; V, 12, p. 126; VII, 1, trad. port., p. 155; 3, trad. port., p. 158; 9, trad. port., p. 169; 10, trad. port., p. 171; 17, trad. port., p. 176; IX, 4, trad. port., p. 218; 10, trad. port., pp. 228 e 229; 25, trad. port., p. 266; XI, 8, trad. port., p. 301; 31, trad. port., p. 324; XII, 25, trad. port., p. 351; XIII, 9, trad. port., p. 368; 16, trad. port., p. 377.
- 631 *Ibid.*: I, 4, trad. port., p. 30; VII, 8 (onde cita *Ps.* XXXII, 11, Colunga: 502a), trad. port., p. 167; 20, trad. port., p. 179; VIII, 1 (onde cita *Sap.* XIII, 1, Colunga: 655b), trad. port., p. 185; IX, 10, trad. port., p. 228; XIII, 31, trad. port., p. 400.
- 632 *Ibid.*, II, 1, trad. port., p. 53.
- 633 *Ibid.*: VII, 7, trad. port., p. 106.
- 634 *Ibid.*: I, 19, trad. port., p. 50; V, 3, trad. port., p. 112; VII, 9, trad. port., p. 169; 17 (onde cita *Sap.* IX, 15, Colunga: 653a), trad. port., p. 176.
- 635 *Ibid.*: III, 2, trad. port., p. 69; 8, trad. port., p. 81; IV, 1, trad. port., p. 88; V, 3, trad. port., p. 112; VII, 1, trad. port., p. 155; 3, trad. port., p. 158; 4, trad. port., p. 160; 9, trad. port., p. 169.
- 636 *Ibid.*: I, 7, trad. port., p. 36; XI, 29, trad. port., p. 323.
- 637 *Ibid.*: IV, 16, trad. port., p. 106.
- 638 *Ibid.*: IV, 1, trad. port., p. 88; 11, trad. port., p. 98; X, 38, trad. port., p. 286; XI, 2, trad. port., pp. 294 e 295.
- 639 *Ibid.*: X, 38, trad. port., p. 286.
- 640 *Ibid.*: XII, 25, trad., port., p. 350.
- 641 *Ibid.*: IX, 1, trad. port., p. 210; XI, 2 (onde cita *Rom.* X, 12, Colunga: 1146a), trad. port., p. 295.
- 642 *Ibid.*: I, 4, trad. port., p. 30; VI, 8, trad. port., p. 144; XI, 2, trad. port., p. 294.
- 643 *Ibid.*: XI, 2, trad. port., p. 295.
- 644 *Ibid.*: *ibid.*
- 645 *Ibid.*: I, 1 (onde cita *Ps.* CXLVI, 5, Colunga: 607a), trad. port., p. 27; VII, 4, trad. port., p. 160; VIII, 12 (onde cita *Epb.* III, 20, Colunga: 1179a), trad. port., p. 207.
- 646 *Ibid.*: I, 4, trad. port., p. 30; 7, trad. port., p. 36; III, 11, trad. port., p. 84; XI, 13, trad. port., p. 304; XII, 7, trad. port., p. 331.
- 647 *Ibid.*: IV, 15 (onde cita *Ps.* LXXI, 18, Colunga: 538a), trad. port., p. 103.
- 648 *Ibid.*: I, 4, trad. port., p. 30; 10, trad. port., p. 39; 20, trad. port., p. 51; II, 6, trad. port., p. 61; V, 3, trad. port., p. 112; 4, trad. port., p. 113; X, 35, trad. port., p. 281; XI, 13, trad. port., p. 304; 31, trad. port., p. 324; XII, 19, trad. port., p. 344 (onde cita *1Cor.* VIII, 6, Colunga: 1156a); XIII, 22, trad. port., p. 387.
- 649 *Ibid.*: XI, 8, trad. port., p. 301.
- 650 *Ibid.*: I, 4, trad. port., p. 30; 10, trad. port., p. 39; 20, trad. port., p. 51; III, 11, trad. port., p. 84; V, 7 (onde cita *Ps.* XXXVI, 23, Colunga: 507a), trad. port., p. 118; VII, 7, trad. port., p. 166; X, 35, trad. port., p. 281; XI, 13, trad. port., p. 304.
- 651 *Ibid.*: VII, 7 (onde cita *Ps.* XVII, 3, Colunga: 488a), trad. port., p. 166; 10 (onde cita *Ps.* XXIX, 11, Colunga: 499a), trad. port., p. 170.
- 652 *Ibid.*: VIII, 6, trad. port., p. 193; IX, 1 (onde cita *Ps.* XVIII, 15, Colunga: 491a), trad. port., p. 210.
- 653 *Ibid.*: IX, 1 (onde cita *Ps.* XXXIV, 3, Colunga: 504a), trad. port., p. 210; X, 35, trad. port., p. 280.
- 654 *Ibid.*: VII, 6, trad. port., p. 166.
- 655 *Ibid.*: XII, 2, trad. port., p. 328; 26, trad. port., p. 352.
- 656 *Ibid.*: XIII, 24, trad. port., p. 391.
- 657 *Ibid.*: XII, 26, trad. port., p. 352.
- 658 *Ibid.*: *ibid.*
- 659 *Ibid.*: VI, 16, trad. port., p. 154; XIII, 38, trad. port., p. 405.
- 660 *Ibid.*: V, 12, trad. port., p. 126.
- 661 *Ibid.*: XII, 23, trad. port., p. 348.
- 662 *Ibid.*: I, 1, trad. port., p. 28; IX, 3, trad. port., p. 213.
- 663 *Ibid.*: XI, 4, trad. port., p. 298.

- ⁶⁶⁴ *Ibid.*: I, 4, trad. port., p. 30; IV, 4, trad. port., p. 92.
- ⁶⁶⁵ *Ibid.*: XI, 9, trad. port., p. 302; XII, 10, trad. port., p. 333.
- ⁶⁶⁶ *Ibid.*: II, 8, trad. port., p. 64; III, 4, trad. port., p. 72; XI, 19, trad. port., p. 312; XII, 10, trad. port., p. 333; 18, trad. port., p. 344; XIII, 24, trad. port., p. 391.
- ⁶⁶⁷ *Ibid.*: X, 34 (onde cita *Iob.* IV, 2-23, Colunga: 423b-424a), trad. port., p. 277; XI, 2, trad. port., p. 295.
- ⁶⁶⁸ *Ibid.*: IX, 1, trad. port., p. 210; 4, trad. port., p. 218.
- ⁶⁶⁹ *Ibid.*: II, 3, trad. port., p. 58; VII, 10, trad. port., p. 171; X, 23 (onde cita *Ps.* XXVI, 1, Colunga: 496a), trad. port., p. 264.
- ⁶⁷⁰ *Ibid.*: X, 34, trad. port., p. 278; XI, 15, trad. port., p. 307; 23, trad. port., p. 316; XIII, 4, trad. port., p. 365; 6, trad. port., p. 366; 16, trad. port., p. 377.
- ⁶⁷¹ *Ibid.*: IX, 1, trad. port., p. 210.
- ⁶⁷² *Ibid.*: I, 1 (onde cita *Ps.* CXLVI, 5, Colunga: 607a), trad. port., p. 27; III, 4 (onde cita *Iob.* XII, 13, Colunga: 457b), trad. port., p. 72; V, 3, trad. port., p. 112.
- ⁶⁷³ *Ibid.*: VIII, 3, trad. port., p. 189.
- ⁶⁷⁴ *Ibid.*: X, 1, trad. port., p. 239.
- ⁶⁷⁵ *Ibid.*: VII, 6, trad. port., p. 163; IX, 10, trad. port., pp. 228 e 229; XI, 9, trad. port., p. 302; XIII, 16, trad. port., p. 376.
- ⁶⁷⁶ *Ibid.*: I, 18 (onde cita *Ps.* LXXXV, 15, Colunga: 553a), trad. port., p. 49; II, 3, trad. port., p. 56; VIII, 10, trad. port., p. 202; IX, 3, trad. port., p. 212.
- ⁶⁷⁷ *Ibid.*: II, 1, trad. port., p. 53.
- ⁶⁷⁸ *Ibid.*: XI, 8 (onde cita *Mt.* XXIII, 8, Colunga: 1019b), trad. port., p. 301.
- ⁶⁷⁹ *Ibid.*: I, 5, trad. port., p. 31; II, 3, trad. port., p. 58; III, 6, trad. port., p. 74; IV, 5, trad. port., p. 93; 9 (onde cita *Ps.* CXVIII, 142, Colunga: 589a), trad. port., p. 97; 15, trad. port., p. 105; 16, trad. port., p. 107; V, 3, trad. port., p. 112; 4, trad. port., p. 113; 6, trad. port., p. 116; 12, trad. port., p. 126; VI, 10, trad. port., p. 147; VII, 10, trad. port., p. 171; 19, trad. port., p. 178; VIII, 1, trad. port., p. 184; IX, 10, trad. port., p. 227; 13, trad. port., p. 234; X, 23, trad. port., pp. 265 e 266; 24, trad. port., p. 266; 26, trad. port., p. 267; 37, trad. port., p. 285; 40, trad. port., p. 287; 41, trad. port., p. 288; XI, 2, trad. port., p. 296; 3, trad. port., p. 297; 4, trad. port., p. 299; 7, trad. port., p. 300; 8, trad. port., p. 301; 23, trad. port., p. 316; XII, 1, trad. port., p. 238; 10, trad. port., p. 333; 25, trad. port., p. 351; XIII, 24, trad. port., p. 391; 25, trad. port., p. 393.
- ⁶⁸⁰ *Ibid.*: XII, 12, trad. port., p. 358.
- ⁶⁸¹ *Ibid.*: I, 7 (onde cita *Ps.* L, 7, Colunga: 520a), trad. port., p. 37.
- ⁶⁸² *Ibid.*: I, 1, trad. port., p. 27; 5, trad. port., p. 31; II, 2, trad. port., p. 53; 3, trad. port., p. 58; 6, trad. port., p. 61; VII, 21, trad. port., p. 181; VIII, 5 (onde cita *Rom.* VII, 23, Colunga: 1143b), trad. port., p. 193.
- ⁶⁸³ *Ibid.*: XIII, 25 (onde cita *Rom.* III, 4, Colunga: 1140), trad. port., p. 393.
- ⁶⁸⁴ *Ibid.*: I, 11, trad. port., p. 40.
- ⁶⁸⁵ *Ibid.*: X, 42, trad. port., p. 288.
- ⁶⁸⁶ *Ibid.*: X, 35, trad. port., p. 282.
- ⁶⁸⁷ *Ibid.*: I, 11, trad. port., p. 40; VII, 9 (onde cita *Mt.* XI, 29, Colunga: 1007b), trad. port., p. 169.
- ⁶⁸⁸ *Ibid.*: II, 10, trad. port., p. 65.
- ⁶⁸⁹ *Ibid.*: IX, 2, trad. port., p. 211; X, 30, trad. port., p. 270.
- ⁶⁹⁰ *Ibid.*: IV, 2, trad. port., p. 88.
- ⁶⁹¹ *Ibid.*: I, 4, trad. port., p. 30; II, 10, trad. port., p. 65; VII, 7, trad. port., p. 166; 21, trad. port., p. 181; IX, 4 (onde cita *Rom.* II, 5, Colunga: 1139b), trad. port., p. 217; XII, 25, trad. port., p. 351.
- ⁶⁹² *Ibid.*: IV, 3, trad. port., p. 89.
- ⁶⁹³ *Ibid.*: V, 2, trad. port., p. 110.
- ⁶⁹⁴ *Ibid.*: IV, 4 (onde cita *Ps.* XCIII, 1, Colunga: 560a), trad. port., p. 92.
- ⁶⁹⁵ *Ibid.*: I, 4, trad. port., p. 30; IV, 3 (onde cita *Iac.* IV, 6, Colunga: 1212 b, e *1Petr.* V, 5, Colunga: 1217a), trad. port., p. 90.
- ⁶⁹⁶ *Ibid.*: I, 7, trad. port., p. 36; 20, trad. port., p. 51; II, 3, trad. port., p. 56; 6, trad. port., p. 61; III, 6, trad. port., p. 74; 11, trad. port., p. 84; VII, 3, trad. port., p. 159; 5, trad. port., p. 162; VIII, 3, trad. port., p. 188; IX, 1, trad. port., p. 209; X, 43, trad. port., p. 290; XI, 4, trad. port., p. 298; 22, trad. port., p. 313; XII, 7, trad. port., p. 331; 15, trad. port., p. 338; XIII, 19, trad. port., p. 381.

- ⁶⁹⁷ *Ibid.*: III, 1, trad. port., p. 68; VII, 3, trad. port., p. 159; IX, 4, trad. port., p. 216; X, 17, trad. port., p. 259.
- ⁶⁹⁸ *Ibid.*: V, 2, trad. port., p. 110.
- ⁶⁹⁹ *Ibid.*: I, 5, trad. port., p. 31; 20, trad. port., p. 52; II, 6, trad. port., p. 61; III, 8, trad. port., p. 81; IV, 16, trad. port., p. 108; VII, 3, trad. port., p. 159; 4, trad. port., p. 160; 5, trad. port., p. 162; IX, 2 (onde cita *Rom.* XIV, 16, Colunga: 1148b), trad. port., p. 212; XII, 16, trad. port., p. 341; XIII, 2, trad. port., p. 363; 38, trad. port., p. 405.
- ⁷⁰⁰ *Ibid.*: XIII, 38, trad. port., p. 405.
- ⁷⁰¹ *Ibid.*: XII, 7 (onde cita *Is.* VI, 3, Colunga: 712a), trad. port., p. 331; XIII, 12, trad. port., p. 371.
- ⁷⁰² *Ibid.*: VIII, 3, trad. port., p. 190; X, 22, trad. port., p. 264.
- ⁷⁰³ *Ibid.*: II, 1, trad. port., p. 53; V, 12, trad. port., p. 126; X, 23, trad. port., p. 264; XIII, 3, trad. port., p. 364.
- ⁷⁰⁴ *Ibid.*: I, 6, trad. port., p. 33; 13, trad. port., p. 43; III, 2, trad. port., p. 68; VI, 12, trad. port., p. 151; VIII, 7, trad. port., p. 197; X, 35, trad. port., p. 282; XI, 1, trad. port., p. 294; 9, trad. port., p. 302.
- ⁷⁰⁵ *Ibid.*: III, 1, trad. port., p. 68; 3, trad. port., p. 70; V, 9 (onde cita *Ps.* CXVII, 1, Colunga: 581a), trad. port., p. 122; VIII, 9, trad. port., p. 200; IX, 9, trad. port., p. 226; XI, 1, trad. port., p. 294; XII, 16, trad. port., p. 341; XIII, 1 (onde cita *Ps.* LVIII, 18, Colunga: 527a), trad. port., p. 362.
- ⁷⁰⁶ *Ibid.*: I, 4, trad. port., p. 30; 18 (onde cita *Ps.* LXXXV, 15, Colunga: 553a e CII, 8, Colunga: 566a), trad. port., p. 49; III, 2, trad. port., p. 69; VI, 8, trad. port., p. 144; IX, 1, trad. port., p. 209; 2, trad. port., p. 212; XI, 1, trad. port., p. 214; 9, trad. port., p. 302.
- ⁷⁰⁷ *Ibid.*: IV, 4, trad. port., p. 92; VI, 1, trad. port., p. 132; 16, trad. port., p. 153.
- ⁷⁰⁸ *Ibid.*: III, 6, trad. port., p. 74; XI, 17, trad. port., p. 309; 22, trad. port., p. 313; XIII, 15, trad. port., p. 375.
- ⁷⁰⁹ *Ibid.*: X, 43, trad. port., p. 290; XI, 22, trad. port., p. 313.
- ⁷¹⁰ *Ibid.*: VIII, 3, trad. port., p. 188; XIII, 24, trad. port., p. 391.
- ⁷¹¹ *Ibid.*: IV, 12, trad. port., p. 100; X, 3, trad. port., p. 241.
- ⁷¹² *Ibid.*: VII, 16, trad. port., p. 175; XII, 11, trad. port., p. 334; 15, trad. port., p. 338; XIII, 16, trad. port., p. 376.
- ⁷¹³ *Ibid.*: I, 20, trad. port., p. 52.
- ⁷¹⁴ *Ibid.*: V, 8 (onde cita *Ps.* CXLI, 6, Colunga: 603a); VI, 1, trad. port., p. 131; XI, 18, trad. port., p. 310.
- ⁷¹⁵ *Ibid.*: I, 20, trad. port., p. 52; IX, 13, trad. port., p. 234; X, 34, trad. port., p. 278.
- ⁷¹⁶ *Ibid.*: X, 23 (onde cita *Ps.* XLI, 12, Colunga: 513a), trad. port., p. 264.
- ⁷¹⁷ *Ibid.*: X, 30, trad. port., p. 270.
- ⁷¹⁸ *Ibid.*: X, 30-35 e 41, trad. port., pp. 269-282 e 288.
- ⁷¹⁹ *Ibid.*: VII, 3, trad. port., p. 159.
- ⁷²⁰ *Ibid.*: III, 2, trad. port., p. 69.
- ⁷²¹ *Ibid.*: V, 3, trad. port., p. 112.
- ⁷²² *Ibid.*: IV, 15, trad. port., p. 105; VIII, 11, trad. port., p. 204.
- ⁷²³ *Ibid.*: III, 6, trad. port., p. 73; VII, 10, trad. port., p. 171.
- ⁷²⁴ Abreu: 6 e obra aí citada.
- ⁷²⁵ Agostinho, 1948: III, 2, trad. port., p. 69.
- ⁷²⁶ *Ibid.*: IV, 3, trad. port., p. 89; IX, 1, trad. port., p. 210; X, 17, trad. port., p. 259.
- ⁷²⁷ *Ibid.*: I, 4, trad. port., p. 30; 6, trad. port., p. 34; 15, trad. port., p. 45; 20, trad. port., p. 52; II, 1, trad. port., p. 53; IV, 15, trad. port., p. 105; VII, 20, trad. port., p. 180; VIII, 1, trad. port., p. 184; IX, 4, trad. port., p. 218.
- ⁷²⁸ *Ibid.*: VIII, 6, trad. port., p. 195.
- ⁷²⁹ *Ibid.*: IX, 1, trad. port., p. 210.
- ⁷³⁰ *Ibid.*: I, 1, trad. port., p. 27; 5, trad. port., p. 31; 9, trad. port., p. 38; 18, trad. port., p. 49; 20, trad. port., p. 52; II, 5, trad. port., p. 60; 6, trad. port., pp. 61-62; 10, trad. port., p. 65; III, 4, trad. port., p. 72; 6, trad. port., pp. 74 e 76; IV, 6, trad. port., p. 94; 7, trad. port., p. 95; 15, trad. port., pp. 104 e 105; 16, trad. port., p. 108; V, 1, trad. port., p. 109; VI, 1, trad. port., p. 131; 3, trad. port., p. 134; VII, 10, trad. port., p. 171; 17, trad. port., p. 175; VIII, 6, trad. port., p. 194; IX, 3, trad. port.,

- p. 214; 4, trad. port., p. 215; 7, trad. port., p. 222; X, 7, trad. port., p. 247; 17, trad. port., p. 259; 20, trad. port., p. 261; 23, trad. port., p. 226; 27, trad. port., p. 268; 30, trad. port., p. 270; 40, trad. port., p. 288; XI, 2, trad. port., pp. 294 e 295; XII, 23, trad. port., pp. 348-349; XIII, 8, trad. port., pp. 367-368; 21, trad. port., p. 385.
- 731 *Ibid.*: II, 6, trad. port., p. 61.
- 732 *Ibid.*: III, 6, trad. port., p. 74; XI, 2, trad. port., p. 295.
- 733 *Ibid.*: III, 6, trad. port., p. 77.
- 734 Rocha: 55 e 497-499.
- 735 *Ibid.*: 97-99.
- 736 Matos, A., e Matos, M., nos lugares ao diante citados.
- 737 Matos, M.: pars aestiva, 1059-1060.
- 738 *Ibid.*: para verna, 5*-6*; pars aestiva, 7*-8*; pars hiemalis, 7*-8*.
- 739 Matos, A.: 153-154.
- 740 Matos, M.: pars verna, 53-54.
- 741 *Ibid.*: pars verna, 333*; pars aestiva, 265*; pars autumnalis, 275*, pars hiemalis, 265*.
- 742 Matos, A.: 154-155; Matos, M.: pars verna, 781-782.
- 743 Matos, M.: pars autumnalis, 1023-1024.
- 744 *Ibid.*: pars aestiva, 1137.
- 745 *Ibid.*: pars verna, 1141-1142; pars autumnalis, 721-722 e 820.
- 746 *Ibid.*: pars verna, 31*32*; pars aestiva, 33*-34*; pars autumnalis, 42*-43*; pars hiemalis, 33*-34*.
- 747 *Ibid.*: pars aestiva, 1051-1052.
- 748 *Ibid.*: pars verna, 771-772.
- 749 *Ibid.*: pars verna, 160*-161*; pars aestiva, 162*-163*; pars autumnalis, 171*-172*; pars hiemalis, 162*-163*.
- 750 *Ibid.*: pars verna, 90*-91*; pars aestiva, 92*-93*; pars autumnalis, 101*-102*; pars hiemalis, 92*-93*.
- 751 *Ibid.*, pars aestiva, 1138.
- 752 *Ibid.*: pars autumnalis, 1025-1026.
- 753 *Ibid.*: pars autumnalis, 635-636.
- 754 *Ibid.*: pars verna, 77*-78*; pars aestiva, 79*-80*; pars autumnalis, 88*-89*.
- 755 *Ibid.*: pars verna, 973-974; pars aestiva, 370-371.
- 756 *Ibid.*: pars verna, 60*-61*; pars aestiva, 62*-63*; pars autumnalis, 71*-72*; pars hiemalis, 62*-63*.
- 757 *Ibid.*: pars verna, 782-783.
- 758 *Ibid.*: pars hiemalis, 481-482.
- 759 Matos, A.: 141; Matos, M.: pars verna, 987; pars aestiva, 384-385; pars hiemalis, 7.
- 760 Matos, M.: pars verna, 54-55; pars autumnalis, 634-635.
- 761 *Ibid.*: pars verna, 162*-163*; pars aestiva, 164*-165*; pars autumnalis, 173*-174*; pars hiemalis, 164*-165*.
- 762 Matos, A.: 140-141.
- 763 Matos, M.: pars aestiva, 803-804.
- 764 Castro: IV, 155-156; VI, 120-121.
- 765 *Ibid.*: VI, 156.
- 766 *Ibid.*: VI, 237.
- 767 Matos, M.: pars verna, pp. V e VIII.
- 768 Agostinho, 1948: X, 43, trad. port., pp. 290-291.
- 769 Martins, M., 1971.
- 770 *Ibid.*: 78.
- 771 *Ibid.*: 211-216.
- 772 Martins, M., 1961: 40-41.
- 773 *Ibid.*: 43-46.
- 774 Martins, M., 1969: 65-67.
- 775 Agostinho, 1948: X, 6, trad. port., p. 244.
- 776 *Ibid.*: X, 30, trad. port. pp. 269-271.
- 777 *Ibid.*: X, 31, trad. port., pp. 271-274.
- 778 *Ibid.*: X, 32, trad. port., p. 275.
- 779 *Ibid.*: X, 33, trad. port., pp. 275-276.

- 780 *Ibid.*: X, 34, trad. port., pp. 277-279.
781 Colunga: 505a.
782 *Ibid.*: 520a.
783 *Ibid.*: 1165b.
784 *Ibid.*: 1000a.
785 *Ibid.*: 1152a.
786 Agostinho, 1948: 337 nota 4.
787 Martins, M., 1969.
788 Barthes, 1969: 62.
789 Martins, M., 1975: 69.
790 *Ibid.*: 48, 52-53.
791 *Ibid.*: 76-80 e 91.
792 *Ibid.*: 29.
793 *Ibid.*: 29.
794 *Ibid.*: 296.
795 Matos, A.: 150.
796 *Ibid.*: 183-193; Sena, 1980: II, 21-24.
797 Cfr. a propósito a opinião, discordante, de Ribeiro, A.: 17-18.
798 Sobre este último aspecto, ver opinião menos assertória de Sena, 1972: 480-482;
Saraiva, J., 1978: 39-40.
799 Sena, 1970: 65-176; Sena, 1972: 482-487.
800 Melo.
801 Saraiva e Lopes: 445 e 506.
802 Dias: § 14, pp. 45-50.
803 Camões (1980): II, 168.
804 Saraiva, J., 1978: 54.
805 *Ibid.*: 41 e 54.
806 Camões (1980): III, 190-202.
807 Belchior: 19-20.
808 Camões (1980): II, 269.
809 *Ibid.*: II, 268.
810 *Ibid.*: II; 406-409.
811 Macedo: 53-54.
812 Martins, M., 1975: 199.
813 *Ibid.*: 88, 102.
814 *Ibid.*: 61.
815 *Ibid.*: 185.
816 Martins, M., 1971: 40.
817 Martnis, M., 1975: 193.
818 *Ibid.*: 105.
819 *Ibid.*: 81.
820 *Ibid.*: 208, 211.
821 *Ibid.*: 213, 215-217, 269.
822 *Ibid.*: 269.
823 *Ibid.*: 285, 287-288.
824 *Ibid.*: 13-14, 194-199, 269 e 280-282.
825 Abreu: 31-32.
826 Lund: LXV, pp. 105-108.
827 Martins, M. 1980: 86.
828 Martins, M. 1975: 248-249.
829 Saraiva, A (1950): I, 241-242.
830 Dias: § 14, p. 49.
831 Juromenha: I, doc. E, p. 169.
832 Matos, A.: 154; cfr. *Ibid.*: 151 e 152.
833 Matos, M.: pars aestiva, 803.
834 Sena, 1980: II, 105.
835 Carvalho, 1925: 304.
836 *Ibid.*: 308-311.
837 Namorado: 1966-20-22.
838 *Ibid.*: 25.
839 *Ibid.*: 27-35; Namorado, 1973: 37.

- 840 Cunha: 145a.
 841 *Ibid.*: 7a.
 842 *Ibid.*: 153.
 843 *Ibid.*: 184a.
 844 *Ibid.*: 122b.
 845 Dias: 70.
 846 Saraiva, A. (1950): III, 601.
 847 Ameal: 336 nota 1.
 848 Ferrater Mora: s. v. «Tempo», pp. 389-390.
 849 Agostinho, 1948: XI, 14, trad. port., p. 306.
 850 Saraiva, A. (1950): III, 601.
 851 Camões (1980): II, 223.
 852 *Ibid.*: II, 151-152.
 853 Askins: 283, n.º 135.
 854 Saraiva, A. (1950): III, 595-596.
 855 Saraiva e Lopes: 330.
 856 Namorado, 1966: 29 nota 6.
 857 Sena, 1980: II, 125.
 858 Dias: 55.
 859 Namorado, 1973: 52-54, 55.
 860 Carvalho, 1925: 311.
 861 Dias: 56.
 862 Carvalho, 1925: 316 e 318-322.
 863 Namorado, 1966: 30.

OBRAS CITADAS:

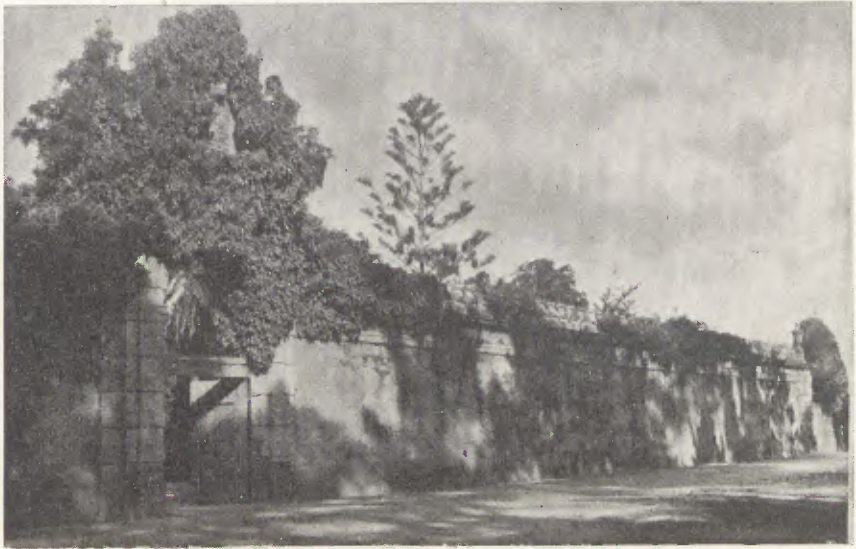
- ABREU (Alberto Antunes de), 1980, «Sobre formas de comportamento sexual em Portugal no século XVI», no *Boletim Cultural* do Ginásio Clube Vilacondense (Vila do Conde), n.º 6, pp. 5-44.
 AGOSTINHO (Aurélio), 1948, *Confessionum libri XIII*, com introdução e notas de Giuseppe CAPELLO, s. l., Domus Editorialis Marietti.
 ———, *Confissões*, trad. do latim de J. Oliveira SANTOS e A. Ambrósio de PINA, prefácio de Lúcio Craveiro da SILVA, 7.ª ed., Porto, Livraria Apostolada da Imprensa, 1966.
 ———, 1966, *La Ciudad de Dios*, com introdução de Francisco MONTES DE OCA, col. «Sepan Cuantos» n.º 59, 4.ª ed., México, Editorial Porrúa, 1978.
 ALBUQUERQUE (Luís de), 1962, *Introdução à História dos Descobrimentos*, Coimbra.
 AMEAL (João), *São Tomás de Aquino*. Iniciação ao estudo da sua figura e da sua obra, col. «Filosofia e Religião» fundada por Leonardo COIMBRA, 5.ª ed., Porto, Livraria Tavares Martins, 1961.
 ANSELMO (António Joaquim), 1926, *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*, reedição facsimilada da edição original, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1977.
 ARISTÓTELES, 1951, *Metafísica*, vol. I (Livros I e II), tradução directa do grego de Vincenzo COCCO, Introdução e notas de Joaquim de CARVALHO, Biblioteca Filosófica n.º 8, 2.ª ed., Coimbra, Atlântida, 1969.
 ASENSIO (Eugenio), «El Auto dos Quatro Tempos de Gil Vicente» nos *Estudios Portugueses*, col. «Civilização Portuguesa» n.º II, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian Centro Cultural Português, 1974, pp. 79-101.
 ASKINS (Arthur Lee-Francis), 1979, *The Cancioneiro de Cristóvão Borges*, «Textes», vol. I, ed. da Ecole Pratique des Hautes Etudes — IV^e section, Centre de Recherches sur le Portugal de la Renaissance, Braga, Barbosa & Xavier, Limitada, Editores.
 BARTHES (Roland), 1967, «Sade I», reedit. em *Sade, Fourier, Loiola*, trad. de Maria de SANTA CRUZ, col. «Signos» n.º 23, Lisboa, Edições 70, 1979, pp. 19-41.

- _____, 1969, «Loiola», reedit. *ibid.*, pp. 43-77.
- _____, 1977, *Fragmentos de um discurso amoroso*, trad. de Isabel GONÇALVES, col. «Signos» n.º 17, Lisboa, Edições 70, 1981.
- BELCHIOR (Maria de Lurdes), 1951, «As glosas do salmo 136 e a saudade portuguesa» reedit. em *Os Homens e os Livros*, Séculos XVI e XVII, col. «Presenças» n.º 11, Lisboa, Editorial Verbo, 1971, pp. 17-26.
- BISMUT (Roger), 1970, *La Lyrique de Camões*, Publications du Centre Culturel Portugais da Fundação Calouste Gulbenkian, Paris, P. U. F..
- CAMÕES (Luís de), 1980), *Lírica Completa* com prefácio e notas de Maria de Lurdes SARAIVA, 3 vols., Biblioteca de Autores Portugueses, s. l., Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1980-1981.
- _____, 1981, «Auto de Filodemo», no vol. II das *Obras Completas*, 3.ª ed., Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 159-265.
- CARVALHO (Joaquim de), 1918, «Leão Hebreu, Filósofo (Para a história do platonismo no Renascimento)» reedit. na *Obra Completa*, Série de Cultura Portuguesa da Fundação Calouste Gulbenkian, vol. I, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1978, pp. 149-297.
- _____, 1925, «Estudos sobre as leituras filosóficas de Camões» reeditados *ibid.*, pp. 229-335.
- CASTRO (José de), (1944) *Portugal no Concílio de Trento*, 6 vols., Lisboa, União Gráfica, 1944-1946.
- CHEVALIER (Jean) e GHEERBRANT (Alain), *Dictionnaire des Symboles*. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres, 4 vols., 6.ª ed., Paris, Seghers, 1973.
- CIDADE (Hernâni), (1936) *Luís de Camões*, 2 vols., Obras-Primas da Língua Portuguesa, Lisboa, Livraria Bertrand, vol. I, *O Lírico*, 4.ª edição revista e alterada, s. d.; vol. II, *O Épico*, 3.ª edição corrigida e atualizada, 1968.
- CIRURGIÃO (António), 1976, *Fernão Álvares do Oriente*. O Homem e a Obra, Cultura Medieval e Moderna, vol. V, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian Centro Cultural Português.
- COELHO (Jacinto do Prado), 1981, «*Os Lusíadas*: uma ética do desejo» reeditado nos *Estudos sobre Camões*. Páginas do *Diário de Notícias* dedicadas ao Poeta no 4.º aniversário da sua morte, coedição INCM/Editorial Notícias, col. «Estudos portugueses», Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 101-108.
- COLUNGA (Alberto) e TURRADO (Lourenço), eds., *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, 3.ª ed., Biblioteca de Autores Cristãos n.º 14, Madrid, 1959.
- CORREIA (João David Pinto), 1979, *Autobiografia e aventura na Literatura de Viagens: a «Peregrinação» de Fernão Mendes Pinto*, apresentação crítica, resumos, glossário e sugestões para análise literária, col. «Textos Literários» n.º 13, Lisboa, Seara Nova Editorial Comunicação.
- CORTE REAL (Jerónimo), 1954, *Naufragio e lastimoso sucesso da perdiçam de Manoel de Sousa de Sepulueda, & Dona Lianor de Sá sua molher & filhos*, vindo da Índia para este Reyno na nao chamada o galião grande S. Ioão que se perdeo no cabo de boa Esperança, na terra do Natal, reedit. nas «Obras de Jerónimo Corte Real», com Introdução e revisão de Manuel Lopes de ALMEIDA, «Tesouros da Literatura e da História», Porto, Lello & Irmãos Editores, 1979, pp. 479-877.
- CORTESÃO (Jaime), 1932, «O Franciscanismo e a mística dos Descobrimentos» reedit. in *A Expansão dos Portugueses no período henriquino*, vol. V das *Obras Completas*, Lisboa, Portuguesa Editora, 1965, pp. 91-113.
- CUNHA (António Geraldo da), 1966, *Índice analítico do vocabulário de Os Lusíadas* com a reprodução integral em fac-símile da 1.ª ed., Rio de Janeiro, Presença e Instituto Nacional do Livro, 1980.
- DIAS (J. S. Silva), 1981, *Camões no Portugal de Quinhentos*, Biblioteca Breve n.º 60, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.
- DORON (Roland), 1978, *Elementos de Psicanálise*, trad. de Franco de SOUSA, col. «Imprensa Universitária» n.º 10, Lisboa, Editorial Estampa, 1979.
- DUARTE (D.), *Leal Conselheiro e Livro da Ensinança de bem cavalgar toda Sela*, notícia histórica e literária, selecção e anotações de F. Costa MÂRQUES, Coleção Literária «Atlântida» n.º 14, Coimbra Atlântida, 1965.
- ELIADE (Mircea), 1970, *Tratado de História das Religiões*, nova edição inteiramente revista e corrigida, com prefácio de Georges DUMÉZIL, trad. de Natália NUNES e

- Fernando TOMÁS, col. «Coordenadas», dir. por Vitorino Magalhães GODINHO, Lisboa, Edições Cosmos, 1977.
- FALCÃO (Cristóvão), 1962, *Crisfal*, selecção, prefácio e notas de Rodrigues LAPA, col. «Textos Literários», 2.ª ed., Lisboa.
- FERRATER MORA (José), 1974, *Dicionário de Filosofia*, texto preparado por Eduardo GARCÍA BELSUNCE e Ezequiel de OLASO, trad. por António José MASSANO e Manuel J. PALMEIRIM, col. «Informação e Cultura» n.º 8, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1977.
- FIGUEIREDO (Fidelino de), 1951, *Um colecionador de Angústias*, 3.ª ed., col. «Filosofia e Ensaios», Lisboa, Guimarães Editores, 1962.
- FINAZZI-AGRO (Ettore), 1978, *A novelística portuguesa do século XVI*, trad. de Carlos MOURA, Biblioteca Breve n.º 24, Lisboa, Instituto de Cultura Portuguesa.
- GLASER (Edward), 1963, «Frei Heitor Pinto's *Imagem da Vida Cristã*», reedit, nos *Portuguese Studies*, col. Civilização Portuguesa n.º IV, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian Centro Cultural Português, 1976, pp. 85-134.
- GOMES (Álvaro), 1981, *Apologia* (Texto inédito do século XVI), fixação e tradução do texto latino por Miguel Pinto de MENESES, estudo patrístico e teológico-bíblico de Manuel Augusto RODRIGUES, apresentação e introdução de A. Moreira de Sá, col. «Pensamento Português», Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- HAMILTON (Edith), 1940, *La Mythologie*. Ses dieux, ses héros, ses légendes. trad. de Abeth de BEUGHEN, col. «Marabout Université» dir. por Jean-Jacques SCHELLENS e Jacqueline MAYER n.º 20, Verviers, Gérard et Cº, 1962.
- JESUS (Teresa de), *Livro da Vida* reedit. nas «Obras Completas», trad. do Carmelo do Coração Imaculado de Maria (Porto) a partir do texto espanhol da edição de 1962 do P. Efrém da MAE DE DEUS, 2.ª ed., Aveiro, Edições «Carmelo», s. d., pp. 1-390.
- JUROMENHA (Visconde de), (1860), *Obras de Luís de Camões*, 6 vols., Lisboa, Imprensa Nacional, 1860-1869.
- KAYSER (Wolfgang), 1948, *Análise e interpretação da obra literária* (Introdução à ciência da Literatura), 5.ª edição portuguesa totalmente revista pela 12.ª alemã por Paulo QUINTELA, 2 vols., col. «Studium» n.º 61 e 62, Coimbra, Arménio Amado Editor, 1970.
- LAPA (M. Rodrigues), 1934, *Lições de Literatura Portuguesa*. Época Medieval, 5.ª edição revista, Coimbra, Coimbra Editora, 1964.
- LOBO (Francisco Rodrigues), 1619, *Côrte na Aldeia e Noites de Inverno*, com prefácio e notas de Afonso Lopes VIEIRA, Colecção de Clássicos Sá da Costa, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1945.
- MACEDO (Hélder), 1980, *Camões a viagem iniciática*, col. «Margens do texto» n.º 17, Lisboa, Moraes Editores.
- LUND (Christopher C.), 1980, *Anedotas Portuguesas e Memórias Biográficas da Corte Quinhentista*. Istorias e ditos galantes que se sucederao e se disserao no Paço, leitura do texto, introdução, notas e índices, Coimbra, Livraria Almedina.
- MACHADO (José Pedro), 1952, *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, 5 vols., 3.ª ed., Lisboa, Livros Horizonte, 1977.
- MARTINS (José V. de Pina), 1973, *Humanismo e erasmismo na cultura portuguesa do século XVI*. Estudo e textos, Série Histórica & Literária n.º XI, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian Centro Cultural Português.
- MARTINS (Mário), 1951, «Babel e Sião», de Camões, e o pseudo-Jerónimo», na *Brotéria* (Braga), vol. LII, fasc. 4, pp. 391-401.
- _____, 1960, «Patrologia (na Idade Média Portuguesa)» no *Dicionário de Literatura* dir. por Jacinto do Prado COELHO, 3.ª ed., Porto, Figueirinhas, 1978, vol. III, pp. 803-804.
- _____, 1961, *Ladainhas de Nossa Senhora em Portugal* (Idade Média e séc. XVI), separata da revista «Lusitana Sacra», t. V (1960-1961), Lisboa.
- _____, 1968, «S.º Agostinho nas Bibliotecas Portuguesas da Idade Média», na *Revista Portuguesa de Filosofia* (Braga), t. X, vol. I, pp. 166-176.
- _____, 1969, *Estudos de Cultura Medieval*, col. «Presenças» n.º 7, Lisboa, Editorial Verbo.
- _____, 1971, *Guia Geral das Horas del-Rei D. Duarte*, Lisboa, Editorial «Brotéria».
- _____, 1975, *Alegorias, simbolos e exemplos morais da Literatura Medieval Portuguesa*, 2.ª ed., Lisboa, Edições «Brotéria», 1980.

- , 1980, *Estudos de Cultura Medieval*, vol. II, 2.^a ed., Lisboa, Edições «Bro-téria».
- MATOS (Albino de Almeida), 1977, *Hinos do Temporal Hispânico até à invasão muçulmana*. Estudo Histórico-crítico, Coimbra.
- MATOS (D. Manuel Vieira de), ed., 1921, *Breviarium Bracarense jussu et auctoritate Benedicti XV Pontificis Maximi recognitum et reformatum*, 4 vols., Roma, Typis Polyglottis Vaticanis.
- MATOSO (José), 1968, *Le Monachisme ibérique et Cluny*. Les monastères du diocèse de Porto de l'an mille à 1200, «Recueil de travaux d'histoire et de philologie» 4.^a série, fasc. 39, Louvain, Publications Universitaires.
- MELO (D. Francisco Manuel de), *Tratado da Ciência Cabala*, ed. de Albano LIMA, col. «Clássicos de Bolso» n.º 23, Lisboa, Estampa.
- MENDES (João), (1953) «O Drama de Camões», reeditado na *Literatura Portuguesa*, I, col. «Presenças» n.º 21, 2.^a edição revista, Lisboa, Editorial Verbo, 1981, pp. 283-331.
- , 1973, «O platonismo de Camões», reeditado em *Camões e o pensamento filosófico do seu tempo* com Introdução de Luís de Sousa REBELO, col. «Estudos e Ensaios» dir. por Luís de Sousa REBELO, Lisboa, Prelo, 1979, pp. 111-149.
- , 1974, *Literatura Portuguesa I*, editada postumamente por Alves PIRES com prefácio de Manuel ANTUNES, col. «Presenças» n.º 21, 2.^a edição revista, Lisboa, Editorial Verbo.
- MICHAELIS DE VASCONCELOS (Carolina), 1924, *Estudos Camonianos*, II, *O Cancioneiro do Padre Pedro Ribeiro* reimpressão fac-similada da 1.^a edição juntamente com *O Cancioneiro Fernandes Tomás*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1980.
- NAMORADO (Egídio), 1966, «Camões: poeta-filósofo?», reeditado em *Camões e o pensamento filosófico do seu tempo* citado, pp. 19-35.
- , 1973, «'Os Lusíadas' e os movimentos culturais do séc. XVI» reeditado *ibidem*, pp. 37-60.
- OLIVEIRA (Corrêa de) e MACHADO (Saavedra), 1959, *Textos Portugueses Medievais*, 3.^o ciclo dos liceus, 2.^a ed., Coimbra, Atlântida, 1961.
- PEIXOTO (Afrânio) e PINTO (Pedro A.), 1924, *Dicionário d'Os Lusíadas de Luís de Camões*, ed. da Sociedade de Estudos Camonianos, Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves.
- PIVA (Luís), 1978, «O quinto canto de *Os Lusíadas* visto por Manuel Pires de Almeida» reeditado em *Lirismo e Epopeia em Luís de Camões*, São Paulo, Editora Cultrix, 1980, pp. 92-100.
- PLATÃO, *Le Banquet*, tradução, introdução e notas de Émile CHAMBRY, col. «GF intégral» n.º 4, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, pp. 31-85.
- RAMALHO (Américo da Costa), 1978, *Recensão crítica de José Hermano Saraiva*, Vida ignorado de Camões, separata de «Humanitas», XXIX-XXX (1977-1978), s. 1., s. d.
- REGO (Ivone Cunha), 1981, *Feiticeiros, Profetas e Visionários*, selecção, coedição INCM/Biblioteca Nacional, col. «Temas Portugueses», Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- RÉVAH (Israel-Salavator), 1960a, *La censure inquisitoriale portugaise au XVI^e siècle*, com fac-símile dos Index, vol. I, Lisboa, Instituto de Alta Cultura.
- , 1960b, «Vicente, Gil», no *Dicionário de Literatura* citado, vol. III, pp. 1164-1169.
- RIBEIRO (Aquilino), 1975, «Camões e a sua má estrela», in *Camões, Camilo, Eça e alguns mais* (Ensaio de crítica histórico-literária), Obras completas de Aquilino Ribeiro, Amadora, Livraria Bertrand, 1975, pp. 11-81.
- RICARD (Robert), 1947, «Les lectures spirituelles de l'Infant Ferdinand de Portugal (1437)», reeditado nas *Études sur l'Histoire morale et religieuse du Portugal*, Série Histórica & Literária n.º IV, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian Centro Cultural Português, 1970, pp. 53-61.
- , 1954, «L'infant D. Pedro de Portugal et 'O Livro da Virtuosa Bemfeitoria'» reeditado *ibidem*, pp. 87-136.
- , 1963, «L'influence des 'Mystiques du Nord' sur les spirituels portugais du XVI^e siècle», *ibidem*, pp. 205-221.
- ROCHA (Pedro Romano), 1980, *L'Office divin au Moyen Age dans l'Eglise de Braga*. Origines et dépendances d'une Liturgie particulière au Moyen Age, com prefácio

- de Pierre-Marie GY, «Cultura Medieval e Moderna», vol. XV, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian Centro Cultural Português.
- RODRIGUES (José Maria), 1905, *Fontes dos Lusíadas*, separata do «Instituto», Coimbra, Imprensa da Universidade.
- ROSSI (G. Carlo), *A Literatura Italiana e as Literaturas de Língua Portuguesa*, trad. de Giuseppe MEA, col. Universitas/Telos, Porto, Livraria Telos, 1973.
- SARAIVA (António José), (1950), *História da Cultura em Portugal*, 3 vols., Lisboa, Jornal do Foro, 1950-1962.
- , 1959, *Luis de Camões*, col. «Saber» série especial n.º 10, Lisboa, Publicações Europa-América.
- , 1965, *Gil Vicente e o Fim do Teatro Medieval*, col. «Estudos e Documentos», 2.ª ed., Lisboa, Publicações Europa-América.
- SARAIVA (António José) e LOPES (Óscar), *História da Literatura Portuguesa*, 4.ª ed., Porto, Porto Editora, s. d.
- SARAIVA José Hermano), 1978, *Vida ignorada de Camões*, col. «Estudos e Documentos» n.º 141, s. I., Publicações Europa-América.
- , 1979, *Ditos Portugueses dignos de memória*. História íntima do século XVI anotada e comentada, col. «Biblioteca Universitária» n.º 13, s. I., Publicações Europa-América, s. d.
- SCHOPENHAUER (Artur), *Metafísica do Amor*, trad. de Lobo VILELA, Cadernos Culturais «Inquérito» dir. por Eduardo SALGUEIRO, n.º 43, série C, 2.ª ed., Lisboa, Editorial Inquérito, s. d.
- SENA (Jorge de), 1951, «A Poesia de Camões. Ensaio de revelação da dialéctica camoniana», reeditado nos *Trinta Anos de Camões. 1948-1978* (Estudos camonianos e correlativos), Obras de Jorge de Sena, Lisboa, Edições 70, 1980, I, pp. 15-39.
- , 1970, *A Estrutura de «Os Lusíadas» e outros estudos camonianos e de poesia peninsular do século XVI*, 2.ª ed., Obras de Jorge de Sena, Lisboa, Edições 70, 1980.
- , 1972, «Camões: Novas Observações acerca da Sua Epopeia e do Seu Pensamento», reeditado nas *Dialécticas Aplicadas da Literatura*, col. «Signos» n.º 13, Lisboa, Edições 70, 1978, pp. 443-488.
- , 1980, *Trinta Anos de Camões, 1948-1978* (Estudos camonianos e correlativos), 2 vols., Obras de Jorge de Sena, Lisboa, Edições 70.
- SÉRGIO (António), 1934, «Questão prévia dum ignorante aos prefaciadores da Lírica de Camões» nos *Ensaio*, t. IV, 2.ª ed., Lisboa, Guimarães Editores, 1959, pp. 23-82.
- SILVA (Lúcio Craveiro da), «Ao leitor» das *Confissões* de Santo AGOSTINHO, da citada edição da Livraria Apostolado da Imprensa, Porto, 1966, pp. 7-9.
- STORCK (Wilhelm), 1890, *Vida e Obras de Luís de Camões*. Primeira parte, versão do original alemão anotada por Carolina Michaëlis de Vasconcelos, reprodução fac-similada da primeira edição, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1980.
- VIEGAS (Artur), 1921, *Os LUSÍADAS* de Luís de Camões anotados para uso das escolas com as devidas omissões, 9.ª ed., Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1972.
- VICENTE (Gil), 1959a, *Auto da Alma*, reeditado no vol. II das *Obras Completas* com prefácio de MARQUES BRAGA, Coleção de Clássicos Sá da Costa, 3.ª ed., Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1959, pp. 1-37.
- , 1959b, *Auto da Cananeia* reeditado no vol. II das *Obras Completas* citadas, pp. 233-264.
- ZALBA (Marcellino), 1958, *Theologiae Moralis Compendium*, 2 vols., Biblioteca de Autores Cristianos n.ºs 175 e 176, Madrid.



Antigo Colégio de Belinbo (Casa do Poeta)

VÁRIA ...

— *15 de Fevereiro de 1981*

Homenagem da Câmara Municipal de Esposende a Manuel de Boaventura.
Exposição Bio-bibliográfica.

— *27 de Fevereiro de 1981*

Conferência proferida pelo Dr. Bernardino Amândio no encerramento da Homenagem prestada pela Câmara Municipal de Esposende a Manuel de Boaventura.
Publicada sob o título: «Manuel de Boaventura».

— *15 de Abril de 1981 a 3 de Maio de 1981*

Exposição de Arte Sacra (Motivos da Paixão).
Salão de Exposições da Câmara Municipal de Esposende.
Promovida pela Comissão Regional de Turismo do Alto-Minho (Costa Verde) — Delegação de Esposende.

— *Maio/Junho de 1981*

Exposição «Esposende e o Mar».
Iniciativa da Associação de Pais da Escola Preparatória de Esposende. Esteve patente ao público no Pavilhão Gimnodesportivo. Esta exposição, devido ao seu êxito foi montada, a pedido da Secretaria de Estado da Cultura na Casa de Ramalde no Porto

onde esteve patente desde 15 de Novembro a 6 de Dezembro de 1981.

— *3 a 11 de Julho de 1981*

Exposição de Pintura nos Paços do Concelho de Esposende onde foram expostas obras da autoria de Fernando Rosário (Pintor Esposendense).

— *18 a 28 de Julho de 1981*

Esteve patente no salão de Exposições da Câmara Municipal de Esposende um trabalho realizado pela Direcção Geral de Planeamento Urbanístico versando o tema «Plano de Ordenamento Concelhio».

Durante a apresentação pública deste trabalho foram realizadas conferências de interesse cultural para e sobre Esposende.

— *14 de Agosto de 1981*

Desfile de trajes antigos e regionais. Organização da Câmara Municipal de Esposende.

— *16 de Agosto de 1981*

Cortejo Etnográfico. Organização da Câmara Municipal de Esposende.

— *13 a 19 de Agosto de 1981*

Exposição de pintura que esteve patente ao público no Salão de Exposições da Câmara Municipal de Esposende onde foram expostas obras da autoria de António Luís da Cunha (pintor barcelense).

— 8 de Novembro de 1981

Foi tornada pública a formação, com estatutos próprios, da A.D.E.C. — Associação desportiva e Cultural de Belinho.

— 12 de Dezembro de 1981

Exposição fotobiográfica incorporada na homenagem do I Centenário do Nascimento de Monsenhor Adelino Maria Lopes Pedrosa.

Esteve patente no Salão de Exposições da Câmara Municipal de Esposende.

— 26 de Dezembro de 1981

Sarau Cultural promovido pelo «Jornal de Esposende» onde foram distribuídos os prémios referentes aos Jogos Florais promovidos pelo mesmo jornal.

— 27 de Dezembro de 1981

Exposição fotográfica tendo como tema «S. Bartolomeu do Mar, a nossa terra, a nossa gente usos e costumes».

Organização da Junta de Freguesia de Mar e Juventude de Mar. Esteve patente nas salas do Jardim Infantil de Mar.

INDICE

Apresentação	5
<i>Alexandre Domingos Losa de Faria (Presidente da Câmara)</i>	
Um inédito do Escritor Manuel de Boaventura	7
Castelo de Neiva	13
<i>Carlos Alberto Brochado de Almeida</i>	
Biblioteca ... Património Cultural e Meio de Educação Permanente	34
<i>Sebastião Matos</i>	
Estátua Zoomórfica de Gemeses — Esposende. Um touro proto-histórico	51
<i>Manuel A. Penteado Neiva</i>	
<i>Manuel Alves Coutinho</i>	
Do Discurso Lírico de Camões. A propósito do episódio do Adamastor	63
<i>Alberto Antunes de Abreu</i>	
Vária	153



