

DOS MISTÉRIOS DO MUNDO A IDEALIDADE (IMPOSSÍVEL) SEM MISTÉRIOS: UMA OITAVA DE CAMÕES

Francisco Ferreira de Lima
Prof. Adjunto do Departamento
de Letras e Artes
Prof. Adjunto da UNEB

RESUMO – *Este trabalho pretende analisar alguns dos mais significativos elementos maneiristas que contribuem decisivamente para a construção complexa, rica e diversificada da lírica camonianina.*

ABSTRACT – *This paper aims at analysing some of the most relevant mannerist elements that decisively contribute to the complex rich and diversified construction of Camões's lyric.*

1 INTRODUÇÃO

Confessemos: não é fácil dizer algo de original sobre Camões, depois de quatro séculos de quase ininterrupto dissecamento de sua obra, por críticos e estudiosos das mais variadas estirpes e posições teóricas. Evidentemente, dentre tudo o que se escreveu sobre o poeta, no afã de explicá-lo, de fazê-lo entendido, muito não passou de boa intenção. E como, em arte, mais do que em qualquer outro campo, nenhum crítico de bom senso jamais afirmará ter descoberto a verdade, esgotado seu objeto de estudo, sempre é possível elucidar coisas, pois, a cada dia, afirma-se a noção do deslocamento da obra de arte no tempo. A leitura feita por um leitor do Século XX, da obra camonianina, não será nunca semelhante àquela feita por um seu contemporâneo, pois, por mais esforço que se faça para reconstituir a atmosfera – digamos assim, em falta de expressão mais precisa – da época, já que uma obra de arte está indissoluvelmente ligada às condições têmporo-espaciais em que é produzida, haverá, inevitavelmente, limitações impostas que hão de ser superadas por uma outra perspectiva. Esta é simplesmente o aparato de informações, valores e normas que circundam o leitor do Século XX. Em outras palavras, quando lemos a obra de Camões, não nos esforçamos para regredir no tempo, ao contrário, procuramos localizar (e justificar) o porquê de tal obra avançar no tempo, porque, em pleno Século XX, sua obra toca, comove, emociona, nos faz refletir e nos impele a uma re-leitura de seu tempo e do nosso.

É a busca das especificidades que levam ao que dissemos acima, que nos faz debruçar sobre Camões para mostrar sua permanência.

Isto posto, surge-nos um outro problema. Dada a vastidão da sua obra, que diretriz operacional adotar para uma abordagem que se pretenda paradigmática, sem entretanto almejar trabalhar com todo o *corpus* de sua obra, já por si tão problemático? Há uma solução que nos parece prática, embora corramos o risco de, com ela,

cairmos na estreiteza: trabalhar apenas com um poema que possa dar conta, sempre em sentido limitado, de sua variação temática, enfatizando aquele ou aqueles que particularmente nos pareçam expressivos e dominantes em toda sua produção e, sejamos honestos, nos apaixonem.

Somos sabedores do perigo a que possamos estar sujeitos, se não soubermos evitar afirmações taxativas e pretensiosas. Por outro lado, estamos conscientes da (aparente) comodidade que tal metodologia implica. Com isso em vista, será esse o nosso método de abordagem.

O nosso estudo se centrará na oitava “Quem pode ser no mundo tão quieto”¹. A razão da escolha é simples. A nosso ver, nesse poema estão enfatizados, e com que angústia, os principais temas da lírica camoniana, basicamente no que concerne aos seus aspectos maneiristas, que são – frise-se – o que nos interessa. Nele, pode-se ver a aflição do poeta a clamar no deserto contra o “desconcerto do mundo”; o *projectum* da busca da essência que se dá no espaço da “fantasia”, isto é, a recriação de uma outra realidade possível que sublima a verdadeira, nisto se nos apresenta o perfil neoplatônico de sua poesia; o ideal de mulher como ausência que aqui busca concretizar-se; o debate entre paganismo e cristianismo; a doutrina da predestinação; o sofrimento resultante da “especulação”; enfim, há como que uma espécie de recolecção de idéias disseminadas ao longo de sua obra, com a vantagem de que, aqui, tudo isso se apresenta como motivo ou justificativa para a recusa de inserção no tempo, resultando naquilo que demos o nome de “alienação proposital”. Essa sensação torna o sofrimento do *eu* do poeta duplo: ao tempo em que se recusa reconhecer como real o que o cerca, percebe que a “fantasia” é sonho e o faz retornar, mais desencantado ainda, ao real que recusara. É esse percurso que mostraremos como o poeta o realiza, através dos elementos acima apontados.

Como dissermos, supomos que o nosso estudo possa dar uma visão abrangente da obra de Camões. O que é preciso ser enfatizado é que não temos por objetivo abordar *todos* os temas de sua obra, senão os mais recorrentes que, seguramente, se encontram no poema escolhido.

2 DO DESCONCERTO AO CONCERTADO: UMA TRAJETÓRIA IMPOSSÍVEL

2.1 A recusa de inserção no real

O poema em questão, diferentemente da grande maioria escrita por Camões, tem um destinatário concreto. Entretanto, o poeta está muito menos interessado em estabelecer um diálogo efetivo com o outro do que consigo mesmo. Na realidade, o interlocutor é o que menos importa, pois, tal diálogo é antes um grito lancinante de dor que o poeta sabe, muito bem, não terá resposta. Assim, há um tom de conversa no poema, mas é uma conversa entre um eu e eu mesmo, isto é, uma conversa que se dá do intrínseco para o extrínseco, e esta pode eventualmente conter um interlocutor concreto. As três primeiras estrofes dão uma idéia precisa do que estamos

dizendo. Aqui, o poeta fala do seu desespero, por não compreender como os outros não compreendem a distorção do seu tempo. Sua fala, então, funciona como quando se está só e se fala em voz alta para se ouvir a própria voz. É ele, poeta, quem está deslocado e se pergunta da razão de os outros não entenderem este deslocamento. E essa resposta não lhe será dada, terá que vir dele próprio. Qual a razão deste deslocamento? Se o mundo está desconcertado e o poeta ainda tem forças para percebê-lo, então ele está deslocado, esse não é o seu mundo. Como ainda tem consciência disso, recusa-se a aceitá-lo como tal. Aqui, então, entra o interlocutor concreto. O poeta, em seu desespero, quer dividir com ele, e também com todos os interlocutores virtuais, a responsabilidade pela leitura que ele faz da realidade. É como se esta interpretação fosse algo tão monstruoso que o poeta é incapaz de arcar sozinho com ela. Precisa de alguém para dividi-la, porque o desespera a idéia do comodismo ante tanta iniquidade:

*Quem pode ser no mundo tão quieto,
ou quem terá tão livre o pensamento,
quem tão experimentado e tão discreto,
tão jora enfim do humano entendimento
que ou com público efeito, ou com secreto,
lhe não revolva e espante o sentimento,
deixando-lhe o juízo quase incerto,
ver e notar do mundo o desconcerto?*

*Quem há que veja aquele que vivia
de latrocínios, mortes e adultérios,
que ao juízo das gentes merecia
perpétua pena, imensos vitupérios,
se a Fortuna em contrário o leva e guia,
mostrando, enfim, que tudo são mistérios,
em alteza d'estados triunfantes,
que, por livre que seja, não se espante?*

*Quem há que veja aquele que tão clara
teve a vida que em tudo por perfeito
o próprio Momo às gentes os julgara,
ainda que lhe vira aberto o peito,
se a má Fortuna, ao bem somente avara,
o reprime e lhe nega seu direito,
que lhe não fique o peito congelado,
por mais e mais que seja experimentado?*

Observe-se que há dois momentos, dois aspectos que provocam o desespero do poeta. O primeiro, mais amplo, é o desconcerto do mundo: o ímpio vencendo, o honesto fracassando e isso ele não pode compreender. É nesse sentido que dizíamos que o diálogo antes de ser com o outro é consigo mesmo. O segundo é daí decorrente: como é possível ante essa situação de inversão que o deixa de “juízo quase incerto” não haver qualquer manifestação a esse respeito? É aqui que o poema dialoga com o interlocutor concreto. De certo modo, o diálogo é uma sacudidela em seu interlocutor, forçando-o também a procurar respostas e, à medida que assim o faz, é levado a envolver-se no questionamento. Por isso é que talvez se justifique a estrutura interrogativa das três primeiras estrofes. Ao tempo em que o poeta se pergunta, pergunta também ao interlocutor.

Como o poeta, em seu desespero, não pode obter resposta nem de si mesmo, nem de seus interlocutores, vai buscá-las na filosofia:

*Demócrito dos deuses proferia
que eram sós dous: a Pena e Benefício.
Segredo algum será da fantasia
de que eu achar não posso claro indício;
que, se ambos vêm por não cuidada via
a quem os não merece, é grande vício
em deuses sem-justiça e sem-razão.
Mas Demócrito o disse, e Paulo não.*

Mas logo se desengana. A resposta que ela lhe dá, através de um dos seus mais eminentes seguidores, não o convence. Se não se observa a quem distribuir recompensa ou castigo, não vale a pena acreditar-se em deuses que assim os distribuem. Essa estrofe é fundamental para que se perceba a típica tensão maneirista a que o poeta está submetido. Enquanto na maior parte de sua obra paganismo e cristianismo mesclam-se sem grandes problemas – e um excelente exemplo disso está na elegia “Divino almo pastor Délio dourado” –, aqui há uma recusa total à explicação profana do mundo no último verso dessa estrofe. Como consequência, temos a defesa da explicação cristã, na medida em que contrapõe-se à explicação de Demócrito aquilo que São Paulo *não* disse, ou seja, tal teoria não conta com a aquiescência do cristianismo. O que é interessante notar é que, por enquanto, satisfaz-lhe menos uma teoria cristã que negue a teoria pagã do que sua simples negativa. Mais tarde, contudo, o poeta especulará, como veremos, sobre o cristianismo. Não encontrando a resposta para aplacar sua ânsia, o poeta interroga-se a partir de uma argumentação possível, que o seu interlocutor poderia desenvolver. Isto é, a de que ele não estaria a se preocupar com coisas que, de tão antigas, tornaram-se irremediáveis:

*Dir-me-eis que, se este estranho desconcerto
novamente no mundo se mostrasse,
que, por livre que fosse e mui esperto,
não era de espantar se me espantasse;*

*mas que se já de Sócrates foi certo
que nenhum grande caso lhe mudasse
o vulto, ou de prudente, ou de constante,
que tome exemplo dele, e não me espante.*

É exatamente a duração da situação que o faz **desesperar-se**. Quanto mais antiga, mais difícil de compreender sua permanência:

*Parece a razão boa; mas eu digo
que este uso da Fortuna tão danado
que, quanto mais usado e mais antigo,
tanto é mais estranho e blasfemado;
porque se o Céu, das gentes tão amigo,
não dá à Fortuna tempo limitado,
não é para causar mui grande espanto
que mal tão mal olhado dure tanto.*

Pois, se o próprio Céu não limita o tempo de ação da Fortuna, é para se espantar não da ação da Fortuna em si, mas da própria ação de Deus. E aqui parece-nos haver um índice de dúvida acerca do próprio Cristianismo. Índice esse que será reforçado adiante. Se Deus tem o poder para controlar a fortuna, por que não o usa? É essa a pergunta que parece estar implícita em seu espanto. Assim, esse é seu espanto maior e não o resultante da duração da ação da Fortuna. Além desse, há algo que ainda o deixa mais terrivelmente espantado:

*Outro espanto maior aqui me enleia:
que, conquanto Fortuna tão profana
com estes desconcertos senhoreia,
a nenhũa pessoa desengana.
Não há ninguém que assente nem que creia
este discurso vão da vida humana,
por mais que filosofe nem que entenda,
que algum pouco do mundo não pretenda.*

Esta estrofe é provavelmente a mais densa de todo o poema. Aqui está todo o sentimento do ceticismo e de inutilidade inerentes ao ato de viver, decorrentes da inversão do mundo. Aqui podemos falar do caráter extremamente absurdo do mundo. É como se ele fosse guiado ao acaso – como já se indicava no espanto decorrente do livre agir da Fortuna –, sem nenhuma força a controlá-lo. Daí o “discurso vão da vida humana”, a falta de sentido para o ato de viver. Mesmo assim, por mais que se tenha o entendimento disso, a Fortuna fará com que se pense sempre em ambicionar algo. Em outras palavras, é impossível fugir aos seus caprichos.

É por isso que a simplicidade de Diógenes não o convence, pois ela é apenas

uma outra forma de vaidade extremada, e, poderia concluir o poeta, extremos com extremos se aproximam. Na verdade, é precisamente essa a idéia quando se contrapõe à riqueza de Platão a “pobreza” de Diógenes:

*Diógenes pisava de Platão
com seus sórdidos pés, o rico estrado,
mostrando outra mais alta presunção
em desprezar o fausto tão prezado.
“Diógenes, não vês que extremos são
esses que segues de mais alto estado
que, se de desprezar te prezas muito,
já pretendes do mundo fama e fruto?”*

Quer dizer, não resta alternativa. Platão entrega-se, com luxúria, aos caprichos do acaso, da Fortuna: Diógenes, que pensa vencê-los, pela simplicidade, está tão envolvido por eles quanto Platão. Este é tão presunçoso quanto aquele. Logo, ambos, que parecem entender, por serem filósofos, o “discurso vão” são tão dominados pelos caprichos do acaso quanto qualquer outro.

É exatamente em Platão que o poeta vai buscar o exemplo, juntamente com César, de maior paradigma de grandeza, com a intenção de mostrar através desses dois modelos a insignificância que é viver. Esse é ao nosso ver um dos pontos culminantes do poema. O desconcerto do mundo – caracterizado pela vitória daquele que comete violência e desatino e pela derrota do honesto; pela cobiça; pela traição; enfim, por toda forma de ignomínia – não se esgota em si mesmo. Ele é apenas o agenciamento de elementos para mostrar a carência de sentido que há no ato de viver. É em busca da justificação dessa carência que o poeta escolhe duas grandes figuras para poder, com elas, demonstrá-la. Antes disso, há a exposição de uma série de razões que, por si sós, explicariam a insignificância em viver. O que é interessante é o recurso técnico utilizado nas três estrofes que apresentam essas razões. O poeta faz um levantamento de fatos como se eles não tivessem importância, *se comparados aos exemplos que se seguem apenas*. Assim, ao começar a ler esta parte do poema, o leitor poderia pensar que estes fatos não têm grande importância, pois o próprio poeta fala deles como se não quisesse falar. Mas não é assim. A desimportância dos fatos é diretamente proporcional à importância dos exemplos que os seguem, como se tais fatos fossem uma mera transição para os exemplos. O que se nota, entretanto, é que eles são um verdadeiro arsenal de baixezas, indignos, até mesmo do mais torpe ser humano:

*Deixo agora reis grandes, cujo estudo
é faltar esta sede cobiçosa
de querer dominar e mandar tudo,
com fama larga e pompa sumptuosa.
Deixo aqueles que tomam por escudo*

*de seus vícios e vida vergonhosa
a nobreza dos seus antecessores,
e não cuidam de si que são piores.*

*Deixo aquele a quem o sono esperta
do grão favor do rei que serve e adora,
que se mantém desta aura falsa, incerta,
que dos corações tanto é senhora.
Deixo aqueles que estão coa boca aberta,
por se encher de tesouros, de ora em ora,
doentes desta falsa hidropesia
que, quanto mais alcança, mais queria,*

*Deixo outras obras vãs do vulgo errado,
a quem não há ninguém que contradiga,
nem doutra cousa algũa é sojugado
que de ãa opinião e usança antiga.
Mas pergunto ora a César esforçado,
ou a Platão divino, que me diga,
este das muitas terras em que andou;
estoutro, de vencê-las, que alcançou.*

Quando dizemos que estes fatos não têm importância, dizemos que eles bastariam para justificar o desconcerto do mundo. Mas como são acontecimentos “corriqueiros” ao dia-a-dia, quer dizer, de tão freqüentes, já se tornaram fatos comuns que não merecem grande ênfase, se se pensar na importância dos dois exemplos seguintes. É com eles que o poeta se vê irremediavelmente perdido diante de “exemplos dolorosamente significativos da sua vacuidade e desrazão”² (da vida). Agora não há mais nada em que se possa sustentar, para buscar um possível significado para a vida, depois que essas duas expressões ruíram. Suas respostas jogam por terra o que lhe restava de esperança:

*César dirá: “Sou dino de memória;
vencendo vários povos esforçados
fui monarca do mundo, e larga história
ficará dos meus feitos sublimados.”
É verdade; mas esse mando e glória
lograste-o muito tempo? Os conjurados
Bruto e Cássio o dirão que, se venceste,
enfim, enfim, às mãos dos teus morreste.*

*Dirá Platão: "Por ver o Etna e o Nilo
fui à Sicília, ao Egito e a outras partes,
só por ver e escrever em alto estilo
da natural ciência em muitas artes."
O tempo é breve. E queres consumi-lo,
Platão, todo em trabalhos? E repartes
tão mal de teu estudo as breves horas
que, enfim, do falso Febo o filho adoras?*

César, com todo o seu poder e orgulho, depois de dominar o mundo inteiro, depois de pô-lo a seus pés, não conseguiu – apesar de tudo isso – evitar a sua própria morte, tramada em volta dele por íntimos seus. De que lhe serviu tanto poder e tanta glória se, afinal, acabou em tão trágico estado? Seu poder e glória nada puderam ou nada valeram para impedir que essa tragédia se consumasse. Quanto a Platão, toda sua sabedoria não foi capaz de fazê-lo perceber que seus deuses são exatamente aqueles que o poeta criticava em Demócrito, por não discernirem a quem distribuir o prêmio ou o castigo. Eles são só, e tão-somente, falsos deuses, deuses pagãos. De que adianta possuir tanta sabedoria se nem isso ela ajuda a discernir?

Agora, destruídos os dois paradigmas de grandeza, a glória do poder e a sabedoria, resta perguntar, nos limites máximos do desespero, porque não há mais quem possa responder –

*Que monta mais mandar que ser mandado?
Que monta mais ser simples que sabido,
se tudo enfim tem término forçado,
se tudo está aos fados sometido?
Do mando o temor vem que experimentado
assi foi por Democles e entendido.
Do saber, como o canta Salamão,
vêm os trabalhos, vêm a indignação. –*

que sentido tem para a vida a glória do poder e a sabedoria. E conclui-se que nenhum, a partir de dois exemplos cabais. A saída, então, é a doutrina da predestinação. É aqui nada melhor do que Hauser, para nos ajudar a compreensão de “se tudo está aos fados sometido”:

*Ela implica (a doutrina da predestinação),
e implica apenas, a crença de que a lei de
Deus, suas decisões, sua dádiva de salvação,
permanecem completamente além do alcance da
compreensão ou do julgamento humanos. Torna
os caminhos de Deus tão inescrutáveis que
até os conceitos de moralidade, justiça e*

*piedade são todos demasiados humanos em comparação, e não o obrigam a nada. (...) Deus concede a salvação a um homem sem que ele a mereça e nega-a a outro sem qualquer falta especial de sua parte.*³

Aqui aproximamo-nos da idéia que apontávamos, quando nos referíamos ao espanto provocado no poeta pelo descontrolo do Céu dos limites do tempo da ação da Fortuna, razão mesma da recusa da explicação da filosofia pagã. Aqui como que as duas se tocam, pois que ambas explícita ou implicitamente aderem à idéia de predestinação.

Há um fato curioso nas notas organizadas por Maria de Lourdes Saraiva à edição da *Lfrica Completa*, em que se lê o seguinte:

*Esta estrofe não figura nas edições impressas. Faria e Souza diz tê-la lido num dos manuscritos de que dispôs, e efetivamente figura com pequenas variantes no Cancioneiro de D. Cecília de Portugal, donde a transcrevo, obedecendo assim à sugestão do respectivo editor, Dr. António Cirurgião, que atribui o corte à censura que não poderia ver com bons olhos um verso como este: se tudo está aos fados sometido!*⁴

A nota vem confirmar a nossa hipótese à idéia da predestinação, e demonstrar como Camões em pleno clima de Contra-Reforma, com a Santa Inquisição vigilante, não poderia sair abertamente em defesa de uma tese luterana. A predestinação é apenas um exemplo do tormento maneirista camoniano: Não há saída para o homem. Ele nada pode esperar, pois tudo já está definido para ele e por mais que ele faça, tanto para o bem quanto para o mal, não será ajudado em nada, pois seu destino está traçado, selado.

Na estrofe seguinte, Camões introduz uma outra idéia tipicamente maneirista: a separação entre corpo e alma e a enorme diferença existente entre eles:

*Pois quando do mundo está apartada
a alma, desta prisão terrestre e escura,
está em tantas cousas ocupada
que da Fama, que fica, nada cura.
Pois se o corpo terreno sinto nada,
O Cínico o dirá se por ventura
no campo, onde deitado morto estava,
de si os cães e as aves enxotava.*

O corpo é apenas etapa transitória para a vida eterna, que é regida por parâmetros completamente diferentes. Não há **nenhuma** relação entre causa e efeito. Tudo porque se lutou na terra, tudo que se conseguiu não serve como justificativa para a entrada na vida eterna. Assim, eles se caracterizam por serem espaços diametralmente opostos, sem interconexão entre eles. Como o corpo é apenas “prisão terrestre e escura”, em que fica patente a idéia maneirista de que ao corpo é impossível qualquer forma de prazer, depois que a alma se vai, nada mais resta dele. Diógenes, então, é mais uma vez lembrado, para servir de exemplo.

Até o verso 120,¹ temos, então, uma primeira parte do poema, que denominamos de recusa de inserção no real. Nestes versos fica claro o desespero do poeta que busca angustiantemente respostas para as suas perguntas e não as encontra. Alertamos – se é que ainda não ficou suficientemente claro – que a revolta contra o desconcerto não está puramente no plano moral. Esse plano é apenas uma etapa do questionamento maior, ou seja, a própria busca metafísica para o *sentido de viver*. Isto quer dizer que, ao arrolar uma série de fatos indiciadores do desconcerto, que nós chamamos de “corriqueiros”, na medida em que só eles justificariam o desconcerto, o poeta não está simplesmente fazendo “uma denúncia da sociedade do seu tempo”, como muitos gostariam que fosse. Mais que isso, ele denuncia, a partir de todos os exemplos buscados e suas conseqüentes respostas não convincentes, o tormento, a dilaceração a que está submetido o homem, depois que a noção de homem uno, harmônico e indiviso que a Renascença supunha verdadeiro caiu por terra, tormento e dilaceração que apontam para uma carência total do ato de viver (feliz).

2.2 Uma alternativa provável

Como dissemos, a partir do verso 121, o poema introduz uma nova direção. Agora não mais se fala dos mistérios do mundo. Ao contrário, aponta-se uma alternativa que poderia vir a ser solução para tanto desespero:

*Quem tão baixa tivesse a fantasia
que nunca em mores cousas a metesse
que em só levar seu gado à fonte fria
e mungir-lhe do leite que bebesse,
quão bem aventurado que seria!
Que, por mais que Fortuna revolvesse,
nunca em si sentiria maior pena
que pesar-lhe da vida ser pequena.*

*Veria erguer do sol a roxa face,
veria correr sempre a clara fonte,
sem imaginar a água donde nasce,
nem quem a luz esconde no horizonte.
Tangendo a fruta donde o gado paze,*

*conheceria as ervas do alto monte;
em Deus creria, simples e quieto,
sem mais especular nenhum secreto.*

Entretanto, de imediato, tal alternativa é descartada. Ao invés de acrescentar coisas ao homem, ela (a solução encontrada) simplesmente destruiria seu poder para especular, para descobrir coisas. Nesse sentido, limitando-o e dividindo-o ainda mais. Além disso, estas duas estrofes são exemplos característicos do tópico do *florbat olim*, assim definido por Victor Aguiar: "... é a condenação execratória do tempo presente e a nostálgica exaltação do passado, aquele tido como época de decadência e baixeza, este conceituado miticamente com idade áurea e florescente sob todos os pontos de vista."⁵ Contudo, em Camões, o conceito não se aplica integralmente. Há, é verdade, tanto a busca do passado quanto a recusa do presente, só que naquele, o homem seria tão infeliz quanto neste, pois perderia seu poder especulativo. E aqui temos algo de fundamental importância. Nos dois últimos versos da segunda estrofe, há uma forte marca do ceticismo que envolvia o poeta. Até a crença em Deus deve estar sujeita à especulação – palavra constante no próprio verso. Este fato ganha maior relevo, se pensarmos na *palinódia* feita em "Sôbolos rios que vão", na qual o poeta arrepende-se dos cantares profanos e promete substituir a frauta pela lira dos cantares sagrados dedicados a Deus. É provável que a hipótese que vê "Sôbolos rios..." como um poema de maturidade não seja de todo incoerente. Há realmente uma grande distância entre os dois poemas, no tratamento que dão à idéia de Deus.

É, então, num clima de evasão do real presente, daquilo que chamamos de alienação proposital, pelo que ele tem de absurdo, doloroso e terrível, que se deve compreender a história da loucura de Trasilau. Como justificamos em nossa introdução, não vemos a necessidade de transcrever aqui a sua história, dado o seu tamanho. Apenas, enfatizamos que, a nosso ver, não há qualquer preocupação no poema em teorizar sobre a loucura em si, mas enquanto contraponto de uma vida sem razão de ser. Isto é, já que o real é tão estranho e tão sem sentido, a loucura coloca-se como uma possibilidade mais promissora na medida em que elimina referentes ao real, porquanto loucura e normalidade, em tal situação, têm limites muito tênues. Assim, Trasilau encontra mais sentido em viver, enquanto louco, porque, segundo ele, só na loucura "consiste o siso". E é essa a resposta que ele dá ao irmão, que com a ajuda de remédios, o faz voltar à normalidade. "A loucura aparece assim como uma forma trágica de exorcismar o absurdo da vida, através da aniquilação da consciência e do senso de realidade".⁶

Entretanto, o poeta não se satisfaz com essa solução. Para ele, esse é o cúmulo do absurdo a que as condições tempo-o-espaciais podem levar o homem. Que tempo é esse – é a pergunta implícita – em que só se pode ser feliz na loucura? Em que só se pode ser feliz anestesiado? É desse anestesiamento conseqüente da loucura que o poeta vai falar (e recusar):

*Vedes aqui, Senhor, mui claramente,
como Fortuna em todos tem poder,
senão só no que menos sabe e sente,
em quem nenhum desejo pode haver.
Este só pode rir da cega gente;
neste não pode nada acontecer;
nem estará suspenso na balança
do temor mau, da pérfida esperança.*

Não é essa a solução querida pelo poeta. Ele quer ser feliz, mas não quer só isso. Melhor, seu conceito de felicidade não se restringe à idéia de alheamento, de uma outra realidade sem referências. Ser feliz é poder viver numa realidade como a de Trasilau, **tendo**, porém, o entendimento dela como o próprio poeta dirá adiante. Nesse ponto, o poema encerra sua segunda fase. A solução encontrada não serve, parte o poeta, então, em busca de outra. Esta nós a denominamos de:

2.3 A idealidade (Impossível)

Recusando-se a aceitar a loucura como alternativa, porque ela apenas amputa o homem em seu direito de pensar, fazendo-o perder o senso de realidade, o poeta vai em busca de uma solução mais sólida:

*Mas se o sereno céu me concedera
qualquer quieto, humilde e doce estado,
onde com minhas Musas só vivera,
sem ver-me em terra alheia degradado;
e ali outrem ninguém me conheceria,
nem eu conheceria outro mais honrado,
senão a voz, também como eu contente,
que bem sei que o seríeis facilmente;*

*e ao longo d'ua clara e pura fonte,
que, em borbulhas nacendo, convidasse
ao doce passarinho que nos conte
quem da clara consorte o apartasse;
depois, cobrindo a neve o verde monte,
ao gasalhado o frio nos levasse,
avivando o juízo ao doce estudo,
mais certo manjar de alma, enfim, que tudo;
por alta influência de minha estrela –,
mitigando o firme peito honesto,
entretecendo rosas nos cabelos,
de que tomasse a luz o Sol em vê-los;*

*e ali, enquanto as flores a colhesse,
ou pelo inverso ao fogo acomodado,
quanto de mim sentiria nos dissesse,
de puro amor o peito salteado:
não pedira então que Amor me desse
de Trasilau o insano e doudo estado,
mas que então me dobrasse o entendimento,
por ter de tanto bem conhecimento.*

Se tais condições almejadas fossem possíveis, o que o poeta queria era um duplo entendimento. Isto é, *possuir* as condições desejadas e *saber* que as possuía. Aqui, temos uma idéia que quase se aproxima da poesia cerebral de Fernando Pessoa: não puramente emoção, mas emoção e cognição dela. Esse duplo sentir e compreender é que caracterizariam o homem em sua integridade, eliminando suas dissensões internas.

Há, ainda, um outro aspecto que chama a atenção nessas duas estrofes. Embora o poeta faça a ressalva da idéia platônica – tão comum em sua obra – do ideal de mulher enquanto ausência, pois só enquanto ausência ela se realiza como essência, aqui, se essas condições existissem de fato, apenas a ausência não bastaria. Se essas condições existissem realmente, tudo estaria próximo da essência e, assim, não faria mais sentido a *idéia* de mulher, porque essência e aparência fundir-se-iam.

É a impossibilidade de tal coisa vir a acontecer que introduz a última fase do poema. É o fim do percurso da fantasia e o conseqüente:

2.4 Retorno ao Real

*cantáramos aquele que tão claro
o fez o fogo da árvore Febeia,
a qual ele, em estilo grande e raro
louvando, o cristalino rio enfreia;
tangerá-nos na fruta Sannazzaro,
ora nos montes, ora pela aldeia,
passara celebrando o Tejo ufano
o brando e doce Lasso castelhano.*

Essa solução mais sólida é o lugar do *ideal*. Não o espaço da loucura, realidade extraterrena, mas a própria terra com os valores transformados, melhor dizendo, com outros valores. Dentre esses, o bucolismo, a convivência integrada entre homem e natureza e não o afã de dominá-la, de domá-la; e a poesia, manjar supremo da alma. Embora sintamos um pouco forçada, temos uma interpretação relativa à importância dada à poesia, nesse espaço ideal. Ela não nos parece de todo descabida. Essa idéia (a importância da poesia) lembra-nos um pouco Roland Barthes, na *Aula*: “Se, por não sei que excesso de socialismo ou de barbárie, todas as nossas discipli-

nas devessem ser expulsas do ensino, exceto uma, é a disciplina literária que devia ser salva, *pois todas as ciências estão presentes no monumento literário*⁷ (grifos nossos). É nesse sentido que a poesia é definida como o “mais certo manjar de alma”, pois, não é por acaso que são citados três dos maiores poetas que influenciaram a maneira geral de se ver e fazer poesia “em estilo grande e raro”. Viver em paz com a natureza e viver com a poesia de tão grandes mestres, é viver aprendendo a conhecer-se e conhecer cada vez mais o mundo. E não é isso exatamente o que quer o poeta?

*E connosco também se achara aquela
cuja lembrança e cujo claro gesto
n'alma somente vejo – porque nela
está em essência, puro e manifesto,
Mas para onde me leva a fantasia?
Porque imagino em bem-aventuranças,
se tão longe a Fortuna me desvia
que inda me não consente as esperanças?
Se o novo pensamento Amor me cria
onde o lugar, o tempo, as esquivações
do bem me fazem tão desamparado
que não pode ser mais que imaginado?*

*Fortuna, enfim, co Amor se conjurou
contra mim, por que mais me magoasse;
Amor a um vão desejo me obrigou,
só para que a Fortuna mo negasse.
A este estado o tempo me achegou,
e nele quis que a vida se acabasse;
se há em mim acabar-se, que eu não creio;
que até da muita vida me receio.*

Destruídas todas as ilusões, a busca resultou inútil. Não há uma alternativa possível capaz de ajudar o poeta a descobrir um sentido para a vida. Assim, sabendo que tudo foi imaginado, não passa de um sonho fugaz, o poeta retorna ao real duplamente sofrido. De um lado, sofrido porque precisa(va) encontrar algo em que pudesse se sustentar para aplacar seu niilismo; de outro, por ter concluído que esse algo só pode existir no plano do ideal, que jamais poderá se concretizar. No primeiro caso, ainda restava a esperança; no segundo, já não existe mais nada. Ou melhor, existe a certeza de que o único fato concreto é o corpo-a-corpo com o real sem poder daí retirar qualquer esperança. Agora, confirma-se a suspeita inicial de que o homem é apenas um mero fantoche nas mãos do acaso e, este, com o Amor juntam-se tão-somente para aumentar a dor do ato inútil de viver e, com tamanha brutalidade, que sequer aliviam esta dor com uma morte rápida, instância última da eliminação de todas as dores.

3 CONCLUSÃO

Ao escolhermos o título para o nosso estudo, não pensávamos somente na obrigação de intitulá-lo. Quisemos com ele resumir a trajetória que o poema encerra. Se formos capazes de demonstrá-la, há de perceber-se que ele é, na prática, uma síntese do poema.

Dissemos, na nossa introdução, que, embora sendo arriscado escolher só um poema para justificar uma leitura abrangente, a nossa meta era demonstrar temas recorrentes na obra de Camões, através de um poema que é um exemplo típico das tendências maneiristas camonianas. Como fazemos questão de ressaltar que era fundamentalmente essa a nossa preocupação, supomos ter vencido o risco. Não nos interessava, entretanto, participar da discussão se Camões é ou não é maneirista. Mesmo porque não temos tanto elementos para participar de discussões de tal ordem. O nosso enfoque baseou-se em leituras teóricas que fizemos em estudiosos de porte dum Victor Manuel e de um Arnold Hauser, e outros. Não está implícita, então, neste trabalho, tal discussão.

Evidentemente que os temas aqui estudados não se mantiveram (e nem havia porque ficar) fixos na obra de Camões. Poder-se-ia muito bem estabelecer – como já apontamos – uma comparação entre a idéia de predestinação neste poema e o resultado a que se chega ao final em “Sôbolos rios...”. Ter-se-ia, com certeza, uma visão muito mais ampla dos percursos camonianos. Várias outras possibilidades poderiam ser criadas. cremos, entretanto, que “Quem pode ser no mundo tão quieto” é dos mais importantes, mais belos e mais densos poemas de Camões, e essas são razões mais que suficientes para que a ele nos dedicássemos.

NOTAS

1. Por motivo de espaço, preferimos não apresentar o poema em sua totalidade no início, como seria ideal fazê-lo. Como vamos fazer uma viagem de estrofe a estrofe, provavelmente, ao final, teremos citado todo o poema. Achamos por bem, então, evitar dar ao trabalho uma dimensão exagerada e redundante. Para a leitura integral do poema, consulte-se, pois é daí que o retiramos, Luis de CAMÕES. *Lírica Completa*. p.209-18.
2. Victor Manuel de Aguiar e SILVA. *Maneirismo e Barroco na poesia lírica portuguesa*, p.242.
3. Arnold HAUSER. *O Maneirismo*, p.56
4. Maria de Lurdes SARAIVA. Prefácio e notas. In: Luis de CAMÕES. op. cit., p.217.
5. Victor Manuel de Aguiar e SILVA. Op.cit.,p.236.
6. Idem, ibidem,p.242.
7. Roland BARTHES. *Aula*, p.18.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARTHES, Roland. *Aula*. São Paulo, Cultrix, 1980.
- BERARDINELLI, Cleonice. *Estudos Canonianos*. Rio de Janeiro, MEC, 1973.
- CAMÕES, Luis de. *Lírica Completa*. Prefácio e notas de Maria de Lurdes Saraiva, Lisboa, Imprensa Nacional, 1981. 3v.
- CIDADE, Hernâni. *Luis de Camões – o lírico*. Lisboa, Bertrand, 1968.
- HAUSER, Arnold. *O Maneirismo*. São Paulo, Perspectiva, 1976.
- MARTINS, Cristiano. *Camões*. 2.ed. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1981.
- SÉRGIO, Antônio. Questão prévia dum ignorante aos prefaciadores da Lírica de Camões. In: *Ensaio*, Lisboa, "Seara Nova", 1934. p.19-88.
- SILVA, Victor Manuel de Aguiar e. *Maneirismo e Barroco na poesia lírica portuguesa*. Coimbra, Centro de Estudos Românicos, 1971.
- YAHN, Gersey Georgette Bergo. *O Homem sob o signo de desterro: uma elegia de Camões*. Rio de Janeiro, Real Gabinete Português de Leitura, 1981.