

mudança, a fluidez do discurso e a uniformização de critérios, aspectos importantes numa boa prática tradutológica. MANUEL G. SIMÕES

Maria Luisa Meneghetti, Cesare Segre, Giuseppe Tavani, *Cinco ensaios circum-camonianos*, coordenação Rita Marnoto, Coimbra, Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos, 2012.

É uma reunião inesperada, já pelos nomes, e pelos assuntos. Três grandes ensaístas europeus olham ao tempo mental em que se formou Camões, pródigos em sugestões, sínteses e desafios, que definem os mestres. As circum-navegações críticas não são menos fecundas; veja-se o estudo liminar, inédito, de Maria Luisa Meneghetti.

Aprendemos com *As fontes d'Os Lusíadas* (p. 452), de José Maria Rodrigues, que “arte”, no díptico “engenho e arte” requeridos pelo Poeta em I, 2: 8, seria tomada de Ariosto. A fórmula já está em Dante, mas é certo que Camões propõe *furiosa* eloquência, antes de, por comparação (I, 11: 7-8), superiorizar os seus heróis a Rodamonte (Rodomonte, no boiardesco *Orlando Innamora-*

to), Rugeiro (Ruggiero ariostesco) e Orlando (Rolando, da *Chanson de Roland*). Esta oitava assenta em “vãs façanhas, fantásticas, fingidas, mentirosas”, além de “sonhadas, fabulosas”, apanágio de heróis de intriga - que *Os Lusíadas* não têm, lembrará Cesare Segre -, contra as portuguesas, “verdadeiras”. Ocorre-nos essa diferença ao ler “*Orlando Furioso*, canto VIII. O jogo do verdadeiro e do falso”, cuja “antítese, ou melhor, a dialéctica entre ‘verdadeiro’ e ‘falso’, representa [...] a verdadeira chave de todo o VIII canto do *Furioso*”.

Acompanhando razões que alicerçam “quatro segmentos narrativos” em que divide o canto, até à “relevante presença de rimas equívocas”, damos connosco a perguntar se Camões não pretendeu essa homologia no canto VIII, onde, vencido por arúspices e convencido em sonho (comum a Orlando) por Baco, o Catual move o Samorim contra Gama. Em fala final, este opõe a “grão verdade”, “sincera e não dobrada” (VIII, 75: 1-2; “E palavras sinceras, não dobradas,” estão já em II, 76: 2), ao que aquele tomava por “falsidade” (v. 5). Não só se reforça a História contra a fábula, como, em igual discurso comentativo, se olha ao

comum de dois “encantador” (no caso português, o “metal luzente e louro”, 97: 6), que corrompe e ilude (99: 7), inclusive, ministros de Deus, como é o eremita afinal necromante de Ariosto. Seja nas estrelas ou, em Camões, “nas entranhas das vítimas” (46: 8), em ambos lemos “sinais diabólicos e indícios” (45: 3). A necromancia ariostesca, aliás, é contemporânea do nigromante vicentino de *Exortação da Guerra* (1514), onde outros ministros de Deus se portam mal. A falsificação da identidade, que o Gama refuta, está proteicamente desenhada na ironia daquele “devoto/sacerdote da lei de Mafamede,/[...]em forma do profeta falso e noto/que do filho da escrava Agar procede” (47: 1-2, 5-6), a quem Baco aparece, para reduplicar o engano, sendo que o mesmo “devoto e venerabile d’aspetto”, lembra a ensaísta, procede de II, 12: 8. Coincidência ou não, outro Baco devotamente enganoso surge n’*Os Lusíadas*, II, 12; e o “aspeito venerando” (IV, 94: 1) do Velho do Restelo parece, *a contrario*, inscrever a verdade camoniana... Eis como um estudo sobre Ariosto favorece Camões, nunca citado.

Comparece, já, no segundo ensaio, “Palácios subterrâneos,

amores proibidos”, relação que se entretetece a partir de María Rosa Lida de Malkiel, “Juan Rodríguez del Padrón: influencia” (1954; em *Estudios sobre la literatura española del Siglo XV*, 1978), a qual, ao analisar “Estoria de dos amadores”, no quatrocentista *Siervo libre de amor* (há edição crítica e diplomática de Enric Dolz, *Anexos de la Revista Lemir*, 2004), viu na trama narrativa “uma espécie de curto-circuito entre a história contada no *Merlin* francês e a famosa lenda relativa à morte de Inês de Castro”. Meneghetti duvida: “Ora, olhando bem quer a história do *Merlin*, segundo Lida de Malkiel fonte principal de Rodríguez del Padrón, quer a lenda relativa a Inês de Castro, sua fonte secundária, que oferecem, ambas, confrontos muito convincentes para a parte inicial da *Estoria*, nenhuma dá indicações que com elas permitam relacionar a sua segunda parte”. Esclarece: “Lida de Malkiel notou justamente que falta na narrativa do *Merlin* qualquer espécie de conclusão trágica (os dois protagonistas morrem, efectivamente, de morte natural) e a esse propósito pensou que na trama da *Estoria* interferia a lenda de Inês de Castro, que foi morta enquanto o *infante* Pedro andava à caça, como Ardan-

lier – mas note-se que Pedro sobreviveu à amada, e até pôde suceder no trono ao pai e vingar a morte de Inês, como relata a crónica de Fernão Lopes, bem presente, mais tarde, a Camões”. Aceita, todavia, essa suposição (“é pelo menos sensato supor”), e conclui que, “na novela do príncipe Kalender [das *Mil e Uma Noites*], no romance de Ernesto Sábato [“páginas finais da terceira parte – o chamado *Informe sobre ciegos* – e o início da quarta e última parte do romance de maior fôlego do argentino Ernesto Sábato, *Sobre héroes y tumbas*”] e no *Tristan* de Thomas, obras nas quais o fundo mítico do tema parece ser ainda bastante transparente, dois elementos se encontram indissolivelmente ligados entre si: o incesto e o fim da dinastia. Diversamente, no episódio do *Guiron*, no *Furioso* e na *Estoria* de Rodríguez del Padrón, à penumbra que cai sobre o motivo do incesto, substituído por aquele, menos inquietante, da *mésalliance*, corresponde a exaltação de uma linha dinástica *in progress*. Esse dado, extremamente evidente nos dois primeiros textos, aplica-se também à *Estoria*, se é verdade que aí se entrevê a lenda de Inês de Castro. Quando Juan Rodríguez del Padrón escreve [1439-1441?],

em Portugal reina a casa de Avis, fundada por um dos filhos extra-matrimoniais de D. Pedro”. Convoando embora países do norte e leste europeu, o autor não deveria ignorar o destino da também Inês; mas nada, no texto, indicia tal inspiração.

Cesare Segre entra com o inédito “Viagens neste mundo e no outro” e responde a “Três questões sobre *Os Lusíadas*”, saídas dos *Quaderni Portoghesi* (6, 1979). Aquele alarga-nos horizontes para lá do Épico; a condição de homem e vate revê-se em cintilações a explorar, desde ensinar que “O nómada é um pastor errante [...], à procura de novos pastos (*nómada* deriva de *nomos*, “pasto”); a tipificar dupla viagem – “centrípetra, que aspira à pátria abandonada”, e “centrífuga, que se propõe conhecer novos países, novos homens, e também enfrentar experiências gratificantes”. Faz sentido, assim, a *verdade* do velho do Restelo, limitadora de um destino? Reenquadre-se a sua fala neste balanço: “Em termos gerais, Eric G. Leed, em *The Mind of the Traveler*, vê na viagem a passagem de uma perda (ou de uma falta) a um ganho, através do desejo. A perda é a da segurança adquirida, de uma estabilidade social, de uma

identidade. A viagem é purificação, revelação da liberdade e aperfeiçoamento do próprio Eu. Mas a viagem é também travessia de um jardim de símbolos, metáfora da vida como prova a superar. A viagem cria o novo, conhecimentos novos e novos contactos”. É caso para dizer: o Velho do Restelo contra *Os Lusíadas*?

Comerciais e/ou religiosas, com a variante cruzadística e suas derivas (após 1095), nascem, concomitantes, nas literaturas pagã, cristã e muçulmana, viagens do e ao outro mundo, que C. Segre resume em quatro grupos: “I) Verdadeira e própria viagem, até lugares geográficos onde se pensa que ficam o paraíso, terrestre ou não, o purgatório (depois da sua invenção no século XII) e o inferno; II) Entrada imediata no mundo dos mortos, quando a ele há acesso através de poços ou cavernas; III) Visão outorgada pela divindade, durante a qual se é transportado, através de meios misteriosos, até à terra dos mortos; IV) Sonho ou aparição em que há um morto que se apresenta a um vivo para lhe comunicar informações sobre o além, a ele de imediato regressando.”

A leitura d’*Os Lusíadas* complexifica-se ao conjugar-mos “esque-

mas arquetípicos”, seja o díptico oriente/ocidente, seja alto/baixo: “A semelhança da parábola vital com a solar leva ao paralelo entre oriente \approx nascimento, ocidente \approx morte.” Céu e Terra, cremação vs. inumação, almas justas vs. pecadoras, nobreza e santidade vs. bestial e diabólico, tudo isto alfombra a inspiração camonianiana.

Outro enfoque realça as visões, que “oferecem sempre ao protagonista um guia (um santo, um anjo, um morto ilustre) por percursos susceptíveis de serem humanamente enfrentados. A escada de Jacob para subir ao céu, [...] um mensageiro alado ou então a habitual ponte de grande perigo sobre o rio infernal, que é a principal realização do conceito de fronteira entre os dois mundos”. Lições a tirar daqui: o que, ou quem, guia o Gama? Não serão “motivos comerciais e estratégicos”, embora não declarados? Serão simplesmente as armas? Será fúria de varões e novos cruzados? Meras “velas côncavas” das naus (I, 19: 4) inchadas de ventos e febre humanista? “É o Rei que, de Portugal, leva a cabo a sua empresa *por meio do Gama*”, em permanente interlocução com o Oceano, como diz C. Segre, nas *três respostas*?

Estas multiplicam dúvidas, ao abordarem as motivações da viagem, importando, entretanto, referir uma *heresia*: *Os Lusíadas* não são um “poema épico”, mas “disfarce épico”, face ao “admirável desfasamento entre um modelo do mundo nitidamente eurocêntrico e a descoberta de que a nossa Terra tem dimensões muito mais vastas do que aquelas da cultura renascentista. A descoberta é ratificada pela viva atenção antropológica que atravessa *Os Lusíadas*.” Exemplo, “a precisa geografia de Camões” e a toponímia contrastante de Ariosto (lendária) ou Tasso (bíblica). Eis como nos obrigamos a reequacionar a tensão entre formas velhas e conteúdos novos, tradição e contemporaneidade...

Aparentemente mais distante de um nóculo camoniano, Giuseppe Tavani interroga “Os cancioneiros foragidos da Península Ibérica”, abrindo pelos de “circulação na Catalunha entre os séculos XII e XIII e dos quais se perdeu o rasto, mas que podem voltar a emergir a qualquer momento, na sua totalidade ou em parte”. Quanto aos demais, “Não só nenhum achado emergiu dos arquivos e das bibliotecas da Península centro-ocidental, mas nenhuma notícia – nem

per udita – alguma vez transbordou dos documentos acerca da existência e da circulação de cancioneiros trovadorescos.” Com um pormenor: “Nem sequer há notícia de um único trovador ou jogral provençal que se tenha aventurado até Lisboa.” Ora, se D. Dinis sabia poetar à ‘proençal’, em algum cancioneiro terá aprendido: “Talvez um cancioneiro que o pai, D. Afonso III, podia ter trazido de França e ao qual se pode presumir tivessem tido acesso também aqueles cortesãos que se distinguiram como trovadores em galego. Um cancioneiro riosamente foragido, mas do qual não é dito que não afluem alguns restos.” Um dia, quem sabe.

Para G. Tavani, contudo, “o que mais surpreende é a escassez de compilações estruturadas ou de cópias monotextuais ou de “rolos” de autor, da poesia trovadoresca tipológica e linguisticamente peninsular. Raríssimos são os vectores que sobreviveram ao declínio de interesse do público das cortes, seja régias (de D. Afonso X e de D. Dinis), seja senhoriais, o qual tinha assegurado e, pelo menos até 1325, alimentado a difusão da produção lírica galega. Uma escassez tanto mais singular, se confrontada com a relativamente ampla docu-

mentação indirecta da sua presença na memória colectiva ou individual – escrita ou referida – das gerações sucessivas, desde o século XIV até aos primórdios do século XVI”. Num exercício detectivesco, conclui por cinco cancioneros -

incluindo o *Livro das cantigas* do Conde de Barcelos - “que me parece lícito declarar foragidos”, mas não perdidos de todo. Em algum desses testemunhos terá bebido Camões? O longo futuro dirá.
ERNESTO RODRIGUES