



SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA E LITERATURA

INTERNATIONAL SEMINAR ON PHILOSOPHY AND LITERATURE

PORTUGAL - GOA:

OS ORIENTES E OS OCIDENTES

THE EAST(S) AND THE WEST(S)

Coordenação de Maria Celeste Natário, Renato Epifânio e Maria Luísa Malato



Ficha técnica

Título:

Portugal – Goa: os Orientes e os Ocidentes

Portugal – Goa: The East(s) and the West(s)

Seminário Internacional de Filosofia e Literatura

International Seminar on Philosophy and Literature

Organização:

Maria Celeste Natário (Instituto de Filosofia da Universidade do Porto)

Renato Epifânio (Instituto de Filosofia da Universidade do Porto)

Maria Luísa Malato (Instituto de Filosofia da Universidade do Porto / Instituto de

Literatura Comparada Margarida Losa)

Paulo Borges (Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa)

Editor:

Universidade do Porto. Faculdade de Letras. Instituto de Filosofia

Ano de edição:

2019

ISBN 978-989-8969-35-4

DOI: <https://doi.org/10.21747/978-989-8969-35-4/port>

URL: <https://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id022id1691&sum=sim>

O presente livro é uma publicação do Grupo de Investigação “Raízes e Horizontes da Filosofia e da Cultura em Portugal”, financiada por Fundos Nacionais através da FCT/MCTES - Fundação para a Ciência e a Tecnologia/ Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior, no âmbito do Projeto do Instituto de Filosofia com a referência FIL/00502.

VER A DIVINDADE NOS OLHOS DA AMADA: O EROTISMO TROVADORESCO E CAMONIANO ENTRE O EROTISMO PLATÓNICO E TÂNTRICO

Paulo Borges

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa/ CFUL
Alameda da Universidade
1600-214 Lisboa
(351) 217 920 000 | info@letras.ulisboa.pt

Resumo

O objetivo deste estudo é reler um tema marcante da poesia trovadoresca medieval galaico-portuguesa e da poesia camoniana (e da experiência humana em geral) – o poder epifânico ou mesmo teofânico da visão da mulher amada e em particular da contemplação dos seus olhos – a partir de fontes que podem alargar o horizonte de compreensão do sentido espiritual da experiência erótica que assim se desperta e processa. Escolhemos três tradições onde a questão assume contornos mais evidentes: o erotismo platónico e tântrico, hindu e budista.

Palavras-Chave: erotismo, platonismo, tantrismo, poesia galaico-portuguesa, poesia camoniana

Abstract

The aim of this study is to reread a striking theme of Galician-Portuguese medieval troubadour poetry and Camonian poetry (as well as human experience in general) – the epiphanic or even theophanic power of the beloved woman's vision and in particular the contemplation of her eyes – from sources that can broaden the horizon of understanding of the spiritual meaning of the erotic experience thus awakened and processed. We chose three traditions where the issue takes on more obvious contours: Platonic and Hindu and Buddhist Tantric eroticism.

Keywords: eroticism, platonism, tantrism, Galician-Portuguese poetry, camonian poetry

Oh! Os teus olhos! OH! OS TEUS OLHOS!

D. Thomaz de Almeida, "Olhos", *Orpheu*, 3

O objectivo deste estudo é reler um tema marcante da poesia trovadoresca medieval galaico-portuguesa e camoniana (e da experiência humana em geral) – o poder epifânico ou mesmo teofânico da visão da mulher amada e em particular da contemplação dos seus olhos – a partir de fontes que podem alargar o horizonte de compreensão do sentido espiritual da experiência erótica que assim se desperta e processa. Escolhemos três tradições – o erotismo platónico e tântrico hindu e budista – onde a questão assume contornos mais evidentes, embora sabendo que a compreensão plena deste fenómeno exige um estudo mais alargado, que abranja o erotismo hebraico (em particular cabalista) e islâmico.

O erotismo platónico

No *Fedro*, Sócrates afirma que “dos bens que nos acontecem, os maiores são aqueles que nos vêm por meio de uma loucura (*mania*)”, considerada um “dom divino”¹. Esta loucura, segundo o “testemunho da Antiguidade”, excede em beleza o “bom senso”, na medida em que a loucura venha de um deus e o bom senso seja humano². Há quatro formas de divina loucura: a divinatória, a catártica, a poética e a erótica. Num contexto histórico-cultural em que se fala do amor homossexual masculino, Platão sustenta pela boca de Sócrates que o amor (*eros*) não é divinamente enviado “no interesse do amante e do amado”, mas sim “em vista de uma boa fortuna, a maior que possa vir dos Deuses”³. A loucura erótica é na verdade, diz Platão mais adiante, “a mais perfeita” “de todas as espécies de possessão divina”⁴.

Sócrates vai explicar porquê, mas recordemos o quadro doutrinal. Toda a alma é incriada e imortal⁵, sendo semelhante a uma “força” imaginada como o conjunto do cocheiro de um carro puxado por dois cavalos, todos com asas, sendo um deles,

¹ Cf. PLATÃO, *Fedro*, 244a (seguimos a seguinte edição: PLATÃO, *Phèdre*, in *Oeuvres Complètes*, II, nova tradução e notas de Léon Robin com a colaboração de M.-J. Moreau, Paris, Gallimard, 1981). A tradução para português é da nossa responsabilidade.

² Cf. *Ibid.*, 244d.

³ Cf. *Ibid.*, 244b - 245b.

⁴ Cf. *Ibid.*, 249e.

⁵ Cf. *Ibid.*, 245c-246a.

que simboliza as pulsões irracionais, resistente à orientação do cocheiro⁶. Toda a alma cuida de tudo o que não tem alma e circula “em todo o universo”, no qual se apresenta “ora sob uma forma, ora sob outra”. Quando em estado de perfeição, com as asas bem abertas, caminha nas alturas e administra “a totalidade do mundo”. Quando pelo contrário perde as plumas das asas precipita-se num corpo sólido, que passa a ser o de um “vivente [...] mortal”, por contraste com o de um deus, um “vivente imortal” no qual alma e corpo estão eternamente unidos.⁷

As almas não divinas acompanham como podem as almas dos deuses nas suas contemplações celestes do que é “real” e “verdadeiro”, sem forma e supra-sensível. É dessa contemplação, operada pelo “intelecto”, que se alimentam as asas da alma, símbolo do que nelas mais “participa no Divino” e as eleva às divinas moradas. Todavia, a resistência do cavalo adverso faz com que haja graus diversos de iniciação “à contemplação do real” e que muitas se afastem sem sequer haver sido iniciadas a essa contemplação, o que as faz perder as plumas das asas e caírem na Terra, onde assumem diversos corpos e existências, ora humanos, ora animais, no processo de metemotose⁸. Todavia, embora possa não assumir sempre forma humana, jamais assume essa forma a alma que nunca “viu a verdade”.⁹

Apesar da queda da consciência e da existência, é possível rememorar as “realidades superiores” outrora contempladas, o que é em particular o caso do “filósofo”, que assim mantém o seu processo de iniciação e pode chegar à perfeição. Aplicando-se “ao que é divino”, afasta-se das preocupações habituais dos humanos e por isso a “multidão” considera que “tem o espírito perturbado”, não percebendo que está “possesso por um Deus”¹⁰. É aqui que Platão retoma o discurso sobre a quarta espécie de loucura, a erótica, definindo-a como a que se manifesta “quando, à vista da beleza de aqui em baixo, se ganham asas na recordação assim despertada da beleza verdadeira”. É ela que gera a impaciência de voar, voltando o olhar para o alto e despreocupando-se das coisas terrenas, no que o filósofo considera “a mais perfeita” “de todas as espécies de possessão divina”, tanto para o seu sujeito como para aquele a quem se comunica¹¹. Não sendo fácil para todas as almas em forma

⁶ Cf. *Ibid.*, 246a-b. Cf. também 253c-253e.

⁷ Cf. *Ibid.*, 246c-d.

⁸ Cf. *Ibid.*, 247d-249b.

⁹ Cf. *Ibid.*, 248d, 249b e 249e.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, 249b-249d.

¹¹ Cf. *Ibid.*, 249d-249e.

humana recordar-se das “realidades superiores” à vista das terrenas, seja pela brevidade da sua contemplação supra-sensível, seja por haverem deixado que a condição terrena as tenha feito esquecer as “santas visões de outrora”, são em “pequeno número” as “que possuem na medida requerida o dom da recordação”. São estas que, quando vêem “alguma imagem semelhante” aos “objectos” celestes, ficam fora de si e “não se pertencem mais a si mesmas”.¹²

Estas almas não compreendem todavia plenamente o êxtase que experimentam. Por contraste com a Justiça ou a Sabedoria, que não refulgem nas imagens terrenas, o que experimentam é a obscura recordação do resplendor da Beleza que contemplaram quando integravam um determinado coro divino. Tiveram então uma “visão bem-aventurada”, tendo sido “iniciados” com a “iniciação” que se destaca de todas como “infinitamente bem-aventurada”. Platão usa constantemente a linguagem dos Mistérios antigos, afirmando que nessa visão o “mistério” foi celebrado “na integridade da nossa natureza” e numa impassibilidade a respeito dos males futuros afim à dos próprios “objectos” aos quais as almas foram iniciadas, cujas qualidades são integridade, simplicidade, imutabilidade, felicidade. A experiência foi a da epopsia, a revelação suprema nos Mistérios, aqui descrita como “aparições desveladas numa pura luz a seres que são eles mesmos puros”, livres do “sepulcro” corporal (a célebre fórmula órfico-pitagórica soma/sēma) que agora “passeamos connosco”, “acorrentados a ele como a ostra à sua concha”.¹³

No entanto, apesar desta desconsideração platónica do corpo e da sua inscrição terrena, é ainda o sentido corporal mais dotado de “clareza”, a “visão”, que permite captar, mesmo na actual condição, a “Beleza” celeste “brilhante com a mais viva clareza”. Na verdade, só a Beleza tem a “prerrogativa” de “poder ser o que se manifesta com mais brilho e o que mais suscita o amor”¹⁴. A questão é que às almas já há muito tempo iniciadas ou corrompidas falta “vivacidade” para, perante o espectáculo da beleza sensível, se transportarem desta para a própria Beleza em si. Não operando essa conversão reverencial do olhar, abandonam-se então ao prazer e tornam-se meras reprodutoras animais, numa alusão à canalização do impulso erótico para a procriação.

¹² Cf. *Ibid.*, 250a.

¹³ Cf. *Ibid.*, 250a-c.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, 250c-d.

Já o mesmo não acontece com a alma recém-iniciada e que teve uma “abundante visão” das realidades celestes: quando vê “um rosto divino, imagem perfeita da Beleza, ou o contorno de um corpo igualmente divino”, começa “por se arrepiar e qualquer coisa se insinua nela dos seus pavores de outrora”, no sentido do terror sagrado sentido aquando da visão celeste. Contempla então “com reverência” esse rosto ou corpo, como se fosse “um Deus”, e, se não tivesse medo de ser considerado “completamente louco”, sacrificaria mesmo “diante do seu bem-amado, tal como diante de uma imagem santa, diante de um Deus”¹⁵. Ao contemplá-lo, ao arrepiamento juntam-se outras reacções fisiológicas, como “suores” e “um calor inabitual”. Segundo Platão, isto acontece porque o amante recebe, por intermédio dos olhos do amado, “a emanção da Beleza”, que o aquece e ao mesmo tempo rega a plumagem das asas, fundindo o “endurecimento” que fechava as condutas energéticas e obstruía o seu “brotar”. Sob o efeito do “fluxo nutritivo” as plumas crescem a partir das raízes em toda a alma, pois outrora toda a alma esteve “emplumada”. Agora a alma do amante entra em “ebulição”, sentindo ao recobrar asas o que se sente nas gengivas quando crescem os dentes: comichão, desejo veemente, titilação ¹⁶. Ao contemplar a beleza do jovem amado, esta é a “fonte” de onde emana um “fluxo de partículas”, que suscita *himeros*, “desejo ardente”, o qual a rega, aquece e excita, fazendo-a passar do sofrimento à alegria. Quando, pelo contrário, não pode contemplar a beleza do amado e se encontra privado do fluxo nutriente que dele emana, o amante sente-se murchar, o que corresponde ao facto interno de, não sendo regados, se fecharem os orifícios e condutas pelos quais brotam as plumas das asas da alma. Estas, todavia, ao mesmo tempo, aspiram a crescer por efeito do “desejo apaixonado”, o que resulta num estado em que a alma, sentindo-se “agulhada”, “salta de dor”, o que só é temperado pela alegria provocada pela recordação do amado. Daqui a fenomenologia da inquietação amorosa fruto da mistura destas “duas impressões”: a alma do amante sente-se angustiada, desconcertada, enraivecida por se ver sem solução, delira, não dorme de noite e de dia não consegue ficar onde está, impacientando-se e correndo para onde julga poder ver o portador do fluxo da Beleza. Quando todavia o vê e deriva para si mesma o “fluxo do desejo” suscitado pelo amado, liberta-se das dores e

¹⁵ Cf. *Ibid.*, 250e-251a.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, 251a-251c.

obstruções internas ao crescimento das asas e acede à mais doce “fruição”. É por isso que, para estar o mais perto possível do objecto da sua paixão, esquece todas as demais relações, incluindo familiares e amigos, bem como “bons costumes” e “boas maneiras”. Não só reverencia o possuidor da beleza, mas vê nele o “único médico capaz de curar as penas mais cruéis”.¹⁷

Platão afirma ser este o “estado” ao qual “os humanos dão o nome de amor, Eros”, ou “Amor alado”, enquanto os deuses o designam como “Emplumado”. Quem assim ama, quando ama virtuosamente, considera o amado “Deus em pessoa”, construindo dele uma “espécie de imagem santa” que adorna e honra como se celebrasse um “mistério”. Os amantes escolhem também os amados em função das afinidades com os atributos de uma divindade de que ambos sejam os seguidores (Ares, Zeus, Dioniso...). Isto traduz-se numa emulação mútua das qualidades dessa divindade, que os leva a “descobrir na sua própria consciência a natureza do Deus que é o seu” e a tornar-se “possuídos” por ele, sendo dele que passa a fluir a sua “actividade”, na medida das possibilidades humanas de participar da vida divina. Os amantes, imitando o Deus que seguem, exortando a tal os amados e assim regando a sua conduta, conduzem estes à mesma imitação da vida divina. O objectivo dos amantes é assim conduzir os amados, o mais possível, a uma “plena semelhança” com eles mesmos e com a divindade tutelar de ambos. Nisto consiste a “beleza” e “felicidade” próprias da “iniciação” erótica e é este o motivo profundo da urgência dos “autênticos amorosos”.¹⁸

Por seu lado, o amado, vendo-se objecto de culto pelo amante, como se fosse um deus, começa a retribuir o ardente desejo amoroso de que é alvo, designado como *himeros*, cujo abundante fluxo, dirigindo-se para o amante, o preenche plenamente e dele transborda para regressar ao amado, sempre por intermédio dos olhos. A “corrente” da energia erótica preenche então por sua vez o amado, regando nele as condutas que fazem crescer as plumas das asas da alma. O amado passa então a ser também amante, sentindo-se amoroso, mas sem saber bem de quê e sem saber bem o que sente, não o podendo exprimir. Na verdade, não suspeita que naquele que ama é ele mesmo que se vê, “como num espelho”. Quando estão juntos, a cessação dos sofrimentos de um e de outro confundem-se; quando estão distantes,

¹⁷ Cf. *Ibid.*, 251c-252b.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, 252b-253c.

as penas que sentem também se confundem, no que Platão designa como “contra-amor” (*anteros*) e vê como “uma imagem reflectida” do próprio eros. O amado não designa todavia o seu sentimento como “amor” (*eros*), mas antes como “amizade”, embora haja em si, “embora menos forte que no amante, um desejo quase idêntico de ver, de tocar, de beijar, de se estender contra” o outro, o que pode dar lugar à união física.¹⁹

Por fim, em função do grau de virtude da vida amorosa em conjunto, se mais orientada para a sabedoria ou para as honras mundanas, ou em função da ausência de amor, assim haverá um equivalente destino pós-terreno: a contemplação do espaço supra-celeste, a elevação à dimensão sub-celeste, até que em conjunto ergam as asas para uma dimensão superior, ou a ronda, durante nove mil anos, em torno da terra e sob ela, “na insensatez”.²⁰

Na visão platónica do amor, há assim uma triangulação e ao mesmo tempo uma circularidade do fluxo de energia erótica, sempre pela mediação do olhar. A beleza sensível do amado desperta a anamnese ou reminiscência do amante da Beleza celeste e divina outrora contemplada, a qual emana para o amante através dos olhos do amado, o que por sua vez desperta o desejo erótico que regenera as asas da alma do amante, impelindo-a de novo para a divindade que desde já apercebe no amado, que lhe surge como um ícone divino. O mesmo acontece no amado. O amor desempenha assim a função de um psicopompo, de um guia das almas, reorientando-as do esquecimento inerente à comum vida terrena para uma iniciação e assimilação à vida divina. A sua experiência equivale assim à da celebração de um Mistério iniciático, como Platão claramente indica ao expressar a experiência erótica na linguagem dos Mistérios antigos. Platão promove a experiência erótica a uma dimensão religiosa, espiritual e mística, que culmina na assimilação do amante e do amado à vida divina que desde o início através deles circula no fluxo da Beleza e do impulso erótico que suscita. Destacamos que aquilo que despoleta e nutre esta experiência é o olhar, que assume assim uma função teofânica.

A assunção da experiência erótica como iniciação a um mistério onde se desvela o divino ou “o real autêntico” e o iniciado “se une a ele” e torna “imortal” é também

¹⁹ Cf. *Ibid.*, 255a-256a.

²⁰ Cf. *Ibid.*, 256a-257e.

explícita no *Banquete*, com a diferença de que aqui a contemplação da beleza física e corporal é apenas o primeiro nível de uma dialéctica ascendente que só se consoma na “visão súbita” da beleza eterna e absoluta, incriada e incorruptível, em si mesma, com a referida união e assimilação a ela.²¹

O erotismo tântrico hindu

A central mediação do olhar na iniciação erótica também surge noutras tradições, com destaque para o tantrismo hindu e budista. Começemos por recordar que no hinduísmo as estátuas e imagens das divindades são consagradas com um convite a que o seu “sopro” ou “vida” esteja nelas presente e que o momento final dessa consagração é a abertura dos seus olhos. As estátuas e imagens são assim ícones vivos da Presença divina e considera-se que a comunhão mais poderosa entre a divindade e o seu adorador se efectua “através dos olhos”. Na verdade, os hindus não dizem ir aos templos prestar culto, mas sim que vão pela *darshana*, que significa *ver*. Os actos centrais do culto são assim *darshana* e *prasāda*, a comunhão/contemplação visual da divindade e a ingestão das oferendas de comida consagrada.²²

No erotismo tântrico hindu²³, bem mais incarnado que o platónico, o cosmos e o corpo são sagrados e manifestam uma essência divina. Enquanto microcosmo, cada corpo humano contém o macrocosmo, existindo nele todos os mundos, astros, seres e divindades: “Aquele que sabe tudo isto é um yogi”²⁴. Em particular nas escolas designadas como da “mão esquerda”, isto conduz à prática do rito sexual de *maithunā*, “geminção” ou “cópula”, em que o homem e a mulher incarnam o casal divino Shiva-Shakti e se unem fisicamente após um elaborado processo ritual e meditativo que visa a transmutação do desejo²⁵, no que Georg Feuerstein designa como “supralimação”, para distinguir da *sublimação* freudiana. O objectivo não é assim canalizar a energia do desejo, como na sublimação freudiana, da gratificação

²¹ Cf. PLATÃO, *Banquete*, 209 e 210 a, 210 e 212 a (seguimos novamente a seguinte edição: PLATÃO, *Le Banquet*, in *Oeuvres Complètes*, I, nova tradução e notas de Léon Robin com a colaboração de M.-J. Moreau, Paris, Gallimard, 1982).

²² Cf. Diana L. ECK, *Banaras. City of Light*, Haryana, Penguin Random House India, 2015, pp. 19-20.

²³ Sobre o erotismo tântrico hindu e budista, cf. Paulo BORGES, Lisboa, Âncora Editora, 2010, pp. 155-183.

²⁴ Cf. Shiva-Samhitā, 2.1-5, citado in Georg FEUERSTEIN, *Tantra. The Path of Ecstasy*, Boston & London, Shambhala, 1998, p. 61.

²⁵ Cf. Julius EVOLA, *A Metafísica do Sexo*, s. l., Fernando Ribeiro de Mello / Edições Afrodite, 1976, pp. 332-355.

sexual para fins socialmente mais aceitáveis, mas antes exacerbar o desejo erótico e sexual orientando-o todavia, não para a explosão do orgasmo genital, mas sim para a transcensão de todos os condicionamentos da consciência na reintegração da beatitude da Realidade última, vista como a intemporal união de Shiva e Shakti, as polaridades imóvel e dinâmica do Absoluto, mediante a união física, energética e espiritual, externa e interna, dessas polaridades no homem e na mulher, que assim reintegram a androginia primordial que é a natureza de toda a realidade cósmica, vista como o jogo amoroso do casal divino²⁶. Note-se todavia que *maithunā* surge apenas na culminação de uma complexa liturgia que, como se expõe no *Kula-Arnava-Tantra*, implica para o praticante masculino entronizar e adornar a consorte como uma deusa, realizar vários actos de purificação, vestir-se ele mesmo festivamente, recitar mantras que convidam a Shakti, aspecto feminino de Shiva, a descer na consorte como nas estátuas consagradas, tocar o seu corpo e fazer unções em certos lugares, ver na consorte “a Deusa / misteriosamente presente” e executar o *pūjā* com incenso, lamparinas e cantos em sua honra, oferecer-lhe os alimentos rituais, que apenas neste contexto consistem em peixe, carne, cereais grelhados e vinho (em conjunto com a *maithunā* perfazem os cinco M, pois todos começam com essa letra), cantar ainda mais hinos, prosternar-se e recitar longamente um novo mantra para “então, mas apenas então”, se poderem estreitar e unir, passando a noite juntos. O texto conclui afirmando que pela repetição frequente deste rito obter-se-á “tudo o que se pode desejar, / pela graça da Deusa”, pois unir-se assim à mulher no local secreto da casa é como venerar a Shakti nos templos onde é cultuada ou como peregrinar a quatro santuários a si dedicados, por mais longínquos e de acesso difícil que sejam, trazendo os “mesmos benefícios” e “méritos”.²⁷

Os longos e complexos preliminares, num contexto de erotismo espiritual em que é crucial ver a Deusa na consorte, visam despertar a energia subtil adormecida na base da coluna vertebral, a *kundalinī*, e elevá-la ao longo dos centros psicovitais designados como *cakra*, despertando-os e activando-os da base para o topo, com a

²⁶ Cf. Georg FEUERSTEIN, *Sacred Sexuality. The erotic spirit in the world's great religions*, Rochester, Inner Traditions, 2003, pp. 147-148 e 150-151. Cf. também *Id.*, *Tantra. The Path of Ecstasy*, pp. 228-229.

²⁷ Cf. *Kula-Arnava-Tantra*, citado em *L'enseignement secret de la Divine Shakti. Anthologie de textes tantriques*, traduzidos do sânscrito e comentados por Jean Varenne, Paris, Bernard Grasset, 1995, pp. 170-174.

inerente abertura da consciência para uma visão/experiência não-dual da Realidade. Isto não deixa de recordar o irrigar e crescer das asas pelo eros despertado e orientado para a Beleza divina, por intermédio dos olhos, no erotismo platónico exposto no *Fedro*. Note-se ainda que o rito da *maithunā* corresponde a uma experiência mais profunda e íntima que aquela que os devotos hindus têm em geral com as estátuas vivas pela presença nelas da divindade. Na *maithunā* é a própria mulher que incarna a divindade com a qual o homem se une através dos olhos e da intimidade sexual, indo-se mais longe que o ver e comer designados como *darshana* e *prasāda*, a contemplação dos olhos divinos e a ingestão da comida consagrada.

Tal como no erotismo platónico, a contemplação mútua olhos nos olhos desempenha um papel central na liturgia da união sexual sagrada, o que não acontece necessariamente fora desse enquadramento ritual, como se depreende de uma referência explícita do mesmo *Kula-Arnava-Tantra* que afirma que práticas, permitidas no referido contexto ritual, como “beber vinho, comer carne e fitar o rosto da nossa amada não são [em si mesmos] comportamentos que conduzam ao estado supremo” onde se conjuga o que a espiritualidade ascética não tântrica separa e opõe: *bhoga* e *yoga* ou *moksha*, “fruição e libertação”.²⁸

O erotismo tântrico budista

Na escola mais antiga do budismo tântrico tibetano, a Nyingma, é importante desde logo destacar que a imagem simbólica do Buda primordial (Samantabhadra, em sânscrito), visto como a natureza primordial da consciência e da realidade, que transcende o espaço e o tempo e de onde procedem os ensinamentos mais profundos do Dzogchen, a Grande Perfeição, é constituída por um casal sentado e abraçado em união sexual (*yab-yum*, em tibetano), olhos nos olhos, boca na boca, sexo no sexo. A figura masculina, Kuntuzangpo, simboliza o aspecto luminoso da Realidade absoluta, a feminina, Kuntuzangmo, simboliza o seu aspecto de

²⁸ Cf. *Kula-Arnava-Tantra*, 2.112-119, citado em Georg FEUERSTEIN, *Tantra. The Path of Ecstasy*, p. 231.

vacuidade, e a sua união representa a inseparabilidade de ambos no Despertar primordial.²⁹

No tantrismo budista indo-tibetano há uma prática formalmente semelhante ao ritual tântrico hindu antes descrito, designada como *karmamudrā* (“selo da acção”), que visa acelerar o processo do Despertar da consciência mediante a união sexual efectiva com uma “mulher de sabedoria” que idealmente deve ter maturidade espiritual, ser intensamente apaixonada, ser perita nas “artes do amor” e atraente ao ponto de “o simples facto de a ver ou de a tocar” despertar um “prazer insustentável”³⁰ (o texto é obviamente escrito na perspectiva masculina). Após o yogi masculino iniciar a consorte aos ensinamentos e práticas budistas desde a base até aos Tantras, o casal deve lavar-se, ornar-se, massajar-se mutuamente com óleos perfumados, ingerir “alimentos fortificantes como carne e álcool”, fazer exercícios yóguico-meditativos com os canais e sopros subtis, “tal como se limpam os tubos antes de irrigar” (o que recorda uma vez mais a descrição por Platão, no *Fedro*, da abertura e irrigação das condutas por onde crescem as plumas das asas da alma). Instalados então num leito, praticam na devida ordem os “vinte e sete aspectos da via metódica”. Primeiro preparam as três dimensões do ser, corpo, fala e mente, para os “jogos da paixão”, olhando-se e contemplando os seus corpos “com olhos sorridentes”, sussurrando palavras eróticas e estimulando-se mentalmente pensando em “jogos eróticos” que suscitam um desejo poderoso de passar ao acto sexual; depois visualizam-se como um casal divino, abençoam os órgãos sexuais como o “vajra” e o “lótus”, respectivamente símbolos masculino e feminino da compaixão e da sabedoria, e partilham a intenção de realizar, por este método e para o bem de todos os seres, a identificação com uma determinada manifestação do Buda: Vajrasattva. É assim, diz o comentário ao texto-raiz, que os parceiros “cessam de perceber o seu corpo sob a sua forma comum e se libertam do apego tenaz ao desejo passional”. Segue-se a união sexual segundo métodos e ritmos que supõem a fisiologia subtil tântrica, com os canais e os *chakras* (rodas), a circulação da energia subtil e as essências ou gotas (*thiglé*)

²⁹ Cf. Dzogchen PONLOP RINPOCHE, *Penetrating Wisdom: The Aspiration of Samantabhadra*, Boston, Snow Lion Publications, 2006; Karl BRUNNHÖLZL, *A Lullaby to Awaken the Heart. The Aspiration Prayer of Samantabhadra and its Tibetan Commentaries*, Somerville, Wisdom Publications, 2018.

³⁰ Cf. PADMASAMBHAVA, *L'Essence de la Sagesse Primordiale*, com o comentário de Jamgön Kongtrul Lotreu THAYÉ, III, traduzido do tibetano pela Comissão de Tradução Padmakara, Le Plantou, Padmakara, 2016, p. 181 e p. 183.

branca masculina e vermelha feminina. O objectivo é, com a ajuda da respiração e de sílabas mânticas, despertar e manter a consciência da beatitude produzida pelo fluxo energético à medida que desce do topo do crânio e passa pelos vários *chakras*, fazendo dele oferenda às divindades que aí residem, sem perder a energia no orgasmo genital. Fazendo subir e descer o fluxo energético e a beatitude associada, espalham-no por todos os canais do corpo subtil, ao mesmo tempo que a consciência, livre de todo o apego, se abre no “estado inteiramente puro como o espaço”, conjugando “felicidade” e “vacuidade” no “estado livre de todo o conceito”³¹. Realiza-se então o objectivo último desta prática de *karmamudrā*, que é o Despertar conjunto do casal: a consciência transforma-se na “sabedoria primordial” pela qual todas as formas, as do casal e do mundo, todos os sons e percepções, todos os fenómenos, surgem como sagrados e puros, na dissolução de todos os conceitos de “samsara” e “nirvana”. O cosmos e os seres revelam-se como o Corpo do Buda, as dificuldades desvanecem-se, os praticantes adquirem juventude e longevidade, bem como poderes espirituais, e os benefícios são extensivos aos seres com quem os praticantes tenham conexões³². Uma vez mais, como vimos, todo este processo de abertura e despertar da consciência começa com a contemplação olhos nos olhos.

Um médico e mestre tibetano contemporâneo, Nida Chenagtsang, apresenta uma versão desta prática adaptada aos casais ocidentais contemporâneos, propondo que haja uma preparação prévia com exercícios meditativos individuais, de modo a adquirir-se a capacidade que a prática em conjunto requer. No que respeita a esta, o processo começa igualmente com a contemplação visual (*tawa*, em tibetano), pela qual se desperta a energia do desejo e a energia vital que circula nos canais subtis, ao mesmo tempo que se transforma a percepção comum ao visualizar-se o casal como duas formas divinas, puras e sagradas, emanções insubstanciais e vazias, desprovidas de qualquer existência densa e sólida.³³

³¹ Cf. *Ibid.*, pp. 184-189.

³² Cf. *Ibid.*, pp. 191-194. Para uma exposição mais concisa desta prática, onde o “contemplar [belas] formas” inicia o processo de “gerar o brilho da luxúria e despertar beatitude”, cf. DUDJOM RINPOCHE, *The Bountiful Cow of Accomplishments. Directives for the Two Phases of the Profound Path of the Khandro Thugthig*, editado por Lopon P. Ogyan Tanzin Rinpoche, traduzido por Dylan Esler, Sarnath, Khy'u-chung Lotsāpa Translations, pp. 64-67.

³³ Cf. Nida CHENAGTSANG, *Karmamudra: The Yoga of Bliss. Sexuality in Tibetan Medicine and Buddhism*, editado por Ben Joffe (Jigmé Dorje), Portland, Sky Press, 2018, pp. 227-229 e 249-250.

Embora isso exceda o objetivo deste estudo, a contemplação olhos nos olhos dos amantes (ou mesmo dos amigos) como meio de aceder à visão do divino encontra-se noutras tradições ou é susceptível de se encontrar nelas velada. É o caso da leitura tântrica dos ensinamentos de Cristo³⁴ ou da experiência espiritual de Rumi ao encontrar-se com o sufi errante Shams e supostamente terem experienciado o divino ao abismarem-se nos olhos um do outro, o que se traduziu na presença constante e central deste tema na sua poesia.³⁵

O erotismo dos Cancioneiros medievais galaico-portugueses

A coita amorosa está no centro do erotismo dos Cancioneiros medievais galaico-portugueses, procedendo do verbo latino *cogere*, com os sentidos de reunir e congregar e de obrigar e constranger, fazendo-se sentir como movimento que busca o encontro ou reunião com quem se ama e que se padece na medida em que ainda o não consegue, sem disso desistir. Na coita amorosa e erótica, cuja abissal fenomenologia psicológica é argutamente poetizada por Dom Dinis – e que mostra o original contexto experiencial onde surge a saudade³⁶ –, o bem, o sentido da vida, o prazer de viver, ou o folgar, bem como o próprio domínio do juízo e do pensar (o “sen”), dependem significativamente de se ver o amigo ou amiga, cujo valor se absolutiza ao ponto de surgir como todo o “bem” e de, na sua ausência, nada ser satisfatório ou gratificante:

“Des que vos non vi, de ren
non vi prazer e o sen
perdi, mais, pois que mi aven
que vos vejo, folgarei
e veerei todo meu ben,
pois vejo quanto ben ei”³⁷

³⁴ Cf. James Hughes REHO, prefácio de Matthew Fox, *The Tantric Jesus. The Erotic Heart of Early Christianity*, Rochester, Vermont, Destiny Books, 2017, pp. 247-268 e 319-320.

³⁵ Cf. Will JOHNSON, *The Spiritual Practices of Rumi. Radical Techniques for Beholding the Divine*, Rochester, Vermont, Inner Traditions, 2007; Rumi’s Four Essential Practices. Ecstatic Body, Awakened Soul, Rochester, Vermont, Inner Traditions, 2010, pp. 112-151.

³⁶ Cf. Paulo BORGES, “‘Ai eu, coitada! – como vivo / em gran cuidado – por meu amigo / que ei alongado!’. Coita amorosa, descentramento e saudade nos Cancioneiros”, in *Presença Ausente. A Saudade na Cultura e no Pensamento Portugueses / Nova Teoria da Saudade*, Lisboa, Âncora Editora, 2019, pp. 25-44.

³⁷ Cf. Dom DINIS, *Cancioneiro da Vaticana*, 202, *Cancioneiro Colocci Brancuti*, 599, in José Joaquim NUNES, *Cantigas d’Amigo dos Trovadores Galego-Portugueses*, II, edição crítica acompanhada de introdução, comentário, variantes, e glossário, Lisboa, Centro do Livro Brasileiro, 1973, L, p. 50.

O dia em que a coita amorosa desponta, por via do ouvir falar e ver a amada, é assim um “grave dia”³⁸, que coloca o viver e o morrer na dependência da presença ou ausência de quem se ama³⁹ e pode dar então lugar a uma “coita mortal”⁴⁰, na qual se “viv’ em coita, coitado por morrer”⁴¹, num desejo em vida de morte que se sente como o “maior mal”⁴². Ainda no dizer de Dom Dinis, a “coita tan forte” em que vivem o amigo e a amiga no “gram desejo” de se verem não lhes é “se non morte”, reduzindo-se a tal uma vida que, pela trágica separação dos amantes, se sente que mais valeria não existir (“non seer nada”) e conduz a sentir inveja dos que já morreram.⁴³

Na verdade, a “fremosura” da amiga é algo que o amigo sente que lhe “faz gran mal sem mesura”⁴⁴, no contexto de um rito erótico do olhar em que o homem, ao colocar “tan de coraçom” e “tan bem” os “seus olhos” na amiga, não pode mais ter prazer em coisa alguma senão em vê-la⁴⁵. O serviço amoroso, esperado pela amiga, cumpre-se no “catar”, ou seja, procurar com os olhos os olhos da amada e também o seu “parecer”, o que significa o seu rosto, o seu aspecto ou aparência exterior e a sua formosura, embora essa aproximação seja feita a partir do interior do amigo, do “coraçom”⁴⁶. Se o amigo não cumprir esses preceitos, a amiga considera que ele perderá a razão e o poder de a “chamar senhor”⁴⁷, palavra que significativamente no masculino se aplica a Deus e a Jesus Cristo e no feminino à amada do trovador,

³⁸ Cf. *Id.*, *Cancioneiro da Vaticana*, 176, *Cancioneiro Colocci Brancuti*, 572, in José Joaquim NUNES, *Cantigas d’Amigo dos Trovadores Galego-Portugueses*, II, XXIV, p. 25.

³⁹ Cf. *Id.*, *Cancioneiro da Vaticana*, 166, *Cancioneiro Colocci Brancuti*, 563, in José Joaquim NUNES, *Cantigas d’Amigo dos Trovadores Galego-Portugueses*, II, XIV, p. 14.

⁴⁰ Cf. *Id.*, *Cancioneiro da Vaticana*, 178, *Cancioneiro Colocci Brancuti*, 574, in José Joaquim NUNES, *Cantigas d’Amigo dos Trovadores Galego-Portugueses*, II, XXVI, p. 27.

⁴¹ Cf. *Id.*, *Cancioneiro da Vaticana*, 183, *Cancioneiro Colocci Brancuti*, 580, in José Joaquim NUNES, *Cantigas d’Amigo dos Trovadores Galego-Portugueses*, II, XXXI, p. 32.

⁴² Cf. *Id.*, *Cancioneiro da Vaticana*, 184, *Cancioneiro Colocci Brancuti*, 581, in José Joaquim NUNES, *Cantigas d’Amigo dos Trovadores Galego-Portugueses*, II, XXXII, p. 33.

⁴³ Cf. *Id.*, *Cancioneiro da Vaticana*, 196, *Cancioneiro Colocci Brancuti*, 593, in José Joaquim NUNES, *Cantigas d’Amigo dos Trovadores Galego-Portugueses*, II, XLIV, pp. 44-45.

⁴⁴ Cf. *Id.*, *Cancioneiro da Vaticana*, 205, *Cancioneiro Colocci Brancuti*, 602, in José Joaquim NUNES, *Cantigas d’Amigo dos Trovadores Galego-Portugueses*, II, LIII, p. 53.

⁴⁵ Cf. *Id.*, *Cancioneiro da Vaticana*, 174, *Cancioneiro Colocci Brancuti*, 570, in José Joaquim NUNES, *Cantigas d’Amigo dos Trovadores Galego-Portugueses*, II, XXII, p. 23.

⁴⁶ Cf. *Id.*, *Cancioneiro da Vaticana*, 175, *Cancioneiro Colocci Brancuti*, 571, in José Joaquim NUNES, *Cantigas d’Amigo dos Trovadores Galego-Portugueses*, II, XXIII, p. 24.

⁴⁷ Cf. *Ibid.*

que no rito do amor cortês se assume como a sua soberana, sendo ele o seu vassalo, a exemplo das relações feudais.⁴⁸

Note-se aliás haver cantigas onde surgem expressões ambíguas, como “Por Deus Senhor”, num contexto que tanto se pode aplicar a Deus como à amiga⁴⁹ e no qual o trovador se queixa de, se a amiga o impedir de a ver, ele morrerá perdendo por ela quanto bem Deus do mundo lhe quisera dar⁵⁰. Isto parece confirmar a tendência a uma heterodoxa divinização da mulher amada, que sabemos ter sido uma das orientações do erotismo trovadoresco e cortês⁵¹, onde por exemplo uma canção de Ponz de Chapeuil afirma que o fino amor da amada faz esquecer tudo, incluindo o próprio Deus, o que Rodrigues Lapa entende como uma experiência de “êxtase”, deslocado do contexto cristão para a absorção erótica na dama⁵². Na lírica galaico-portuguesa, que se destaca pela importância nela assumida pela mulher⁵³, mais abundam ainda, segundo o mesmo autor, expressões heterodoxas, derivadas de uma concepção da “origem divina do amor”, sendo a beleza da amiga uma divina epifania, o que leva alguns trovadores a condenar a tomada de votos monásticos por parte das mulheres e a viver a coita amorosa como uma penitência enviada por Deus contra a qual e o qual, todavia, por vezes violentamente se revoltam em termos fortemente sacrílegos⁵⁴. Noutra vertente, há uma clara relação entre a alegria no amor, por se ter notícias do amado, e o rogar “a Deus de grado” pela sua presença⁵⁵.

⁴⁸ Cf. Celso CUNHA, *Cancioneiro dos Trovadores do Mar*, edição preparada por Elsa Gonçalves, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999, p. 284.

⁴⁹ Cf. Vasco PRAGA DE SANDIN e Carolina Michaëlis de VASCONCELOS, *Cancioneiro da Ajuda*, I, edição de Carolina Michaëlis de Vasconcelos, reimpressão da edição de Halle (1904), acrescentada de um prefácio de Ivo Castro e do glossário das cantigas (*Revista Lusitana*, XXIII), Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1990, 365, p. 717 e “Glossario do Cancioneiro da Ajuda”, p. 85.

⁵⁰ Cf. Vasco PRAGA DE SANDIN, in Carolina Michaëlis de VASCONCELOS, *Ibid.*, 365, p. 717.

⁵¹ Sobre o amor cortês, cf., entre muitas outras obras: Denis de ROUGEMONT, *O Amor e o Ocidente*, Lisboa, Moraes Editores, 1968; ANDRÉ LE CHAPELAIN, *Traité de L'Amour Courtois*, introdução, tradução e notas de Claude Buridant, Paris, Éditions Klincksieck, 1974; Jacques ROUBAUD, *La Fleur Inverse. Essai sur l'art formel des troubadours*, Paris, Éditions Ramsay, 1986; Jean MARKALE, *L'Amour Courtois ou le Couple Infernal*, Paris, Éditions Imago, 1987; Octavio PAZ, *A Chama Dupla. Amor e Erotismo*, tradução de José Bento, Lisboa, Assírio & Alvim, 1995, pp.57-74; René NELLI, *L'Érotique des Troubadours*, Toulouse, Éditions Privat, 1997.

⁵² Cf. Rodrigues LAPA, *Lições de Literatura Portuguesa. Época Medieval*, Coimbra, Coimbra Editora, 1977, 9ª edição, revista e acrescentada, pp. 17-18.

⁵³ Cf. *Ibid.*, pp. 112-113.

⁵⁴ Cf. *Id.*, *Das Origens da Poesia Lírica em Portugal na Idade-Média*, Lisboa, Edição do Autor, 1929, pp. 96-105.

⁵⁵ Cf. Dom DINIS, *Cancioneiro da Vaticana*, 168, *Cancioneiro Colocci Brancuti*, 565, in José Joaquim NUNES, *Cantigas d'Amigo dos Trovadores Galego-Portugueses*, II, XVI, pp. 16-17.

No que respeita à divinização da mulher note-se haver, ainda em Dom Dinis, uma cantiga na qual a amiga assume o seu domínio sobre o amigo, declarando não lhe mostrar “amor” nem “desamor”, por não querer que ele tenha nem “gran pesar, nem gran prazer”, concluindo: “non o quero guarir [curar], nen o matar, / nen o quero de mi desasperar”⁵⁶. A mulher, como que assumindo a posição ortodoxamente atribuída à divindade na condução do relacionamento espiritual com os seres humanos, parece pretender manter o amigo num estado de tensão ascética do desejo, que pode entender-se como visando exacerbar o descentramento erótico de si mesmo e a sua depuração iniciática. Esta situação parece ser voluntariamente aceite pelo amante, que sabe que o seu “morrer” ou “viver” estão nas mãos da amiga, como na cantiga já referida que assim termina: “Ca de morrer ou de viver / sab’el ca x’é no meu poder”⁵⁷. Este “endurar” (sofrer) amoroso não é todavia exclusivo dos homens, havendo cantigas em que se estende à mulher, na iminência de ver o amigo partir.⁵⁸

Na verdade o desejo amoroso, nos Cancioneiros, assume-se por vezes como processo voluntário de autodescentramento autosacrificial, suspendendo e invertendo o impulso ou móbil comum e mundano de trazer o outro para a esfera do sujeito, e de desesperar ou querer a morte quando isso não acontece, num exercício de o servir, mesmo que ele se mantenha distante e inacessível ou irredutível, dando-se mais sob o modo da ausência do que da presença. É o que encontramos numa cantiga de Paay Gómez Charinho, em que o trovador se demarca dos “muytos” que, padecendo uma “gram coyta d’amor”, declaram querer morrer para se libertarem de “coytas”. Ao contrário, professando desejar “muy gram bem querer” a sua “senhor”, ele não deseja “por ela morrer”, pois, além de não mais deste modo a ver, não mais lhe poderia prestar “bom serviço”. Por isso deseja “viver”, ainda que na “gram coyta d’amor” que muitos não suportam⁵⁹. Na verdade, como vemos noutra cantiga, de Fernan Velho, o “mal” e a “gran coita” que o “Amor” “faz sofrer”, não só não são recusados, como são agradecidos à “Senhor”,

⁵⁶ Cf. *Id.*, *Cancioneiro da Vaticana*, 162, *Cancioneiro Colocci Brancuti*, 569, in José Joaquim NUNES, *Cantigas d’Amigo dos Trovadores Galego-Portugueses*, II, XXXII, pp. 10-11.

⁵⁷ Cf. *Id.*, *Cancioneiro da Vaticana*, 166, *Cancioneiro Colocci Brancuti*, 563, in José Joaquim NUNES, *Cantigas d’Amigo dos Trovadores Galego-Portugueses*, II, XIV, p. 14.

⁵⁸ Cf. *Id.*, *Cancioneiro da Vaticana*, 179, *Cancioneiro Colocci Brancuti*, 575-576, in José Joaquim NUNES, *Cantigas d’Amigo dos Trovadores Galego-Portugueses*, II, XXVII, p. 28.

⁵⁹ Cf. Paay Gómez CHARINHO, *Cancioneiro*, II, in Celso CUNHA, *Cancioneiro dos Trovadores do Mar*, pp. 105-106.

à dama a que se presta serviço, “e a Deus que me vos deu por senhor”⁶⁰. Veremos que este paradoxal comprazimento do desejo na ausência do desejado, como via ascética de se autodepurar pela intensificação rumo ao inapreensível, será um tema central em Luís de Camões.

O poder que tem a paixão amorosa de fazer perder o “sen”, ou seja, o juízo, confirma-se em várias composições, como por exemplo as de Estevam Fernandez d’Elvas, onde um dos temas é a possibilidade de a amiga ensandecer ou tornar “sandeu” (louco) o amigo. Numa delas, fica claro que a beleza ou o bom parecer da amiga é a causa de por ela o “sen” se perder, pois, ante a sandice do amigo, a sua “coita” e o risco da sua morte, ela expõe à mãe, que impede que os amantes se vejam, uma dupla estratégia para o curar: em primeiro lugar, deixar que o amigo a veja; se tal não resultar, e numa motivação compassiva de renúncia à satisfação do seu próprio desejo por amor do bem do amado, fazer-se “mal [...] parecer”, ou seja, afear-se, para que ele desensandeça e deixe de lhe querer bem⁶¹. É que o bom “parecer” da amiga, ou seja, a sua beleza, faz com que seja “gram direito”, isto é, coisa muito justa e razoável, o amigo “morrer” por si⁶², vivendo como “coitado”, no “gran mal d’amor” em que não se experiencia “prazer nen sabor” senão onde estiver a amada, “u é todo seu cuidado”⁶³. Veremos que o poder que a amada tem de fazer perder o “sen”, o juízo, será também um tema camoniano, num quadro que claramente o assume como inerente à natureza divina da beleza feminina.

A fenomenologia do “gran cuidado” e do “gran desejo” amoroso⁶⁴ mostra assim uma absolutização do seu objecto, o ser amado, dependendo o sentido, o sabor e a felicidade da vida de se estar junto dele. Com o radical descentramento do sujeito amoroso, isto parece configurar uma vivência religiosa da experiência erótica, pela

⁶⁰ Cf. Fernan VELHO, Cantiga 263, in *Cancioneiro da Ajuda*, edição de Carolina Michaëlis de Vasconcelos, I, reimpressão da edição de Halle (1904), acrescentada de um prefácio de Ivo Castro e do glossário das cantigas (*Revista Lusitana*, XXIII), Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1990, p. 514.

⁶¹ “E el á perdido o sen por mi, / que lhi esta coita dei, madr’e senhor, / e guarria, ca mi-á mui grand’amor, / se me visse, e se non, des aqui / que me que[i]ra já mal, mal me farei / parecer e desensandece-l’ei” – Estevam FERNANDEZ D’ELVAS, *Cancioneiro da Vaticana*, 682, *Cancioneiro Colocci Brancuti*, 1091, in José Joaquim NUNES, *Cantigas d’Amigo dos Trovadores Galego-Portugueses*, II, LVII, p. 56. Cf. também *Ibid.*, LVI e LVIII, pp. 55 e 57.

⁶² Cf. Dom DINIS, *Cancioneiro da Vaticana*, 194, *Cancioneiro Colocci Brancuti*, 591, in José Joaquim NUNES, *Cantigas d’Amigo dos Trovadores Galego-Portugueses*, II, XLII, p. 42.

⁶³ Cf. *Id.*, *Cancioneiro da Vaticana*, 193, *Cancioneiro Colocci Brancuti*, 590, in José Joaquim NUNES, *Cantigas d’Amigo dos Trovadores Galego-Portugueses*, II, XLI, pp. 41-42.

⁶⁴ Cf. D. SANCHO, O VELHO, *Cancioneiro Colocci Brancuti*, n.º 456, citado em Carolina Michaëlis de VASCONCELOS, *A Saudade Portuguesa*, Aveiro, Livraria Estante Editora, 1990, p. 54. Cf. também *Cancioneiro da Ajuda*, II, pp. 593-594.

implícita divinização do seu objecto, que, de acordo com a linguagem evangélica, se converte no “tesouro” que retém o “coração”⁶⁵, mesmo que à distância. Esta dimensão religiosa do amor humano e erótico avulta nas cantigas de amigo que exaltam a sua bondade, como acontece paradigmaticamente numa composição de Joan de Guilhade onde a amiga começa por louvar o “mundo” por todo o bem que nele Deus lhe fez, destacando o ser formosa, apreciável (“de mui bom prez”) e muito amada pelo seu amigo, acrescentando que tal amor, com o prazer e consolação (“lezer”) que lhe são inerentes, surge como a razão central do mundo terreno e sensível ser a melhor das coisas e benefícios por Deus concedidos, sendo nesse sentido, e enquanto nele os amigos e amigas viverem juntos, mais desejável do que o próprio “paraíso” pós-morte e supra-terreno⁶⁶. A composição conclui mesmo por desejar que Deus nunca conceda nada no mundo a quem não tiver esta visão e não apreciar a vida terrena por estes motivos⁶⁷. É também relevante a composição anterior, do mesmo autor, onde a amiga se indigna por o amigo haver passado por si e ter partido indiferente aos seus olhos, à sua bela forma física (o seu “bom talho”) e ao seu “bom parecer”, pelo que se insurge contra um mundo onde a beleza feminina e o amor entre os sexos não têm poder, pois nele o amigo já não quer bem à sua “senhor”. Um mundo assim, onde a estesia e a sensibilidade eróticas definham, é significativamente um mundo que, mais do que decadente, perde valor ontológico e se nadifica, sendo pela amiga considerado nulo, como se nada fosse (“non é ren”)⁶⁸. Destaque-se esta valorização do mundo e da vida terrenos como o maior dos bens divinamente concedidos, enquanto lugar onde se realizam as possibilidades eróticas e amorosas da experiência humana, por aqui surgir uma visão alternativa à cultura eclesiástica urbana dominante na Idade

⁶⁵ “Lá onde está o teu tesouro, lá estará também o teu coração” – *Evangelho segundo Mateus*, 6: 21, in *Bíblia*, volume 1. *Novo Testamento. Os Quatro Evangelhos*, tradução do grego, apresentação e notas de Frederico Lourenço, Lisboa, Quetzal, 2018, 2.^a edição, p. 80.

⁶⁶ “O paraíso bõo x’ é de pran, / ca o fez Deus, e non digu’ eu de non, / mai-los amigos, que no mundo son, / [e] amigas muit’ ambos lezer an: / aqeste mundo x’ est a melhor ren / das que Deus fez a quen el i faz bem. // Querria-m’ eu o parais’ aver, / des que morresse, bem come quen quer, / mais, poi-la dona seu amig’ oer / e com el pode no mundo viver, / aqeste mundo x’ est a melhor ren / das que Deus fez a quen el i faz ben” – Joan de GUILHADE, in *Cancioneiro da Vaticana*, 345, *Cancioneiro Colocci Brancuti*, 743, in José Joaquim NUNES, *Cantigas d’Amigo dos Trovadores Galego-Portugueses*, II, CLXXVIII, p. 161.

⁶⁷ Cf. *Id.*, *Cancioneiro da Vaticana*, 345, *Cancioneiro Colocci Brancuti*, 743, in José Joaquim NUNES, *Cantigas d’Amigo dos Trovadores Galego-Portugueses*, II, CLXXVIII, p. 161.

⁶⁸ Cf. *Id.*, *Cancioneiro da Vaticana*, 344, *Cancioneiro Colocci Brancuti*, 742, in José Joaquim NUNES, *Cantigas d’Amigo dos Trovadores Galego-Portugueses*, II, CLXXVII, p. 160.

Média, já desde há séculos acentuadamente orientada para uma desconsideração do corpo e para uma salvação supra-terrena.

Mas a dimensão mais profunda do amor e do erotismo humanos é entreaberta pela belíssima cantiga de Nuno Fernandes Torneol que começa com o verso “Levad’, amigo, que dormides as manhãs frias”. Nela a amiga exorta o amado a que se levante do leito, o que pode ser também um convite ao despertar da consciência, numa composição em que em todas as estrofes afirma a sua alegria (“leda m’ and’eu”), apesar de ir narrando um acontecimento infeliz, o que confere uma estranha e enigmática beleza ao conjunto, impregnado de uma atmosfera saudosa sem que a saudade nele seja nomeada. O que se destaca como singular nesta cantiga é que o seu centro não é o amor entre o amigo e a amiga, como em todas estas composições, mas a participação dos seres não-humanos nele, neste caso as aves (também presentes noutras cantigas), e sobretudo as consequências fastas e nefastas sobre elas e o mundo natural das vicissitudes da relação amorosa inter-humana. Com efeito, repete-se nas primeiras quatro estrofes que “todalas aves do mundo” falavam do amor e o “cantavam”, que “em ment’aviam” ou “enmentavam” o amor entre o casal humano, ou seja, que o consideravam, memoravam, pensavam e cuidavam, aparentemente num primeiro e feliz estado da relação amorosa, enquanto que nas últimas quatro estrofes uma possível ruptura, abandono ou traição do amigo tem como efeito tirar ou danar os “ramos” em que estavam ou “pousavan” e secar as “fontes” onde bebiam e se banhavam⁶⁹. A notável sugestão é que o amor não é aqui uma mera experiência psicológica e afectiva restrita ao ser humano, mas o próprio fundo e fundamento ontocosmológico do mundo e dos viventes humanos e não-humanos, como uma energia que por todos circula e a todos vincula, que todos comungam, expressam e celebram numa atmosfera de alegria, mas na qual, e por isso mesmo, uma cisão num dos lugares onde mais intensamente se manifesta, neste caso o casal humano, afecta radicalmente o próprio fundo e fonte da vida dos viventes, como que arrastando-os na mesma cisão que no elo humano da cadeia ou do fluxo amoroso se origina. A composição, se lida no respeito pela sua letra, sem as redutoras hermenêuticas modernas que tendem a restringir a figuras de retórica tudo o que seja estranho à concepção

⁶⁹ Cf. Nuno Fernandes TORNEOL, *Cancioneiro da Vaticana*, 242, *Cancioneiro Colocci Brancuti*, 641, in José Joaquim NUNES, *Cantigas d’Amigo dos Trovadores Galego-Portugueses*, II, LXXV, pp. 71-72.

antropocêntrica do pensar – António José Saraiva argutamente nota que “as figuras de retórica são por vezes conchas vazias que outrora foram habitadas”⁷⁰ -, mostramos um mundo onde a consciência, a vida subjectiva e os afectos não se reduzem à humanidade, mas são comuns aos animais não-humanos, e onde a energia amorosa surge como um vínculo cósmico e ecológico que permeia e une não só todos os viventes, mas ainda tudo o que existe, dissipando a distinção entre animado e inanimado⁷¹. Esta cantiga é talvez o mais notável exemplo do arcaísmo animista ou pansiquista já notado noutras composições deste género⁷² e que nos parece ser uma chave para compreender o seu estranho encanto. A composição convoca-nos ainda a redimensionar o sentido habitualmente conferido à lírica, como mera expressão de sentimentos subjectivos humanos, pois aqui o amor surge como um sentimento cósmico, partilhado por seres não-humanos e inseparável da vida do mundo, do qual se sugere ser a própria alma. O amor pode mesmo ser a divina alma do mundo, o que permitiria compreender a tendência para a absolutização e divinização do seu objecto, como vimos acontecer com a mulher, na perspectiva do trovador. Que o Amor possa ser a própria divindade onipotente e absorvente da vida, invisível mas passível de se revelar na visão e afecto da amiga, sugere-o aliás outra cantiga do mesmo autor, que assim termina: “E pois Amor á sobre mi / de me matar tan gran poder, / e eu non o posso veer, / rogarei mia senhor assi / que mi amostr’e aquel matador, / ou que m’ampare d’el melhor”.⁷³

A inserção da experiência amorosa numa esfera divina e cósmico-vital vincula a saudade nos *Cancioneiros* à ferida do impulso erótico, incarnado e sensorial da vida, pela distância entre os amantes, que assim ficam impossibilitados de se ver e de comungarem o influxo divino que pela sua contemplação visual se veicula. O pensar saudoso é um pensar amoroso que, vivendo a dor e o mal da separação e da ausência, aspira a rever a amada ou o amado e porventura a reviver com ela ou ele

⁷⁰ Cf. António José SARAIVA, *A Cultura em Portugal. Teoria e História, II. Primeira Época: A Formação*, Amadora, Livraria Bertrand, 1984, p. 196.

⁷¹ Cf. Paulo BORGES, “«Levad’, amigo, que dormides as manhãs frias» ou a religião do amor”, in *Pensamento Atlântico. Estudos e ensaios de pensamento luso-brasileiro*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002, pp. 13-17.

⁷² Cf. Stephen RECKERT in Stephen RECKERT e Helder MACEDO, *Do Cancioneiro de Amigo*, pp.9 e 14. Não concordamos, todavia, por motivo da própria unidade do amor que parece permear todas as coisas na cantiga de Nuno Fernandes Torneol, com a tese de Stephen Reckert acerca do dualismo da cantiga de amigo e da sociedade que a gerou – cf. *Ibid.*, p. 9.

⁷³ Cf. Nuno Fernandez (TORNEOL?), in *Lírica Profana Galego-Portuguesa*, coordenado por Mercedes Brea, vol. II, 106, 14, Santiago de Compostela, Centro de Investigacións Lingüísticas e Literarias Ramón Piñeiro / Xunta de Galicia, 1996, pp. 659-660.

o prazer e o bem da abertura e comunhão divino-cósmica da experiência e da consciência que surge em aspectos centrais da fenomenologia do amor trovadoresco. O pensamento e desejo saudosos, aspirando à união com a amada ou o amado, podem implícita e subliminalmente aspirar nisto à experiência da totalidade divino-cósmica a que por vezes aponta o erotismo dos Cancioneiros. Que isso se processe essencialmente pelo contacto visual – recorde-se o “catar”, o procurar com os olhos os olhos da amada⁷⁴ -, abre o horizonte que será aprofundado por Luís de Camões e que estabelece profundos diálogos implícitos com múltiplas tradições do erotismo espiritual e místico, como aqui vimos acontecer desde Platão aos Tantras hindus e budistas.

O erotismo camoniano

No Épico há uma profunda e complexa experiência e teoria do amor humano como simultaneamente divino, o que faz com que Camões assumia claramente o amor como a chave hermenêutica de cuja posse e grau de experiência pelos leitores depende a compreensão da sua poesia: “Entendei que, segundo o amor tiverdes, / Tereis o entendimento de meus versos”⁷⁵. Na verdade, num diálogo implícito com múltiplas e milenares tradições planetárias, e continuando o que na cultura galaico-portuguesa vimos emergir nos Cancioneiros, há uma tendencial divinização da mulher amada e do amor erótico como a mais directa mediação e revelação do próprio Deus, sendo por isso o caminho mais eficaz para a ele chegar. A visão da amada, ambivalente entre ser uma aparição física externa ou uma visão íntima à alma – o que não deixa de evocar a distinção no tantrismo budista tibetano entre uma consorte fisicamente real (*karmamudrā*) e uma consorte visualizada (*jñānamudrā*)⁷⁶ -, nela sempre presente (“Que sempre n’alma vejo”), como num sonho acordado, é a de uma “Ninfa pura” que faz com que a alma do poeta transgrida a própria ordem celeste de viver em si desterrada e se esconda, “enlevada”, nos seus “fermosos olhos”. A amada e a sua beleza constituem assim uma epifania que arrebatava e descentra a consciência e a vida do sujeito, que por elas vive em êxtase (*ek-stasis*), fora de si, mas de um “si” experienciado como exílio,

⁷⁴ Cf. Dom DINIS, *Cancioneiro da Vaticana*, 175, *Cancioneiro Colocci Brancuti*, 571, in José Joaquim NUNES, *Cantigas d’Amigo dos Trovadores Galego-Portugueses*, II, XXIII, p. 24.

⁷⁵ Cf. Luís de CAMÕES, *Sonetos*, I, in *Obras*, Porto, Lello & Irmão- Editores, s. d., p. 3.

⁷⁶ Cf. DUDJOM RINPOCHE, *The Bountiful Cow of Accomplishments. Directives for the Two Phases of the Profound Path of the Khandro Thugthig*, p. 60.

do qual se redime vivendo na amada. Divina epifania ou teofania, pois a “graciosa Ninfa” é a via mais segura para ver Deus (“Vós a mais certa estrada / de ver a suma alteza”), na medida em que é “efeito” que abre a “causa” à alma que o contempla (“Do efeito a causa abris a est’alma minha”). A beleza da amada, não sendo aqui o próprio Deus, pois é “efeito” da divina “causa”, é todavia, pelo menos para o amante, não só o que a faz trans(a)parecer no mundo, mas ainda o que permite a união contemplativa com a divindade. Daí a exortação a que não lhe negue essa suprema oportunidade: “Pois, como a Deus unir-me a vista possa, / Porque a negais, meu Sol, a est’alma vossa?”⁷⁷

Se nesta canção a amada é ainda criatura, mas poderosamente teofânica, já num soneto é assimilada à aparição terrena da própria beleza divina (“Fermosura do Céu a nós descida”), que comove todos os corações e satisfaz todo o pensamento, mantendo a sua radical incompreensibilidade e inefabilidade. Louvá-la é mesmo um “atrevimento”, pois “a parte melhor do entendimento” no mínimo que nela há “se vê perdida”. A mera contemplação da “menor parte” do “valor” da divina amada “abre na terra um paraíso” e esta transfiguração da percepção do mundo, desvelando nele a harmonia original, transtorna extaticamente o amante, conduzindo-o a um estado alterado de consciência pela suspensão das faculdades: “[...] o engenho me falta, o espirito míngua”. Mais profundamente ainda, o que impede louvar a divina aparição é que vê-la tira a fala e não a ver retira o juízo: “[...] quando te vejo perco a língua, / E quando não te vejo perco o siso”⁷⁸. Recorde-se que este tema, do poder da paixão amorosa de fazer perder o “sen”, quando a amada furta a sua visão ao amante, surgiu já nos Cancioneiros medievais, nomeadamente numa composição de Estevam Fernandez d’Elvas.⁷⁹

Todos estes motivos se conjugam e aprofundam numa composição decisiva acerca deste tema, onde Luís de Camões se sente compelido pelo próprio “Amor” a cantar o que ele em sua alma “tem impresso” e que não é menos do que uma poderosa iniciação à experiência amorosa traduzida na transformação radical da percepção comum da realidade. Confessando que canta mais do que entende, começa por

⁷⁷ Cf. Luís de CAMÕES, *Canções*, XIV, in *Ibid.*, p. 266.

⁷⁸ Cf. *Id.*, *Sonetos*, LXIII, in *Ibid.*, p. 34. Cf. também *Id.*, *Sonetos*, CLXI, in *Ibid.*, p. 85.

⁷⁹ “E el á perdido o sen por mi, / que lhi esta coita dei, madr’e senhor, / e guarria, ca mi-á mui grand’amor, / se me visse, e se non, des aqui / que me que[i]ra já mal, mal me farei / parecer e desensandee-l’ei” – Estevam FERNANDEZ D’ELVAS, *Cancioneiro da Vaticana*, 682, *Cancioneiro Colocci Brancuti*, 1091, in José Joaquim NUNES, *Cantigas d’Amigo dos Trovadores Galego-Portugueses*, II, LVII, p.56. Cf. também *Ibid.*, LVI e LVIII, pp. 55 e 57.

invocar, qual divindade, o “lindo aspeito” (aspecto, aparência, rosto, semblante) de cujos “lindos olhos” está “preso”. Descreve então a epifania ou teofania do próprio “Amor”, que se manifesta na aparição feminina sensível, mas da qual apenas se referem os traços mais subtis e quase imateriais: os cabelos, o riso e, destacamos, “os olhos rutilando chamas vivas”. Na fenomenologia desta experiência dois elementos desde o início avultam: a presença viva da mulher é inefável (“um não sei quê suave respirando”) – note-se a centralidade do *não sei quê* na tradição mística, literária e filosófica ocidental⁸⁰ – e comove e anima os seres naturais, mesmo os habitualmente considerados inanimados: “Causava um admirável, novo espanto, / Que as cousas insensíveis o sentiam”. Não é só o poeta que se incendia de “desejo” perante esta visão, pois também as “aves” o fazem, cantando de modo incomum, as “fontes” ficam suspensas na sua contemplação, a “verdura” floresce tocada pelos seus “divinos pés” e os “ramos” ante ela se inclinam, tal como tudo. O mundo fica imerso num pasmo, que também absorve o sujeito ante o que em si mesmo se passa: “Não houve cousa, enfim, / Que não pasmasse dela e eu de mim”. É que, ao ver o “entendimento” ser concedido aos seres dele desprovidos (ou habitualmente assim considerados), o sujeito teme pelo “efeito” que a aparição possa ter em si. Na verdade, o efeito do divino Amor, que é o que lhe aparece na forma da mulher, é fazê-lo conhecer “não ter conhecimento”, o único conhecimento que lhe deixa para que saiba o poder do próprio “Amor”, que é o de transmutar a natureza humana na natureza não-humana e vice-versa: “[...] mudava a humana natureza / Nos montes, e a dureza / Deles em mim, por troco, traspassava”. Outro aspecto desta profunda mutação é sentido como a sujeição da razão ao desejo (“apetite”), com a consciência de que, “por tão sublime causa”, é racional que a razão seja “vencida”, convertendo o perdê-la no restaurá-la. A razão e o desejo coabitam assim pacificamente um com o outro num só “sujeito” e este “concerto” dos opostos, “que faz num coração / Que venha o apetite a ser razão”, mostra ser “celeste” “a causa donde vem tamanho efeito”.

⁸⁰ Cf. a presença da expressão em Mestre Eckhart, São João da Cruz, Baltazar Gracián, Benito Feijóo e Vladimir Jankélévitch, referida por José Augusto MORÃO, “Posfácio”, in Benito FEIJÓO, *Um não sei quê*, Lisboa, Vega, 1988, pp. 43-68. Cf. Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, Tome 1, *La manière et l'occasion*, Tome 2, *La méconnaissance*, *Le malentendu*, Tome 3, *La volonté de vouloir*, Paris, Éditions du Seuil, 1980.

Resumindo a experiência, Camões declara que a maior “fineza” que sentiu do “Amor” foi “ver sentir o insensível, / E o ver a mim de mim próprio perder-me”. Nessa negação da “natureza” (ou do que habitualmente se percebe ou crê como tal), viu tudo ser possível “aos lindos olhos” da aparição, salvo o corresponder-lhe amorosamente. Isto leva a um desfalecimento em que, em troca do “sentido” que se perde, alguém desconhecido lhe escreve interiormente, “coas letras da memória”, o restante decurso “deste processo” com a própria “causa de tão longa história”. Ou seja, o “não sei quem” (idêntico ao “não sei quê” anterior) que descreve a experiência é o próprio “Amor” que a provoca, por via do seu avatar feminino, apenas indirectamente sugerido. Por isso, se a canção bem descreve a experiência, o poeta não se sente o seu autor, mas apenas o tradutor do que se lhe inscreveu, involuntariamente, na “alma”: “Se bem a declarei, / Eu não a escrevo, d’alma a trasladei”.

A iniciação amorosa tem uma origem divina e daí a advertência final a que – se alguém ao ler a canção não acreditar o que ela diz do poder dos “olhos lindos”, por não o haver experimentado (“por o que a si se esconde”) – considere que “os sentidos humanos [...] não podem dos divinos ser juízes”. Nesse caso, numa possível leitura dos enigmáticos versos finais, só a fé poderá suprir a falta de “entendimento” (por falta de experiência).⁸¹

Nesta composição o Amor é a própria divindade que se manifesta num avatar feminino, o qual significativamente se apaga, surgindo praticamente sem contornos, a forma diluída no efeito transformador que tem sobre o poeta e o mundo. Esse efeito faz-se sobretudo sentir, para o sujeito humano, através da beleza que irradia dos olhos femininos, que comunica mais sensivelmente uma energia que na verdade irradia de toda a sua presença e que comove tudo, dissolvendo as fronteiras que a comum percepção humana estabelece entre o animado e o inanimado, o humano, o animal e o natural. É como se a divindade, na sua epifania amorosa, levasse a consciência a experimentar e reconhecer a sua presença em todas as coisas, com a sua conseqüente animação, removendo os véus das habituais crenças dualistas e antropocêntricas na separação entre o humano e as demais formas de vida. Esta iniciação à natureza profunda e divina da realidade, do mundo e da vida opera-se no sujeito mediante a subordinação da razão ao

⁸¹ Cf. Luís de CAMÕES, *Canções*, VII, in *Obras*, pp. 241-243.

desejo erótico que afinal faz com que a própria razão se cumpra, orientando-a para a instância superior que polariza esse mesmo desejo. O perder-se de si mesmo e do modo habitual de autoconsciência é assim um ganho, pois por aí se acede à experiência do advento em si e em tudo da unificadora Presença divina que é o próprio “Amor”. Aqui também se advertem notórias convergências com o efeito do despertar erótico, extático e gozoso da consciência no tantrismo budista tibetano, em que “o mundo e os seres se tornam o campo puro / e o Corpo” do Buda primordial e cósmico⁸², “os objetos aparentes surgem sem esforço como a luminosidade da vacuidade”⁸³ e a “beatitude” “ou gozo extático” (*bliss*) impregna tudo o que se percebe, na chamada “visão pura”: “Tudo existe na e como beatitude”.⁸⁴

Deve sublinhar-se a experiência recorrente, noutras composições, de que a teofania se processa sobretudo pelos “fermosos olhos” da amada, que na presente era do mundo (“na idade nossa”) mostram “do céu certíssimos sinais”. Inseparável da amada enquanto sujeito ao seu fascínio, o poeta sente-se sua “feitura” (obra), sente-se desapossado de “viver” pelo mesmo riso que lhe dá a “vida” e oferece a sua “alma” como o “claro espelho” onde a amada pode contemplar a sua, “angélica e serena”⁸⁵. Isto sugere a transformação do “amador na coisa amada” e a plena conformidade entre o amante e a “linda e pura semideia” (semi-deusa), por via do amor⁸⁶. A natureza teofânica da mulher amada, e particularmente dos seus “olhos”, que são as janelas pelas quais o divino se dá a ver e experienciar e assim o “mantimento” do amante, permite especular que a saudade que lhe é dirigida, e que mais se faz sentir pelo “apartamento” do seu olhar, seja simultaneamente uma saudade da divindade que é dela inseparável⁸⁷. É a privação dessa aparição divina e da comunhão do seu olhar que torna os “olhos saudosos”⁸⁸. Luís de Camões retoma e aprofunda, já com influências do *dolce stil nuovo* e de Petrarca, e num sentido assumidamente religioso e místico, a tradição emergente com Dom Dinis

⁸² Cf. PADMASAMBHAVA, *L'Essence de la Sagesse Primordiale*, com o comentário de Jamgön Kongtrul Lotreu THAYÉ, III, p. 193.

⁸³ Cf. DUDJOM RINPOCHE, *The Bountiful Cow of Accomplishments. Directives for the Two Phases of the Profound Path of the Khandro Thugthig*, p. 66.

⁸⁴ Cf. Nida CHENAGTSANG, *Karmamudra: The Yoga of Bliss. Sexuality in Tibetan Medicine and Buddhism*, p. 253.

⁸⁵ Cf. Luís de CAMÕES, *Sonetos*, XXXIII, in *Ibid.*, p.19. Cf. também *Sonetos*, LXII, in *Ibid.*, p. 34.

⁸⁶ Cf. *Id.*, *Sonetos*, IV, in *Ibid.*, p. 5.

⁸⁷ Cf. *Id.*, *Sonetos*, XLII, in *Ibid.*, p. 24.

⁸⁸ Cf. *Id.*, *Canções*, V, in *Ibid.*, p. 237.

nos Cancioneiros, onde o serviço amoroso do amigo se cumpre no “catar”⁸⁹, no procurar com os olhos os olhos da amada e deles receber a sua divina influência sobre si e o mundo.

A par desta saudade que se cumpre na contemplação da epifania divina nos olhos da amada (ou dos olhos da amada como epifania divina), em Camões também surge, prolongando uma experiência e um tema que também se encontram nos Cancioneiros medievais, uma ampla idealização da saudade como a excelência do mais fino “Amor”, que nesta vertente nela se depura do desejo comum da presença física e sensível da amada e leva a memória a triunfar da “larga ausência” precisamente nas situações mais difíceis onde o risco da própria vida poderia levar a esquecer o ser amado. É aí, pelo contrário, onde a “paciência”, a capacidade de suportar adversidades, é mais posta à prova, que “a saudade [...] está mais segura”, assegurando que, em qualquer dos estados inconstantes e cambiantes da vida, na ventura ou na desgraça, incluindo no transe da morte, o nome e a imagem imaterial da amada jamais sejam esquecidos⁹⁰. Esta exaltação da saudade como a quinta-essência do amor condiz com um dos temas camonianos, a maior excelência do amor na ausência física do ser amado, que conduz à sublimação e espiritualização do desejo, libertando-o da sua comum condição terrena e humana, numa via alternativa à anterior, a da contemplação do divino nos olhos da amada. Na verdade, esta outra forma de desejo amoroso não deseja o “desejado”, não deseja saciar-se, desejando antes a sua exacerbação insatisfeita, que o depura na contínua e sempre maior aspiração a um objecto ausente, o que o mostra como um desejo de si mesmo, um desejo do desejar, que o perpetua e intensifica, mas numa contínua autopurificação e autotranscensão⁹¹. Como observou Eduardo Lourenço,

⁸⁹ Cf. Dom DINIS, *Cancioneiro da Vaticana*, 175, *Cancioneiro Colocci Brancuti*, 571, in José Joaquim NUNES, *Cantigas d'Amigo dos Trovadores Galego-Portugueses*, II, XXIII, p. 24.

⁹⁰ “Quem quiser ver de Amor ua excelência, / Onde sua fineza mais se apura, / Atente onde me põe minha ventura, / Porque de minha fé faça exp’riência. // Onde lembranças mata a larga ausência, / Em temeroso mar, em guerra dura, / A saudade ali está mais segura, / Quando risco maior corre a paciência. // Mas ponha-me a Fortuna e o duro Fado / Em morte, ou nojo, ou dano, ou perdição, / Ou em sublime e próspera ventura; / Ponha-me, enfim, em baixo ou alto estado; / Que até na dura morte me acharão / Na língua o nome, e na alma a vista pura” – Luís de CAMÕES, *Sonetos*, CVII, in *Ibid.*, p. 57.

⁹¹ “Pede o desejo, Dama, que vos veja. / Não entende o que pede; está enganado. / É este amor tão fino e tão delgado, / Que quem o tem não sabe o que deseja. // Não há coisa a qual natural seja / Que não queira perpétuo o seu estado. / Não quer logo o desejo o desejado, / Só porque nunca falte onde sobeja. // Mas este puro afecto em mim se dana; / Que, como a grave pedra tem por arte / O centro desejar da Natureza, // Assi meu pensamento, por a parte, / Que vai tomar de mim terrestre, humana, / Foi, Senhora, pedir esta baixeza” – *Id.*, *Sonetos*, XXVI, in *Ibid.*, p. 16.

“mais do que platonismo é o eco cáтары-provençal que aqui ressoa e com ele a dialéctica do amor cortês que tem na *ausência* ou na *impossibilidade* da união sem cessar protelada com a bem-amada a sua «akmé»” (auge, clímax).⁹²

A tendencial divinização da mulher amada e da sua beleza, cuja “rigorosa ausência” suscita a imaginação amorosa, faz com que, na impossibilidade de a ver presencialmente, o “mal sofrido espírito” a reconheça “inclinado” “aos pés de imagens” suas⁹³, o que mostra ainda a importância de a visualizar, mesmo que representativamente. A mulher é claramente considerada com a devoção que a ortodoxia cristã e monoteísta reserva apenas para Deus (e que se exacerba na medida em que a dama é, tal como o Deus dos teísmos, uma divindade ausente ou oculta, abscôndita) e esta heterodoxia de uma religião laica do amor erótico, que inspira e atravessa toda a lírica camoniana, emerge também de modo flagrante no episódio da Ilha dos Amores, momento culminante da obra épica, *Os Lusíadas*.

Tivemos oportunidade de propor uma interpretação global desta narrativa⁹⁴, na qual em geral ainda nos revemos. Recordemos apenas ser por via de Eros que sua mãe, Vénus, deusa do amor e da beleza e protectora dos portugueses, missiona estes para reorientarem o “mundo revelde” às leis do amor, por se estarem “Amando cousas que nos foram dadas, / Não para ser amadas, mas usadas”⁹⁵. Mediante a união amorosa entre nautas e ninfas o divino objectivo é oferecer aos nautas, como recompensa do seu esforço, algo “que faz clara a memória” (que a orienta para o essencial, do qual porventura se esqueceu?), bem como gerar uma

⁹² Eduardo LOURENÇO, “Camões-Actéon (para um reexame da mitologia cultural portuguesa)”, in *Poesia e Metafísica. Camões, Antero, Pessoa*, Lisboa, Sá da Costa Editora, 1983, p. 19.

⁹³ Cf. Luís de CAMÕES, *Sonetos*, CCI, in *Ibid.*, p. 105.

⁹⁴ Cf. Paulo BORGES, “Eros e iniciação em Luís de Camões. De Portugal à Ilha dos Amores”, in *Uma Visão Armilar do Mundo. A vocação universal de Portugal em Luís de Camões, Padre António Vieira, Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa e Agostinho da Silva*, Lisboa, Verbo, 2010, pp. 15-41. Cf. também Selma de Vieira VELHO, *A Influência da Mitologia Hindu na Literatura Portuguesa dos séculos XVI e XVII*, I, Instituto Cultural de Macau, 1988, pp. 492-498; Eudoro de SOUSA, “Os dois últimos Cantos dos *Lusíadas* à luz da tradição clássica”, in *Origem da Poesia e da Mitologia e outros ensaios dispersos*, organização de Joaquim Domingues, apresentação de Paulo Borges, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000, pp. 315-321; Jorge de SENA, *A estrutura de “Os Lusíadas” e outros estudos camonianos e de poesia peninsular do século XVI*, Lisboa, Edições 70, 1980, 2ª edição; Helder MACEDO, *Camões e a Viagem Iniciática*, Lisboa, Moraes Editores, 1980; Y. K. CENTENO, Helder GODINHO, Stephen RECKERT e M. C. Almeida LUCAS, *A viagem de “Os Lusíadas”: símbolo e mito*, Lisboa, Arcádia, 1981; Dalila Pereira da COSTA, *Raízes Arcaicas da Epopeia Portuguesa e Camoniana*, Lisboa, ICALP, 1990; Fernando GIL e Helder MACEDO, *Viagens do Olhar. Retrospecção, Visão e Profecia no Renascimento Português*, Porto, Campo das Letras, 1998; António TELMO, *Luís de Camões e o Segredo d’Os Lusíadas, Obras Completas*, III, prefácio de Pedro Martins, Sintra, Zéfiro, 2015.

⁹⁵ Cf. Luís de CAMÕES, *Os Lusíadas*, IX, XXV, in *Obras*, p. 1344.

descendência de guardiões do verdadeiro amor⁹⁶. A união, que dá lugar a uma conformidade andrógina entre nautas e ninfas⁹⁷ – sugerindo a reconstituição do ser andrógino primordial, como no mito contado por Aristófanes no *Banquete* de Platão⁹⁸ –, acontece numa ilha paradisíaca, mas o apogeu da narrativa tem lugar quando, após alusões claras aos “doços jogos” e “prazer contínuo” da experiência sexual⁹⁹, Tétis, a rainha das ninfas, conduz Vasco da Gama ao cume de uma montanha no centro da ilha onde a sabedoria divina lhe dá a ver, com os “olhos corporais”, “o que não pode a vã ciência / Dos errados e míseros mortais”¹⁰⁰. O que o Gama vê é o próprio “globo” cósmico, o que o deixa numa suspensão contemplativa, “comovido / De espanto e de desejo”, enquanto a deusa o esclarece que lhe dá a ver uma imagem em miniatura do todo para que ele veja por onde vai e irá e o que deseja¹⁰¹. A revelação não é só a da totalidade, mas a de ser nela que se processou e processa toda a experiência humana, bem como de ser essa mesma plenitude onde já se está aquela a que, enquanto não houver reconhecimento disso, mais se aspira. Por fim, na estrofe seguinte a mesma deusa esclarece que o globo do mundo, criação do “Saber alto e profundo, / Que é sem princípio e meta limitada”, é cercado a toda a volta pelo próprio “Deus”, o divino englobante de tudo cuja essência “ninguém [...] entende, / Que a tanto o engenho humano não se estende”¹⁰². Usamos “englobante” pensando no *Umgreifende* de Karl Jaspers, designação do ser total que não é sujeito nem objecto, mas que na e pela cisão entre sujeito e objecto se manifesta como tal, como o que a tudo abrange, sendo “aquilo que não surge, mas onde tudo o mais surge”.¹⁰³

Ao ver o todo, o Gama contempla-o a partir do (não-)lugar divino, o infinito aberto na visão cósmica. Tudo se passa como se o Gama estivesse assimilado ao próprio Deus e fosse Tétis que o iniciasse à abertura da consciência na visão divina do mundo, por via da experiência do amor erótico e sexual que conduz à conjunção do

⁹⁶ Cf. *Ibid.*, IX, XLII, p. 1348.

⁹⁷ “[...] conformes já as fermosas / Ninfas cos seus amados Navegantes” – *Ibid.*, IX, LXXXIV, p. 1359. Cf. também X, II, p. 1362.

⁹⁸ Cf. PLATÃO, *O Banquete*, 189 a-193 d,

⁹⁹ Cf. Luís de CAMÕES, *Os Lusíadas*, IX, LXXXVII, p. 1359. Cf. também IX, LXXXIII, p. 1358.

¹⁰⁰ Cf. *Ibid.*, X, LXXVI, p. 1381.

¹⁰¹ Cf. *Ibid.*, X, LXXVII-LXXIX, p. 1381.

¹⁰² Cf. *Ibid.*, X, LXXX, p. 1382.

¹⁰³ Cf. Karl JASPERS, *Iniciação Filosófica*, tradução de Manuela Pinto dos Santos, Lisboa, Guimarães Editores, 1998, 9.ª edição, pp. 35-36; *La Fe Filosófica ante la Revelación*, tradução de Gonzalo Díaz y Díaz, Madrid, Editorial Gredos, 1968, pp. 104-105.

masculino e do feminino. Sendo óbvias as relações com as tradições que consideram essa experiência uma via de conhecimento divino e iniciático (além do hinduísmo e budismo tântricos, a Cabala hebraica, o sufismo e o taoísmo¹⁰⁴), podemos considerar ser uma experiência afim, ou com efeitos afins, à experiência erótica expressa na poesia lírica camoniana, onde como vimos a divindade se revela pelos olhos da mulher com a conseqüente transfiguração da percepção do real, que passa a ser de natureza paradisíaca. Não é excessivo supor que, tal como nos Cancioneiros medievais, é porventura disso que se tem saudade. Recordando que a memória e o desejo são os elementos fundamentais da experiência saudosa, como Teixeira de Pascoaes teorizará, recorde-se que Vénus deseja “tornar clara a memória”¹⁰⁵ dos nautas e que Tétis revela ao Gama o sentido profundo e último do seu desejo, a visão divina da totalidade cósmica.¹⁰⁶

Em contraste com esta orientação mais recorrente e mesmo sistemática da experiência e do pensamento camonianos, temos a redondilha “Sôbolos rios que vão”, com uma visão religiosamente mais ortodoxa, por nós recentemente comentada.¹⁰⁷

Conclusão

O estudo deste tema nos Cancioneiros medievais galaico-portugueses e na obra camoniana, lírica e épica, mostra a sua centralidade em ambos os corpos literários, que de forma muito convergente, embora de modo mais desenvolvido e complexo em Luís de Camões, assumem a operatividade da experiência erótica humana como via de acesso à experiência do divino e da sua presença cósmica. Em ambos os corpos textuais, a experiência erótica, sempre vivida na perspectiva masculina, é despertada e catalisada pela contemplação dos olhos da mulher amada, que tende a ser assumida como figura teofânica ou mesmo divina.

¹⁰⁴ Já nos *Upanishades* se estabelece uma analogia entre a não-dualidade da união sexual e a não-dualidade da união íntima com o Si profundo: “Tal como um homem, estreitamente abraçado pela sua amorosa mulher, nada conhece no exterior e nada no interior, assim esta “pessoa”, estreitamente abraçada pelo Si que consiste em sabedoria (*prājñā*), nada conhece fora, nada conhece dentro” – *Brihadāranyaka Upanishad*, IV, III, 21, in *Hindu Scriptures*, traduzidas e editadas por R. C. Zaehner, s. l., Everyman’s Library, 1992, p. 84. Cf. Julius EVOLA, *A Metafísica do Sexo*; Georg FEUERSTEIN, *Sacred Sexuality. The erotic spirit in the world’s great religions*.

¹⁰⁵ Cf. Luís de CAMÕES, *Os Lusíadas*, IX, XXXIX, p. 1347.

¹⁰⁶ Cf. *Ibid.*, X, LXXIX, p. 1381.

¹⁰⁷ Cf. Paulo BORGES, *Presença Ausente. A Saudade na Cultura e no Pensamento Portugueses / Nova Teoria da Saudade*, pp. 70-72.

Isto mostra a afinidade deste tema central da nossa poesia medieval e renascentista com uma das linhas de força da espiritualidade erótica universal, que aqui estudámos apenas nas suas vertentes platónica e tântrica, hindu e budista. No que respeita a estas tradições, as três veiculam conhecimentos complexos dos processos psicofisiológicos e energéticos subtis implicados na experiência erótica que naturalmente não são desenvolvidos nos textos poéticos estudados, embora, no que respeita aos efeitos espirituais, de transformação da consciência e da percepção de si, do outro e do mundo, existam notáveis convergências. Em todos os casos, seja no erotismo platónico, hindu e budista, seja nos Cancioneiros medievais e na obra camoniana, há uma abertura, um despertar e uma expansão da consciência dos sujeitos da experiência erótica, com a sua tendencial divinização (com excepção do amor homossexual masculino em Platão, a mulher tende a ser considerada divina ou mediadora da divindade, enquanto o homem diviniza-se pelo desejo que o impele para ela). Uma diferença avulta todavia, pois em Platão o poder transformador da experiência limita-se às psiques humanas e tende a transcender o domínio do sensível do qual parte, enquanto no tantrismo hindu e budista e no erotismo trovadoresco e camoniano há uma clara e acentuada dimensão física e cósmica do êxtase erótico, que mostra os corpos, a natureza, o mundo sensível e as formas de vida não-humanas a participarem na transfiguração da percepção do real que se opera por via amorosa e que leva inclusivamente a que se transcenda o dualismo da aparente separação entre o humano e o mundo, o sensível e o inteligível, o animado e o inanimado, como vimos acontecer em Luís de Camões. É curioso notar que os textos dos Cancioneiros medievais e camonianos estão assim mais perto do sentido e sentimento corporais e cósmicos do erotismo tântrico, contrastando com o horizonte mais psicocêntrico do erotismo platónico. cremos que este tema, pela sua persistência na poesia lírica portuguesa, abre a possibilidade de uma sua releitura à luz da dimensão espiritual do erotismo do olhar, que ao mesmo tempo convida a uma releitura do sentido espiritual da experiência lírica universal e é um contributo para a compreensão aprofundada de um aspecto maior da experiência amorosa humana em geral.