

INDICE

	PAG.
<i>Saggi e articoli:</i>	
Maria Helena Frascione de Almeida Esteves, <i>O sistema alegórico de «Os Lusíadas». Tentativa de interpretação e síntese</i>	153
<i>Contributi e rassegne:</i>	
Katherine Eaton, <i>The Character of Lucrecia in «La Celestina»</i>	213
Joseph V. Rikapito, <i>Algunas observaciones más sobre «Contóme su hacienda» en el «Lazarillo de Tormes»</i>	227
Giuseppe Carlo Rossi, <i>Ancora su Fernão Mendes Pinto</i>	235
Alessandra Tagliatalata Ricci, <i>Sopravvivenza e validità del surrealismo (a proposito di «Rayuela» di Julio Cortázar)</i>	269
<i>Recensioni:</i>	
Carlo Michelstaedter, <i>La persuasione e la rettorica</i> (Nemesio González Caminero, S.I.)	279
<i>Cronaca bibliografica</i> (a cura di Claudio Bagnati, Gheorghe Carageani, Annamaria Pagliaro)	287
<i>In memoria di Silvio Pellegrini</i> (Giuseppe Carlo Rossi)	297
<i>Libri ed estratti ricevuti</i>	299
<i>Pubblicazioni periodiche ricevute in cambio o in dono</i>	313
<i>Indici dei primi quindici volumi (1959-1973) degli «Annali - Sezione Romanza» dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli</i>	319

Gli studiosi che intendano proporre scritti per la pubblicazione sono pregati di chiedere preventivamente le «norme per i collaboratori». I collaboratori ricevono 30 estratti del proprio lavoro, oltre al fascicolo in cui è apparso.

O SISTEMA ALEGÓRICO DE OS LUSÍADAS
TENTATIVA DE INTERPRETAÇÃO E SÍNTESE

O início da sempre acesa controvérsia sobre o significado, a função, o valor positivo ou negativo da mitologia de *Os Lusíadas* pode provávelmente datar-se de quando Frei Bartolomeu Ferreira, a pena censória toda-poderosa alçada sobre o papel para o parecer, ponderou se aquela «ficção dos deuses dos gentios» podia ou não constituir agravo da boa consciência cristã, e portanto impedimento à publicação do grosso poema que por tantos outros aspectos cativava — presume-se — a sua curiosidade de erudito e o seu coração de português.

Esclarecido e inteligente, acabou o bom dominicano por decidir pela negativa; e motivou a decisão escrevendo que «como isto é poesia e fingimento e o autor, como poeta, não pretenda mais que ornar o estilo poético, não tivemos por inconveniente ir esta fábula dos deuses na obra, conhecendo-a por tal, e ficando sempre salva a verdade da nossa Santa Fé que todos os deuses dos gentios são demónios».

Atendamos às suas razões; não transcrevo por passatempo uma citação que anda íntegra na memória de todos os estudiosos de Camões, mas porque adiante virá a propósito recordá-la.

Depois de Frei Bartolomeu, outros se ocupariam da questão, num fluir quase ininterrupto de comentários, censuras, entusiasmos, dúvidas — serenas hipóteses ou prepotentes dogmatismos —, numa multicolor teoria de juízos a que o clima cultural da respectiva época ou a personalidade do crítico de vez imprime variegado contraste. Não irei aqui recordá-los, nem sequer esboçar a panorâmica de um argumento por demais conhecido e documentado¹; desejo sòmente fazer notar que na sua maioria

¹ Reenvio a F. Pierce, *The Place of Mythology in The Lusíads*, «Comparative Literature» V, 2. 1954. Pp. 97-122.

os trabalhos relativos atendem quase exclusivamente ao elemento greco-latino da ficção lusidiana, descurando sobretudo a *integração* do mesmo com as outras figuras de invenção camoniana, nomeadamente o Velho do Restelo e o gigante Adamastor.

O Adamastor, pelas suas conexões com a mitologia clássica — ressoantes nos nomes que lhe constelam a fala, Encélado, Tétis, Dóris, os Titões —, é por vezes considerado juntamente com Baco, Vénus e a restante coorte olímpica. Mas não recordo qualquer estudo que analise a sua figura no intento de englobar os aspectos da sua personalidade e da sua narrada biografia com o papel simbólico que possa ser chamado a desempenhar no poema. Nem é esta uma questão liquidável com falar de incongruência a propósito do aparentemente paradoxal desenlace do episódio — o colosso vociferante e ameaçador que sem lógica transição miseramente se desfaz em choro — ou com passá-lo discretamente sob silêncio, como para pôr em surdina uma passageira deficiência do poeta.

Não há incongruência, não houve deficiência — que seria artisticamente imperdoável num momento axial do desenvolvimento do poema. Não há, se pudermos atribuir à figura do Adamastor um significado simbólico preciso, que compreenda os diversos modos da respectiva atitude e através deles se relacione harmónicamente com o restante sistema fantástico do poema. Porque numa obra construída, como esta, com férrea coerência interna e impecável economia de todos os elementos estruturais², deve por força existir uma unidade coerente de

Nos últimos tempos apareceram dois interessantes trabalhos dedicados à mitologia lusidiana: R. M. Walker, *An interpretation of the role of the supernatural in « Os Lusíadas »*, « Revista Camoniana », Instituto de Estudos Portugueses — USP, I, 1964. Pp. 83-93; Manuel Ferrer, *La Mitología en « Os Lusíadas »*, *una posible interpretación*, *ibid.* III, 1971. Pp. 11-55.

Do segundo teremos ocasião de falar em seguida, no texto. Quanto ao trabalho de Walker, atraente pela perspectiva e pela condução lógica, propõe uma hipótese não transcurável; que é porém hipotecada por uma leitura nem sempre minuciosa do poema, e sobretudo, na minha opinião, minada na base por atribuir ao Gama uma importância, na economia da obra, que Camões declaradamente desconfessa.

² Cf. a crescente publicação de trabalhos sobre este argumento. Recordo particularmente: Jorge de Sena, *Estrutura de « Os Lusíadas »*, I e II, Rio 1961 e 1964.

todos os aspectos de fantasia. Único modo este para isolar esses aspectos, a fim que paralelamente possa ressaltar por inteiro a igual coerência daquela realidade — histórica, etnográfica, científica, social — a que o poema sólidamente e orgulhosamente se mantém ancorado.

Antes de prosseguir, impõe-se assinalar uma excepção, uma recente tentativa precisamente de conglobar de maneira unitária toda a ficção lusidiana. Refiro-me ao artigo de Manuel Ferrer *La mitología en Os Lusíadas: una posible interpretación*, trabalho extremamente interessante pela coordenação lógica dos argumentos e pela agudeza da análise, escrito ademais num ritmo estimulante derivado do evidente interesse pelo tema.

Não dividido, todavia, a sua tese: sustenta Ferrer que a intenção última de Camões, ao valorizar espectacularmente a mitologia, era a de destruí-la, mais ainda, de « aniquilá-la aos olhos dos leitores »³.

Nesta altura faço minhas as próprias palavras do estudioso: « ¿Si (uma coisa) nos dice el poeta claramente, porque no creerle? ¿Porque vamos a enmendarle la plana, imaginando lo que no hay en su mente? »⁴

O ponto é este, *hic opus*; descobrir o que estava na mente do poeta. Podemos só conjecturá-lo, com óbvias reservas, primeiro através do exame de conjunto dos motivos abstractos da sua obra; depois, e principalmente, relendo com atenção *Os Lusíadas*, no propósito de identificar a ideia mestra que lhe forma o tecido conectivo.

O processo mais rápido e menos arriscado é o de proceder por exclusão. E não vejo quais versos, n' *Os Lusíadas* ou na Lírica, nos permitam crer que o aniquilamento da mitologia fosse um propósito programático do poeta; nem a relativa pouca importância deste argumento na Lírica, que é o documento global de uma meditada e profunda consideração das relações entre uma

Também Manuel Ferrer, *op. cit.*, demonstra, sem porém alongar-se sobre o assunto, um informado interesse pela estrutura do poema. Cito, da pág. 25, un aceno entusiasta: « la increíble perfección que en su estructura alcanza esta épica ».

³ *Op. cit.*, p. 16.

⁴ *Ibid.*, p. 15.

consciência reflectida, amadurecida pela « longa experiência » e pelo « honesto estudo », e os desconcertos do mundo à sua volta, leva a crer que tal problema constituísse uma determinante preocupação do poeta. N'Os *Lusíadas*, além das palavras de Tétis no canto X, documento de um valor aparentemente tão episódico que se tem até duvidado da sua genuinidade⁵, não existe qualquer explícita intenção destrutiva.

Aliás, nada de declarado ou implícito n'Os *Lusíadas*, como na restante obra de Camões, nos autoriza a supor que na mente do poeta se abrigasse uma forma de antipatia ou de rancor, quer emotivo quer racional, contra a mitologia. Não devemos esquecer que a revivescência dos mitos clássicos no Renascimento teve, entre vários outros ulteriormente desenvolvidos, um papel determinantemente decorativo, absolutamente não falto de significado numa época que declaradamente atribuía um importante valor vital ao factor puramente estético⁶. E era primariamente esta a função que a cultura não especializada do tempo via na mitologia; recorde-se, por exemplo, que foi esta a espontânea raiz de onde proveio a motivação de Frei Bartolomeu Ferreira no seu parecer.

O tratamento estilisticamente reverente e cuidado que todas as artes contemporâneas dedicavam a estes mitos não teria justificação se a tal tratamento não correspondesse da parte do artista um sentido contemutístico autêntico e intenso; é claro que tal sentido não partia da crença na existência real da temática tratada (crença que, pelo contrário, sustentava vitalmente a expressão da arte cristã dos séculos imediatamente precedentes), nem mesmo do valor alegórico que contemporaneamente se lhe ia dando; este dava-se-lhe precisamente para justificar

⁵ Por vários motivos, alguns dos quais expostos adiante, não concordo com tais dúvidas.

⁶ Recorde-se, por exemplo, a divulgadíssima mística plotiniana da arte, e as teorias contemporâneas sobre o valor metafísico da mesma (« Arte - Revelação »). Cf., sobre o assunto, Cesare Vasoli, *L'Estetica dell'Umanesimo e del Rinascimento*, in *Momenti e Problemi di Storia dell'Estetica*, Parte Prima, Milão 1950; Rocco Montano, *L'Estetica del Rinascimento e del Barocco*, Nápoles 1962; A. Hauser, *História Social da Arte e da Cultura*, I, Lisboa 1954; *Storia Antologica dei problemi filosofici - Estetica*, Florença, Sansoni, 1965.

moralmente o interesse e difusão de que era objecto. A única base consistente para a cuidada valorização artística de tal temática pode procurar-se somente numa exaltação de carácter estético.

Camões parece bem integrado no clima renascentista de consciente apreciação dos valores estéticos; direi até que entre os seus contemporâneos é um dos poetas que mais claramente evidenciam um inegável prazer na apreciação sensorial do belo — e muito para além dos conhecidos versos onde expressamente se declara entusiasta da « bela forma humana ». A invulgarmente rica iconografia camoniana testemunha com largueza da nítida sugestão visual impressa em tantos passos da sua obra⁷; como o deliberado emprego de termos visualmente concretizantes da ideia é estatisticamente superior em Camões, e sobretudo mais atentamente efectivo, que em qualquer dos poetas contemporâneos, pelo menos em Portugal. Nem se limita ao campo visual esta florescência dum cultivado sentido da beleza: sensações tácteis, impressões auditivas, a própria requintada utilização da sonoridade musical da língua⁸, obrigam-nos a reconhecer em Camões um artista que não prescinde dos valores estéticos em suporte da elevada mensagem confiada à poesia. É provável mesmo que quanto mais consciente da seriedade do próprio discurso, mais cuidasse Camões a sua realização artística.

É de crer, portanto, que as ficções mitológicas, já embelezadas pela devota atenção renascentista constituíssem para Camões um mundo atraente, que só razões de prepotente lógica realística ou de míope ortodoxia religiosa poderiam obscurecer ou levar a desejar destruir. Não me parece que a obra do poeta

⁷ À espera da obra que dignamente estude e divulgue esta iconografia, reenvio às ilustrações incluídas no volume II da *História da Literatura Portuguesa* de Forjaz de Sampaio, Paris-Lisboa 1930.

Por curiosidade, informo ter visto há anos, numa enciclopédia de que não recordo os dados editoriais (impossíveis de controlar, aqui na Itália), a reprodução do quadro de um pintor russo, do período romântico, com a cena da morte de Inês de Castro.

⁸ De alguns destes processos tive oportunidade de apresentar exemplos no artigo *Pela formação estético-literária nos liceus*, in « Rumo », Dezembro 1958, pp. 669-695.

acuse vestígios de tais atitudes mentais; dificilmente, pelo contrário, se depara com um espírito de tal modo equilibrado na avaliação do mal que é mal, sempre, universalmente, e do mal que é simples fraqueza humana ou pura incidência circunstancial.

Para quê, portanto, destruir o mito? Ou melhor, para que fazer da destruição deste mito, em que Camões não crê, em que ninguém crê, o fio condutor da obra?

O mito aliás está já destruído como tal n'*Os Lusíadas*, com o sorriso irónico que notoriamente envolve os protagonistas mitológicos onde quer que uma cena mais vastamente articulada (o concílio no Olimpo, o acorrer dos deuses à corte de Neptuno, por exemplo — não falando da decisiva liquidação na Ilha dos Amores, que aqui a ironia cede o lugar a uma atitude bem mais deliberada) possa eventualmente levar o leitor a entrar demasiado profundamente na relativa existência, a crer que o poeta esteja seriamente propondo qualquer espécie de palpável relação entre os acontecimentos reais e o respectivo contraponto ornamental ou/e alegórico⁹.

Penso, enfim, que tomar por plausível uma qualquer explicação do mito lusitano que possa deixar em segundo plano — ou mesmo num plano de importância equivalente — o declarado propósito do poeta de cantar, espelhados no peito ilustre lusitano, «aqueles em quem poder não teve a morte», propósito sustentado com indefectível coerência ao longo de toda a obra, é sempre exercitar com maior ou menor maestria um exercício intelectual fim de si mesmo.

* * *

Não pareça, porém, que com as considerações acima entendendo de modo algum negar o papel intrinsecamente activo da mitologia n'*Os Lusíadas*, nem deter-me com uma função orna-

⁹ Esta ironia, ainda não caricatural mas já superiormente irreverente, anuncia antecipadamente o tratamento parodístico que o século barroco iria reservar a estes mitos, progressivamente depauperados de vitalidade contenutística. Neste, como em tantos outros campos de maior importância problemática, a mente camoniana reflecte uma visão decididamente voltada para o futuro.

mental que à luz da teoria literária contemporânea seria tão despropositado subestimar como distinguir com particular relevo. Ousaria dizer que, já intuitivamente, com base na intensidade estrutural da obra camoniana, onde, insisto, dificilmente se encontra um elemento ideológico ou estilístico colocado ao acaso¹⁰, é a priori de excluir a presença de qualquer factor puramente ornamental. Necessário me parece, sòmente, procurar uma interpretação do mito que não só não contrarie, mas antes sublinhe, decididamente, o tema central de *Os Lusíadas*.

Entendo por tema a ideia moral abstracta que confere à obra uma articulação lógica e coerente de todas as componentes ideológicas da mesma¹¹, que vai portanto além do argumento, dos episódios e dos processos de estilo (que ao mesmo tempo condiciona e a cuja escolha preside). O tema, numa obra literária, pode ser totalmente implícito; é-o geralmente na directa medida da própria universalidade e oportunidade contenutística. Mas quanto mais implícito, tanto mais reiterado e — na obra de um artista superior — mais estreitamente aderente à totalidade dos processos convergentes na sua exposição.

Qual é, então, o tema de *Os Lusíadas*? Qual é a ideia fundamental que a sua leitura deixa acesa na memória, quando as brumas do tempo obscureceram episódios, personagens, descrições, expressão?

Não creio ser a única para quem a mensagem essencial de *Os Lusíadas* se condensa na afirmação que o Homem, com as suas forças, é capaz de vencer todas as espécies de obstáculos, mesmo os que parecem inacessíveis às suas possibilidades. *Com a condição, sine qua non, de possuir a estatura moral necessária.*

A configuração moral desse Homem-Herói é bem claramente definida no poema, não só na rectilínea selecção das personagens e dos factos históricos onde determinadas virtudes recebem particular sublimação, mas também na implacável cen-

¹⁰ De dois casos extremos me ocupei, de passagem, em trabalhos precedentes: o já citado, em «Rumo», p. 684; e *Poesia da Noite no Lirismo Português*, I, Lisboa 1955, p. 291.

¹¹ Sobre esta acepção de tema, v. as interessantes considerações de Ayn Rand, Basic Principles of Literature, in *The Romantic Manifesto*, N. York 1971.

sura da mínima defecção moral de qualquer personagem que, por rigorosa fidelidade histórica ou pelo relevo realmente merecido, o poeta não podia ou não queria deixar na sombra. Recordarei, ao acaso, a « nódoa negra e feia » da crueldade de Albuquerque, a denúncia do desrespeito filial de Afonso Henriques, a severa censura da ingratidão de Manuel¹².

E só se admitirmos que esta indispensável grandeza moral na base dos feitos heróicos constitui o eixo ideológico do poema, veremos integrar-se harmoniosamente no textura épica as digressões morais distribuídas por todo o poema, e particularmente importantes no fim dos vários cantos, digressões que numa epopeia de *tema* descritivo-narrativo constituiriam técnica e formalmente uma gratuita e incongruente invasão de lirismo elegíaco.

Atente-se agora nestes versos:

Mais do que prometia a força humana, (I, 1)

« Por vós, ó Rei, o esp'rito e carne é pronta ». (IV, 80)

Na minha opinião, *Mais do que prometia a força humana*, é a chave temática, a base tonal de *Os Lusíadas*.

Nalgumas edições correntes ainda se lê « Mais do que permitia a força humana ». Note-se quanto de subtilmente significativo se perde com esta leitura: *permitia* pressupõe que os heróis portugueses foram super-homens, admitindo neles consequentemente qualidades extra-humanas, ou a existência de qualquer ajuda externa, providencial ou de qualquer outra natureza. Com *prometia* os heróis permanecem dentro da dimensão humana; mas dimensão sublimada, superior ao que se poderia esperar de homens armados apenas, precisamente, de força humana. Qualquer coisa decerto os ajudou a realizar empresas extraordinárias — mas uma coisa que está dentro das possibilidades humanas. É uma ideia que percorre o poema desde o início, como um regular leit-motiv constantemente a repropor o tema, ora de modo explícito, ora, mais frequentemente, através do comportamento das personagens; comportamento ilustrado

¹² Respectivamente: X, 45-47; III, 33, 69; X, 23-25.

ao longo da inteira obra por uma galeria de figuras exemplares, e que em última análise se concretiza no rigoroso cumprimento de um dever. Dever militar — obviamente preponderante num texto que a verdade histórica constelava de batalhas — significativamente centrado no retrato daquele humilde e anónimo soldado que vemos a

(...) forçar o rosto, que se enfia,
A parecer seguro, ledo, inteiro,
Pera o pelouro ardente que assovia
E leva a perna ou braço ao companheiro.
(VI, 98)

Dever de governo, com João II, Dinis, Sebastião; dever de consciência, em Egas Moniz, Afonso IV, o apóstolo Tomé; dever genérico de súbdito, em Vasco da Gama; etc.

Quanto ao verso

« Por vós, ó Rei, o esp'rito e carne é pronta »,

bem oportunamente colocado imediatamente antes da grande empresa, isto é, antes da largada das naus do Gama, serve para definir sinteticamente o próprio Homem, feito de espírito e de matéria, de alma e de corpo, de vontade e de sentidos. Na sua brevidade, era uma notação suficiente numa época em que tal dicotomia era aceite a priori como indiscutível realidade de facto¹³.

Lógicamente, portanto, o herói há-de ser capaz de resistir às solicitações que lhe ameaçam o espírito e às que lhe são ditadas pelos imperativos da carne. Há-de ser capaz, em primeiro lugar, de vencer, no dúplice campo de batalha que a

¹³ Na temática das discussões contemporâneas sobre a natureza da alma, quer nas ortodoxamente cristãs quer nas de traça averroísta, não se põe em discussão esta dualidade. Para Portugal, cf., por ex., A. J. Saraiva, *História da Cultura em Portugal*, II, Lisboa 1955, cap. V.

Também na Astrologia se considerava a questão; admitia-se a influência dos astros sobre o corpo, mas não sobre a alma, que se regia pelo livre arbítrio. Cf. Mário Saa, *As Memórias Astrológicas de Camões*, Lisboa 1940, pp. 250 e 146.

natureza lhe aparelhou, o veneno insidioso das primeiras, o brutal assalto das segundas.

É o que Camões sem descanso recorda, unindo invariavelmente os atributos do espírito e do físico:

« (...) gente (...)
Em que crece o desejo do valor;
Todos de grande esforço; e assai parece
Quem a tamanhas cousas se oferece. »
(IV, 82)

(...) esforço e arte
Vencerão a Fortuna e o próprio Marte.
(X, 42)

(Os portugueses)
Gente forte e de altos pensamentos.
(I, 86)

Claro se exprime o conceito nas estrofes dedicadas a Henrique de Meneses:

Não vencerá sòmente os Malabares,
(...)
Mas com virtudes, certo, singulares,
Vence os immigos da alma todos sete;
(X, 55)

E constantes são os seus harmónicos:

esforço e arte (I, 95)
esforço e arte (II, 59)
esforço e prudência (X, 29)
força e saber (X, 71)
propósito e perfia (I, 27)

Resta ver agora se, a partir destas premissas, o inteiro aparato mitológico de *Os Lusíadas* se integra com harmónica justeza no tecido temático da obra.

* * *

Creio que não existem perplexidades sobre a adopção, por Camões, de mitos greco-latinos, adopção que era filha legítima não só do clima cultural contemporâneo, mas a única conforme então com a tradição literária relativa à epopeia. A admitir por hipótese que Camões tivesse criado um sistema alegórico constituído por figuras de sua inteira invenção (já muito afirmou a própria liberdade criadora com o Adamastor e as Tágides, Nise e Nerine), o seu discurso teria resultado muito menos claro para os contemporâneos, e empobrecido da enorme riqueza de sugestões de ordem cultural e erudita ligadas a personagens que eram familiares e cheias de significado, contentutisticamente vivas, em resumo, no mundo culto de então.

Mais se impunha o recurso a este particular sector da mitologia se o poeta desejava confiar à obra uma mensagem de carácter moral. Na atmosfera, densa de neo-platonismo, do Renascimento europeu, ressoava de facto, pletórico da autoridade de Lactâncio, de Ficino, de G. Vida, o conceito que « é ofício próprio do poeta traduzir as coisas reais em outra aparência, com figurações indirectas e decoro »¹⁴; a ideia enfim que os Antigos, que daquelas figurações se serviam, eram grandes teólogos¹⁵.

Interessante será (por si mesmo, mas aqui necessário para controlo da hipótese que proponho) procurar intuir as razões que em Camões presidiram à escolha, para protagonistas, de determinadas figuras mitológicas. Porquê Baco como adversá-

¹⁴ Cf. R. Montano, op. cit., p. 41.

¹⁵ Uma famosa tentativa de interpretar os mitos antigos neste sentido é notoriamente representada por uma das últimas obras de Boccaccio, *De genealogiis deorum gentilium*, na qual o escritor trabalhou por quase vinte anos com cuidada investigação, recolhendo, ordenando, analisando um inteiro património de significados alegórico-morais.

A parte mais interessante, do ponto de vista da doutrina estética, é o Livro XIV, onde, sobre a base da teoria alegórica medieval da arte, se desenvolve um novo conceito de poesia, que a identifica simultaneamente com a expressão retórica (no sentido dos Rhétoriqueurs) e com a filosofia.

De certo modo a obra completava, num plano de enciclopedismo, a ampla polémica conduzida por Petrarca em defesa dos valores éticos do mundo clássico; e Boccaccio confessava-se reconhecido pelo forte incitamento que do poeta recebera para a elaboração da obra.

rio, por exemplo, e não Juno (que, além do precedente virgiliano, parece ter tido como principal passatempo dar maçada por esse mundo a colegas e mortais), ou Marte, que nos aparece « Envejoso (...) / Do peito lusitano » (II, 50); ou Neptuno, que via devassadas pelos portugueses as segretas vias do seu cerúleo império?

Porquê Vénus?

E em que se baseia a presença do titão Adamastor?

Comecemos pelo Adamastor. Este, já vimos, integra-se na mitologia clássica só pelas declaradas relações com o mundo do Olimpo; quanto ao resto, porquanto se lhe tenha buscado uma genealogia em fontes várias¹⁶, é criação inteiramente de Camões. Que o poeta necessitasse de uma figura feita por medida para o seu discurso?

Analisemos rapidamente o comportamento do gigante: a sua aparição, acompanhada por sinistros sinais e sublinhada pelo surdo bramido do oceano, é de terrificante eficácia; a voz é de fazer « (arrepiar) as carnes e o cabelo », as ameaças que profere parecem ditadas por uma potência destruidora sem limites:

« Ó gente ousada, mais que quantas
No mundo cometeram grandes cousas,
Tu, que por guerras cruas, tais e tantas,
E por trabalhos vãos nunca repousas,
Pois os vedados términos quebrantas
E navegar meus longos mares ousas,
Que eu tanto tempo há já que guardo e tenho,
Nunca arados de estranho ou próprio lenho:

(...)

Ouve os danos de mi que apercebidos
Estão a teu sobejo atrevimento,
Por todo o largo mar e pola terra,

(...)

¹⁶ Cf. Hernâni Cidade, *Luls de Camões-o Épico*, Lisboa 1950, pp. 124 e sgs.

Sabe que quantas naus esta viagem
Que tu fazes, fizerem, de atrevidas,
Inimiga terão esta paragem,
Com ventos e tormentas desmedidas!
E da primeira armada, que passagem
Fizer por estas ondas insofridas,
Eu farei de improviso tal castigo,
Que seja mor o dano que o perigo!

Aqui espero tomar, se não me engano,
De quem me descobriu suma vingança.
E não se acabará só nisto o dano
De vossa pertinace confiança:
Antes, em vossas naus vereis, cada ano,
Naufrágios, perdições de toda a sorte,
Que o menor mal de todos seja a morte!»

(V, 41-44)

E depois, sem transição, apenas se lhe pergunta o nome, a confissão lacrimosa dos próprios insucessos sentimentais e a desapareção inconcludente, sem que uma onda se mova para concretizar, ao menos numa anteprova, qualquer das suas ameaças.

Por muito tempo me intrigou (e me irritou — Faria e Sousa compreender-me-ia) o que se me afigurava como deslocado ilógico empeço na possente textura estrutural do poema. Hoje sustento que não há empeço, nem quebra de lógica. De facto, se o herói de *Os Lusíadas* é feito de espírito e carne, é, já o vimos, contra os perigos de uma e outra que tem primariamente que travar batalha. E, na minha opinião de hoje, à figura do Adamastor bem se confaz a representação da miséria da carne, na preocupação final exclusiva e egoísta com um íntimo problema pessoal — um problema, note-se, de ordem amorosa, imeditamente identificável, sobretudo no contexto moral-teológico da época, com o velho inimigo da alma, a « Carne ».

Esta é naturalmente introversa, egoísta; assim o Adamastor esquece os seus propósitos agressivos — não importa, neste caso, se afortunadamente para os nossos heróis — precisamente na consideração dos próprios problemas.

Nem a materialidade bestial desta figura podia ser mais acuradamente acentuada:

(...) hũa figura

.....
De disforme e grandíssima estatura;
O rosto carregado, a barba esqualida,
Os olhos encovados, e a postura
Medonha e má e a cor terrena e pálida;
Cheios de terra e crespos os cabelos,
A boca negra, os dentes amarelos.

(V, 39)

De terra é feito, daquela terra que é o símbolo cristão da fragilidade da carne. Duas vezes o radical se repete: *terrena, terra*. Seria facilmente de esperar, na descrição de um promontório, a palavra ou a ideia de rocha; mas rocha é sugestão de solidez, que não se adapta, se a minha interpretação é correcta, ao papel alegórico da personagem¹⁷.

Extremamente significativo é, depois, o facto de a ninfa cuja conquista o gigante ardentemente e em vão persegue, ser a mesma que espontaneamente se concede ao Gama, e que a si mesma e às companheiras vê definidas como « glórias (...) de árduas empresas » (X, 73).

Penso que só esta correlação simbólica pode inteiramente justificar a presença de Tétis¹⁸ como anfitriã na Ilha dos Amores.

¹⁷ É certo que mais adiante (V, 56) aparece a palavra *penedo*, aliás por sinédoque (*penedo* por *monte*): « Não fiquei homem, não, mas mudo e quedo / E, junto dum penedo, outro penedo »; mas quem fala é o Adamastor, e cada um é livre de afirmar de si o que quiser. A nós interessa seguir a aparente ideia do poeta.

¹⁸ A existência mítica de duas Tétis (Τηθύς e Θέτις) não invalida esta identidade. Já nas antigas teogonias a deusa primógena do mar e a esposa de Peleu andavam confundidas; é hoje admitido que, mais que de entidades diversas, se tratava de variantes, dotadas de outros nomes e atributos ainda (cf. R. Graves, *The Greek Myths*, Edinburgo 1955, 2 voll., I, 50, 128 e II, 353-4; e K. Kerényi, *Origine e fondazione nella mitologia*, in *Prolegomeni allo studio scientifico della Mitologia*, Turim 1948).

Que Camões não entendesse fazer uma discriminação, que na economia do poema seria gratuita e confusória, parece evidente da falta de qualquer pro-

Se não, porquê precisamente a amada do gigante e não qualquer outra divindade, que iria enriquecer o panorama mitológico do poema?

Eis a razão por que não condiveo as dúvidas sobre a genuinidade das famosas aparentemente paradoxais estrofes dos can-

positado elemento indicativo da mesma; também na grafia a identidade se mantém: na ed. Ee exclusivamente *Thetis* (Emanuel Paulo Ramos, *Os Lusíadas*, Mitologia, Porto s/d, p. 530).

Camões estava porém autorizado pela melhor tradição a distinguir as variantes atributivas de uma mesma divindade, variantes a que correspondem quase sempre diversas genealogias (cf., por exemplo, as várias paternidades de Vénus, conforme os aspectos da acção da deusa). E podia desejar evocar, até numa simples função enobrecedora, através da menção de Celo e Vesta (IX, 85), a Tétis emblemática da primordialidade do oceano.

De qualquer modo, certamente a Tétis da Ilha dos Amores é a esposa de Peleu, a do Canto V; e não só porque esta era, através de Homero, a mais famosa, nem mesmo pelo significativo facto de Vénus decidir que na ilha se reunissem « todas as filhas de Nereu » (IX, 40), mas sobretudo pelas suas características como personagem: a tradição mitológica, de facto, dizia-a altivamente refractária ao amor (do combate que Peleu foi obrigado a travar para conquistá-la derivou uma inteira série de novos mitos); e, quando n'Os Lusíadas Cupido vai pela ilha disparando às ninfas, procura atingir Tétis « mais que nenhã / Porque mais que nenhã lhe era esquiva » (IX, 48). Uma precisação que Camões não faria, antes evitaria, se fosse sua intenção distinguir duas figuras que já a homonímia aproximava.

Também o desejo de Vénus de ver surgir uma « progénie forte e bela » de sangue português e divino, recorda a profecia que votava a altíssimos destinos a progénie desta Tétis.

Notar, a sustento desta multiplicidade de atributos numa mesma entidade, a ulterior identificação mitológica de Tétis com Anfitrite (Graves, op. cit., I, 61) — esta última dada também no poema como filha de Celo e Vesta (VI, 21); e nascida, na tradição mitológica, de Nereu e de Dóris ou de Dóris e do Oceano.

Na complexidade de atributos e variantes significativas, a Tétis de *Os Lusíadas* apresenta-se, em resumo, como compêndio da *divindade* feminina do mar. Mesmo a constante disseminação do seu nome ao longo de todo o poema, em circunstâncias onde se reconhece o manifesto propósito de impor a presença desta entidade (por exemplo, em perífrases e metáforas não necessariamente evocativas da deusa: « argento / Da furiosa Tétis inquieta », IV, 49; « Tétios braços », V, 91), leva a crer numa intenção de Camões de personificar numa só figura, independentemente e sem prejuízo da sua função simbólica de « glória », a grandeza, o mistério, a difícil conquista do oceano.

tos IX e X, onde explicitamente é negada a consistência das personagens mitológicas como tais. Para iluminar de significado a figura do Adamastor, Tétis tem que ser qualificada como entidade moral, a glória, precisamente, que se nega à fraqueza egoísta dos instintos não domados:

Por meio destes hórridos perigos,
Destes trabalhos graves e temores,
Alcançam os que são de fama amigos
As honras imortais e graus maiores:
Não encostados sempre nos antigos
Troncos nobres de seus antecessores;
Não nos leitos dourados, entre os finos
Animais de Moscóvia zebelinos;

Esta figura merece, aliás, n'*Os Lusíadas*, uma atenção muito particular. Aparentemente, com o próprio papel activo limitado a aparições episódicas, e apenas investida de certa preeminência em relação às outras Nereidas da Ilha dos Amores, a sua função parece esgotar-se na representação da glória, comparilhada, de resto, em menor medida, pelas companheiras.

Todavia, num plano diverso do que nos interessa neste estudo, isto é, do sistema alegórico a sustento do tema filosófico-moral da obra, a sua figura aparece dominante e de modo algum casual. Já se apontou a menção do nome de Tétis mesmo em passos onde esta menção parece uma propositada insistência; é como se Camões desejasse dar ao oceano uma caracterização essencialmente feminina (Cf. também «*madre Tétis*», VIII, 74).

Julgo poder intuir nestes elementos uma ideal mítica sugestão de conúbio entre Portugal e o mar, tomado este genericamente na acepção da fecundidade primógena. Uma concepção que, pela riqueza de derivantes simbólicas possíveis, é fonte potencial de amplas considerações.

Repare-se, a este propósito, que o poema abre e se conclui na luz daquele conúbio; na dedicatória (I, 16), escreve Camões:

Tétis todo o cerúleo senhorio
Tem pera vós por dote aparelhado,
Que, afeiçoada ao gesto belo e tenro,
Deseja de comprar-vos pera genro.

Quanto à conclusão, bem claro é o significado das «*eternas esposas*» e da «*progénie forte e bela*» dos navegadores.

Penso que seria interessante tentar aprofundar este sugestão (que por si constituiria um ulterior plano estrutural n'*Os Lusíadas*) nos termos filosóficos, míticos e estéticos que a sua investigação requer.

Não cos manjares novos e esquisitos,
Não cos passeios moles e ociosos,
Não cos vários deleites e infinitos,
Que afeminam os peitos generosos,
Não cos nunca vencidos apetitos,
Que a Fortuna tem sempre tão mimosos,
Que não sofre a nenhum que o passo mude
Pera algũa obra heróica dê virtude.

(VI, 95,96)

De notar ainda que a deusa não opõe ao gigante uma nítida recusa. Engana-o com palavras ambíguas e uma aparição deceptiva, que o faz acordar abraçado à dura frialdade duma rocha:

.....
«*Hũa noite, de Dóris prometida,
Me aparece de longe o gesto lindo
Da branca Tétis, única, despida.
Como doudo corri, de longe, abrindo
Os braços pera aquela que era vida
Deste corpo, e começo os olhos belos
A lhe beijar, as faces e os cabelos.*

Oh! Que não sei de nojo como o conte!
Que, crendo ter nos braços quem amava,
Abraçado me achei cum duro monte
De áspero mato e de espessura brava.»

(V, 55,56)

Gratuita crueldade? Bem teria então razão o gigante de perguntar, pondo em relevo este requinte de inútil malvadez:

«*Ó Ninfa, a mais fermosa do oceano,
Já que minha presença não te agrada,
Que te custava ter-me neste engano,
Ou fosse monte, nuvem, sonho ou nada?»*

(V, 57)¹⁹

¹⁹ Apesar de não ser aqui, absolutamente, o lugar para estas observações, não resisto à tentação de sublinhar a perfeita gradualidade deste elenco de

Mas não quererão estes versos dar subtilmente a entender que muitos se iludem de poder ornar-se de glória sem possuir as necessárias virtudes para conquistá-la? Na verdade, este pormenor bem recorda as constantes admoestações de Camões, que a glória não depende nem do nome, nem da riqueza, nem de aparências. Que este tipo de glória é um modo de iludir-se a si mesmo.

Com os versos acima transcritos, « Não encostados sempre nos antigos / Troncos nobres de seus antecessores », alinham-se elucidativamente muitos outros:

Destarte o peito um calo honroso cria,
Desprezador das honras e dinheiro,
Das honras e dinheiro que a ventura
Forjou, e não vertude justa e dura.
(VI, 98)

Porque essas honras vãs, esse ouro puro,
Verdadeiro valor não dão à gente.
Melhor é merecê-los sem os ter,
Que possuí-los sem os merecer.
(IX, 93)

Que o Adamastor seja um auto-iludido, no obscuro fundo de cuja consciência permanece a dúvida acerca da própria potência, já o exprime bem a contradição entre a redundância das ameaças, feitas no tom « grosso e horrendo » e na linguagem

substantivos, que progressivamente decrescem de concreteza na exacta medida do próprio significado: *monte*, coisa real, concreta e sólida; *nuvem*, real ainda, mas impalpável e fluida; *sonho*, já irreal no mundo físico; *nada*, a negação completa e absoluta.

Os mesmos timbres sonoros, vogais baixas veladas pela nasalidade, parecem sustentar o tom de resignada amargura do infeliz gigante, até ao *a* tónico da última palavra, a que, pelo contraste da breve mas plena sonoridade aberta, parece corresponder a sugestão de um instante de contida raiva.

(Esta anotação de passagem não é, porém, talvez inteiramente supérflua: tudo quanto contribui para documentar o perfeito funcionamento da máquina estilística de *Os Lusíadas*, contribui igualmente afinal para apoiar a tese aqui proposta, que pressupõe a básica não-casualidade de qualquer dos seus efeitos.)

de quem necessita dar aparência à própria força, e os intercalados, duvidosos, « se não me engano », « espero », « Se é verdade o que meu juízo alcança ».

Eis porque não há contradição ou quebra de lógica no comportamento do colosso, quase protótipo psicanalítico do indivíduo agressivo porque minado no subconsciente pelo reconhecimento da própria inferioridade; neste caso, pela escravidão da matéria. Note-se, a propósito, que o Adamastor perde de golpe toda a arrogância no momento preciso em que o Gama lhe pergunta o nome. O nome, quer dizer, a identificação, o retorno ao eu — e às relativas misérias. Não acaso o gigante responde « com voz pesada e amara / Como quem da pergunta lhe pesara » (V, 49).

E aqui teríamos, materializada, suficientemente ornamental, uma das grandes forças que se opõem à grandeza do Homem, a força corrosiva, gigantesca, desordenada (*barba esqualida, cor pálida, olhos encovados, cheios de terra os cabelos, boca negra, dentes amarelos*), da natureza material, da « carne » enfim.

Os portugueses de Vasco da Gama ultrapassam indenes o perigoso cabo porque o povo de que são epítome sai na realidade vencedor da força que ele representa:

Olhai que ledos vão, por várias vias,
Quais rompentes leões e bravos touros,
Dando os corpos a fomes e vigias,
A ferro, a fogo, a setas e pelouros,
A quentes regiões, a plagas frias,
A golpes de Idolatras e de Mouros,
A perigos incógnitos do Mundo,
A naufrágios, a pexes, ao profundo!
(X, 147)

* * *

Se estas conjecturas se aproximam da verdade, outra força negativa deve opor-se à límpida energia do espírito humano, ao seu « regimento direito ».

De facto, enquanto o Adamastor se manifesta concretamente só nas respectivas vinte e quatro estrofes do Canto V, outra

entidade, descida do Olimpo, o deus Baco, trabalha incansavelmente, obstinadamente, para obstacular a viagem dos lusitanos²⁰.

Porquê Baco? já se perguntou. Pela coincidência baseada na tradição das suas proezas indianas? Admissível; mas não indiscutível. Por outro lado, porque havia Baco de perseguir um povo que do seu « companheiro e filho amado », Luso (VIII, 4), derivava o nome? Também existia esta coincidência; e, a bem pesar as duas, parece deveria impor-se a segunda, fundada numa relação pessoal de ordem afectiva²¹.

No concílio do Canto I, Baco aparece, de facto, hostil à empresa lusitana pelo temor que a fama dos seus feitos na Índia venha a ser suplantada se os portugueses lá chegarem. Devemos contentar-nos? Penso que não; é o pretexto que a tradição mitológica oferecia a Camões para justificar a oposição desta particular divindade, não necessariamente o motivo profundo de uma designação pelo menos arbitraria. Também as razões que no poema motivam Vénus não impediram que se fosse além das mesmas à procura do autêntico significado moral-simbólico da sua presença.

Como para o Adamastor, procuremos analisar os modos do comportamento de Baco.

Aqui não há aparentes paradoxos, nem contradições, mas uma atitude linear e claramente definida. Nem uma só vez Baco encara a hipótese de afrontar os portugueses de rosto descoberto, para comprovar a real validade da sua fama, sequer pondo-se à frente de qualquer exército semelhante aos que na lenda comandava. Desde o primeiro momento, sem mesmo

²⁰ Não sem razão, a meu ver, a aparição do Adamastor é episódica — salvo o âmbito histórico de algumas das suas profecias, a morte de Sepúlveda e de Bartolomeu Dias, a série de naufrágios realmente sucedidos naquela zona do oceano —, enquanto a presença de Baco acompanha a maior parte da acção do poema. Adiante, no momento oportuno, darei os motivos da minha opinião.

²¹ É também o parecer de Marte:

« (...) se aqui a razão se não mostrasse
Vencida do temor demasiado,
Bem fora que aqui Baco os sustentasse,
Pois que de Luso vêm, seu tão privado; (...) »
(I, 39)

perder grande tempo a replicar no Olimpo contra os seus pares, decide agir na sombra; e o método que adopta é um só, e sempre o mesmo nas suas variantes episódicas: agir, a ocultas, sobre a *mente* humana.

Assim o vemos, em Moçambique, convertido « no gesto natural » dum velho e respeitado valido, empenhado em tecer o « astuto engano », isto é, instilando no espírito do Xeque, já predisposto à hostilidade pela divergência dos credos religiosos, a desconfiança, o temor, o ódio; e finalmente sugerindo um congenial tipo de resposta, a cilada.

E, entrando assi a falar-lhe, a tempo e horas
A sua falsidade acomodadas,
Lhe diz como eram gentes roubadoras
Estas que ora de novo são chegadas;
Que, das nações na costa moradoras,
Correndo a fama veio que roubadas
Foram por estes homens que passavam,
Que com pactos de paz sempre ancoravam.

« E sabe mais (lhe diz) como entendido
Tenho destes Cristãos sanguinolentos,
Que quase todo o mar tem destruído
Com roubos, com incêndios violentos;
E trazem já de longe engano urdido
Contra nós, e que todos seus intentos
São pera nos matarem e roubarem,
E mulheres e filhos cativarem.

E também sei que tem determinado
De vir por água a terra, muito cedo,
O Capitão, dos seus acompanhado,
Que da tenção danada nasce o medo.
Tu debes ir também cos teus armado
Esperá-lo em cilada, oculto e quedo,
Porque, saindo a gente descuidada,
Cairão facilmente na cilada.

E, se inda não ficarem deste jeito
Destruídos ou mortos totalmente,

Eu tenho imaginada no conceito
 Outra manha e ardil que te contente:
 Manda-lhe dar piloto que de jeito
 Seja astuto no engano, e tão prudente,
 Que os leve aonde sejam destruídos,
 Desbaratados, mortos ou perdidos.»

(I, 78-81)

Logrado nos propósitos de imediata aniquilação dos portugueses, mesmo depois de um segundo disfarce « Na forma de outro Mouro » (I, 104), volta Baco ao ataque, sempre disfarçado, desta vez « com rosto humano e hábito fingido / Mostrando-se Cristão » (II, 10) — e sentindo-se certamente muito à vontade no meio de gente « falsa e infiel » que agia exactamente à sua maneira.

Sabemos que, pela intervenção de Vénus com as suas ninfas, nem desta vez pode Baco felicitar-se pelos resultados. Não desiste, porém:

Do Olimpo dece, enfim, desesperado;
 Novo remédio em terra busca e toma:
 Entra no húmido reino e vai-se à corte
 Daquele a quem o Mar caiu em sorte.

(VI, 7)

Mas nem com os seus iguais prefere Baco usar de sinceridade:

Um pouco carregando-se no vulto,
 Dando mostras de grandes sentimentos
 Só por dar aos de Luso triste morte
 C'o ferro alheio, fala desta sorte:

(VI, 26)

O seu discurso é, coerentemente, um modelo de duplicidade, que hábilmente desfruta todos os meios de persuasão, desde a lisonja grandiloquente a sublinhar a inviolabilidade dos mares,

« Príncipe, que de juro senhoreias,
 Dum Polo ao outro Polo, o mar irado,
 Tu, que as gentes da Terra toda enfreias,
 Que não passem o termo limitado;

E tu, padre Oceano, que rodeias
 O Mundo universal e o tens cercado,
 E com justo decreto assai permites
 Que dentro vivam só de seus limites;

à provocação indirecta,

E vós, Deuses do Mar, que não sofreis
 Injúria alguma em vosso reino grande,
 Que com castigo igual vos não vingueis
 De quem quer que por ele corra e ande;
 Que descuido foi este em que viveis?
 Quem pode ser que tanto vos abraque
 Os peitos, com razão endurecidos,
 Contra os humanos, fracos e atrevidos?

ao acicate do orgulho,

Vistes que, com grandíssima ousadia,
 Foram já cometer o Céu Supremo;
 Vistes aquela insana fantasia
 De tentarem o mar com vela e remo;
 Vistes, e ainda vemos cada dia,
 Soberbas e insolências tais, que temo
 Que do Mar e do Céu, em poucos anos,
 Venham Deuses a ser, e nós, humanos.

à subtil localização nos domínios dos interlocutores das pretensas injúrias portuguesas:

.....
 Vedes, o vosso mar cortando vão,
 Mais do que fez a gente alta de Roma;
 Vedes, o vosso reino devassando,
 Os vossos estatutos vão quebrando.»

(VI, 27-30)

Se conclui o discurso associando-se aos males das divindades do oceano, não o faz certamente por honesta franqueza. O efeito psicológico que desejava já foi obtido, as últimas palavras não fazem senão consolidá-lo com um oportuno timbre final de verosímil sinceridade:

E não consinto, Deuses, que cuideis
 Que por amor de vós do Céu desci,
 Nem da mágoa da injúria que sofreis,
 Mas da que me se faz também a mi;
 Que aquelas grandes honras que sabeis
 Que no mundo ganhei, quando venci
 As terras Indianas do Oriente,
 Todas vejo abatidas desta gente.

Que o grão Senhor e Fados, que destinam,
 Como lhe bem parece, o baxo mundo,
 Famas mores que nunca determinam
 De dar a estes barões do mar profundo.
 Aqui vereis, ó Deuses, como ensinam
 O mal também a Deuses; que, a segundo
 Se vê, ninguém já tem menos valia
 Que quem com mais razão valer devia.

E por isso do Olimpo já fugi,
 Buscando algum remédio a meus pesares,
 Por ver o preço que no Céu perdi,
 Se por dita acharei nos vossos mares.

.....
 (VI, 32,33,34)

Malgrado ainda desta vez o bem architectado plano, joga Baco a última carta quando já as naus portuguesas fundearam à vista de Calecute. Agora a via indirecta escolhida é a intrusão no sonho dum « devoto sacerdote da lei de Mafamede », ao qual astutamente prospecta perigos e desordem, por culpa dos portugueses, no campo da Fé (VIII, 49). E os frutos da sua intervenção onírica serão, como de costume, « Astutas traições, enganos vários, Perfídias »:

.....
 Destruição da gente pretendiam,
 Por manhas mais sotis e ardis milhores,
 Com peitas adquerindo os regedores.

Com peitas, ouro e dádivas secretas
 Conciliam da terra os naturais;

 Dizendo que são gentes inquietas,
 Que os mares discorrendo Ocidentais,
 Vivem só de piráticas rapinas,
 Sem Rei, sem leis humanas ou divinas.

(VIII, 52-53)

Em todas as acções de Baco, e em todas as acções que delas conseguem, o denominador comum é a mentira, a hipocrisia, a traição enfim. E a traição, em todas as suas formas e graus de intensidade, é a grande, a única verdadeira perversão do espírito humano, porque implica o concurso consciente da vontade; e não sem razão, universalmente e desde sempre, é olhada pelos homens com particular horror. Tudo o mais — vaidade, egoísmo, avidez, mesmo inveja, crueldade, cobardia — é explicável, e em grau maior ou menor muitas vezes desculpável.

Bem o sabe Camões, para quem o *engano* é « vil »²², é « feio »²³, é « diabólico »²⁴, é venenoso²⁵; e para quem a ideia de traição se acompanha invariavelmente com adjectivos como « iníquo », « pérfido », « nefando », e, passim, outros semanticamente equivalentes²⁶. Camões, que verdadeiramente só verbera com implacável dureza aqueles que, traindo os deveres da própria condição ou ofício, ou iludindo a confiança alheia, manobram para vantagem do pessoal interesse — governantes, funcionários, conselheiros, portadores de hábitos que comandam res-

²² VIII, 34; cf. « falsidade e má vileza » da gente de Moçambique, V, 84.

²³ VI, 24.

²⁴ VIII, 83; cf. também « infernais vontades enganosas », II, 59; a « Tenção danada », I, 80.

²⁵ « Férvido veneno », VIII, 51; « traições e vãos venenos », X, 17.

²⁶ Mombaça: « terra iníqua » onde se aparelhava a traição, II, 64. « Astutas traições, enganos vários / Perfídias (...) », VIII, 52. « Companhia pérfida e nefanda »: a gente « infida » de Mombaça, II, 8. Cf. igualmente os atributos da hipocrisia e da falsidade em geral: « Triste hipocresia » IX, 42; « Má e desleal manha » IV, 49; « manha vergonhosa » VIII, 7; « língua vã de Ulisses fraudulenta » X, 24. Etc. Cf. ainda: « (...) inimiga não há, tão dura e fera / Como a virtude falsa, da sincera ». X, 113.

peito²⁷ — e que no vibrante desafio atirado às nações europeias no Canto VII põe sobretudo em evidência a respectiva traição aos altos ideais da Cristandade.

(Bem diverso é o tom do poeta, desprezante sim, mas não indignado, quando elenca os efeitos negativos da genérica sensualidade, filha da «fraca natureza». Encarada nos seus vários aspectos, esta, aponta simplesmente Camões, é de pesado impedimento no caminho para a glória: já lemos precedentemente as estrofes 95 e 56 do Canto VI, onde os «nunca vencidos apetitos» são acusados de impedir o passo «Pera algũa obra heróica de virtude».

Sublinho, a propósito, que Camões não tem palavras de condenação moral contra o Adamastor. Todos os elementos adjectivantes do episódio funcionam simplesmente para dar relevo ao brutal aspecto físico do colosso.)

A traição é ainda, na sua intrínseca recusa do confronto aberto, o sinal de uma deficiência psicológica. O indivíduo forte no ânimo, seguro de si, responsável, não mente, não se esconde, defende abertamente as razões dos próprios actos.

Baco não é seguro de si. Essa insegurança, essa deficiência, estão bem patentes já no receio que a sua fama não possa sobreviver ao confronto com a dos lusitanos. Baco esquece que a fama autêntica, realmente merecida, não pode ser obliterada nem diminuída, qualquer que seja o confronto; e esquece sobretudo que o mérito pessoal serve principalmente para fortificar o espírito no íntimo da própria consciência. («Mais vale merecê-las sem as ter» ... E ainda

Porém, não deixe enfim de ter desposto
Ninguém a grandes obras sempre o peito:
Que, por esta ou por outra qualquer via,
Não perderá seu preço e sua valia.

(V, 100)

Baco tem a consciência raivosa da própria impotência (Via estar todo o Céu determinado / De fazer de Lisboa nova Roma; / Não no pode estorvar ...) (VI, 7).

²⁷ P. ex., VIII, 54; X, 23-4. VII, 84-6; IX, 94-5. IX, 28; X, 119.

Impotência que se manifesta também no facto que o deus nem uma só vez tenta a sua acção desagregadora sobre o espírito dos navegadores portugueses — que no poema são o espelho de uma humanidade superior, inacessível à corrupção do ânimo²⁸.

Mas qual é a força que os torna incorruptíveis?

Precisamente o oposto da traição, a *lealdade*:

²⁸ É verdade que ilude, disfarçado de sacerdote cristão (II, 10-15), os dois portugueses enviados pelo Gama em observação. Mas estes não fazem parte do excelso grupo que há-de levar a cabo a alta empresa por decisão pessoal livre; claramente o diz Camões:

E de alguns que trazia, condenados,
Por culpas e por feitos vergonhosos,
Por que pudessem ser aventurados
Em casos desta sorte duvidosos,
Manda dous, mais sagazes (...)

(II, 7)

Não é para escandalizar, esta atitude de racismo social; recordemos que no código social dos séculos passados, até época bem recente, uma espécie de *gentlemen's agreement* considerava os condenados como indivíduos automaticamente decaídos de qualquer direito civil, e na prática expelidos do grémio da humanidade.

E que seja lícito considerar os navegantes do Gama, na acção do poema, como os representantes de uma elite moral que transcende as fronteiras do próprio país, já o permitem as censuras do poeta à própria gente: pela incapacidade de apreciar e cultivar as letras (censura bem significativa no Renascimento), e pela «apagada e vil tristeza» em que vê esmorecer o seu alto espírito. Para não mencionar o amargo reconhecimento que «também dos Portugueses/Alguns treedores houve algũas vezes». (IV, 33)

É claro, apesar destas reservas, que todo o poema afirma orgulhosamente a excelência do povo português. Neste sentido, o testemunho da obra é que se determinadas virtudes existem é entre os portugueses que se podem encontrar:

Olhai que sois (e vede as outras gentes)
Senhor só de vassallos excelentes.

(X, 146)

.....
Ouvi: vereis o nome engrandecido
Daqueles de quem sois senhor superno,
E julgareis qual é mais excelente,
Se ser do mundo Rei, se de tal gente.

(I, 10)

.....
 « Crês tu que, se este nosso ajuntamento
 De soldados não fora Lusitano,
 Que durara ele tanto obediente,
 Porventura, a seu Rei e a seu regente?

Crês tu que já não foram levantados
 Contra seu Capitão, se os resistira,
 Fazendo-se piratas, obrigados
 De desesperação, de fome, de ira?
 Grandemente, por certo, estão provados,
 Pois que nenhum trabalho grande os tira
 Daquela Portuguesa alta excelência
 De lealdade firme e obediência. »

(V, 71-72)

Em todo o poema, de facto, a ideia de lealdade aparece como constante moral e distintiva do povo português:

(...) a excelência
 De peitos tão leais (...)

(II, 87)

(O Rei de Melinde) Da gente louva a antiga fortaleza
 A lealdade de ânimo e nobreza.

(V, 90)

(...) leais vassalos (...)

(VIII, 3)

« Em virtude do Rei, da pátria mesta,
 Da lealdade (...),
 Vencerei (...) »

(IV, 19)

Ó grão fidelidade portuguesa!²⁹

(III, 41)

²⁹ Fidelidade = lealdade. Cf. o sentido da palavra noutros passos do poema, p. ex.: « Olha as casas dos Negros, como estão / Sem portas, confiados, em seus ninhos, / Na justiça real e defensão / E na fidelidade dos vizinhos »; (X, 94).

Um dos exemplos mais significativos, pela clara identificação da virtude com a gente, encontra-se na estrofe dedicada a Fernão de Magalhães:

O Magalhães, no feito, com verdade,
 Português, porém não na lealdade.

(X, 140)

A reiteração da ideia parece fornecer um contraponto à continuidade da presença de Baco ao longo da acção do poema. E chegou a ocasião de ponderar uma circunstância a que já em nota se aludiu, a diversa duração da presença temporal das duas entidades mitológicas que, e só elas³⁰, se opõem, ou tentam opor, ao progresso dos portugueses.

Vejo nestas entidades, Baco e o Adamastor, como creio ter claramente exposto até aqui, as duas forças abstractas que se opõem à sublimação da natureza humana atacando-a, separadamente, no seu binómio constitutivo espírito-matéria. Nada mais natural, portanto, que a aparição do Adamastor seja apenas episódica e tão facilmente superável: a carne é perigosa, sim, à luz da conquista de uma meta superior, mas dominável sem danos irreparáveis; e manifesta-se com assaltos geralmente episódicos, mais ou menos dependentes de um directo estímulo adequado.

³⁰ Nenhuma outra personagem mitológica, de facto, manifesta intenções hostis. A tempestade desencadeada por ordem de Neptuno é consequência directa da intervenção de Baco, e claramente fruto de uma precipitada decisão:

A ira com que súbito alterado
 O coração dos deuses foi num ponto,
 Não sofreu mais conselho bem cuidado
 Nem dilação nem outro algum desconto:

(VI, 35)

.....
 No coração dos Deuses, que indinados
 Foram por Baco contra a ilustre gente,

Muda quaisquer propósitos tomados,
 Já julga por mau zelo e por crueza
 Desejar mal a tanta fortaleza.

(IX, 49)

A distorsão do espírito do seu « regimento direito » é outra coisa. Uma mente perversa não o é só ocasionalmente, sob acção de estímulos, mas tende a orientar invariavelmente de modo contínuo todas as acções que dela dependem.

Existe também, obviamente, uma hierarquia de potência entre o espírito e a matéria — quer como genérico lugar-comum, quer na ideia de Camões. O espírito, se forte e são o bastante, pode dominar a carne, levá-la a calar as próprias legítimas solicitações. É ele o elemento dominante na natureza do homem: se é recto e leal, aquela não lhe impedirá o progresso no caminho das altas realizações que se propôs.

(.....) o entendimento,
.....
(...) onde tiver força o regimento
Direito e não de afeitos ocupado,
Subirá (como deve) a ilustre mando,
Contra vontade sua e não rogando.
(VI, 99)

Eis porque uma força que incide negativamente sobre o espírito é ipso facto uma força *activa* — como Baco —; e é uma força maligna:

o mau de Tioneu (VI, 6)
Baco odioso (VIII, 47)
Odioso Baco (IX, 39)
Malévolo Baco (I, 97)

Já vimos também a adjectivação lusidiana relativa ao engano, à hipocrisia, a toda a espécie de falsidade ou de traição.

Paralelamente, e vice-versa, a matéria é n'Os *Lusíadas* caracterizada apenas pela sua congénita fraqueza; é a « natural humanidade », passiva, desculpável nos seus falecimentos:

.....
Parece (...)
De peitos inumanos e insolentes,
Dar extremo suplício pela culpa
Que a fraca humanidade e Amor desculpa.
(X, 46)

A permanente essencial lealdade dos navegadores portugueses — reconhecida e declarada pelo próprio Gama, como vimos — permite-lhes automaticamente vencer os obstáculos, episódicos, inerentes à natureza física, que progressivamente se lhes deparam — fome, cansaço, doença, natureza hostil:

« Ora imagina agora quão coitados
Andaríamos todos, quão perdidos,
De fomes, de tormentas quebrantados,
Por climas e por mares não sabidos!
E do esperar comprido tão cansados,
Quanto a desesperar já compelidos,
Por céus não naturais, de qualidade
Inimiga de nossa humanidade.

Corrupto já e danado o mantimento,
Danoso e mau ao fraco corpo humano; (...) »
(V, 70-71)

Se não são infundadas as precedentes considerações, a tradição mitológica acerca de Baco deve poder explicar a razão da sua escolha, por parte de Camões, para o importante papel que é chamado a desempenhar no poema. E de facto, entre as divindades mitológicas clássicas, nenhuma outra se prestava melhor para encarnar a alienação da recta limpidez do espírito humano: mesmo deixando de parte a óbvia conexão do deus do vinho com a embriaguês, isto é, com a obliteração das faculdades mentais conscientes, Baco é, na história mitológica, a única divindade importante cuja gesta é continuamente atravessada por uma veia de desordem mental³¹, a começar pelo seu

³¹ Já Bowra (C. M. Bowra, *From Virgil to Milton*, Londres 1945), que agudamente intuiu em Vénus e Baco entidades morais de amplo significado, atribuiu a este último qualidades de desarmonia e desordem.

(Deixa-me perplexa, todavia, a no entanto extremamente sugestiva identificação do mesmo com o mundo oriental, proposta pelo mesmo autor; não tanto porque seria demasiado pedir a uma mente cinquecentista — se bem que de Camões podem esperar-se muitas surpresas — a elaboração de uma síntese de tais proporções, não só filosóficas mas exigentes uma documentada perspectiva histórico-social difícil de realizar com os meios informativos de então, mas por-

próprio estado de loucura, infligida por Juno, e a prosseguir com o tipo de vingança ou castigo — ainda a loucura — que habitualmente impõe às suas vítimas. Recordo apenas, entre as mais ilustres ou famosas, Licurgo, Penteu, rei de Tebas, as mulheres de Argos, Alcítoe, Leucipe, Arsínoe, as três filhas de Míneas³².

* * *

Em resumo, como no Adamastor se explicam as contradições intrínsecas da personagem e a aparente inconclusão do episódio, se quisermos identificar o gigante com o lastro gravoso da matéria, também não julgo despropositado atribuir a Baco, de intenções convergentes com as suas, o significado global das forças corruptoras do espírito. Mesmo o seu modo de agir, minando na sombra a razão e a lógica — sob disfarce no trato com os homens, por meio de argumentos sinuosos perante os deuses — parece aproximá-lo da função arquétipa do *id*, onde quase sempre se abrigam os motivos subconscientes do comportamento negativo. Diria que particularmente interessante neste sentido é o episódio do sonho do sacerdote maometano, no Canto VIII, apesar de o processo — o sonho — ser antiquíssimo e comum recurso na tradição narrativa e na épica³³. No caso

que as acções de Baco não parecem, salvo a localização geográfica, particularmente relacionadas com qualquer aspecto característico do Oriente.)

³² Notem-se também, n'Os *Lusíadas*, as típicas reacções de Baco:

Isto dizendo, irado e quase *insano*, (...)
(I, 77)

Arde, morre, blasfema e *desatina*.
(VI, 6)

E já no concílio do Canto I Marte exprimiu suspeitas acerca da estabilidade racional do colega (I, 39). Cf. nota 21.

³³ Não penso que o sonho profético de Manuel (IV, 68-74) seja de incluir no sistema fantástico de *Os Lusíadas*. Um sonho, qualquer que seja a sua irrealidade intrínseca, é um fenómeno psíquico real que não pressupõe intervenções sobrenaturais ou alegóricas. Bem se pode, portanto, integrar no quadro da realidade psicológica do poema este sonho de um rei preocupado, quanto esperançoso, com a empresa que se propunha levar a termo. Parece, aliás, que se tratasse de um sonho atribuído ao Infante D. Henrique, e por conseguinte de realidade histórica para Camões. (Cf. Hernâni Cidade, op. cit., p. 120).

em exame, porém, o processo encadeia-se logicamente com a precedente série dos modos de agir de Baco, dos quais constitui apenas a última variante, a consolidar ulteriormente o carácter sub-reptício e desleal do comportamento da personagem, e a situar de modo mais definido a sua esfera de acção na penumbra do subconsciente.

* * *

É interessante notar que, sendo *Os Lusíadas* uma obra tão determinadamente cristã, ao ponto de sustentar o ideal de Cruzada, já então anacrónico, e quase contraditório numa mente que por outros aspectos se revela de extremo equilíbrio humanista, em nenhum passo dá a entender que as virtudes criadoras de heróis — e é indiscutível que o herói de *Os Lusíadas* é sobretudo um herói moral — sejam uma dádiva divina, no conceito tradicional cristão.

As virtudes — a lealdade a um ideal ou a um dever³⁴, que a esta se resumem aliás as virtudes morais de *Os Lusíadas*, todas as nobres atitudes do poema lhe são consequência — parecem ser congeniais no homem, insidiadas somente pela fraqueza natural da matéria, e pelos desvios da recta consciência.

Às forças transcendentais do Cristianismo — a «Divina Providência» do Gama — cabe simplesmente o privilégio de governar genericamente o mundo³⁵.

³⁴ Aqueles sós direi que aventuraram,
Por seu Deus, por seu Rei, a amada vida (...)
(VII, 87)

³⁵ Aqui os dous companheiros, conduzidos,
Onde com este engano Baco estava,
Põe em terra os gíolhos, e os sentidos
Naquele Deus que o Mundo governava.
(II, 12)

(...) a Santa Providência,
.....
Governa o Mundo todo que sustenta (...)
(X, 83)

Enfim que o sumo Deus, que por segundas
Causas obra no Mundo, tudo manda.
(X, 85)

Delas se esperaria também o dever de tutelar e defender a gente valorosa da pequena casa lusitana, justo dever a respeito de quem afronta tantas fadigas e perigos para dilatar a « Lei da Vida Eterna ».

No poema, porém, esta é apenas a ideia de Vasco da Gama, que nos momentos de maior perigo a invoca confiante, e que espontâneamente lhe rende graças quando convencido de um milagre realizado em seu favor.

Assim, em Mombaça, quando as naus não conseguem entrar no porto onde as espera a cilada (II, 29-32), e quando da tempestade provocada pelas intrigas de Baco na corte submarina (VI, 93-94). Entretanto o leitor sabe, das duas vezes, que o « milagre » tem origem bem diversa.

Só uma vez, de passagem, entre parênteses, num modo verbal não peremptório, por boca de terceiros (a ninfa profetisa da Ilha dos Amores), parece haver uma hipótese generalizada de intervenção favorável de cima ³⁶:

De certo modo Tétis corrobora esta visão quando, na Ilha dos Amores, explica a Vasco da Gama o regimento do Universo, precisamente com os últimos versos citados: a expressão *Segundas Causas*, de facto, não é vaga ou casual, como à primeira vista pode parecer, mas apoiada numa precisa, e então perfeitamente respeitável, interpretação astrológica. Veja-se, num texto autorizado pela Igreja e de grande divulgação (Cardoso de Sequeira, *Thesouro de Prudentes*, livro IV, Trat. III, cap. V e XXIX), o que se deve entender por *Causas Segundas*:

« Criou Deus miraculosamente o primeiro homem deixando (aos) planetas e signos como *Causas Segundas* (...) E como os ditos planetas na criação do Mundo por Nosso Senhor fossem dotados de várias influências, nascem as várias condições, qualidades, compleições, que há nos homens (...) ».

³⁶ É claro que o Gama, de acordo com a fé demonstrada nos citados episódios, durante a sua narração ao rei de Melinde admite sem reservas o favor de Deus nas batalhas dos portugueses (III, 82; III, 89).

Irrelevantes parecem as palavras da ninfa profetisa ao afirmar, no passo relativo à gesta de Albuquerque, « Deus peleja / Por quem estende a Fé da Madre Igreja » (X, 40): Camões está aqui somente a transpor em verso um episódio narrado por vários historiógrafos e já por eles interpretado como milagre (nomeadamente João de Barros, *Década II*, l. 2^o, cap. 3) — como também aliás nos casos contados pelo Gama.

Virá ali o Samorim, por que em pessoa
Veja a batalha e os seus esforce e anime;
.....
Inventará traições e vãos venenos,
Mas sempre (o Céu querendo) fará menos.
(X, 17)

Mas além já de todas estas circunstâncias limitativas da ideia, permanece a ambiguidade da palavra usada, *Céu*, que nada nos impede de interpretar num sentido equivalente ao de « fado » ou « destino ». Compare-se com « Prometido lhe está do Fado eterno / (...) Que tenham longos tempos o governo (...) » (I, 28); e « Via estar todo o Céu determinado // Em fazer de Lisboa nova Roma » (VI, 7) ³⁷, etc.

(Note-se que Vasco da Gama, nas suas orações, nunca emprega a palavra *céu*, que aliás é frequente em mil diversas acepções n' *Os Lusíadas*. O que invoca, além da « Divina Providência » ³⁸, é a « Potestade sublimada » ³⁹, a « Divina Guarda » ⁴⁰, a « Guarda soberana » ⁴¹. Expressões estas que regularmente encontramos, juntamente com o explícito nome de *Deus*, nos diversos passos relativos à ordenação e regência do Universo).

Igualmente ambígua a encontramos na est. 3 do Canto VIII, quando, pela única vez directamente da boca de Camões, se repete a ideia da alta missão confiada aos portugueses:

De facto, o sistema mitológico-alegórico de *Os Lusíadas* não toca absolutamente a parte de material histórico anterior e posterior à viagem de Vasco da Gama; são planos completamente independentes e estanques. E pois que parece lícito procurar na articulação da mitologia lusitana as linhas de uma básica e pessoal concepção moral-filosófica, são sobretudo as circunstâncias de tal viagem que se impõe tomar em consideração. Já sabemos, a este respeito, que a soma é negativa.

Recorde-se mesmo que o próprio Gama, ao nomear a força que o levou, e aos seus homens, a perseverar e a vencer na empresa, fala apenas da « portuguesa lealdade ».

³⁷ Neste passo, o sujeito de *via* é Baco; estamos portanto no plano mitológico. Cf. ainda: « do céu descí », « no céu perdi » (VI, 32, 34).

³⁸ II, 31.

³⁹ V, 38.

⁴⁰ II, 31; VI, 81. Também « Guarda Divina », II, 31.

⁴¹ II, 30.

Vós, Portugueses, poucos quanto fortes,
 Que o fraco poder vosso não pesais;
 Vós, que, à custa de vossas várias mortes,
 A Lei da vida eterna dilatais:
 Assi do Céu deitadas são as sortes
 Que vós, por muito poucos que sejais,
 Muito façais na santa Cristandade,
 Que tanto, ó Cristo, exaltas a humildade!

Sem dúvida aqui é principalmente o contexto geral dos versos e estrofes circunstantes que sugere a interpretação cristã da palavra. Num contexto diferente, os três versos, 5, 6 e 7, poderiam alinhar-se perfeitamente com os citados acima, qualquer que seja a entidade suprema que neles se queira identificar.

Somos portanto levados a crer que, enquanto a ideia de um poder supremo criador e regedor do mundo — claramente identificável com o Deus do Cristianismo⁴² — é expressamente admitida por Camões, a ideia de uma ajuda desse poder na trabalhosa odisséia dos navegantes (ou na vida e feitos de qualquer dos outros heróis) parece n'Os Lusíadas carente de convicção, se não de todo inexistente. Dir-se-ia um cauteloso *no comment*, a atitude de Camões a este propósito⁴³. A ler atentamente *Os Lusíadas*, tem-se na verdade a impressão que as potências transcendentais são, todas, excepto no plano do mito, « surdas e imotas » como os « deuses vãos » do Malabar.

Se assim não fosse, aliás, que sentido teria a primeira breve digressão filosófica do poema, quase uma epígrafe, onde o poeta, numa desencantada e tensa série de perguntas, põe em equação a total desarmada solidão do homem na luta contra um mundo

⁴² É suficientemente indicativo o verso « O falso deus adora o verdadeiro » (II, 12), inserido num contexto de transparente precisão litúrgica.

⁴³ Seria esta cautela inspirada pela sombra da Inquisição? Ou genuína dúvida do poeta? Propendo pela segunda hipótese, na linha das considerações que adiante, na conclusão, me foram sugeridas por esta atitude de Camões.

Faço entretanto notar que, nas duas vezes em que (por boca da ninfa cantora da Ilha dos Amores) a Providência expressamente nomeada intervém nas coisas humanas, não parece absolutamente uma força amigável; e requer-se uma apressada « justificação », ortodoxamente cristã, da respectiva acção:

ínfido e hostil, e, mais ainda, contra a desproporcionada perseguição do Céu?

.....
 Oh! Grandes e gravíssimos perigos,
 Oh! caminho da vida nunca certo,
 Que aonde a gente põe sua esperança,
 Tenha a vida tão pouca segurança!
 No mar tanta tormenta e tanto dano,
 Tantas vezes a morte apercebida;
 Na terra, tanta guerra, tanto engano,
 Tanta necessidade avorrecida!
 Onde pode acolher-se um fraco humano,
 Onde terá segura a curta vida,
 Que não se arme e se indigne o Céu sereno
 Contra um bicho da terra tão pequeno?
 (I, 105-6)

Mas o Homem consegue vencer, contra o mundo; e — dada a premissa dos últimos dois versos — contra o mesmo Céu.

Porquê? Como se explica a sua possibilidade de vitória num combate que se apresenta tão desigual?

* * *

No complexo sistema mitológico de *Os Lusíadas*, é a deusa Vénus que intervém, vigilante e incansável, a favor dos lusitanos. A chave do enigma deve estar portanto na justa interpretação simbólica desta personagem de primeiro plano.

« Mas de Deus a escondida providência
 (Que só ela sabe o bem de que se serve)
 O porá onde esforço nem prudência
 Poderá haver que a vida lhe reserve ».
 (X, 29)

Mais chocante ainda, pela implícita caracterização do tipo de tal acção, é a estrofe 38 do mesmo canto:

« Ocultos os juízos de Deus são;
 As gentes vãs, que não nos entenderam,
 Chamam-lhe *fado mau*, *fortuna escura*,
 Sendo só providência de Deus pura. »

Se identificássemos Vénus com a flor erótica que à primeira vista Camões parece deleitar-se em desenhar, não iríamos muito longe. Regressaríamos, de facto, aos « ornamentos » de Frei Bartolomeu Ferreira, ignorando uma evidência que já impôs à crítica de séculos a nós remotos — crítica em geral de boa boca — a exigência de investigar mais profundamente o significado funcional da figura da deusa. Recorde-se o polémico empenho de Faria e Sousa em provar « que aquella Venus, de tres que principalmente hay entre otras, era la que derecha mente se llama celeste, i divina »⁴⁴.

Esta segurança de Faria e Sousa, e em geral a desenvoltura com que eruditos e artistas manejavam, em Quinhentos e ainda no século seguinte, o material mitológico greco-romano, é indício de uma familiaridade complexa e aprofundada com um argumento que nós hoje, pouco lidos em Hesíodo, Higino e Apolodoro, só superficialmente conseguimos abordar. A não estar no campo especialista, dificilmente hoje distinguimos, sem necessidade de proceder a específica investigação, os diversos atributos de Vénus, por exemplo, ou o básico valor alusivo e simbólico das suas diferentes designações — Citereia, Ericina, Anadiómena, e tantas outras.

O mesmo sucede com a Astrologia, então uma ciência considerada com a mesma seriedade que reconhecia outros ramos do saber, e cultivada numa proporção que hoje (apesar do actual *boom* consumístico traduzido em centenas de amuletos — com os símbolos astrais reduzidos a decorativos acessórios — e à multiplicação, nos jornais, das colunas de prognósticos astrológicos) não concebemos sequer. Nem nos devem enganar as frequentes irónicas alusões contemporâneas à falacidade das previsões; também hoje nos divertimos do mesmo modo com as previsões do tempo, sem por isso pôr em dúvida a seriedade da meteorologia como ciência⁴⁵.

⁴⁴ Manuel de Faria e Sousa, *Lusitana de Luís de Camões* (...) Madrid 1639, T. I, p. 248.

⁴⁵ Gil Vicente, por exemplo, que tão ferozmente faz da Astrologia alvo de gostosas risadas, escreve autos inteiramente apoiados nas garantias astrológicas de bom sucesso deste ou daquele acontecimento. Cf. *Exortação da Guerra, Cortes de Júpiter*, etc.

A enciclopédica, profunda, erudição de Camões estendia-se também amplamente a estas matérias, ao ponto que se torna necessária a posse de noções não apenas elementares de uma e outra para seguir com plena compreensão quer *Os Lusíadas* quer a *Lírica*⁴⁶. De ambas podia tirar, certo de ser bem compreendido pelos contemporâneos, abundantes razões em favor da presença de Vénus como paladina dos Lusitanos, sem necessitar complicar a figura da deusa com particulares indícios atributivos ou de comportamento.

E de facto não é nos modos de agir da personagem Vénus que encontraremos grandes elementos iluminantes da sua eventual função simbólica; a Vénus de *Os Lusíadas*, sempre linear e coerente, não propõe quesitos semelhantes aos que se levantam para Baco e o Adamastor. É apenas um retrato de mulher — a quinta essência de uma feminilidade esquisita e total, intimamente segura do imenso poder que tal qualidade, exaltada por uma beleza física suprema, lhe confere sobre o inteiro universo. Sabe que nada se lhe recusa, se pede de certo modo, que o peça ao olímpico Júpiter, às ninfas dos oceanos, aos ventos desenfreados — todos de antemão vencidos pela simplicidade mesma dos seus ardis, óbvios, elementares, iguais a ela mesma e portanto de uma graça desarmante.

A sua sensualidade é espontânea, instintiva, sem implicações de qualquer poder sobrenatural. Considere-se, por exemplo, a cena do Olimpo, no Canto II. Na atitude da deusa não transparece mais que uma acesa coqueteria, não maior nem mais conscientemente maliciosa que a que pode animar uma mulher bonita, como Vénus consciente das próprias atractivas, numa circunstância equivalente⁴⁷. A malícia está nos outros, em

⁴⁶ Obra interessante e útil, sob este aspecto, é o livro de Mário Saa, já citado. Não indo os meus conhecimentos na matéria muito além de um nível diletantístico, tomo por boas a maior parte das notícias lá incluídas. Até porque, que me conste, não saí a contestá-las nenhum moderno estudioso de Astrologia; e é uma categoria, esta, notoriamente belicosa e polémica no campo da própria especialidade.

⁴⁷ Óbvio é Camões desfrutar o ir Vénus despida. Mas, deixando de parte o facto que Vénus vestida seria um contra-senso quer na tradição iconográfica quer na mitológica, a nós interessa aqui examinar o comportamento da perso-

Júpiter, em Marte, em Vulcano — e principalmente no leitor, sugestionado pela eficiência com que Camões concretiza quase visualmente aquela esplêndida nudez.

Sentimentos e intuítos tipicamente femininos (conhecemo-la indignada e « furiosa » contra as tramas urdidas em dano dos seus protegidos, atenta e perspicaz no reconhecer a mão do inimigo — « Estas, obras de Baco são, por certo » (VI, 86) —, solícita e dedicada em preparar-lhes o conforto restaurador) constituem a textura psicológica da Vénus de Camões. E neles reside também a sua força activa; parecem bem escassos, realmente, os seus poderes sobrenaturais, sobretudo no confronto com os das personagens que no poema desempenham papéis de importância equivalente: Baco, hipnomentor e proteiforme, o colossal e profeta Adamastor.

Vénus não é dotada sequer desta quase elementar prerrogativa divina, a leitura do futuro, pois que são necessárias para tranquilizá-la as palavras de Júpiter em garantia do êxito final da odisseia portuguesa:

(Júpiter) Por lhe pôr em sossego o peito irado,
.....
Desta maneira enfim lhe está dizendo:

« Ferosa filha minha, não temais
Perigo algum nos vossos Lusitanos,
Nem que ninguém comigo possa mais
Que esses chorosos olhos soberanos;
Que eu vos prometo, filha, que vejais
Esquecerem-se Gregos e Romanos
Pelos ilustres feitos que esta gente
Há-de fazer nas partes do Oriente.

(II, 43-44)

nagem, a qual, em resumo, se faz bela para « namorar » (tome-se a palavra num sentido genérico, nada nos permite atribuir-lhe, da parte de Vénus, uma mais precisa definição) um potente de quem deve obter um favor — e que é reconhecidamente sensível aos encantos das mulheres bonitas.

Também as suas intervenções de salvamento ou de conforto — o embargo das naus no porto de Moçambique (II, 19-28), a calma da tempestade (VI, 86-91), a carinhosa recepção na Ilha dos Amores (IX-X) — se realizam sempre com a complacente ajuda de terceiros, as ninfas, Eros, os ventos, as divindades do oceano. Ajuda obtida aliás não por preceptório comando divino mas quase como favor, graciosamente pedido com íntima certeza da resposta afirmativa e consolidado com promessas e sorrisos.

Mesmo o motivo da sua dedicação pelos portugueses é humanamente feminino: o fascínio do varão forte, destemido; com um toque de romantismo na boa estrela e na consideração, tão sentimental, da semelhança com outra « gente tão amada sua (...) »⁴⁸.

Esta é a Vénus de *Os Lusíadas*, nada solene, nada « deusa »⁴⁹ — só um sopro de graça e beleza extremamente decorativo. E, na verdade, em cada sua aparição em cena todos os recursos estilísticos da poesia camoniana tendem ao máximo para a criação de uma atmosfera de suprema harmonia estética, desde a nomenclatura semânticamente evocadora de imagens belas e de sensações agradáveis, até ao cromatismo fonético e aos ritmos subtilmente sugestivos⁵⁰.

48

(...) Vénus bela,
Afeiçoada à gente Lusitana,
Por quantas qualidades via nela
Da antiga, tão amada sua, Romana:
Nos fortes corações, na grande estrela
Que mostraram na terra Tingitana,
E na língua, na qual quando imagina,
Com pouca corrupção crê que é a Latina.

Estas causas moviam Citereia, ...
(I, 33-34)

⁴⁹ Salvas as proporções, eu diria que a Vénus de *Os Lusíadas* cabalmente representa aquele tipo de mulher que nos nossos tempos foi concretizado pela cativante — e mitificada — Marilyn Monroe.

⁵⁰ Atente-se, por exemplo, no delicado jogo das nasais e das líquidas na estrofe 91 do Canto VI:

Durante a sua permanência em cena durante a acção do poema, Vénus é nomeada, se contei bem, dezasseis vezes. Eis as expressões correspondentes:

- 1 Vénus bela (I, 33)
- 2 Citereia (I, 34)
- 3 Clara Deia (I, 34)
- 4 Deusa (I, 36)
- 5 Linda Ericina (II, 18)
- 6 Linda Dione (II, 21)
- 7 Deusa (II, 22)
- 8 Formosa Dione (II, 23)
- 9 A Deusa a quem nenhũa outra iguala (II, 38)
- 10 Amorosa Estrela (VI, 85)
- 11 Linda Vénus (VI, 91)
- 12 Deusa Cípria (IX, 18)
- 13 Deusa (IX, 24)
- 14 Dione, que as rosas entre a neve / No rosto traz
(IX, 36)
- 15 Formosa Deusa (IX, 50)
- 16 Vénus (IX, 43)

Constância e teor da adjectivação são inequívocos. Note-se, no nº 7, onde figura só o substantivo Deusa, a proximidade com os adjectivos *linda*, *fermosa*, das estrofes adjacentes. No nº 13 pode bem o substantivo aparecer sozinho, tão bem já o qualifica indirectamente a sugestão semântica dos termos circunstanciais na estrofe: *boninas*, *beijos*, *sereno*, *brando*. No nº 4, Vénus não é protagonista; trata-se só de uma menção (« Mas Marte, que da Deusa sustentava (...) »).

Desta maneira as outras amansavam
Súbitamente os outros amadores;
E logo à linda Vénus se entregavam,
Amansadas as iras e os furores.
Ela lhe prometeu, vendo que amavam,
Sempiterno favor em seus amores,
Nas belas mãos tomando-lhe homenagem
De lhe serem leais esta viagem.

A partir do nº 16, Vénus é ainda nomeada três vezes, sempre com o nome apenas. Mas nas estrofes respectivas a deusa já saiu de cena, não existe uma presença, apenas uma menção.

Parece portanto inegável em Camões uma preocupação de sugestão visual da beleza da deusa, a tentativa — bem sucedida, particularmente no pormenorizado retrato do Canto II (36-38) — de provocar uma realização preponderantemente plástica da sua figura.

Não é para estranhar, depois do que se disse acima a propósito das tendências estéticas do poeta. Mas facilmente vem à mente também a importância que à beleza física era atribuída pelo pensamento neo-platónico, como reflexo da Beleza Suprema e primeiro degrau na identidade triangular Beleza-Verdade-Bem⁵¹. Não é certamente só por deleite pictórico que Camões acentua, quase impõe, esta característica da sua personagem. Já o veremos.

A ausência de atributos sobrenaturais inerentes ao comportamento de Vénus parece querer indirectamente acentuar o carácter humano, natural, instintivo, do Amor que ela emblematicamente representa. E não foi decerto casualmente que Camões pôs o Amor a proteger os seus heróis, nem por uma sugestão literária virgiliana, a que sabia perfeitamente eximir-se quando era o caso.

Não entenderia o poeta dar assim a entender que o Homem, perseguido na terra e abandonado a si mesmo pelas forças supremas, tem a seu favor uma inata força vital, instintivamente tendente ao bem (no sentido de realização da própria potencial grandeza), o Amor precisamente?

O Amor, de facto, é o mais genuinamente distintivo dos sentimentos humanos, o mais caro, o mais desejado, o mais raro. Seria supérfluo elencar o milenário testemunho que o mito, a arte, a literatura, nos oferecem deste dado de facto, já lapidarmente sugelado, sob um dos seus aspectos, no julgamento de Páris — o qual despreza o poder e a riqueza de Juno,

⁵¹ Na estética plotiniana, tenha-se presente, a Beleza manifesta-se primariamente através da vista (*Enneades*, I, 6, 1).

o saber e a força guerreira de Minerva, pelo frágil incerto dom da deusa anadiómena.

Não se entenda, porém, aqui, Amor na acepção restrita e sexualizada que vulgarmente hoje lhe dá o apressado léxico da vida quotidiana, mas como capacidade espontânea de adesão emotiva e intensa, independente de quaisquer considerações de ordem prática, a um determinado objecto — que tanto pode identificar-se noutra ser, como numa particular actividade, como no mais elevado e abstracto dos ideais. Em qualquer dos casos, Amor pressupõe vitalidade, energia extroversa, dedicação — e é a negação do egoísmo, da passividade e da rotina.

Tomado neste sentido, o Amor é exclusivo do homem, o seu timbre ontológico; e na mesma esfera se vem a situar de direito a sua capacidade estética, outra peculiaridade distintiva. Também o mito consagra esta relação, dando à mesma entidade a regência simultânea do Amor e da Beleza — Vénus, Freia, Apsara, Kwanym, etc.

Só o homem, de facto, é dotado da faculdade de apreciar conscientemente e desinteressadamente o Belo — por uma necessidade de ordem tão complexa e profundamente permeante, que a ciência e a filosofia, que brilhantemente têm desvendado e resolvido as questões relativas a tantas outras faculdades, continuam ainda a polemizar sobre a sua natureza⁵². Insistir, portanto, como faz Camões, sobre a beleza de Vénus é sempre acentuar uma sua privativa relação com o homem, dissociando-a proporcionalmente de qualquer seu atributo inerente a todas as outras formas de vida.

A vasta dimensão do conceito mítico de Amor, e a sua conexão com a Beleza, não necessitavam ser explicadas por Camões aos seus contemporâneos cultos. E esses bem sabiam que ao amor numa acepção mais restrita e limitada correspondia ortodoxamente não Vénus, mas Eros. Eram noções culturalmente vivas, dentro do determinante enquadramento do clima

⁵² Para o panorama hodierno da polémica, cf. Armando Plebe, *Processo all'Estetica*, Florença 1959; Rosario Assunto, *Teoremi e Problemi di estetica contemporanea*, Milão 1960; G. Morpurgo-Tagliabue, *L'Esthétique contemporaine*, Milão 1960, Avant-propos.

neo-platónico, permeado pela mística plotiniana da Beleza (a natural tensão da alma para Deus, Sumo Bem, realizada através da contemplação do Belo, por sua vez expressão da intrínseca harmonia das coisas), pelas doutrinas de Ficino, e pela teoria de Leão Hebreu, inervada essencialmente pela ideologia do Amor como essência e energia do mundo⁵³.

Por seu lado a Astrologia confirmava os indirectos pressupostos míticos radicados naquele clima, atribuindo ao signo de Vénus (a « celeste » de Faria e Sousa, « inclinadora a toda virtude heroica ») uma influência singularmente correspondente; Vénus, de facto, não só « fortifica os afeitos » mas é o planeta que « predisõe para altas empresas »; « Favorece grandemente a natureza humana em todos os seus aspectos; (...) é benéfica »⁵⁴. Basta aliás abrir qualquer volume da matéria para verificar que ainda hoje a tradição astral coloca sob a égide deste planeta actividades humanas que implicam algumas das mais elevadas funções do espírito: ciência pura, arte, direito⁵⁵.

Um conceito amplo e sublimado do Amor é bem claramente expresso n'*Os Lusíadas*, que, em primeiro lugar, não ignora a distinção específica entre Vénus e Eros:

⁵³ *Sopra lo Amore ovvero Convito di Platone* di Marsilio Ficino (1433-1499), sem dúvida um dos textos dominantes da estética neo-platónica, sustenta o princípio espiritual da Beleza como reflexo da respectiva Ideia: « (...) questo splendore non escende nella materia s'ella non è prima attentissimamente preparata » (Or. V, cap. VI).

Cf. ainda, nos *Tre Libri d'Amore* de Francesco Cattani da Diacceto, fiel intérprete e divulgador ficiniano, o conceito de Amor como natural tensão da alma para o sumo Bem, realizada através da contemplação da Beleza, essa mesma definida como autêntica expressão da intrínseca harmonia das coisas.

Para Leão Hebreu, a essência do mundo é o Amor, manifestação de Deus através daquela « graça que, deleitando o ânimo, o move a amar ».

No *Cortegiano* (1528), ainda Castiglione escrevia que « bellezza è un flusso della bontà divina ».

Sobre o argumento, cf. a obra citada de Cesare Vasoli, e *Storia Antologica dei problemi filosofici - Estetica*, cap. III.

⁵⁴ Frei António Teixeira, *Epítome das notícias astrológicas para a Medicina*, Tratado IV (cit. por Mário Saa, op. cit., p. 132).

⁵⁵ Cf., p. ex., a enciclopédia *L'Astrologo Moderno*, Milão 1967-69, Vol. I, p. 49.

Vénus, para influir « secretas afeições » nas Nereidas que devem receber os portugueses na sua ilha,

Seu filho vai buscar, porque só nele
Tem todo seu poder, fero Cupido, (...)
(IX, 23)

E eis os efeitos da traição ao Amor, com implícita exposição, em termos morais muito precisos, do significado que Camões lhe atribui:

E vê do mundo todo os principais
Que nenhum no bem púbrico imagina;
Vê neles que não têm amor a mais
Que a si sòmente, e a quem Filáucia insina;
Vê esses que frequentam os reais
Paços, por verdadeira e sã doutrina
Vendem adulação, que mal consente
Mondar-se o novo trigo florescente.

Vê que aqueles que devem à pobreza
Amor divino e ao povo caridade,
Amam sòmente mandos e riqueza,
Simulando justiça e integridade.
Da feia tirania e de aspereza
Fazem direito e vã severidade.
Leis em favor do Rei se estabelecem,
As em favor do povo só perecem.

Vê enfim que ninguém ama o que deve,
Senão o que sòmente mal deseja.

.....
(IX, 27-29)

Estas acções — no fundo todas elas traição a um dever: no abuso de poder de ofício e de governo, na hipocrisia, no engano de quem confia em veneráveis aparências (o inteiro panorama dos erros duramente verberados por Camões, cf. pág. 25) — poderiam ser congenialmente patrocinadas por Baco. É perfeitamente lógico encontrar nele o adversário de Vénus. E identificar igualmente como qualidade inerente ao Amor,

inerente a Vénus, que as abomina, aquela *lealdade* que sustenta os homens do Gama na trabalhosa viagem.

(Presentes também o egoísmo, o transvasamento das paixões e dos complexos de poder — « tirania » e « aspereza » — na forma da justiça e da severidade; os desejos mal colocados. Este parece o quinhão do Adamastor.)

Outra significativa e subtil implicação daquele amplo e elevado conceito de Amor é o facto que na Ilha de Vénus se desvela a Vasco da Gama o mistério panorâmico do Cosmo, como também os segredos da ordenação transcendente da Providência; e é lá igualmente que, nas palavras de Tétis, os deuses se reduzem a dimensões humanas. Como se à mente do indivíduo sublimado pelo Amor se abrissem sem reservas as fronteiras do saber universal.

Não necessitava portanto Camões senão de acentuar a essencial *humanidade* do Amor, marcando-lhe os atributos que são exclusivo apanágio humano, para que na sua Vénus se pudesse funcionalmente entrever uma instintiva energia ao serviço da elevação genérica do Homem, uma energia que, na tendência para as abstracções da glória, é indubitavelmente, exclusivamente sua. E, segundo Camões, é sòmente usando forças exclusivamente suas que o Homem vencerá:

(...) buscar, *co seu forçoso braço*
As honras que ele chame próprias suas.
(VI, 97)

Além da redução da deusa Vénus a dimensões psicológicas muito terrenas, é no mesmo sentido de acentuação da qualidade humaníssima do Amor que me parece perfeitamente lógica a ambientação da apoteose final dos heróis numa ilha pertencente a Vénus, vedada à presença de quaisquer divindades que com ela não se relacionem. Se o homem combate sòzinho e se realiza com as próprias forças, é só em si mesmo que pode encontrar a recompensa. A ilha *de Vénus* é sua por direito, porque está nele imanente; e só nela poderá divinizar-se, subir a um plano de onde pode medir a própria grandeza na avaliação da inconsistência do mito (mito numa vasta acepção, concretizada aqui alegoricamente nas divindades do Olimpo). E esse mito é pul-

verizado no confronto com o Homem; a redução das divindades a seres de «fraca carne humana» (IX, 91) responde aos preságios de Baco:

« Vistes, e ainda vemos cada dia,
Soberbas e insolências tais, que temo
Que do Mar e do Céu, em poucos anos,
Venham Deuses a ser, e nós, humanos. »
(VI, 29)

Também a modalidade da apoteose precisa significativamente os contornos humanos dos heróis, retomando, como arco conclusivo de uma circunferência, o binómio espírito-matéria tantas vezes posto em evidência nas páginas precedentes do poema. Se a satisfação do dever cumprido é um prazer instintivamente legítimo, com raiz na consciência de ter feito o que se fez com a vontade do próprio espírito e o esforço do próprio corpo, é natural que à recompensa espiritual — Quão doce é o louvor e a justa glória / Dos próprios feitos (...) (V, 92) — sejam associadas as satisfações dos instintos, da «corporal necessidade» — com o banquete, o amor físico, o merecido repouso. Satisfações legítimas quando vêm *depois* do cumprimento do dever, a significar que o homem não esqueceu ou trocou por elas o propósito que conscientemente e lealmente decidiu levar a termo. E é portanto justo que, ao cabo de tantas fadigas e tantos perigos superados com determinação e esforço, os portugueses sejam compensados no espírito e na carne que dignamente colaboraram.

.....
« Bem vês as Lusitânicas fadigas, (...) »

E, porque das insídias do odioso
Baco foram na Índia molestados,
E das injúrias sós do mar undoso
Puderam mais ser mortos que cansados,
No mesmo mar que sempre temeroso
Lhe foi, quero que sejam repousados,
Tomando aquele prémio e doce glória
Do trabalho que faz clara a memória. »
(IX, 38-39)

Vimos até agora que *Os Lusíadas* põe em relevo, implicitamente mas com insistência, a particular configuração da natureza humana, espírito-carne; e expõe a isolada situação do Homem perante terra e céu. Não parece infundado individuar no Amor — tomado numa ampla acepção moral — a força inata que permite a esse bicho da terra, aparentemente em desvantagem, superar qualquer espécie de obstáculo (de ordem moral, primeiro; depois — e conseqüentemente — de ordem física)⁵⁶. E na escolha do Amor, em termos que deste atributo faz uma característica exclusiva do Homem, pode concluir-se que parece existir em Camões a intenção de evidenciar a raiz humana, não transcendente, daquela força.

Seria desejável, para concluir e corroborar esta visão, que Camões tivesse conseguido definir a natureza deste estranho ser, isolando e concretizando a ou as características mais típicas, mais peculiares, do seu comportamento.

Penso que é esta, precisamente, a função do Velho do Restelo.

* * *

Sempre objecto da atenção dos camonistas, alvo quer de aprofundados estudos⁵⁷ quer de finas análises⁵⁸, o episódio do Velho do Restelo é talvez, em todo o poema, o mais controverso e discutido. A densidade mesma da discurso do personagem central, o Velho, que em dez estrofes acumula problemas de carácter psicológico, ontológico, ético (quer de herança erudita e humanista quer de intuitivo empirismo), bem como tópicos local e historicamente circunscritos, admite e justifica a maior parte das opiniões a seu respeito, várias e inconciliáveis na medida em que cada uma se apoia predominantemente num ou noutro daqueles aspectos.

⁵⁶ A menor periculosidade dos obstáculos físicos parece confirmada até no facto que para superar as dificuldades criadas por Baco (= corrupção do espírito) é necessária a intervenção de Vénus, enquanto nenhuma ajuda se requer perante o Adamastor (= fraqueza da carne).

⁵⁷ Uma clara e essencial visão panorâmica de algumas das mais autorizadas encontra-se na obra citada de Hernâni Cidade, pp. 121-23.

⁵⁸ V., p. ex., os interessantes parágrafos que Manuel Ferrer dedica a esta figura (op. cit., pp. 27-30).

Creio, porém, que só isolando o denominador comum dos múltiplos motivos expressos na fala do Velho será possível pôr satisfatoriamente em equação as suas relações com o tema de *Os Lusíadas*, e deduzir a mensagem que o poeta lhe confiou.

Claramente o Velho é um porta-voz, na sua situação de figura não identificada historicamente posta em evidência no meio da multidão anónima — uma excepção a respeito das outras cenas corais de *Os Lusíadas*. Encontra-se, significativamente, na posição-chave das últimas estrofes do canto, a posição que Camões predominantemente reserva aos comentários de ordem filosófica ou moral. Não somente, mas quase no centro do poema, imediatamente antes do canto-eixo, o quinto, a partir do qual, pela inserção no plano temporal do presente, o ritmo da acção se transforma numa dinâmica sucessão de factos — o que exige estejam já expostas inteiramente as ideias fundamentais, salva a respectiva reiteração, expressa e explícita ou traduzida nos factos mesmos.

O Velho está ali, portanto, para exprimir ou sintetizar qualquer coisa que a Camões interessa dar particular evidência, qualquer coisa que, nas entrelinhas, há-de dar coerência às palavras proferidas e coligá-las estruturalmente com as ideias do poema.

Todo o discurso do Velho é conduzido num crescendo emocional e rítmico que culmina com a explosiva exclamação final, feita de resignada amarga incompreensão:

« Mísera sorte! Estranha condição! »

(IV, 104)

Mas nesse crescendo todos os argumentos, todos os exemplos invocados a sustento dos mesmos, podem referir-se a uma ideia central: a rejeição do bom senso e da lógica pragmática por parte desse estranho animal humano, o qual, ardendo de um inexplicável « fogo de altos desejos », sacrifica sem hesitação o próprio bem estar, a serenidade sua e dos seus, a vida mesma — motivos afectivos e materiais legítimos, que bem justificariam a renúncia — por qualquer coisa de *vão e fraudulento*, porque desconhecido, impreciso, e sobretudo abstracto.

Estranha condição, na verdade. Mas é precisamente nesta particular condição *humana* que reside a capacidade de vitória

do Homem contra todas as forças do mundo e do céu⁵⁹. É à « dura inquietação da alma e da vida », à incapacidade de contentar-se, já tão incisivamente posta em foco no simbolismo do pomo bíblico, que o Homem deve a sua situação de privilégio entre os seus co-inquilinos do planeta Terra: muitos animais vivem organizados socialmente, muitíssimos realizam modificações notáveis no ambiente natural; mas só o Homem progride, modificando constantemente a sua organização social e as condições do próprio habitat.

Porque o faz? Parece que o Velho do Restelo ponderou a questão; não é certamente só por um ideal, por elevado que seja:

« Não tens junto contigo o Ismaelita,
Com quem sempre terás guerras sobejas?
Não segue ele do Árábio a lei maldita,
Se tu pola de Cristo só pelejas?

Nem pelas riquezas e poderio:

Não tem cidades mil, terra infinita,
Se terras e riquezas mais desejas?

Nem pela fama:

Não é ele por armas esforçado,
Se queres por vitórias ser louvado?»

(IV, 100)

Há bem poucos anos, perguntava-se o porquê da dispendiosa e talvez estéril conquista do Cosmo, que mobilitava uma potência técnica e económica capaz de resolver, se a ela aplicada, quase todos os problemas materiais do planeta. Não é o caso de perguntar; é assim. A conquista de novas fronteiras, materiais ou espirituais, anteposta à resolução de outros problemas mais imediatos, problemas urgentes por vezes de sobrevivência, parece ser a última chave da peculiar condição huma-

⁵⁹ Significativa, a propósito do céu, a menção de Prometeu (IV, 103).

na. É a conclusão a que chega também o Velho, numa clara e expressiva síntese final:

« Nenhum cometimento alto e nefando
Por fogo, ferro, água, calma e frio,
Deixa intentada a humana geração.
Mísera sorte! Estranha condição! »

Estranha condição. E mísera sorte também, não só pelo « castigo tamanho », pelos desastres, perigos, sofrimentos de que se acompanha, mas sobretudo porque a sua origem está num básico descontentamento, numa perene « inquietação da alma »:

« Que castigo tamanho e que justiça
Fazes no peito vão que muito te ama!
Que mortes, que perigos, que tormentas,
Que crueldades nelas exprimentas!

Dura inquietação da alma e da vida,
Fonte de desemparos e adultérios,
Sagaz consumidora conhecida
De fazendas, de reinos e de impérios,

.....
A que novos desastres determinas
De levar estes Reinos e esta gente?

(IV, 96, 97)

.....
Quanto melhor nos fora, Prometeu,
E quanto pera o mundo menos dano,
Que a tua estátua ilustre não tivera
Fogo de altos desejos que a movera! »

(IV, 103)

A confirmar ulteriormente que a fala do Velho tende a pontualizar a peculiar natureza do Homem, e a correlacioná-la com os motivos simbólicos até aqui examinados, eis mais uma vez a dualidade espírito-matéria das resistências que se lhe opõem no caminho da própria sublimação. Primeiro, os obstáculos psicológicos: os afectos deixados, a serenidade perdida, a

lógica renegada (como confutar a argumentação do Velho?), a incompreensão genérica do próximo — esta última implicitamente transparente já na existência mesma de uma personagem qual o Velho, e reforçada pela inteira estrofe 102:

« Oh! Maldito o primeiro, que no mundo,
Nas ondas velas pôs em seco lenho!
Dino da eterna pena do Profundo,
Se é justa a justa Lei que sigo e tenho!
Nunca juízo algum, alto e profundo,
Nem cítara sonora ou vivo engenho,
Te dê por isso fama nem memória,
Mas contigo se acabe o nome e glória! »

Depois, os obstáculos de ordem física, as mortes, os perigos, as tormentas, as « perdições de toda a sorte » que o Adamastor prognosticava.

Se é assim, se ao Velho do Restelo cabe a importante missão de definir in nuce essa inquieta natureza humana, porque não faz Camões directamente estas considerações, ou porque as não confia a qualquer significativa entidade mitológica?

Na minha opinião, o facto de quem o diz ser uma figura humana, concreta e normal, reforça ulteriormente a hipótese proposta. Em primeiro lugar, é claro que para Camões o homem-herói não é o que escuta sensatamente os conselhos do bom senso e da razão prática, mas aquele que está pronto a partir, sempre « que um valor mais alto se alevanta », impelido por uma força irresistível — o « fogo de altos desejos » — que basicamente creio podermos identificar naquele Amor que Vénus representa, impulso vital instintivo tendente à realização da própria grandeza moral, a glória do poema. Ora, n'Os Lusíadas, parece incontestável que o grupo dos navegadores chefiados por Vasco da Gama represente sinteticamente, mais que o povo português, o Homem como Camões o concebe, forte e leal no espírito, resistente e sofredor no corpo. Este Homem tem perfeitamente consciência da básica verdade, da lógica, da sensatez expressas nas palavras do Velho. Tem consciência, mas não

lhes dá ouvidos, porque lho impede um incentivo mais forte, um dever a cumprir (imposto, no poema, pela pátria e pelo rei; no plano ontológico, por um inato imperativo moral e psicológico).

Deve ser portanto claro que o Homem ouve estas razões, lhes reconhece a validade, e não obstante as rejeita; por este motivo as relativas palavras têm que ser expostas por uma personagem que os navegadores possam ver e ouvir, o que já exclui Camões e os deuses, destituídos de existência real no plano narrativo.

Nem basta, porém, que tais palavras sejam ouvidas; o Homem deve, como se disse, reconhecer a fundamental verdade do que ouve. E ninguém melhor que « um velho de aspecto venerando », que fala com um « saber só de experiências feito », pode dar realidade corpórea à respeitabilidade da razão.

Enfim, quem melhor pode conhecer e definir a natureza humana que um ser humano?

Na fala do Velho do Restelo convergem assim, em síntese, todos os conceitos que até aqui julguei poder justificadamente individuar na linha ideológica do poema, em relação ao seu elemento fantástico.

Os porquês do Velho já têm uma resposta se na humaníssima Vénus quisermos identificar aquele impulso, instintivamente voltado para a grandeza moral, que Camões, numa concepção renascimentalmente positiva do Homem, parece dar-lhe como único — mas suficiente — armamento contra todas as forças contra ele coligadas, abandono ou perseguição do « Céu »⁶⁰, venenos corruptores do espírito, fraqueza congénita da carne.

Deste modo, a fala do Velho do Restelo constituiria a chave de volta de toda a mitologia lusidiana, o ponto focal de um sistema unitariamente construído e estruturado, que é o contraponto alegórico e paralelo da igualmente unitária realidade física e histórica do poema.

⁶⁰ É Vénus, não esqueçamos, que realiza os « milagres » atribuídos pelo Gama à Providência. Cf. pág. 34 deste trabalho.

Eis, em resumo, como vejo articular-se aquele sistema:

O Homem, esse bicho da terra tão pequeno, é feito de corpo e alma, espírito e carne. Contra ele, dentro dele, desencadeiam-se forças negativas espirituais (Baco) e materiais (Adamastor). Este Homem, porém (definido na sua complexa condição pelo Velho do Restelo), saberá, sozinho, com a força de um inato exclusivo instinto primariamente dirigido para a própria elevação moral (Vénus), chegar com leal esforço à sublimação definitiva e inalienável da sua mesma natureza (Ilha dos Amores)⁶¹.

* * *

Lido a esta luz, *Os Lusíadas* apresenta um altíssimo conceito ideal do Homem, uma concepção optimista, progressiva, cheia de vitalidade, esplêndidamente estimulante.

É o ideal do homem renascimental e neo-platónico, dir-se-á, instintivamente tenso para o Bem, a Verdade, a Beleza. Perfeitamente de acordo; mas permito-me perguntar se qualquer outro autor conseguiu exprimir este ideal tão concretamente como Camões, que o demonstrou possível e realizável ao radicá-lo em factos e personagens historicamente autênticos.

Esta posição idealista do poeta provoca porém não poucas reflexões. Antes do mais, parece difícil, à primeira vista, conciliar aquela concepção com a desencantada filosofia da Lírica camoniana, e mesmo com passos, não raros, de *Os Lusíadas*,

⁶¹ Mais me confirmam nesta interpretação diversos pormenores secundários. Por exemplo, Vénus e Baco não são vistos, nem de qualquer modo têm existência real para os navegadores; o Adamastor, pelo contrário, é bem visível e audível. E, na verdade, ninguém se apercebe do próprio *id*, que automaticamente deixaria de o ser, nem da vitalidade da própria natureza, mas todos se apercebem das solicitações dos instintos físicos.

Ainda: Baco parte de uma razão psicológica no seu ódio contra os portugueses — a inveja, a preocupação pela sua fama pessoal; o Adamastor, por seu lado, parece movido por uma agressividade instintiva e animalesca, de elementar defesa do próprio território.

Acrescentem-se as observações das páginas 19-20 e da nota 56, respectivamente a propósito da diversa duração da presença em cena de Baco e o Adamastor, e da desproporção dos perigos por ambos representados.

sombriamente dominados pela constatação de uma realidade que em tantos aspectos contraria as legítimas aspirações de uma consciência moral esclarecida e elevada.

Não é pertinente aos limites temáticos deste trabalho entrar em profundidade nos complexos meandros da filosofia camoniana; o argumento tratado, porém, e algumas das questões lateralmente focadas, impõem pelo menos uma tentativa de reflexão sobre algumas linhas do pensamento de Camões⁶².

Este pensamento, pelo menos no aspecto relativo ao argumento aqui tratado, apresenta-se singularmente precursivo da trajectória espiritual que do homem do seu tempo conduz à consciência contemporânea. Camões já não é um homem de Quinhentos; não o é sobretudo na angustiada solidão interior, lacerada por dúvidas e interrogações de natureza existencial e ontológica.

Numa breve síntese esquemática entre parênteses, podemos dizer que na Antiguidade o homem se ancorava melhor ou pior ao Mito, através da superstição; durante a Idade Média, deixou-se conduzir ao longo do seu itinerário terrestre com os olhos postos numa redentora vida futura, viandante oprimido pelo detestado fardo da natureza humana. No Renascimento, explode-lhe a descoberta de si mesmo como entidade integral, válida na e pela própria complexidade — e por um momento põe de parte, deslumbrado, quanto não confirme a glória do seu novo papel filosófico de primeiro plano: substitui-se, na arte, às figurações religiosas, mediante o retrato e a representação de factos históricos, impondo uma visão plástica da figura humana livre de estilizações hieráticas e simbólicas. Irrompe na literatura com a sua problemática psicológica, na ficção como no ensaio; venera e reorganiza a História — que testemunha dos feitos humanos. No ambiente, a arquitectura civil alcança a importância da arquitectura religiosa: o palácio, a

⁶² Sou dos que crêem que a autêntica estatura de Luís de Camões só poderá revelar-se inteiramente quando além do lirismo, da epopeia, de todas as circunstâncias contenedoras e aspectos formais, se considerar em profundidade e sistematicamente na sua obra o pensamento filosófico que lhe serve de guia e de suporte.

moradia nobre, habitações de dimensão humana, são objecto de cuidados tanto ou mais que os templos. No campo filosófico e científico, o empirismo consagra a superioridade da investigação sobre a autoridade escolástica. Com a Reforma, enfim, e a livre interpretação dos textos sagrados, a mente crítica do homem impõe-se ao Dogma e à Revelação.

Esgotado, porém, o flamejar da euforia, quando o homem olha de novo em redor, encontra-se irremediavelmente, definitivamente só; enriquecido com uma sua consciência pessoal, com a adquirida certeza da própria autonomia, «adulto», mas despojado de qualquer confortante ligame metafísico com os outros homens e com qualquer pré-ordenado itinerário fatídico ou providencial. Vive então um instante de desorientação e de inconsciente nostalgia — documentado pelos excessos e contrastes do Maneirismo, clima onde significativamente florescem as elegias mas onde também se procura, desorganizadamente, um modo novo de inserimento numa existência concebida de modo novo. E da crise emergirão as positivas energias dedicadas aos problemas imediatos e concretos, na busca da solução pragmática e aderente à realidade, que condiciona, por exemplo, a vasta literatura didáctico-social do século europeu de Seiscentos.

Os problemas deste homem a sós com a própria adquirida consciência estão na base de alguns dos mais sugestivos momentos da Lírica camoniana. Mas a tensão daquele momento de crise é talvez ainda mais identificável n'*Os Lusíadas*, através do testemunho duma atenção lúcida crítica, frequentemente ferida pelo contraste entre um alto ideal humano de comportamento — que um grupo de homens dum pequeno país provou não ser uma utopia — e a negação generalizada e progressiva do mesmo, falsado sem possibilidades de resgate pela incapacidade da massa dos homens de aperceber-se da própria potencial grandeza. Bastava intuir que «Baco» e «Adamastor» eram forças afinal bem superáveis, e que uma recompensa superior às aparentes vantagens de ceder-lhes esperava os vencedores.

O Homem do Renascimento teve a oportunidade de intuí-lo; mas Camões sabe que o não fez. E que o momento mágico passou.

Daqui a indignação, as ardentes invectivas contra a política europeia, feita de compromissos e de baixos interesses (VII),

contra a rudeza e mesquinhas ambições dos compatriotas (V, VII); e sobretudo, nas últimas estrofes, a amarga constatação que à sua mensagem o auditório não reage, que não a escuta sequer:

No mais, Musa, no mais, que a Lira tenho
Destemperada e a voz enrouquecida,
E não do canto, mas de ver que venho
Cantar a gente surda e endurecida.

(X, 145)

Sem dúvida Camões era consciente do verdadeiro aspecto da realidade objectiva, como bem testemunha o contraste entre a visão optimista do seu ideal humano com o pessimismo, ora irónico ora oprimido de desalento, da sua visão geral do mundo e da vida. E foi talvez essa consciência que o levou a exprimir aquele ideal com a apaixonada intensidade que cria as obras primas. É como se n'Os Lusíadas, epopeia do dever cumprido em nome de altos imperativos morais, com firme lealdade e perseverante esforço, sobre um imenso panorama de incentivos de acção e de estudo, Camões quisesse concretizar um espelho de vida, um monumento às possibilidades humanas, como última barragem contra a dissolução de valores que considerava insubstituíveis; indicando significativamente a sua pessoal concepção do Homem, e identificando as forças, positivas ou hostis, que minam ou favorecem tais possibilidades.

E neste ponto, em que se atenta na angustiada limpidez da visão camoniana, é lícita uma dúvida, a propósito de uma das questões propostas pelo poema; refiro-me à ausência, que acima foi observada, de qualquer positiva intervenção transcendente — digna de fé e não puramente alegórica — nas vicissitudes humanas.

Camões foi definido — e muito o foi pela sua apologia da Cruzada n'Os Lusíadas — poeta da Fé. Definição legítima; é inegável a sua intenção, não só no poema, em afirmar calorosamente os princípios do Cristianismo. Mas a veemência mesma desta campanha, de um sabor medieval que contrasta muitas vezes não só com a atmosfera contemporânea mas com a aberta objectividade da atitude geral do poeta noutros campos, permite-nos suspeitar que Camões quisesse ser poeta da Fé, talvez

para convencer ao silêncio uma voz que no fundo do ânimo lhe denunciava precisamente o isolado abandono do pequeno bicho da terra, num mundo criado sim por uma entidade incalculável — Deus, o Poder Supremo, o Saber alto e profundo⁶³ — mas governado afinal, relativamente aos interesses humanos, pelas Causas Segundas, casuais e cegas, não por qualquer intervenção directa solícita e interessada.

Eis porque o Homem de Camões deve provar que está à altura do desafio, que sozinho, com a sua vitalidade, a sua consciência, e o seu esforço, pode transpor todos os obstáculos, chegar vitorioso à meta, realizar « mais do que prometia a força humana ».

* * *

Mas estes, repito, são problemas que estas páginas não se propõem indagar com o necessário e merecido rigor. Sirva somente a hipótese, por agora, como eventual elemento contributivo para a elaboração do identikit duma mentalidade que sem dúvida se espraiava numa esfera intuitiva e reflexiva bem mais além do respectivo tempo, conseguindo abranger filosoficamente a nova condição espiritual do homem no limiar da Idade Moderna e antecipar, numa obra vasta e vãnia mas intencionalmente coordenada, muitos dos problemas existenciais que só mais tarde, nos nossos dias, haviam de chegar à ribalta da cultura filosófica e literária.

Em conclusão: não pretendo de modo algum propor como axiomática ou definitiva a minha interpretação do maravilhoso lusitano. Parece-me todavia aderir suficientemente ao que se me impõe como tema principal do poema, e coerente o bastante

⁶³

« Vês aqui a grande máquina do Mundo,
Etérea e elemental, que fabricada
Assi foi do Saber, alto e profundo,
Que é sem principio e meta limitada.
Quem cerca em derredor este rotundo
Globo e sua superfície tão limada,
É Deus; mas o que é Deus, ninguém o entende,
Que a tanto o engenho humano não se estende ».
(X, 80)

no seu conjunto, para julgar meu dever pelo menos apresentá-la. Iguamente me sugere o alcance do pensamento e a elevação moral que através dela vejo caracterizar *Os Lusíadas*.

Dir-se-á que levo longe demais as possibilidades psicanalíticas de Camões; pode ser que me tenha influenciado a tendência para ver na obra camoniana não só um testemunho poético mas também um altíssimo documento filosófico e moral.

Não afirmo, aliás, que Camões tivesse determinadamente escrito o poema na traça de um plano moral-filosófico objectivamente pensado e mentalmente definido. É muito provável que nem desse perfeitamente conta de construí-lo segundo as íntimas directivas de uma pessoal concepção do mundo e da existência: como num arquipélago afloram isolados à superfície os píncaros de um por vezes colossal sistema orográfico submarino, tais directivas podiam manifestar-se ao nível do consciente como descontínuas ou desconexas ideias creativas, e talvez sensíveis só no plano emocional; mas a própria recôndita coordenação, radicada numa profunda e orgânica exigência espiritual, pode ter igualmente determinado a inter-relação lógica de todos os elementos simbólico-alegóricos da obra. É de modo semelhante que nasce o Mito:

« Nel processo storico, quando una società tende a chiudersi, e quindi a morire, interviene l'opera della fantasia (che) s'innalza, anche se non raggiunge la piena coscienza razionale ed anzi, proprio perché non raggiunge la coerenza logica, alla libertà d'invenzione che permette di rappresentare nella forma estetica rapporti ed armonie possibili, nuovi e mai realizzati nella storia e nella vita dell'uomo »⁶⁴.

Estou convencida que a sensibilidade de certos artistas, quando sustentada pela reflexão e pelo apaixonado interesse, é capaz de intuir e de expor em luminosa síntese mais de uma complexa situação ainda não sujeita ao exame racional. E creio que Luís de Camões é um desses artistas.

Maria Helena Frascione de Almeida Esteves

⁶⁴ *Dizionario di Filosofia*, a cura di Andrea Biraghi, Milão 1957, II, Estetica, pp. 516-7.

• THE CHARACTER OF LUCRECIA IN « LA CELESTINA »

Critical articles on Fernando de Rojas' *La Celestina* tend to ignore or gloss over the character of Melibea's maidservant Lucrecia, probably because she is a secondary figure. Yet, despite her minor role, Lucrecia fulfills a crucial function in bringing the tragedy to its conclusion, and her personality adds to the artistic and psychological depth of the work.

Those critics who have written about Lucrecia often have presented a portrait which a close reading of the text will not support. Only María Rosa Lida de Malkiel has published an extensive study of the maidservant, analyzing both her character and literary antecedents.¹ Malkiel believed that Lucrecia was the only honest person among the three *mozas*. As evidence of her honesty, Malkiel points first to Act X, in which Melibea confesses her fear of Lucrecia's opinion (« ¡O mi fiel criada Lucrecia! ¿Qué dirás de mí? », pp. 50-51),² and then to Act XIV (p. 118) in which Melibea sends Lucrecia away rather than have a witness to her « yerro. »

Actually neither of the above scenes offers convincing evidence of Lucrecia's honesty. In the first instance, Malkiel's conclusion depends on her acceptance of Melibea's view of Lucrecia as reliable, a critical method which has its dangers in dealing with any book, and one which is doubly hazardous in so ambiguous a work as *La Celestina*. Melibea does not really know her servant; she mistakenly equates obedience with friendship, and she knows nothing of

The research for this article was carried out at the University of Wisconsin, Madison, under the direction of Professor A. D. Deyermund. Professor M. H. Singleton read a draft of this paper and offered several helpful suggestions.

¹ *La originalidad artística de La Celestina*, Buenos Aires, 1962, pp. 642-58.

² All quotations from *La Celestina* are taken from the edition of Julio Cejador y Frauca, 9th ed., Madrid, Clásicos Castellanos, 1968. Accents and the use of *u* and *v* have been regularized.

Lucrecia's inner life. Moreover, she regards even the disreputable Celestina as «fiel secretaria,» «buena maestra,» etc. It is clear that we cannot trust Melibea's judgement once she has fallen into Celestina's power. The second instance (Melibea sends Lucrecia away, rather than have the girl witness her lovemaking), is a reflection of Melibea's character rather than a testimonial to any moral qualities of the servant. When, in the garden scene of Act XIX, Lucrecia is not ordered to leave, she stays and is not at all embarrassed by what she sees and hears.

As further evidence of Lucrecia's honesty, Malkiel notes her «desapasionada observación, que le permite percibir exactamente la realidad.» Thanks to her keen powers of observation, Lucrecia is on her guard against Celestina, «y presagia males cuando la ve en secretos con Melibea» (p. 643). In assessing Lucrecia's character, however, Malkiel does not distinguish sufficiently between the ability to perceive reality, and the courage to act on that perception. Lucrecia never demonstrates any strong commitment to the house of Pleberio (and why should she, if Areusa's description of the servant's life is accurate?). Lucrecia shows no qualms about admitting Celestina into Pleberio's house, even though she knows Celestina's motives are suspect. Only one of her warnings against Celestina («¡Ya! ¡Ya! ¡Todo es perdido!», Act X, p. 57) is heard by Melibea. The fact that Lucrecia so often speaks *entre dientes* would tend to cast doubt on her essential honesty and link her with the other characters who intentionally deceive.³

Malkiel does qualify her statements about Lucrecia's honesty: «no está por encima del soborno de la lejía para enrubiar el cabello y de los polvos contra el mal aliento» (p. 643). But this bribe-taking is more than just a small dishonesty. For a handful of *polvos*, the «fiel criada» abandons her mistress to the care of Celestina. Other evidences of weakness in Lucrecia's character are for Malkiel merely indications that her honesty is not prudish. Malkiel's concluding judgement is that, «con todo, la criada es mucho más honesta y más sesuda que la señora, a quien sirve con rara fidelidad» (p. 643).

³ For discussions of the significance of the aside, see Marcel Bataillon, *La Célestine selon Fernando de Rojas*, Paris, 1961, pp. 83-91, and Malkiel, *La originalidad artística*, pp. 136-48.

In addition to her psychological analysis of Lucrecia, Malkiel also presents a history of her literary antecedents. Lucrecia, she theorizes, is a development from the *ancilla* of Roman comedy. Like Lucrecia, the *ancilla* takes care of various domestic chores (carries messages, receives visitors, etc.). In general, the *ancilla* is unconditionally loyal to her mistress and a sympathetic, honest person. Malkiel sees a difference between the relationship of Lucrecia to the *ancilla* in the *Comedia* and in the *Tragicomedia*. In the *Comedia* she is «mucho más cerca de la comedia romana que los otros personajes de *La Celestina* aunque, por supuesto, no pueda adjudicársele un modelo único, y aunque sobre los rasgos básicos de lealtad y servicio, Rojas ha preferido acentuar más bien la censura moral que la adhesión sentimental de la sirvienta a la señora» (p.647). Such an analysis derives from the view of Lucrecia as an honest, loyal servant. But her Roman antecedents may be more apparent in Malkiel's discussion of the dramatic function (rather than the psychology) of the *ancilla*. Traditionally, the role of the *ancilla* was not central to the plot. Her job was to tell the audience what had occurred offstage (pp. 646-47). It is possible that we see the survival of this function when Lucrecia comments on Celestina's character or predicts the outcome of certain events (e. g.: Act IV, p. 189; Act IX, p. 49; Act X, p. 57).

P. E. Russell's review-article on *La originalidad artística* praised Malkiel's work, but with reservations.⁴ Russell felt that an analysis and summary of the literary tradition behind *La Celestina* was not sufficient; one should also consider the contemporary social reality which may have influenced the work. Russell does not specifically mention the relationship between servant and master in fifteenth- and sixteenth-century Spain, but this is one sort of social reality which could be relevant to an analysis of the character of Lucrecia. In this respect, José Maravall's study, *El mundo social de La Celestina* (Madrid, 1964), is an interesting complement to Malkiel's book. Like Stephen Gilman,⁵ Maravall sees the characters as being conditioned and in part motivated by what society expects from them

⁴ *Literary Tradition and Social Reality in La Celestina*, «Bulletin of Hispanic Studies,» XLI (1964), 230-37.

⁵ *The Art of La Celestina*, Madison, 1956.

and they from society. The servant-master relationship in *La Celestina* reflects «la nueva relación social entre el grupo de los ricos y el de los servidores» (p. 74). In Rojas' time, according to Maravall, the feudal and hereditary relationship based on personal loyalty (servant) in return for protection and security (master) was changing to a non-hereditary, money-based relationship, in which the only bond between master and servant was the daily wage. This new relationship was one aspect of an urbanizing society in which the lower classes had begun to realize that the real difference between them and their masters was not ancient lineage and God-given privilege, but wealth. Thus, the old social relationships were changing, as was the self-image of the lower classes.

It is against the background of this hypothetical social change that Maravall analyzes Lucrecia's behavior. In his view, Lucrecia, like Calisto's servant Pármene, is at first the conventional loyal servant. But she shows «progresivamente du despego por su ama, se deja llevar a una complicidad fríamente consentida con el vicio y revela atracción por el placer desordenado, concupiscencia, egoísmo (auctos IX y X)» (p. 74). The parallel which Maravall draws between the conduct of Pármene and Lucrecia is not wholly accurate, however. Lucrecia never experiences the struggles of conscience which Pármene undergoes. Her shrewd observations on Celestina's character and behavior are almost always uttered *entre dientes*, while Pármene forthrightly tells Calisto what he thinks of Celestina. Lucrecia's comments about Celestina do not endanger her job security, as Pármene's do. Nevertheless, Maravall's discussion of the socio-economic realities of Spain in Rojas' time suggests one way to understand the behavior of Lucrecia and Pármene toward their employers.

Although Stephen Gilman discusses Lucrecia's character only briefly, he offers a methodology of character study which is very useful in approaching the problem.⁶ He believes that the dialogue style of *La Celestina* causes a lack of «fixed portraiture.» In this work, he argues, the reader will not find «character conceived of as creation or vision of the individual in the third person;» like real human beings, Rojas' characters «can only be judged or discovered

⁶ «The Art of Character,» *The Art of La Celestina*, pp. 56-87.

after the fact of speech or action.» It is necessary «to study the individuals in *La Celestina* as they are related to each other in dialogue, and not apart from it.... Rojas' art provides for no ultimate dramatic or novelistic definition of character... —there is little use in abstracting a «Celestina» or a «Calisto» from the dialogue in which they live» (p. 57).

Gilman suggests that the way to study character in *La Celestina* is first, to follow «each life through all its dialogic encounters and appearances,» second, to consider «the cast as an artistic whole bound together in dialogue,» and finally, to try to synthesize both perspectives (p. 58). However, Gilman cautions the reader to remember that any given character is more than the sum of his encounters, and that a final synthesis is not possible. What he seems to propose is a rigorous approach which would restrain the critic from making assumptions about a character which the text does not support: «We cannot know more about the psychology of the characters than they are willing to tell us.... We must, instead, cling to what the characters say to each other, to what they can think and feel in words.... What is not said in the text is simply not there» (p. 75).

Gilman also postulates a set of opposing conditions, basic to the lives of the characters: rich vs. poor, master vs. servant, age vs. youth, men vs. women. «No matter how free the individual may be to speak or react in a manner suiting the situation or encounter in which he finds himself, these things he cannot surpass.... Even more, as well as limiting negatively the range of situations, these conditions of life shape positively the sentiments and arguments which compose them» (p. 59). In his assertion that the characters of *La Celestina* cannot surpass certain conditions of life, Gilman does exactly what he has just warned readers against doing: he reads into the text an idea which is not stated there. This, of course, is true of virtually any criticism which goes beyond mere paraphrase; but there are more substantial grounds for uneasiness about Gilman's assertion. Malkiel suggested that Lucrecia's shortcomings were due to her unwillingness to exceed her role as servant.⁷ Gilman, presumably, would say that Lucrecia cannot exceed that role. But such a deterministic view robs the story of its pessimistic point. It is not

⁷ *La originalidad artística*, p. 646.

the servants' inability to transcend their role, but rather their unwillingness to do so, which helps push the tragedy to its conclusion. If Pármeno and Lucrecia were capable only of behaving as servants, Celestina would not have found it necessary to offer a girl to Pármeno and cosmetics to Lucrecia — the bribes are used to keep the servants in their places. Although Gilman maintains that a composite psychological picture of any character is not possible, he nevertheless offers a sketch of Lucrecia which cannot help but be a composite impression drawn from the various scenes in which she appears: «Lucrecia ... who has accepted servitude is timidly envious of the joys and irresponsibilities of prostitution She rejects her own life but dares only in imagination to substitute another for it Lucrecia who never emerges from servitude and vicarious pleasure is ... incomplete after the death of Melibea » (pp. 62-63).

Before Lucrecia speaks for the first time, we discover something about her character, social class, and family background. Celestina, hurrying and worrying her way to Pleberio's house, represents Lucrecia as the culmination of a series of good omens: «E lo mejor de todo es que veo a Lucrecia a la puerta de Melibea. Prima es de Elicia: no me será contraria» (Act IV, p. 58).

Celestina prides herself on her ability to judge people and manipulate them; she feels that Lucrecia's presence in Pleberio's house is a help rather than a hindrance to her plot, and the subsequent events of the story show that her evaluation is essentially correct. Lucrecia does give Celestina two very uneasy moments (in Act IV, p. 190, and Act X, p. 57), but she is never a serious threat to Celestina's enterprise. She is well acquainted with Celestina's character. Not for a moment is she deceived by the old woman's thin excuses for being in Pleberio's neighborhood:

- Lucr. ¿... Quál Dios te traxo por estos barrios no acostumbrados?
 Cel. ... Que después, que me mudé al otro barrio, no han sido de mi visitados.
 Lucr. ¿A eso solo saliste de tu casa? Maravillome de ti, que no es essa tu costumbre ni sueles dar passo sin provecho.
 Cel. ... ando a vender un poco de hilado.
 Lucr. ¡Algo es lo que yo digo! En mi seso estoy, que nunca metes aguja sin sacar reja. (Act IV, p. 159)

Nevertheless, knowing Celestina as she does (and her dialogue with Alisa will reveal that Lucrecia has absolutely no illusions about

Celestina's ways of making a living), she is quite friendly with the old woman and readily allows her into Pleberio's house. Not only does she allow Celestina to enter, thus removing the first (and perhaps the most formidable) obstacle to the ultimate success of the venture, she gives Celestina helpful directions: «entra e espera aquí, que no os desavenirés» (Act IV, p. 159).

When Lucrecia first sees Celestina, she greets her by name: «Celestina, madre,» and adds, «seas bienvenida.» Yet when Alisa inquires, «¿Con quién hablas, Lucrecia?», she is suddenly so overwhelmed with embarrassment that she can hardly bring herself to pronounce the name:

- Alisa ¿Pues por qué no le dizes?
 Lucr. ¡He verguença!
 Alisa Anda, bova; dile. No me indignes con tu tardança.
 Lucr. Celestina, hablando con reverencia, es su nombre. (Act IV, p. 161)

The effect of this conversation is to completely deceive Alisa about Lucrecia's relationship with Celestina. After so much hesitancy and embarrassment «viendo el desamor que debes de tener a essa vieja,» how should Alisa guess that it was Lucrecia who first offered Celestina a friendly welcome, and invited her into the house?

Lucrecia's exaggeratedly embarrassed description of Celestina's trades in this scene will be the last time she offers any negative remarks about the old woman within the hearing of her employers. From this point forward, all her unflattering comments will be asides and only Celestina's sharp perceptions will catch them (the one exception is in Act IX, p. 49, in which Celestina herself fails to hear the cynical *aparte*). When Melibea says to Celestina, «Figúraseme que eras hermosa,» Lucrecia in her rude way scoffs at that idea: «¡Hy! ¡Hy! ¡Hy! ¡Mudada está el diablo! ¡Hermosa era con aquel su Dios os salve, que traviessa la media cara!» (Act IV, pp. 170-71). The maidservant's insult is not only physiological, but metaphysical: she implies a relationship between Celestina and the devil. Yet this useful insight escapes Melibea, who asks, «¿Qué hablas, loca? ¿Qué es lo que dizes? ¡De qué te ríes?» That Lucrecia's remark about Celestina and the devil was intended to be unheard is evident from her answer. Instead of repeating her observation in a louder voice, Lucrecia revises her statement, making it insipid: «de cómo no conoscías la madre en tan poco tiempo en la filosomía de la cara.»

When Celestina finally reveals to Melibea the real reason for her visit, Melibea becomes very angry and orders Lucrecia to get rid of her (« Quítamela, Lucrecia, de delante, » Act IV, p. 178). But Lucrecia says and does nothing (the only time she fails to obey orders), so Celestina remains and soon wins Melibea's *cordón*. Lucrecia keeps silent until Melibea hands over the *cordón*. At that point the servant speaks up to predict the tragic consequences of the event: « (Aparte) ¡Ya, ya, perdida es mi ama! ¿Secretamente quiere que venga Celestina? ¡Fraude ay! ¡Más le querrá dar, que lo dicho! » (Act IV, p. 189). Bataillon's comment on this passage is very pertinent: « Le cri de Lucrèce, son soupçon crument énoncé, mais réprimé *entre dientes* est à demi entendu par sa maîtresse. La servante s'empresse de le déguiser, déjà, ennemie ' à sa façon par sa complicité virtuelle. »⁸

The subtle distinction between Lucrecia's purely functional role of audience-informer and the psychological complexities which give her life, is a tribute to Rojas' artistry. When Lucrecia says *aparte*, « ¡mal va este fecho! » (Act IV, p. 189), her utterance may reflect the conventional role of the *ancilla* who announces and/or comments on the action. But at the same time, Lucrecia's asides harmonize with her tendency to remain uninvolved while Celestina commands the field, and her final criticism in Act IV is efficiently restrained by Celestina through the offer of the bribe:

¡Hija Lucrecia! ¡Ce! Yrás a casa e darte he una lexía, con que pares essos cavellos mas que el oro. No lo digas a tu señora. E aun darte he unos polvos para quitarte esse olor de la boca, que te huele un poco, que en el reyno no lo sabe fazer otra sino yo e no ay cosa que peor en la muger parezca.

In the *Comedia* Lucrecia simply kept silent after Celestina's offer; the *Tragicomedia* interpolation, however, gives her a chance to express gratitude and eagerness for the cosmetics, while Celestina's reply seals the bargain:

Lucr. ¡O! Dios te dé buena vejez, que mas necesidad tenía de esso que de comer.
Cel. ¿Pues, por qué murmuras contra mí, loquilla? . . . Déxame yr en paz.
(Act IV, pp. 190-91)

⁸ *La Célestine*, p. 87.

Melibea may or may not have heard Lucrecia's exclamation, but the text indicates that she has not heard Celestina bargain with Lucrecia: « ¿Qué le dizes, madre? » (p. 191) and so Melibea remains ignorant of the pact between her « fiel criada » and the « buena maestra. »

Lucrecia's answer to Celestina's offer of bleach and mouthwash, « más necesidad tenía de todo esso que de comer, » anticipates in the choice of words something she will say later on in Celestina's hovel: « e assí me estuviera un año sin comer » (Act IX, p. 49). It is interesting that Rojas twice has Lucrecia use the metaphor of going without food to convey her greedy eagerness, especially since one of the occurrences is in an interpolation. It is in keeping with Lucrecia's limited vocabulary and imagination that she would tend to repeat certain hackneyed phrases to express her emotions.⁹

There are certain significant parallels between Lucrecia's initial appearances in Acts IV and IX. In both acts, her entrance on the scene is preceded by comments about her. In both cases the comments emphasize her relationship to Elicia and forecast that she will easily co-operate with Celestina. When Lucrecia knocks at Celestina's door, the old woman seems to guess who the visitor is, and the nature of the errand, for she says, « por ventura será quien lo [el solaz] acreciente e allegue » (Act IX, p. 40).

Act IX also gives the reader information about the sort of life Lucrecia as a servant must lead. In addition, there is the slightest hint of one other aspect of Lucrecia's life. Celestina says, « Que aun a [Lucrecia] se le entiende desto que aquí hablamos; aunque su mucho encerramiento le impide el gozo de su mocedad » (p. 40). Areusa adds the interesting information, « que éstas, que sirven a señoras, ni gozan deleyte ni conocen los dulces premios de amor. » Lucrecia's outcry in Act XIX, « Tristán, ¿qué dizes, mi amor? » (p. 185), implies, however, that her knowledge of the « gozos de amor » is not entirely theoretical, despite her « mucho encerramiento. »

This reference to Lucrecia's « encerramiento » begins a pattern of satire on the custom of guarding virgins which is repeated in other parts of Act IX. First, Celestina speaks of Lucrecia's « mucho

⁹ Malkiel discusses Lucrecia's unimagination in *La originalidad artística*, pp. 643-44.

encerramiento » as though the low-class servant-girl's virtue were as carefully guarded as that of her lady — which is to say that Lucrecia's virtue is not secure at all. The satire is repeated when Lucrecia comments on the difficulty Celestina must have had in watching over so many young prostitutes: « Trabajo tenías, madre, con tantas moças, que es ganado muy trabajoso de guardar » (p. 45). Celestina's description of her relationship with her girls, « Todas me obedescían, todas me honrravan, de todas era acatada, ninguna salía de mi querer ... » (p. 45), is an ironic reversal of Pleberio's situation. Finally, Sempronio calls Lucrecia « essa donzella » (p. 48). In *La Celestina*, the idea (or myth) of the loyal servant is exposed and satirized along with the sentimental concepts of nobility and virginity expressed by the word *donzella*. The traditions behind the words *donzella* and *encerramiento* are cheapened in being applied to Lucrecia (and in Celestina's hovel) just as Lucrecia degrades Melibea's love affair by remaining as a witness to it, giving a cynical, play-by-play account.¹⁰ The irony becomes even more pointed when the *donzella* Lucrecia confesses how much she has enjoyed listening to Celestina's descriptions of the whoring life: « esse tan alegre tiempo ... aquella vida buena ... que me parece e semeja que estó yo agora en ella » (p. 49).

Shortly after this, Lucrecia resumes her old habit of speaking hard truths about Celestina. But somehow, Celestina does not hear her, and once again, when asked to repeat her statement, she says something harmless:

- Lucr. ¡Assí te arrastren, traydora! ¿Tú no sabes qué es? Haze la vieja falsa sus hechizos e vasse; después házese de nuevas.
 Cel. ¿Qué dizes, hija?
 Lucr. Madre, que vamos presto e me dés el cordón. (Act IX, p. 49)

In Act X, Celestina makes her second visit to Pleberio's house and once again it is Lucrecia who helps her. The first time that Lucrecia admitted Celestina inside the house, she instructed the *puta vieja*, « Entra e espera aquí, que no os desavenirés. » The second

¹⁰ « L'insolente présence de Lucrèce, à quelques mètres d'elle, suffit à ramener ce bonheur au niveau celestinesque . . . N'en doutons pas, les grossiers témoins du 'plaisir' de Mélibée au jardin dégradent ce plaisir aux yeux de Rojas et de ses lecteurs enclins à la réflexion, » Bataillon, *La Célestine*, p. 199.

time, thinking that Melibea has company, Lucrecia again takes precautions for Celestina's safety: « Tía, detente un poquito cabo esta puerta. Entraré a ver con quién está hablando mi señora. Entra, entra, que consigo lo ha » (p. 51).

Also in Act X, in the *Tragicomedia*, Lucrecia is given a long interpolated speech which precedes, and is a fitting complement to, her original observation that « ya no tiene tu merced otro medio, sino morir o amar, mucha razón es que se escoja por mejor aquello que en sí lo es » (p. 64). Lucrecia makes it seem as though Melibea has an easy choice between love or death. But for all her supposed powers of observation, Lucrecia is not capable of discerning that the sort of love wrought by Celestina is inseparable from death. The interpolated speech further emphasizes Lucrecia's lack of imagination. She begins with a stylized expression of concern, followed by a list of conventional symptoms of love (« la color de tu cara, » « comer sin gana, » « el no dormir ») and a standard (and still popular) rationale for her own failure to intervene or warn Melibea (« cuple a los servidores obedecer, » p. 64).

When the lovers meet in Act XII, it is Lucrecia who takes the initiative and almost has to drag Melibea to the door. Although the text gives no account of a previous meeting between Lucrecia and Calisto, Lucrecia recognizes Calisto's voice. She twice mentions this fact: « La voz de Calisto es ésta, » and « que yo le conozco en la voz » (p. 82). Perhaps Lucrecia knows Calisto's voice through her relationship with his servant Tristán. Or perhaps her impetuous embrace of Calisto in Act XIX (p. 180), means that she has had a much closer relationship with him. Certainly this would have had a precedent in courtly love literature:

Quid enim, si loci opportunitas feminam ei representavit incognitam, vel quid, si meretricula vel cuiuscunque famula tempore Veneris incitantis huic, de quo loquor, occurrat amanti, numquid ob hoc coamantis debet amore privari, si secum lusit in herba? ¹¹

¹¹ Andreas Capellanus, *De amore libri tres*, ed. Amadeu Pagès, Castelló de la Plana, 1930, p. 150. The author of Act I was familiar with this book. See A. D. Deyermond, *The Text-book Mishandled: Andreas Capellanus and the Opening Scene of La Celestina*, « Neophilologus, » XLV (1961), 218-21. There is also the possibility that Lucrecia recognizes Calisto's voice because he had, for some time before the story opens, conducted an unsuccessful courtship of Melibea.

Although Lucrecia aggressively and passionately entwines herself around Calisto, Malkiel did not believe that she shared Melibea's passion for him: « Los abrazos de Lucrecia apuntan a la mayor intimidación y menos distancia que había en otros tiempos entre amos y criadas. »¹² Malkiel adds the examples of Sarah, Leah, and Rachel, who appointed their maids to bear children to their husbands. In the context of the story, however, it is difficult to dismiss Lucrecia's embrace as a mere friendly greeting, and Melibea is no Sarah or Rachel or other venerable matriarchal figure, who places the survival of her clan above personal relationships. The Lucrecia who hugs Calisto is the same girl who listened enraptured to Celestina's description of the life and good times of a prostitute, who accepted a bribe of cosmetics in the hope of increasing her sex appeal, and who will watch her mistress making love, only regretting that she cannot participate (« Ya me duele a mí la cabeza d'escuchar e no a ellos de hablar ni los brazos de retoçar ni las bocas de besar, » Act XIX, p. 182).

In Act XIX, Lucrecia becomes a sort of alter-ego of Melibea, and her embrace of Calisto reflects this role. She expresses directly, both by words and action, the sexual desires which Melibea still feels it necessary to express obliquely. Thus Lucrecia rushes at Calisto; Melibea chides him for being too aggressive. The song which the two girls sing in the garden contrasts Lucrecia's realistic view of the affair with Melibea's idealistic, sentimental vision. Lucrecia's song is shot through with images of lust. She sings of the « viciosas flores » in the garden of love (Act XIX, p. 177), and compares Melibea's love to a wolf « viendo ganado » or baby goats at the nanny-goat's udder (hardly a courtly metaphor). Somewhat more genteel but just as explicit is the imagery of the fountain which is a welcome sight « a quien con gran sed la vea » and the garden « [nunca] ... más visitado » (p. 178).

In contrast, the imagery of Melibea's song reflects her sentimental idea of love:

Papagayos, ruiseñores,
que cantáys al alborada,
llevad nueva a mis amores,
cómo espero aquí asentada.

¹² *La originalidad artística*, p. 645. The Lucrecia-Melibea relationship is also discussed by Jerry Ranck, « Kentucky Romance Quarterly », XIX (1972), 227, 234-35.

When the two women sing together, it is as though the two sides of the coin — the real and the ideal views of love — are momentarily joined. Then the voices separate and Lucrecia again becomes the cynical commentator.

Lucrecia's effort to rally Melibea after the death of Calisto (Act XIX, pp. 186-87) and persuade her to disguise the real reason for her distress, has been pointed to as evidence of her unselfish concern for Melibea's honor.¹³ However, the problem of Melibea's honor is never mentioned by Lucrecia. She does suggest that it would not be advisable to be found in the garden, but what she fears is Pleberio's reaction; she says nothing about possible public censure of Melibea.

At this point in the story Lucrecia and Melibea can no longer communicate with each other. Just a short time before, they sang love songs together, and even vied for Calisto's favor. Now Lucrecia's panicky attempt to bring Melibea to her senses, and her banal folk wisdom (« Agora en plazer, agora en tristeza, » « Ten esfuerço », etc.) do not even scratch the surface of Melibea's grief. Lucrecia's situation parallels Celestina's in Act X, when Melibea suddenly faints. Like Lucrecia in Act XIX, Celestina has to deal with an emotionally overwrought girl, and tries to bring Melibea to her senses before her parents intrude. Talking excitedly while she attempts to revive Melibea, Celestina expresses concern about getting caught rather than sympathy. The same kind of situation is evident in Act XIX. Compare:

	Act X, p. 60	Act XIX, pp. 186-87
Cel.	¿Qué poco esfuerço es éste?	Lucr. ¡Qué poca corazón es este!
Cel.	¡Alça la cabeza!	Lucr. ¡Levanta, por Dios!

Like Celestina, Lucrecia is concerned, not for Melibea's, but for her own well-being. It is to Melibea's credit that she seems not even to hear her maid-servant. Melibea is too deeply grieved to pretend « otro mal. » She regains her nobility through an act of self-sacrifice. Lucrecia, who represents a much lower level of human aspiration, perseveres.

Katherine Eaton

¹³ *La originalidad artística*, pp. 644, 651, 652.

ALGUNAS OBSERVACIONES MÁS SOBRE
«CONTÓME SU HACIENDA» EN EL «LAZARILLO DE
TORMES»

1) *Sobre la fortuna de «Hacienda» en algunas traducciones italianas.*

En un reciente artículo ¹, Aristide Rumeau estudió el significado de la frase «contóme su hacienda,» dejando ver cómo el empleo de la palabra «hacienda» en este contexto, ya siendo en el tiempo del *Lazarillo* un arcaísmo, poseía matices caballerescos, y cómo en manos del autor esta frase está a servicio de tentativas artísticas, irónicas, paródicas y humorísticas. «Hacienda» nada tiene que ver con «bienes» o «posesiones». Rumeau nota que Cejador y Frauca debió de haber vacilado sobre el significado de esta frase y sintió la necesidad de darle una nota: «... hacienda, sus cosas» ². Rumeau demuestra que el sentido de «hacienda» tal como se ve en el *Amadís* posee acepciones que orientan a la interioridad del personaje y no a la enumeración de sus bienes ³. Al final de la nota Rumeau añade la

¹ A. Rumeau, *Notes au «Lazarillo»* ('Contóme su hacienda' 'de toda su fuerza'), «Les Langues Néolatinnes», no. 166 (Oct.-Nov. 1963), págs. 19-31.

² J. Cejador y Frauca, *La vida de Lazarillo de Tormes*. Madrid 1934, p. 187, n. 9. Las citas del *Lazarillo* que se utilizarán en adelante en este artículo están sacadas de esta edición.

³ El uso de «fazienda» como referencia a una situación vital particular y no a la enumeración de bienes antecede bastante al *Amadís*. He aquí algunos ejemplos de dos obras medievales que demuestran bien el significado que Rumeau y nosotros subrayamos: «... Estonçe le contó toda su fazienda e la razon de su tristeza ...» (Don Juan Manuel, *El Conde Lucanor*, ed. de J. M. Blecha, Madrid 1969, ejemplo XLV, p. 223). «'Ciertas,' dixo la señora de la villa, 'en vuestro poder so. Ordenad la mi fazienda como mejor vierdes',» (*El Libro del cauallero Zifar*, ed. C. P. Wagner, Ann Arbor 1929, p. 75). «E la Reyna yva preguntando de su fazienda e ella respondió lo más bien ...» Ibid. p. 101. «... çierto so que te ayudara e leuar[a] la tu fazienda adelante.» Ibid., p. 119; «De commo el ome bueno del ospital conto a la duena toda la fazienda del rey,» Ibid., p. 171.

traducción francesa de la frase que, más o menos, es aceptable. « Il me conta tous ses affaires »⁴. Al no haber dado la versión italiana ha logrado picar nuestra curiosidad. En la traducción-adaptación de Barezzo Barezzi (Venecia 1622) la frase aparece en la forma siguiente: « mi narrò tutto il fatto suo »⁵.

Hemos visto también algunas traducciones modernas italianas, y nuestros resultados nos han desilusionado algo; sobre todo porque no creemos que las voces italianas ofrecidas aclaren bien la intención del autor. Algunas de las voces son las siguientes: « le sue cose »⁶, « i fatti suoi »⁷, « la sua storia »⁸, « mi parlò di sé »⁹. Es doblemente curioso porque hay en el léxico italiano una voz mucho más rica y mucho más cercana al significado español, y para lo que toca a la intención de la presente nota, más sintética en términos estilísticos que las sobremencionadas traducciones italianas. Desde luego, habrá que pensar en la voz italiana « faccenda ». Los significados que posee son « cose da farsi », « affare »¹⁰; como se ve, ésta última fue la que

⁴ Rumeau, cit., p. 7.

⁵ El mismo Rumeau tuvo a bien mandarnos este dato puesto que no disponíamos de un ejemplar de la edición de Barezzi.

⁶ *Storia di Lazzarino di Tormes*, a cura di A. Giannini. Roma 1929, p. 94: « ... mi raccontò le sue cose dicendomi che era della Vecchia Castiglia ... ».

⁷ *Vita e Avventure di Lazzarino di Tormes*, a cura di A. Scarsella, S. Margherita Ligure 1927, p. 100: « ... essendo egli tanto o quanto in vena, mi raccontò i fatti suoi: e com'egli era della Vecchia Castiglia ... »; *La vida de Lazarillo de Tormes*, a cura di R. Ventura. Modena 1957, p. 87: « ... mi raccontò i fatti suoi e mi disse che era della Vecchia Castiglia ... »; *Lazzarino del Tormes*, a cura di A. Gasparetti. Milano 1960, p. 67: « ... mi parlò dei fatti suoi e mi disse essere della Vecchia Castiglia ... ».

⁸ Anónimo, *Lazzarino di Tormes*. Urbino 1947, p. 67: « ... mi raccontò la sua storia e mi disse essere della Vecchia Castiglia ... »; *Vita e Avventure di Lazzarino da Tormes*, a cura di F. Carlesi. Lanciano 1917, p. 97: « ... mi raccontò la sua storia e mi disse che era della Vecchia Castiglia ... ».

⁹ *Lazzarino di Tormes e La Faina di Siviglia*, a cura di E. Raja. Torino 1960, p. 78: « ... mi parlò di se e mi disse che era della Vecchia Castiglia ... ». La misma forma aparece en otra edición-traducción suya (Torino 1951, p. 96).

¹⁰ C. Battisti e G. Alessio, *Dizionario Etimologico Italiano*. Firenze 1951, V. II: « ... cose da farsi, affare ... » (p. 1578b). Hasta cierto punto se puede explicar la versión « le sue cose » y versiones semejantes por el hecho de que algunas traducciones se basan en el texto de Cejador, que dio, como hemos visto, « sus cosas. » Acaso los traductores italianos no querían traducir la frase con una

aceptó el traductor francés. Otra acepción de « faccenda » que nos ayudará a ver bien la relación que iluminó Rumeau es algo semejante al español « situación » o también al inglés « his ' thing ' »¹¹. Su « hacienda » sería su situación o su pasado, o como pensamos nosotros — y creemos pretendió el autor — la circunstancia vital del personaje. Las acepciones italianas, sea « cose da farsi », sea « affare », sea « situazione », negarán cualquier inclinación hacia « bienes » o « posesiones ». Y en esto no hemos hecho más que repetir lo que ha dicho Rumeau, ofreciéndole una mano de auxilio filológico italiano.

2) *El Escudero y su « Hacienda »*

Las observaciones de Rumeau respecto a los aspectos literarios del personaje nos satisfacen, y en gran parte estamos de acuerdo con él. Por otro lado, quisiéramos indagar más en lo que es, a nuestro parecer, la intención del autor con « contóme su hacienda » en términos de la circunstancia vital del Escudero; una circunstancia vital que comprende contornos psíquico-morales importantes para la comprensión de este personaje.

Se puede ver, hasta cierto punto, la frase « contóme su hacienda » como un eje que divide el capítulo en dos partes. En la primera parte, la presentación del hidalgo se ciñe a un énfasis en sus aspectos externos. El lector logra tener un excelente retrato físico de él, pero no lo conoce a fondo. Y novelísticamente, el Escudero no tendrá una existencia hasta que le conozcamos el alma. Ésta es la función de la segunda parte del episodio; de donde, « contóme su

voz tan parecida al italiano. Siempre hay la posibilidad de que no se haya enfocado bien el hecho de que « hacienda » significa, con sus matices y contornos existenciales y vitales, mucho más que « le sue cose ». Desde esta perspectiva vital, « la sua storia » y « i fatti suoi » se acercan más, pero todavía no nos dan el valor inmediato que daría « hacienda » ni que hubiera dado « faccenda ». Para demostrar que no nos creemos despistados relacionando « hacienda » con el italiano « faccenda », obsérvese lo que se dice en el ya citado *Dizionario Etimologico*: « ... spagn. hacienda, donde il nostro prestito ' azienda ' ... » (p. 1578b).

¹¹ Aquí podemos ver lo que el *Lazarillo*, y en particular, este episodio, ha contribuido al *Quijote* y a la creación de aquellos curiosos personajes galdosianos, e. g. Frasquito Ponte, Estupiñá, y don José Ido del Sagrario.

hacienda». La trayectoria de la novela hasta este punto ha sido más bien horizontal: conocimiento de personajes secundarios y andanzas de Lazarillo. Para que la novela se universalice hay que crear dimensiones de profundidad humana en otros personajes; y esto se efectúa por el desdoblamiento del alma del Escudero. (La calidad y maestría con que se ejecuta este «tour» artístico tiene mucho que ver con la creación del género novelístico en cuanto éste sea un medio para la elaboración de relaciones «intra-históricas» o visiones afectivas de relaciones humanas).

La frase «contóme su hacienda» sirve de apertura a la discusión de los modales debidos entre superiores e inferiores; y esto conduce a las quejas del Escudero sobre su triste fortuna. Para él, es poco risible el que no le respeten su honra. Su «hacienda» es que teniendo *casi todo*, lo tiene *todo*. Su deseo trasciende y transforma la realidad formal y material. ¿Qué peor destino para este «hombre de bien»¹² que le darían «un sudado jubon o rayda capa o sayo?»¹³ Sus «casi-palomares» y sus «casi-solares de casas» existen en función del concepto de su estima personal. La ambigüedad de este *casi* apunta a la tragedia del hombre que «quisiera ser». Desastrosamente, no pudiendo serlo, se apodera de una realidad que lo acerca sólo en apariencias. De no menos importancia en el esquema de sus valores son sus actitudes morales. Vislumbramos que el Escudero se lamenta que no haya tenido la *oportunidad* de hacer lo que los otros hombres hacen. Si cupiera la posibilidad, sabría servir a un príncipe tan bien como cualquier otro. He aquí el valor psíquico-moral de este episodio: la cala profunda en los deseos, esperanzas, y fracasos más que humanos de un pobre hombre para quien la realidad enigmática es tan necesaria como la realidad material; profunda y reveladora cala moral en la posibilidad de los hombres de

¹² Para un excelente tratamiento de este concepto y el papel que tendrá en el desarrollo posterior de la vida de Lazarillo, véase la reseña de la edición del *Lazarillo* de M. Bataillon hecha por J. H. Silverman: «Romance Philology», XV (1961), pp. 88-94. Es de igual interés la interpretación del *Lazarillo* que tiene Silverman, a quien estamos muy adeudados. Las observaciones de Silverman sobre «hombre de bien» se pueden leer, más o menos, en otro artículo sobre este tema de C. B. Morris, *Lázaro and the Squire: hombres de bien*, «Bulletin of Spanish Studies», XLI (1964), 238-241.

¹³ Cejador, cit., p. 192.

adoptar valores humanos defectuosos en vez de superarlos. Y el Escudero nos añade este triste comentario: «... porque yo sabía mentille tan bien como otro y agradalle a las mil maravillas»¹⁴. Ésta es su «hacienda» o su «faccenda»: la suma de curiosas y risibles invenciones humanas, tristes recuerdos, trágicas exigencias y reprehensibles vaciedades morales, todos amalgamados y bien cubiertos debajo de una apariencia engañadora para los otros. El capítulo, con fuertes aportes existenciales¹⁵, corresponde a un *des-cubrirse* después de un *cubrirse*, de ilusiones¹⁶.

Ya había visto Amado Alonso la vitalidad y significado de este episodio cuando apuntó el realismo especial del *Lazarillo*¹⁷. Dámaso Alonso dedicó algunas de sus mejores páginas al problema wicndo en la pareja Lazarillo-Escudero uno de los más finos aspectos del realismo psicológico¹⁸. Nos atrevemos a decir que acaso se haya exagerado un poco el sentido humorístico de este episodio y no se hayan subrayado bastante sus matices amargos y su núcleo profunda y trágicamente existencial.

Hace algunos años Américo Castro estudió aspectos de la persona del Escudero; sobre todo los deseos del personaje de afianzarse a opiniones y actitudes aristocráticas¹⁹. Nos alegra descubrir de nuevo en una lectura reciente cuánto ha dicho Américo Castro res-

¹⁴ *Ibid.*, p. 193.

¹⁵ D. Pérez Minik nos ofrece algunas perspectivas muy valiosas sobre «el realismo existencial» de la picaresca y rogamos a los lectores que se refieran a ellas: *Novelistas españoles de los siglos XIX y XX*. Madrid 1957, pp. 119 y 20. El «existencialismo» a que me refiero no debe confundirse con tentativas como las de D. Alvarez, *La picaresca española y la literatura existencialista*, «Humanidades», (Comillas, Santander), X [1958], 207-212 o R. Benítez Claros, *Existencialismo y picaresca*, Madrid 1958, que tratan de ver en la picaresca reflejos de la filosofía existencialista contemporánea.

¹⁶ Sobre este punto estamos en completa armonía con lo que analiza Rumeau respecto a este procedimiento en la vida del Escudero. Cfr.: Rumeau, op. cit., p. 5 de la *Separata*.

¹⁷ Amado Alonso, *Lo picaresco de la picaresca*. «Verbum», XXII (1929), pp. 321-338.

¹⁸ Dámaso Alonso, *El realismo psicológico en el «Lazarillo»*. En: *De los siglos oscuros al de oro*. Madrid 1958, pp. 226-230.

¹⁹ A. Castro, *Lo hispánico y el erasmismo*. «Revista de filología hispánica», II (1940), pp. 1-34, especialmente pp. 4-5 y 28-29.

pecto a nuestra palabra « hacienda ». Enfocando en algunos versos de Don Santob de Carrión se ve lo siguiente: « ... Del mundo mal dezimos, e en el otro mal / non hay sy non nos mismos ... / Razonal cada uno segunt la su fazienda: / el non ha con ninguno amistad nin contienda ... » Siguiendo adelante Castro dice de la filosofía de Santob: « ... Lo humano del hombre es su 'fazienda' y desde ese su hacer el hombre 'razona' el mundo; comete el error de atribuir al ser del mundo su propia inestabilidad. Mundo es aquí lo incluso en el ámbito psicológico y moral del hombre ... »²⁰. Si, para Rumeau, la frase « contóme su hacienda » debió de haber resuscitado en el lector en tiempos del *Lazarillo* ecos del Amadís (una relación que no negamos), acaso habría causado también una reacción de matices histórico-culturales para los lectores de « sangre limpia » y también de conversos y judíos. Los ecos de « servir a un grande » habrían tenido grandes resonancias para aquellos « outsiders » de la vida española del siglo XVI, como ha afirmado hace años Américo Castro. No desconocemos tampoco las recientes observaciones de M. Bataillon quien ve ahora en la novela picaresca lazos fundamentales con « la pureté de sang » y el alarde de nobleza en la España de Carlos V. Bataillon observa que el Escudero no proclama su pureza de sangre sino que, al contrario, parece ser la encarnación de la nobleza. Luego Bataillon subraya las tentativas de los judíos, quienes, en la época del siglo XVI, trataron de pasarse por hidalgos. Las analogías con el comportamiento de nuestro Escudero son imponentes²¹.

Volvamos a la intuición de Rumeau. Compartimos su opinión cuando observa el contenido interior de la frase « contóme su hacienda ». Compartimos y estamos de acuerdo con el lazo, sea paródico, humorístico, o irónico, con el *Amadís*. Pero hemos querido tirar el hilo un poco más allá, viendo en la frase un « introito » para el desdoblamiento de algo que es para el Escudero rigurosamente

²⁰ A Castro, *Un aspecto del pensar hispano-judío*. « Hispania », XXXV (1952), p. 162.

²¹ M. Bataillon, *Les nouveaux chrétiens dans l'essor du roman picaresque*. « Neophilologus », IV (1964), pp. 283-298. Cfr. también el reciente artículo de D. McGrady, *Social Irony in «Lazarillo de Tormes» and its Implications for Authorship*. « Romance Philology », XXIII, 4 (1970), pp. 557-567.

su « hacienda », « la sua faccenda », al fin, *su* circunstancia existencial, y tal vez podemos ver en futuras traducciones italianas nuestra frase « ... mi raccontó la sua faccenda », o bien « ... mi mise al corrente delle sue faccende », una voz que posee un significado tan revelador y eficaz en italiano como en español²².

Joseph V. Ricapito

²² Deben verse también las oportunas observaciones de F. Rico, *La novela picaresca española*. I. Barcelona 1967, y las siempre vivas observaciones de Francisco Ayala con respecto al Escudero, *El Lazarillo reexaminado*, Madrid, 1971.

ANCORA SU FERNÃO MENDES PINTO

L'opportunità di non appesantire l'introduzione alla versione che Erilde Melillo Reali ha dato della *Peregrinação* di Fernão Mendes Pinto¹ ci indusse allora a ridurre l'uso delle considerazioni che la rilettura attenta di quell'opera avventurosa ci aveva suggerito. Ci viene spontaneo tornare sull'argomento, valendoci di alcune di esse, pur senza l'intenzione di dare al nostro discorso modalità o finalità sistematiche, preoccupandoci invece piuttosto di contribuire comunque a tener viva l'attenzione su quell'originalissimo scrittore.

Ci preme precisare ciò esplicitamente come premessa, essendo ben noto che di tanto aggrovigliata fu sempre nel tempo la matassa dei problemi suscitati dal racconto di Fernão Mendes Pinto, di quanto deludente fu sempre il risultato dei tentativi di sbrogliare tale matassa. Sono notoriamente rimaste in sostanza senza risposta le domande anche più generali che la *Peregrinação* ha suggerito. È un libro di viaggi? È un'autobiografia? È una rievocazione storica — pur nel regno della fantasia —? È un'esaltazione della gesta marinara nazionale? O è, al contrario, una verifica — dissimulata — dei fattori che costituiscono il rovescio della medaglia di tale gesta? E ancora, il problema del testo: è tutto autentico? E se non lo è (il che è più che probabile, come si sa), fin dove lo è? E in che cosa lo è? Che cosa c'è di interpolato? Che cosa sarà stato tolto? E le probabilissime manipolazioni...? Di quanto è difficile dare risposta a tali domande, di tanto essa risposta è pur necessaria perché si possa condurre su quello sconcertante capolavoro un discorso che si basi sul minimo indispensabile di stabilità.

¹ *Peregrinação 1537-1558* di Fernão Mendes Pinto, a cura di Giuseppe Carlo Rossi. Traduzione di Erilde Melillo Reali. Milano, Longanesi & C., 1970.

Esula dunque da tutto ciò l'attenzione che noi qui si dà a passi dell'opera e a momenti del mirabolante racconto di quell'avventuriero. Le considerazioni sparse che esso ci suggerisce si possono ovviamente raggruppare sotto i più svariati angoli di visuale, nella molteplice sfaccettatura della narrazione. E per dare loro un ordine qualsiasi le raccogliamo a seconda che esse riguardino lo scrittore in se stesso, lo scrittore al cospetto dei suoi compatrioti, le caratteristiche di questi ultimi quali a lui appaiono nel loro complesso, le reazioni di lui di fronte alle costumanze dei popoli con cui viene a contatto, certe peculiarità del suo modo di scrivere.

* * *

Vien fatto di definire Fernão Mendes Pinto un Salgari *ante litteram*, nel senso che l'eroe del suo racconto (cioè egli stesso, in analogia apparente con gli eroi dei racconti di Salgari — il quale però, ben si sa, fu personalmente un inamovibile sedentario —) è sempre lì per morire, ma sempre se la cava. È difficile esemplificare tale impressione che viene dalla lettura dell'opera, perché tutta l'esposizione si svolge alla luce di quest'atmosfera. Che se proprio si volesse fermare l'attenzione su un momento di essa, si fa avanti fra tutti gli episodi, nella memoria, quello delle vicende di Fernão Mendes Pinto in Giappone, quando il re dei Lequi sospetta dei portoghesi, poi crede alle loro assicurazioni (di essere portoghesi di Malacca), poi sospetta ancora, per finire per tornare a credere, dopo un esame a cui si sottopone per mezzo di un finto commerciante, poi, finalmente, sospettandoli di nuovo, li condanna a morte, ma finisce che non muoiono ... (cap. XL).

A sentir lui, Fernão Mendes Pinto è persona riservata e discreta. Lo dice fra l'altro commentando tra sé aspri rimproveri che il re di Aru, parlando con lui, muove a proposito di cattive azioni di altri portoghesi: lo scrittore si protesta non abituato a « descobrir faltas alheias » (cap. XXII, nel vol. I dell'edizione della *Peregrinação* a cura di A. J. da Costa Pimpão e César Pegado, p. 85 -2-). Ma viene spontaneo osservare che poco prima egli ha espresso a un altro

² D'ora in avanti le citazioni saranno fatte con l'indicazione delle tre cifre: il capitolo, il volume dell'edizione Costa Pimpão-Pegado, la pagina di esso.

re, quello di Quedá in Malacca, molta soddisfazione che quest'ultimo abbia fatto fuori un tale — un moro — che aveva tentato due volte di ammazzare anche lui, Fernão Mendes Pinto, affinché non potesse denunciarne le malefatte ... (XIX, I, 72).

È tutto un gioco di autoelogi e di autocritiche, che lo scrittore si fa con la naturalezza con cui porta avanti, nel racconto, le tante altre proprie contraddizioni³.

Ha le lacrime in tasca, piange così spesso che finisce di frequente per far sospettare almeno della superficialità dei propri sentimenti ... Alla barra di Ligor nel Siam piange per essere rimasto con soli due compagni dei sedici che erano, dopo l'assalto subito nella loro piccola imbarcazione da parte di una nave di mori: piange per tutto il capitolo (il XXXVII), mentre per giorni e giorni i tre cercano rifugio nella boscaglia. Ma è da notarsi che le lacrime nella *Peregrinação* si sprecano non solo da parte di Fernão Mendes Pinto: una volta piange perfino quel bel tipo di brigante che lo scrittore ci presenta in António de Faria ... (cap. LVII).

Ha l'impressione di avere meritato, dalla vita, ben altro che quanto ha avuto: lo dice espressamente o lo fa capire tutte le volte che gli capita di poterlo fare. Non c'è dubbio del resto che, se si prendessero sul serio le sue proteste di essere un gentiluomo, qualche volta gli si potrebbe credere ... Gli si potrebbe credere per esempio quando, nel regno di Martabão, essendo prigioniero di un portoghese rinnegato che lo vorrebbe far passare (allo scopo di deprearlo di tutto) per complice di un complotto contro il re del Bramá di cui quel rinnegato è al servizio, riesce a salvarsi soltanto perché altri minacciano quel rinnegato di metterlo in cattiva luce presso il suo re: i suoi lamenti qui potrebbero essere presi sul serio ... (CLIII, V).

³ Le contraddizioni nella *Peregrinação* sono davvero molte: eccone qualche altro esempio. Dei nove portoghesi che partono con l'ambasciatore del Calaminhan (Tibet) per una missione presso il re del Bramá due, a sentire lo scrittore, muoiono nello scontro con un bandito (CLXVII, V, 125); ma poco dopo (CLXX, V, 148) i portoghesi sono di nuovo nove, anzi sono nove nel titolo del capitolo e otto nel testo ... (ivi, 150). Il re del Pegu, che a un certo punto della narrazione rinuncia alla spedizione contro il regno di Savadi — anzi, a qualsiasi spedizione di guerra — perché commosso da un discorso funebre tenuto in elogio del supremo sacerdote morto (CLXVIII, V, 134), poco dopo (CLXX, V, 148) eccolo tranquillamente a muovere invece guerra contro quel regno.

Umile umile, si proclama il più peccatore dei cristiani per quanto riguarda il difetto della trascuratezza nei riguardi della salvezza finale. Lo dice per esempio al descrivere una pagoda, quella del dio Tinagógó nel Calaminhan, per sottolineare quanto poco lui e gli altri cristiani fanno per salvarsi: « Eu e os cristãos que são tão descuidados na vida como eu, quão pouco fazemos por nos salvarmos em comparação do muito que estes cegos e miseráveis [questi orientali] fazem para se perderem » (CLIX, V, 67).

Appare, in tutta l'opera, del tutto insensibile al fascino delle donne orientali; e ritiene le donne in genere più adatte che gli uomini per fare ambascerie, « para se lhes ter mais respeito que aos homens, porque são secos, e por essa razão menos agradáveis à parte onde se mandam » (CLXXII, V, 159). Però devono essere donne non nubili, devono avere allattato i figli (debitamente documentando di averlo fatto), legittimamente sposate o vedove di un matrimonio legittimo (ivi, 160).

Scriva nel continuo sospetto che non gli si creda. Intercala continuamente precisazioni che vogliono far intendere, esplicitamente o implicitamente, che racconta solo ciò di cui ha fatto esperienza diretta o che ha visto di persona. Gli esempi a questo proposito si potrebbero accumulare: ci limiteremo a qualcuno, con particolare riferimento a quanto riguarda la Cina; il che non tralascia di essere significativo.

All'arrivo a Pechino precisa che si limiterà nelle descrizioni per il timore « che coloro i quali vogliono misurare il molto che c'è nelle terre a loro sconosciute dal poco che vedono nel paese dove sono nati pongano in dubbio, o forse addirittura rifiutino di accettare ciò che è estraneo alla loro comprensione e alla loro poca esperienza »⁴ (LXXXVIII, e. m. r., 197).

Le cose di Pechino poi (a parte il fatto che non saprebbe descriverle tutte, dice, perché sono molte, e perché « todas se parecem

⁴ Quando il brano citato non è nelle pagine tradotte da Erilde Melillo Reali nella sopra ricordata edizione italiana della *Peregrinação*, lo si indica — come si è detto già — con il numero del capitolo, il numero del volume dell'edizione della *Peregrinação* a cura di A. J. da Costa Pimpão e César Pegado (Porto, 1944/45, voll. 7), e della pagina di esso; quando il brano citato è nelle pagine tradotte, lo si indica con il numero del capitolo, con la sigla e. m. r. della traduttrice, e con il numero della pagina della traduzione.

umas com as outras », CVI, III, 166; e ripete lo stesso concetto in CXIV, IV, 21) farebbero sorgere dubbi a chi le misurasse con le cose delle altre terre « só pelas misérias e baixezas que tem diante dos olhos »; e del resto sono cose che, pur precisando lo scrittore che intende assicurarè che esistono per averle egli viste con i propri occhi, hanno « confuso muitas vezes » lui stesso (CXIV, IV, 18-19). E sono molte le occasioni in cui afferma che racconta (o che non vuol raccontare ...) cose incredibili: « o Similau disse a António de Faria coisas muito incríveis » (LXXII, II, 177); « se la mia testimonianza può essere degna di fede » (XCIX, e. m. r., 240: è un passo, questo, dove Fernão Mendes Pinto fa esplicito cenno alla propria opera: « non tralascierò di dire — se la mia testimonianza può essere degna di fede — che nei ventuno sventurati anni durante i quali attraversai gran parte dell'Asia — come descrivo in questa mia *Peregrinação* — ... »); ecc. Alle volte proclama anzi di non saper dire tutto quello che vede (in XCIX, III, 72, dove, a proposito di una pagoda cinese, precisa che si limiterà a dire « o que couber no meu fraco entendimento »; e in XCIV, e. m. r., 214, dove, a proposito di Pechino, si dice pieno di timore nel tentare di dar conto perfino « di una sia pur piccola parte » di tutto quello che ha visto).

Altrettanto dice della descrizione — che avrebbe potuto fare e non ha fatto, perché forse non gli si presterebbe fede ... — dell'uscita trionfale di un re del Pegu da una porta della sua città per andare contro il re del Bramá; porta per la quale ventotto giorni dopo quello sventurato re ripassa vinto e per essere condotto al supplizio: si potrebbe commentare col *sic transit gloria mundi* (CXCVIII, VI, 108).

Del resto, che si stenti a credere a tanti momenti della narrazione, Fernão Mendes Pinto lo dice anche a proposito di altri personaggi, come quando riferisce che l'ambasciatore del Bramá, al vedere lo sfarzo del re del Calaminhan e della sua corte, commenta che non ne parlerà al proprio re per non rattristarlo ma anche affinché non lo creda un mentitore (CLXII, V, 102).

Ci tiene molto a sottolineare le proprie scoperte geografiche (o, se si vuole, quelle che si attribuisce). Eccolo a raccontarci fra l'altro di avere riferito a Pero da Faria capitano di Malacca ciò che ha scoperto di Sumatra: « Onde desembarcando em terra, me fui logo à fortaleza ver o Capitão, e lhe dei conta de tudo o que sucedera na viagem, e lhe tratei miudamente do descobrimento dos rios, por-

tos, e angras que novamente achara na ilha Samatra, assim da parte do mar Mediterrâneo como do Oceano⁵, e da comutação do trato da gente que neles habitava, que até então não tivera com nosco nenhum comércio. E toda esta costa, e portos, e rios trouxe por graduação arrumados em suas alturas, com seus nomes, e medição dos fundos, conforme ao regimento que levava » (XX, I, 74-75). Dopodiché mette insieme geografia e storia, parlando anche di altri europei che ebbero a che fare in baie di quel mondo, fra cui Fernão de Magalhães: « E também o informei do surgidouro da baía de Pullo Botum, onde antigamente estivera a nau Biscainha, que diziam que fora do Magalhães, que depois se perdeu no boqueirão da Sunda, querendo atravessar a ilha da Iaoa » (ivi), via via fino ad accennare alla regina di Saba, a Salomone, all'imperatore d'Etiopia « a quem cá o vulgar chama Preste João ». Ed eccolo a sottolineare altrove la « nova terra do Japão que tinhamos descoberto » (CXXXVI, IV, 132). Ed eccolo ancora, a proposito di « terre lontane » (e si trova in quel momento nel cuore del continente asiatico), precisare che « há ainda muitas terras que não são descobertas nem conhecidas de nós » (CLXVI, V, 123).

Insieme al compiacimento per quelle che fa passare per proprie scoperte geografiche c'è, da parte di Fernão Mendes Pinto, intervento frequente sia per quanto riguarda la geografia sia per quanto riguarda la storia dell'Oriente (intervento da tenersi in conto, naturalmente, fin là dove queste sue pagine possano valere di fatto). Ne vengono pagine particolarmente interessanti, come quelle in cui parla del Siam, della regina che avvelena il marito poi il figlio, per mettere sul trono l'amante, e poi è fatta fuori a sua volta con quest'ultimo dal re della Cambogia; e come quelle che vengono subito dopo, in cui parla del re del Bramá che approfitta dei disordini avvenuti nel Siam per assediare la capitale, con un seguito di avventure complicatissime fino all'uccisione di lui da parte di un ribelle.

* * *

⁵ La distinzione fra Mediterraneo e Oceano, a proposito dell'Arcipelago della Sonda, ritorna spesso nella narrazione. Eccola ancora nei titoli che il re dell'Achem si attribuisce: « Eu o Sultão Alaradim Rei do Achem ... de ambos os mares Mediterrâneo e Oceano ... » (XXXI, I, 117). E ancora: « ... assentaram de se passarem à cidade de Iaparâ, cinco léguas daí para a costa do mar Mediterrâneo ... » (CLXXIX, VI, 6).

L'interesse di Fernão Mendes Pinto per la storia e la geografia si accentua quando egli viene a contatto con la Cina e col Giappone, il che avviene palesemente soprattutto press'a poco dopo la metà dell'opera, quando i capitoli di essa si allungano di molto, fino a dare quasi l'impressione che la *Peregrinação* sia di due autori diversi. Va notato anche che questa maggiore attenzione ha come conseguenza ripetizioni e ampliamenti di descrizioni (per quanto riguarda la Cina ci sono i capitoli particolarmente significativi al riguardo, come il XCVIII e i CV e CVII, che risaltano per le ripetizioni tanto di sostanza quanto di forma, nella descrizione di Pechino e nella presentazione dei costumi di quella gente, per esempio a proposito del modo con cui sono trattati i prigionieri), che fanno sorgere fra gli altri il problema se descrizioni così minute, dei costumi, dell'amministrazione della giustizia, ecc., possano venire da un avventuriero in giro per il mondo, o se ci sia in esse anche farina di sacchi altrui. Naturalmente in questo ampliarsi delle proporzioni del racconto ha buon gioco il compiacimento di Fernão Mendes Pinto nel non fare economia di numeri o di dati, come quando, a proposito dell'aggressione da parte dei tartari, nel 1544, contro la Cina, afferma senz'altro che essa fu fatta col più grande esercito che sia mai stato messo insieme dai tempi di ... Adamo.

E questo spendere cifre grosse senza risparmio, tutte le volte che capita, è proprio uno dei motivi che fanno venir voglia di dire che la *Peregrinação* è il libro più giallo dei libri gialli che mai siano stati scritti. L'elenco completo dei passi che lo potrebbero testimoniare non finirebbe mai, costituirebbe anzi l'intelaiatura più appariscente di tutta la narrazione: ci si limita quindi a non più che qualche esempio. I morti dell'Achem nel combattimento contro il re del Jantana sono subito senz'altro 15.000 (XXXII, I, 122). I religiosi sgozzati dal re dei Tartari all'assedio di Pechino del 1544 sono 30.000 — di cui metà donne — (CX, III, 185). Attorno al re dei Tartari che assedia appunto Pechino, invano, muoiono 450.000 dei 1.800.000 uomini che aveva portato (CXXIII, IV, 65/66: di quest'episodio rifaremo cenno avanti per altro motivo). Il re (mussulmano) di Demá, imperatore dell'isola di Iaoa, mette insieme tranquillamente un esercito di 800.000 uomini, mentre gli arriva in aiuto il cognato re della Sonda, per andare contro il re di Passarvão, il quale però si difende vittoriosamente (febbraio 1646: CLXXIV, V, 168) (va detto peraltro che quell'impresa dei due re, di Damá e di Sonda,

contro quello di Passarvão — il cui eroismo è descritto da Fernão Mendes Pinto in modo senz'altro verisimile — è effettivamente enorme. Dalla quale vicenda, narrata nei capp. CLXXIII-CLXXVIII, salta fuori che, ucciso il re della Sonda, non avendo egli eredi, il popolo sceglie 16 notabili che eleggano il successore; ma non riuscendosi ad arrivare a un accordo, due di essi vengono a un litigio tale che ne risultano 300.000 morti e quasi altrettanti prigionieri, venduti poi come mercanzia: CLXXVIII, V, 183/184)⁶. Dei 600.000 uomini del Xemindó — è il titolo datogli dai suoi Pegus — che si è ribellato al re del Bramá mentre questi assedia Odiá sulla via del Pegu, in trenta ore muoiono 300.000; al re del Bramá in 12 giorni disertano 120.000 dei 400.000 uomini che aveva, e sul campo di battaglia (dove però in prosieguo di narrazione Fernão Mendes Pinto dice che ci sono 350.000 uomini...) gliene muoiono 60.000, mentre « todos os mais ficaram muito feridos » (muoiono anche 280 portoghesi) (CLXXXVIII, VI, 57). E quando un portoghese rinnegato, Diogo Soares — del quale avremo occasione di riparlarne —, salito ad alti gradi nel Pegu, suscita sdegno perché tenta di rapire una neosposina, e il padre di lei va a chiedere vendetta a un Dio, alle sue grida « em menos de um quarto de hora se ajuntaram ali com ele mais de 50.000 pessoas » (CIXC, VI, 74).

Si accentua anche, in tale parte del racconto, l'uso del linguaggio figurato, di cui lo scrittore si compiace immettendosi al riguardo nell'atmosfera del modo cinese di esprimersi; il che avviene anche a proposito della terminologia religiosa (particolarmente significativo è in questo senso il cap. LXXXVII); nel cap. CIX si assiste a una delle descrizioni più mirabolanti della *Peregrinação* in fatto di credenze religiose orientali, quella della statua in bronzo della « serpe tragadora da casa do fumo » — il quale serpente sarebbe il diavolo per i cinesi —, statua che, pur essendo vuota di dentro, peserebbe mille quintali, presentandosi all'occhio « tão bem proporcionada, que em nenhuma coisa se lhe enxergava falta » (III, 182); nel cap. XCI egli coi suoi compagni riceve dai cinesi il consiglio di non andare per mare, dato che gli uomini sono fatti di terra ...; ecc.

⁶ Muoiono in quella battaglia 14 dei 40 portoghesi che erano col re della Sonda, e appare un portoghese giunto in Asia nel 1513, catturato da quel re e consegnato ai suoi compatrioti.

E per la Cina, vale la pena di indugiarsi un momento a sottolineare qualcuna delle costumanze su cui più a lungo si sofferma Fernão Mendes Pinto. Eccolo a descriverci banchetti che durano anche dieci giorni, e banchetti che si danno a Dio (cioè ai poveri, ai quali si dà da mangiare sul fondo costituito dal 4% dell'introito delle tasse), secondo un cerimoniale fissato in un libro: vi sono a Pechino 50-60 case sempre piene di gente di quel genere, che vi può dormire per tre notti (capp. CV e CVI). Eccolo a richiamare l'attenzione su una legge fissata dal fondatore di Pechino, a proposito degli stranieri: « Pena castighi gravissimi, nessuno straniero può metter piede nel regno, fatta eccezione per gli ambasciatori e gli schiavi » (XCIV, e. m. r., 214). Eccolo a sottolineare il fatto che i trecentomila prigionieri, tenuti chiusi a Pechino in una grande cerchia di mura il cui nome, Muxiparão, vuol dire « tesoro dei morti », hanno il diritto di tenersi lì le rispettive famiglie, « a que el-rei dá casa conforme à familia que cada um tem » (CVIII, III, 178). Si ha l'impressione che lo scrittore si allieti per la costumanza cinese di mangiare sulla tomba dopo il funerale di un defunto: ma forse è solo perché capita proprio a lui e ai suoi compagni di essere ... invitati a farlo in un villaggio dove sono giunti in condizioni miserevoli (sono ospitati lì per tre giorni e sono poi congedati con offerte di denaro, affinché preghino Dio per l'anima della persona defunta) (cap. LXXXIV). (Altrove però, sempre in Cina, ci riferisce che i morti vengono bruciati, CXVI). Nel ricordare che i portoghesi, diversamente dai cinesi che mangiano con « due bastoncini a forma di fuso », mangiano con le mani, gli preme di far sapere che i cinesi ridono di ciò (LXXXIII).

Appare impressionato di certe prove di fedeltà che rileva in Cina, come quella di ventiquattro compagne di corte di una regina, che alla morte di lei si sacrificano per poterne servire l'anima nel mondo di là, « come su questa terra i loro corpi avevano servito il suo. La vicenda dà lustro ai cinesi discendenti da quelle donne, i quali la ricordano raffigurandola sulle insegne dei loro scudi » (LXXXIX, e. m. r., 202). Passa da una meraviglia all'altra nel rievocare, si vorrebbe dire per se stesso prima ancora che per i suoi lettori, quello che ha visto in tutte le circostanze e in ogni luogo della Cina: è come se perdesse il filo nel descrivere per esempio la città galleggiante in cui si imbatte nello scendere lungo il Batampina (lo Yangtze Kiang) da Nanchino a Pechino, dove nel mare di chiatte

distingue fra le altre quelle dei cosiddetti *pitaleus* « che girano portandosi dietro una gran quantità di libri che parlano degli avvenimenti storici e di tutto quanto altro si voglia sapere, dalla creazione del mondo (narrata in modo molto menzognero) alla descrizione delle terre, regni, isole e regioni in cui il mondo si divide; e dove si tratta delle leggi e dei costumi di ogni paese, e soprattutto dei re della Cina, di cui si enumerano i nomi e le azioni, della fondazione di regni e città, e dei fatti più importanti verificatisi nelle varie epoche » (XCIX, e. m. r., 237-38). Non ce lo dice espressamente, ma è palese che non si meravaglia della smisurata superbia del « re della Cina » (quale appare dalla lettera del mandarino di Noudai ad António de Faria nel cap. LXIV) al dirci, più avanti, che la monarchia della Cina « comprende ben trentadue regni » (XCIX, e. m. r., 239) ⁷.

E si perde nel piacere della descrizione dei mestieri più curiosi dei cinesi, come quello esercitato da venditori di anatre trasportate su imbarcazioni, anatre che escono in gruppi da sei-settemila in più dalle loro gabbie quando sentono battere quattro volte un tamburo, per volare a prender cibo sulla costa, tornando poi tutte — e « nessuna manca all'appello » — (XCVII, e. m. r., 229) quando il tamburo risuona. A proposito dei quali mestieri, alcune notizie di Fernão Mendes Pinto suscitano particolare interesse. Nessuno in Cina può cambiar mestiere, o più esattamente le modalità in ognuno dei mestieri, « pena trenta frustate, a cui non possono sottrarlo né appelli, né potere personale, né amicizie », senza l'autorizzazione dei dirigenti della sua città (XCVII, e. m. r., 228), la necessità della cui autorizzazione è sentita dallo scrittore come costume di ordine e di giustizia, nel senso che la collettività impegna i singoli, capaci di lavorare e quindi utili, ad aiutare i malati, gli orfani, i figli di ignoti, assumendone senz'altro uno o più come coadiutori del proprio lavoro o provvedendo al loro sostentamento. Ecco un esempio, dedotto dalla categoria dei ciechi: « E se qualcuno per difetto di natura è incapace di apprendere un mestiere, si provvede comunque in qualche modo alla sua sopravvivenza. Se vi sono, a esempio, dei ciechi, se ne affidano tre a un mugnaio, due che si occupino della macinatura e uno per setacciare. Questo dunque è il modo in cui la comunità

⁷ Nella descrizione di Pechino il numero 32 ricorre continuamente, per i più svariati motivi, tanto da farci chiedere se esso abbia qualche significato specifico.

provvede ai ciechi e agli altri bisognosi che vivono a carico delle città » (CXII, e. m. r., 243). E un altro esempio ancora è quello da cui si apprende che tutti i feriti di guerra vengono alloggiati in una « casa do Filho do Sol » (CV, III, 157).

E Fernão Mendes Pinto è così preso dall'interesse e dalla curiosità per le cose della Cina che si indugia spesso in ripetizioni — di cui del resto è consapevole perché più di una volta ricorda espressamente di aver già parlato di un argomento —, ripetizioni che del resto alle volte gli servono per aggiungere altre notizie su quanto gli interessa. Ce n'è un esempio in quello che dice a proposito dei condannati tenuti prigionieri a Pechino, che sperano di essere mandati ai lavori della muraglia (della grande muraglia dà una lunga descrizione nel cap. XCV), il che comporterebbe un'abbreviazione della pena (capp. XCV e CVIII). Ci sono peraltro delle ripetizioni che hanno uno scopo specifico: per tutto il tempo di permanenza in Cina i portoghesi affermano, e quasi sempre con le stesse parole, a meno che aggiungano spiegazioni diverse (cioè diverse ... bugie secondo le circostanze e le opportunità), di essere « naturais do reino de Sião » (LXXXII, III, 40: qui dicono di essersi perduti, di voler andare a Nanchino, ecc. ecc., e dicono le stesse cose quasi con le stesse parole al cap. LXXXIV; al cap. LXXXV, e. m. r., 187, aggiungono di essere giunti « da una terra chiamata Malacca », e che a Taipor erano stati ... scambiati per ladri; al cap. XCI, III, 81, Fernão Mendes Pinto stesso dice che si ripete per l'ennesima volta; al cap. C, III, 130, si sente il timore suo e dei suoi che si vengano a sapere le brutte imprese che hanno fatto a Calemplui; ecc.).

In conclusione: per quanto riguarda la Cina, lo scrittore appare più categorico che mai nelle proprie affermazioni, e più che mai intenzionato a sottolineare gli aspetti di superiorità di quel paese nei riguardi di tutti gli altri: si potrebbe abbondare negli esempi. Una delle modalità a cui lo scrittore ricorre al riguardo è il confronto diretto: per esempio, per impressionare quanto più può il lettore a proposito di Pechino, ne fa precedere la descrizione da un interminabile elenco di città dell'Asia, dell'Africa e dell'Europa, dal Giappone all'Egitto all'Italia al Portogallo (e sull'inferiorità di Lisbona ritornerà dopo questo passo, al cap. CVIII, III, 177), per dire che « todas estas se não podem comparar com a mais pequena coisa desta grande Pequim », della quale dà una descrizione lunghissima e particolarmente suggestiva (CVII).

Questa sicurezza nello scrivere delle cose della Cina, questo compiacimento di sottolinearne la complessiva superiorità nei riguardi degli altri paesi, a cominciare dal Portogallo, non impediscono peraltro a Fernão Mendes Pinto di sottolineare anche i motivi per cui i portoghesi si possono rammaricare del comportamento dei cinesi nei loro riguardi: lo fa con particolare riferimento al porto di Liampó, dove i portoghesi avevano costruito una vera città, « de mais de mil casas » (LXVI, II, 154) — della quale dice che i suoi compatrioti vivevano là « como se ela estivera situada entre Santarém e Lisboa » — (e torna a descriverla altrove, fra l'altro al cap. CXXXVI, dove ricorda che « os portugueses naquele tempo tinham seu trato » — IV, 132 —), dalla quale Liampó prende lo spunto per ricordare la crudeltà con cui i cinesi la distrussero, « sem ficar coisa em que se pudesse pôr olhos, como mais largamente contarei em seu lugar » (LXVI II, 154). Il quale ricordo storico gli serve per ... contraddirsi a proposito dei cinesi, giacché conclude così: « E então se verá quão incertas são as coisas da China, de que nesta terra se trata com tanta curiosidade, e de que alguns enganados fazem tanta conta, porque cada hora estão arriscadas a muitos desastres e desaventuras » (ivi).

Va ancora osservato, a proposito della Cina, che Fernão Mendes Pinto conosce per lo meno un libro cinese sulla geografia e sulla storia locali, libro di cui parla esplicitamente: « Si legge nel V libro della *Situazione di tutti i luoghi notevoli* di questa monarchia o impero o come altro lo si voglia chiamare (poiché in verità gli si addice qualsiasi denominazione che indichi grandezza) che nell'anno del Signore 528 (come risulta dal computo del libro che i cinesi usano per calcolare le ere) regnò un monarca di nome Crisnagol Dacotay. Questi entrò in guerra con il Tartaro per alcune questioni che ebbe con lui sullo Stato di Xenxinapau, confinante dalla parte del deserto col regno dei Lauhós. Lo sconfisse, restando padrone del campo » (XCV, e. m. r., 217). Ma c'è di più: in un certo momento della narrazione, mentre sta parlando di Pechino, ci fa sapere di aver portato in Portogallo, di là, un libro: « Digo que esta cidade que nós chamamos Paquim, a que os seus naturais chamam Pequim, por ser este o seu primeiro nome, está situada em altura de quarenta e um graos da banda do Norte, tem os seus muros de circuito, segundo os Chins nos afirmaram, e eu depois vi num livrinho que trata das grandezas dela, que se chama Aquesendoo, que eu trouxe a este reino, trinta léguas, dez do comprido, e cinco de largo, e

outros afirmam que tem cinquenta, dezassete de comprido e oito de largo » (CV, III, 156). S'intende che conosce anche « as histórias do descobrimento da Índia », che, dice, « fazem larga menção » di Tristão de Gaa, « aio que fora de dom Lourenço filho do vicerei dom Francisco de Almeida, que Mirocem matou na barra de Chaul » (XX, I, 74). E altrove ci informa che ciò che gli racconta, a Quansi, Vasco Calvo — prigioniero colà da 27 anni — sui contatti dei portoghesi in Cina con la gente locale, « non sembra concordare con quanto in proposito hanno scritto i nostri cronisti » (CXVI, e. m. r., 257).

* * *

Anche sul Giappone vale la pena di indugiarsi, anche se non nelle proporzioni dovute alla Cina. Non tornando naturalmente qui sul problema dell'effettivo stato di cose nei riguardi delle affermazioni di Fernão Mendes Pinto a proposito dei suoi supposti meriti di precedenza sugli altri europei per l'arrivo in Giappone, quello che può interessare il suo lettore d'oggi è la sensazione, che lo scrittore prova e comunica, di quando giunge alla prima isola di quel paese (Tanixumá, al cap. CXXXII): cioè di ricominciare un'altra grande vicenda della propria vita — ancora prima di saperne qualcosa di effettivo —, all'uscita dalla Cina, che ha lasciato facendo una lunghissima esposizione di carattere storico sui rapporti fra essa e la Tartaria (e di Tanixumá torna a parlare — perché torna ad arrivarci da Malacca, dove è giunto quando ha potuto ripartire dal Pegu — al cap. CC). Sui giapponesi getta l'ombra di attività di corsari (CLXXIX, VI, 8), con un'ampia descrizione di una loro impresa marittima del genere. Ne ha però già fatto degli elogi, sia agli effetti civili (« i giapponesi sono tutti per natura molto affabili e amanti della conversazione » — CXXXIV, e. m. r., 260 —) sia a quelli militari (« questa gente è naturalmente portata all'esercizio delle armi, da cui trae un diletto maggiore che tutti gli altri popoli sinora conosciuti » — ivi, 262 —).

E continua a sottolinearne aspetti contrastanti. Li trova crudeli e rissosi, adducendo come esempi, fra l'altro, il comportamento che attribuisce al re della città di Fucheu (il quale è pronto a uccidere gli uccisori di suo padre « ainda que mil vezes se fizessem bonzos » — CCI, VI, 125 —), e il fatto che fra i giapponesi guerre e dissensi sono cose « que entre eles há ordinariamente » (CCVIII, VI, 167). E l

trova di temperamento allegro (lo prova il fatto, secondo lui, che proprio lui piace loro più che altri portoghesi perché « é mais alegre e menos sesudo » — CXXXV, IV, 119 —, e ancora il fatto che sono molto suscettibili allo scherzo — ivi —); il che non impedisce loro di avere un particolare senso di dignità (« são muito mais ambiciosos de honra que todas as outras nações do mundo » — CC, VI, 120 —), e di essere pronti alla serietà dei sentimenti più nobili (il re dei Lequi è presentato dai suoi sudditi come « inclinado por natureza aos pobres » e timoroso de Dio — CXXXVIII, IV, 137 —).

Fra le usanze giapponesi che più colpiscono Fernão Mendes Pinto è il fatto che « por lei ou costume antigo deste reino Japão, todo o morador de qualquer lugar que seja, do maior até o mais pequeno, é obrigado a ter em sua casa um búzio, o qual sob gravíssimas penas, nenhum tocará senão só em uma de quatro coisas, as quais são, arroido de brigas, fogo, ladrões, e caso de traição: e logo no tocar do búzio se sabe o para que se toca, porque para brigas se toca uma vez sòmente, para fogo se toca duas, para ladrões três, e para caso de traição se toca quatro vezes » (CC, VI, 124). Insomma: a un certo punto ricorda di aver detto più volte che i giapponesi sono la « nação mais sujeita à razão que todos os outros », aggiungendo però che sono testardi, nel non riconoscere di avere eventualmente torto « ainda que por isso aventurem mil vezes as vidas » (si serve al riguardo dell'ostinazione del bonzo che si trova a lunghissimo colloquio con San Francesco Saverio: CCXII, VII, 11).

Per quanto poi riguarda modi di vivere dell'Oriente in genere, chiamiamo l'attenzione su di un aspetto che riempie Fernão Mendes Pinto di orrore, agli effetti della morale, e su di uno che lo riempie di ammirazione agli effetti sociali. Il primo è la diffusione della omosessualità, al cui riguardo cita fra l'altro il fatto che tra i risultati dell'opera di San Francesco Saverio è che il re del Bungo licenzia « um moço muito seu aceito com que tinha a nefanda conversação sensual » (CCX, VI, 184); presumibilmente si riferisce alla omosessualità anche l'accenno ai capi del regno del Calaminhan, i quali non hanno rapporti con donne ma soddisfano i propri « torpes e sensuais apetites » con « invenções diabólicas » delle quali egli dice di non voler parlare perché « totalmente indignas das línguas das orelhas cristãs » (CLXV, V, 115/116). Il secondo è lo stato avanzato dell'assistenza medica: si parla di un'infermeria modello — siamo ancora nel regno del Calaminhan —, « de gente nobre por nome Chi-

panocão », dove due volte al giorno ci sono concerti « de mulheres muito formosas que tangiam e cantavam muito bem » (CLIX, V, 66); nel quale regno del Calaminhan « todos naturalmente são bem inclinados e caridosos no conversar e comunicar com os estrangeiros » (CLXIV, V, 107).

* * *

Nella disinvoltura che traspare dalla sua esposizione, Fernão Mendes Pinto non esita a darci documenti significativi per quello che potremmo chiamare il rovescio della medaglia della gesta marinara portoghese.

Ancora all'inizio delle proprie avventure in Oriente lo scrittore ha occasione di raccontarci che i capitani delle due navi su una delle quali egli è imbarcato, avendo sconfitto, fra l'India e l'Arabia, il capitano di una nave in cui si sono imbattuti (un maggiorchino rinnegato), siccome questi si rifiuta di rinnegare l'islamismo, si compiaccono di lanciarlo in mare ben legato di mani e di piedi, non senza affondarne la nave su cui hanno lasciato gli oggetti che non servono (III, I, 11/12). Il capitano di Malacca Jorge de Albuquerque ha l'impressione che un compatriota, António Garcia, ha corrispondenza di spionaggio in favore di un re nemico, il re dell'isola di Bintão: lo fa squartare senza tanti complimenti (XXII, I, 84). Senza dircelo esplicitamente, dà ragione al re di Aru, che definisce « cegos e atulados em suas cobiças e interesses » capitani portoghesi che hanno permesso agli Achens di portargli via il regno non più che per i propri sporchi interessi (ivi, 80/81). E da un gruppo di compatrioti naufragati, che a Fernão Mendes Pinto e ad altri portoghesi còpita di salvare in mare, i salvatori apprendono che nei quattordici giorni di naufragio si sono limitati a mangiare un cafro che era morto (sono ventitrè, se ne sono sostenuti per otto giorni), facendo a meno di cibarsi di due portoghesi morti l'ultima notte non avendo più nessuna speranza di salvarsi (XXXIII, II, 8). Il re del Bintão lancia contro i portoghesi accuse così forti di mendacio, che Fernão Mendes Pinto si sente indotto ad attenuarle ... (XXX, I, 112). Ciò che importa non sono le persone ma la « merce » (XXXIII, e. m. r., 81; e ancora a XXXVI, II, 16: « ... ao interesse da mercancia, que na verdade era o que mais se pretendia de todo »). Per i portoghesi risulta pacifico l'assaltare e rubare, purché il farlo sia facile e non pericoloso ... Ne è un esempio l'indifferenza con cui Fernão Mendes

Pinto riferisce di avere informato António de Faria della facilità di depredare le enormi ricchezze di città del regno di Quitirvão non lontano dalla Cambogia: « Aggiunsero anche, poiché António de Faria insisteva per avere altri particolari, molte notizie sulle ricchezze e sulla fertilità della terra posta lungo il corso alto del fiume, tanto desiderabile quanto facile da conquistare » (XXXIX, e. m. r., 96). Ecco il gruppo fra cui si trova lo scrittore: vanno tutti decorosamente in chiesa (a Liampó in Cina), a ringraziare per le notizie acquisite sul Giappone, con relative possibilità commerciali: dopo di che si scannano per la sete di guadagno (CXXXVI, IV, 132). La quale cupidigia è la molla prima dell'attività che salta più all'occhio, quella di andarsene in giro a vendere (o a comprare: ma questo risulta meno nell'esposizione ... — XLVI, II, 57 —) merci di ogni genere, e con le navi sempre paurosamente cariche; e nel frequente assaltarsi per portarsi via reciprocamente le mercanzie imbarcate chi vince si porta via la nave, o le navi, dell'avversario, prima ancora che le mercanzie, per cui questi portoghesi sono allo stesso tempo « commercianti » e « corsari » (XLVI, e. m. r., 122); tant'è vero che c'è addirittura un « amministratore del bottino » (XLVIII, e. m. r., 124).

E ci sono momenti in cui la pena e lo sgomento suscitati nel lettore dalle pagine di Fernão Mendes Pinto fanno pensare alla pena e allo sgomento che suscitano le circostanze più miserande della *História trágico-marítima*; il che capita non solo — si vorrebbe dire — quando i personaggi in scena si trovano in pericolo di morte. Un esempio, che riguarda Fernão Mendes Pinto stesso, di come è ridotto all'arrivo a Malacca dal regno di Aru: « Pero de Faria rimase sbi-gottito, vedendo come ero ridotto, e mi chiese con le lacrime agli occhi di parlare ad alta voce in modo da farmi riconoscere, perché ormai non sembravo più io, provato com'ero nel viso e nelle membra. Già da tre mesi nessuno aveva più mie notizie, ed ero ormai dato per morto: per vedermi si radunò quindi una gran folla (tanto che quasi non entrava nel forte), e tutti mi chiedevano piangendo le ragioni della mia disgrazia. Narrai minuziosamente le vicissitudini del viaggio, e tutti ne rimasero così esterrefatti, che se ne andavano senza spicciar parola e facendosi il segno della croce » (XXV, e. m. r., 76-77).

E la *História trágico-marítima* viene direttamente alla memoria tante volte, quando si tratta dell'esposizione diretta di naufragi, fra

i quali — e sono tanti — si ricorda qui quello di cui al cap. XXXIII, e. m. r., 70, per il semplice fatto che l'esposizione di esso è ... breve: « Verso le dieci e mezzo ci colse un temporale da Nord-Est (il mal tempo da Nord-Est imperversa infatti la maggior parte dell'anno) che ci lasciò tutti malconci. La *lanchara* rimase spoglia, senza albero maestro e senza vele: il vento ci ridusse tutto a pezzi, danneggiando lo scafo in tre punti, e in men che non si dica colammo a picco, senza poter salvare nulla. Pochi di noi conservarono la vita: di ventotto persone che eravamo, in meno d'un credo ne affogarono ventitrè, e noi cinque superstiti scampammo solo per la misericordia di Nostro Signore. Ricoperti di ferite, passammo il resto della notte sugli scogli, piangendo sconsolati per tanta disgrazia ».

È impressionante la facilità con cui questi portoghesi, nel racconto di Fernão Mendes Pinto, vengono a litigio fra loro nei momenti più impensati e per i motivi più impreveduti; o la facilità con cui fanno prigionieri, e li trattengono, disgraziati dalla cui cattura non si riesce a capire che utilità possano trarre: può servire da esempio a quest'ultimo riguardo il dodicenne catturato nell'Isola dei Ladroni, che predice loro il castigo di Dio per i loro furti e assassini (XLV, II, 102-103). Questi portoghesi hanno bisogno di sapere notizie? C'è un modo molto semplice, si rubano uomini ...: ce ne dà un esempio António de Faria, che a un certo punto delle sue imprese « comandò inoltre agli uomini dei *balões* di darsi da fare per catturare qualche abitante della città, perché sperava di ricavarne informazioni su cui basare i propri piani, e sapere qualcosa dei portoghesi, che temeva fossero già stati trasferiti nell'interno » (si tratta di 13 compatrioti catturati dal corsaro Coja Acém contro il quale sta combattendo) (LXIII, e. m. r., 163).

Insomma, il racconto è una fantasmagoria di arricchimenti, da parte dei portoghesi, per vendite, rapine, che sfumano come neve al sole per assalti subiti dagli orientali o per dissidi fra loro; arricchimenti che si rifanno e di nuovo sfumano: lasciando, il tutto, l'impressione di un interminabile affannarsi per nulla. E in quest'atmosfera entra la concezione che gli uomini di allora, portoghesi o orientali che siano, hanno del tempo: qualcosa che non si misura ... Un esempio: Fernão Mendes Pinto è, con altri, nell'isola di Lampacau — sulla costa cinese —: « naquela monção » non c'è nessuna nave che vada a Singapore, allora sverneranno là « outro ano », con l'intenzione di ripartirne nel maggio seguente, « que era dali a dez meses »

(CCXXI, VII, 63). E un altro esempio: in un colloquio col re dei Tartari i portoghesi gli fanno presente che il loro paese dista di lì «quase três anos de caminho» (CXXII, IV, 63).

Ma in tutto questo turbinio Fernão Mendes Pinto e i suoi compatrioti errabondi per le terre e per i mari dell'Oriente si muovono come pesci nell'acqua, nel palese entusiasmo con cui essi svolgono la propria attività commerciale, e nel non meno caldo entusiasmo con cui lo scrittore la segue. Anche la sensazione, che si riceve dalla lettura, di quanto egli si muova a proprio agio agli effetti geografici e storici in quel mondo, la si sente suggerita da questo suo compiacimento per le iniziative proprie e altrui, iniziative che appunto si susseguono a ritmo indiatolato, e che fanno volta per volta dimenticare, o almeno passare in penombra, le cose più orrende. E viene spontaneo sottolineare qualcuno dei molteplici aspetti di questa attività instancabile.

Quando lo scrittore dà i particolari dei pericoli che il re degli Achens rappresenta per il commercio portoghese in Oriente, in poche righe presenta in modo impressionante la realtà dell'importanza di Goa per il commercio, importanza diretta (dato che essa città «é a melhor coisa que temos na Índia») e indiretta («porque nos portos e ilhas atrás nomeadas [Malaca, Banda, Maluco, Çunda, Bornéo e Timor, afora no norte a China, Japão, Léquios, e outras muitas terras e portos em que a nação portuguesa; por seus tratos e comércios tem o mais importante e o mais certo remédio de vida que em todas as outras quantas são descobertas do cabo de Boa Esperança para diante] consiste a maior parte do seu rendimento, afora a droga de cravo, noz e maça, que de lá se traz para este Reino») (XXVI, I, 98/99). In tutta questa faccenda del commercio Fernão Mendes Pinto sa molto bene che spesso avviene che ognuno — o ogni gruppo — cerca di imbrogliare l'altro: parlando di António de Faria si preoccupa a un certo punto di sottolineare che egli non vuol rubare se non ai corsari che a loro volta hanno rubato a cristiani, pagando grosse percentuali ai mandarini cinesi per averne l'autorizzazione a vendere a terra ciò che hanno rubato in mare (L, II, 78). Certi elenchi di acquisti di mercanzie in Oriente, al prenderne nota nelle pagine della *Peregrinação*, fanno girar la testa: può servire da esempio quello pagato da António de Faria con mille «cruzados» in Lailó: «salitre e enxofre para pólvora, chumbo, pilouros, mantenimentos, amarras, azeite, bréu, estopa, madeira, tabuado, armas, zargun-

chos, pãos tostados, vergas, paveses, entenas, calhau, poliame, driças e âncoras» (LVIII, II, 117/118). Capitando allo scrittore di parlare di equivalenza di monete orientali, nel ricordare che due «taeis» cinesi equivalgono a tre «cruzados» portoghesi ecco che egli ci racconta di un corsaro cinese che truffa i giapponesi riuscendo a mettersi insieme più di trentamila «taeis» partendo da duemilacinquecento (CXXXIV, IV, 112).

E la narrazione di Fernão Mendes Pinto è appunto suggestiva anche per dare un'idea dell'intensità del traffico commerciale fra il Giappone e la Cina, con per conseguenza anche di essa le enormi difficoltà e le perdite a cui sono sottoposti i commercianti portoghesi. È ovvio quindi l'esplicita o implicita soddisfazione di lui per i temporali e le burrasche che danneggiano quegli orientali, risultandone alle volte, nelle circostanze più svariate, una fortunata minore concorrenza per i commercianti portoghesi (si leggano al riguardo le pagine sul passaggio dalla città giapponese di Fucheu all'isola di Hiamangó: CCII, VI, 127/131). È un commercio indiatolato che deve però obbedire a leggi rigorosissime, guai se si tenta di fare affari fuori dei luoghi consentiti: valga ad esempio il racconto del vecchio bravo mercante con cui si incontra António de Faria, al quale quel vecchio chiede venia di non poter mercanteggiare (si scambiano pertanto solo dei regali), «pregandolo di perdonarli se non facevano commercio con lui. Temevano infatti di essere uccisi, secondo la dura legge di quella terra» (XLV, e. m. r., 118: ciò avviene nell'isola di Ainão). E di quest'isola di Ainão Fernão Mendes Pinto fa alti elogi, rammaricandosi che i portoghesi non vi si siano insediati, giacché pensa che avrebbero avuto più profitto insediandosi lì piuttosto che in India: «há alí também muitas minas de cobre, prata, estanho, salitre e enxofre, com muitos campos desaproveitados de muito boa terra, e tão perdida naquela fraca nação que se ela estivera em nosso poder, quicá que estivéramos mais aproveitados do que hoje estamos na Índia por nossos pecados» (LII, II, 91). Portoghesi e orientali appaiono spesso gareggiare a chi imbrogli di più: i portoghesi sono soliti pagare, portando la mercanzia a terra, una percentuale al capo locale, e spesso si debbono dar molto da fare per sfuggire alle richieste vessatorie (nell'isola di Ainão, nel porto di Mutipinão, António de Faria si dice disposto a versare il «consueto» tributo del 10%, ma non il 30% che gli chiedono). La buona fede reciproca è spesso molto ... relativa: si assiste a un gioco continuo di

furberie, di sottintesi, di trucchi, fra portoghesi e orientali (particolarmente cinesi), e il tentativo di ingannare avviene sempre più o meno bene dissimulato dall'apparente fiducia nella buona fede altrui. Un esempio a caso può notarsi nel colloquio fra António de Faria e il decano degli uomini della baia di Camoy nell'isola di Ainão (cap. XLIV): l'apparente chiarimento reciproco è tutto un gioco a nascondiglio delle effettive intenzioni dei due, del portoghese che cerca il modo più facile e vantaggioso per commerciare, dell'indigeno che vuole rendergli la vita difficile perché non ha mai visto uomini di quella fatta, e finge di credere di tanto di quanto evidentemente diffida.

* * *

Il trovarsi davanti a costumi diversi dai propri e da quelli della propria gente produce ovviamente in Fernão Mendes Pinto una gamma di stati d'animo diversi.

Egli si dev'essere sentito compiaciuto quando il re di Aru, al quale si è presentato con una lettera del capitano di Malacca Pero de Faria, per dargli prova di straordinaria benevolenza gli « mostrou sua mulher, que é coisa que naquelas partes muito raramente se costuma » (XXII, I, 83). Al messo del re dei Batas, venuto ad assicurare il capitano di Malacca Pero de Faria che il suo re — che chiede l'aiuto portoghese contro il tiranno Achem — non riconoscerà altro re superiore a lui se non quello del Portogallo, quel capitano fa dare un ricevimento e un banchetto così sontuoso « que lhe fez meter o dedo na boca, que entre eles é sinal de grandíssimo espanto » (XIV, I, 50). Il mettersi le dita in bocca per esprimere meraviglia si ripete da parte della popolazione di Goa, all'assistere al funerale di San Francesco Saverio, così solenne che « tutti i pagani e i mori del territorio si portavano le mani alla bocca, come usano fare in segno di grande sbigottimento » (CCXVIII, c. m. r., 314). Anche in Oriente, Fernão Mendes Pinto nota, si fanno quelli che da noi si sogliono chiamare « fioretti », per esempio in segno di dolore, magari però nell'attesa di potersi vendicare...: ecco per esempio il re dei Batas, che non porrà in bocca né sale né frutta « nem coisa que lhe fizesse sabor » finché non sia riuscito a prendersi vendetta su quel perfido feroce nemico del nome portoghese che rappresenta — come si sa — il motivo principale delle scorrerie di António de Faria per tutto il Pacifico, il corsaro guzarate Coja Achem, che gli ha ucciso i figli (XIII, I, cioè 48).

Il mettere a tortura è affare di amministrazione assolutamente ordinaria: la *Peregrinação* passa da un caso all'altro del genere (capp. VIII, XVII, XXIV, XL, XLII, XLVI ... CLXXVII, CXCII, CCV, CCVI). Come esempio si può ricordare l'episodio, che riguarda Fernão Mendes Pinto stesso, insieme a un suo compagno: gli càpita quando si è a mala pena salvato da un naufragio, all'affidarsi al comandante di una nave che li ha incontrati, e che li mette a tortura per vedere se nascondono denaro: « Pensando che con minacce e frustate avremmo confessato dove tenevamo nascosto il denaro che continuavano a sperare da noi, ci legarono i piedi all'albero maestro e con due grosse canne cominciarono a batterci a sangue senza pietà. Io ero ormai più morto che vivo, e per questo mi fu risparmiato il beveraggio che invece dettero al mio povero compagno, un miscuglio di calce e d'orina che gli fece vomitare il fegato e lo uccise nello spazio di un'ora » (XXIV, e. m. r., 73-74).

E per quanto poi riguarda i modi di mandare all'altro mondo la gente, uno dei preferiti appare essere quello di tagliare, o di schiacciare, la testa (costumanza che si applica da qualche popolo, per esempio il tartaro, anche ai nemici morti). Ecco il re del Bramá che, all'assalto alla regina del Prom, « jurou mandar cortar as cabeças a quantos capitães não visse feridos » (CLIV, V, 48). Ed ecco un rinnegato portoghese, Francisco de Sá, che alla moglie che si rifiuta di abiurare lei pure e di darsi come sposa a un cinese la cui sorella egli vorrebbe in cambio, dà « un colpo in testa con l'accetta, facendole schizzare fuori le cervella » (XL, e. m. r., 122). Analogo trattamento si riscontra in una battaglia vinta da António de Faria sul corsaro suo feroce nemico, Coja Acém, battaglia nella quale i più degli uomini di quel corsaro, uccisi dai portoghesi, furono trovati « con le teste spaccate dalle accette nemiche » (LX, e. m. r., 155). E per quanto riguarda i morti, ecco i tartari che, conquistato il castello cinese di Nixiamcó, fatte coprire di sangue le mura rase al suolo, incendiato il tutto, « mandou cortar as cabeças a todos os mortos que na praça estavam » (CXIX, IV, 48).

Ci sono poi le sfumature del modo di offendere, di umiliare, che offensive e umilianti magari non appaiono alle costumanze occidentali, e che possono invece, in Oriente, provocare vendette addirittura mortali. È per esempio offesa che grida vendetta mortale quella di toccare con la propria mano la testa altrui: il re di Demá ha sfiorato « levemente e sem paixão » la testa di un ragazzino, e questi

lo fa fuori con una coltellata (essendo poi lui stesso e il padre e tre fratelli e sessantadue altri parenti, cioè tutto il parentado, messi a morte con torture che qui si preferisce non precisare — CLXXVII, V, 179/180—). Grave offesa è ancora congedare un ambasciatore nello stesso giorno in cui è arrivato, come fa il re Achem con l'ambasciatore del re del Jantana (XXXII, I, 119). E per quanto riguarda le modalità per umiliare chi è stato infedele al proprio dovere, ecco ancora il re Achem che obbliga i propri soldati, che si sono lasciati vincere, a vestirsi da donna e a comportarsi da donna, « tangendo com adufes por onde quer que fosse; que quando jurassem sobre alguma coisa fosse: 'assim me Deus traga meu marido', ou 'assim eu veja prazer dos que pari'. E estes homens vendo-se constringidos a um castigo tão afrontoso, quase todos se desterraram, e muitos tomaram a morte por suas próprias mãos, uns com peçonha, outros enforcando-se, e alguns deles a ferro » (XXXII, I, 122).

Ed ecco invece alcune delle modalità della convivenza civile. È consuetudine frequentissima scambiarsi doni, in modo particolare quando ci si incontra in mare. Perfino i popoli che Fernão Mendes Pinto descrive come i più feroci per certi aspetti, come i tartari, appaiono essere molto corretti nel modo esteriore di comportarsi: ecco appunto i tartari rimanere « algum tanto espantados de nos [i portoghesi] verem altercar uns com os outros e falarmos alto, que é coisa que eles entre si não costumam, e nos repreenderam com boas palavras, dizendo que mais próprio era das mulheres falarem alto e desentoadado, pois não têm freio na língua nem chave na boca, que de homens que cingem espadas » (CXVIII, IV, 41). C'è da supporre che i tartari si sarebbero meravigliati, se si fossero imbattuti anche in altri europei, a cominciare dagli italiani. ...

Nemmeno è costume orientale graffiarsi le guance a sangue per un grande dolore, come fa una donna portoghese nella città di Pongor nelle isole Lequie, all'apprendere della condanna a morte del marito: « a qual coisa, tão nova e tão desacostumada entre esta gente, espalhando-se logo por toda a cidade, causou em todas as mulheres dela tamanho espanto, que as mais delas se saíram de suas casas assim como naquela hora se acharam com os filhos e filhas pelas mãos, sem porem diante as repreensões que lhe podiam dar seus maridos » (CXLI, IV, 150). Non meno divertiti che stupiti restano poi al vedere i portoghesi usare le mani per mangiare: il re del Bungo in Giappone (i portoghesi gli hanno saputo dire che l'animale

che egli e duecento dei suoi stanno pescando e che non avevano mai visto prima di allora non è un pesce, è una balena) prega Fernão Mendes Pinto e i suoi compagni di mettersi a mangiare — ha fatto allestire per loro una mensa imbanditissima e servita da donne molto belle — affinché la regina si possa divertire, il che divertì « il re e la regina più di qualsiasi rappresentazione teatrale. In questo paese infatti sono tutti soliti mangiare con due bastoncini, come ho già detto altrove, e si considera segno di grande sporcizia mangiare con le mani come facciamo noi » (CCXIII, e. m. r., 322). Ancora dei tartari si può dire che sanno primeggiare anche nelle formalità con cui ammettere stranieri alla presenza del loro re: formalità interminabili e complicatissime, come Fernão Mendes Pinto e i suoi hanno occasione di verificare (CXXI-CXXII).

E a proposito di formalità, eccone ancora una fra le altre molte che Fernão Mendes Pinto sottolinea: quella per cui le offerte di un capo a uno superiore a lui vengono fatte in ginocchio, dopo di aver baciato la terra cinque volte. Come esempio di ciò si serve del Mitaquer che presenta la propria spada al figlio del re della Persia: « tirou da cinta o terçado que levava e lho ofereceu em joelhos, beijando primeiro a terra cinco vezes, que é cerimónia de cortesia usada entre eles » (CXX, IV, 52). Anzi, vale la pena a questo proposito di prendere nota ancora che quando si devono dare notizie a un potente, le notizie non si danno a lui ma ... ai suoi piedi, come si deduce dalle modalità con cui è ricevuto l'ambasciatore del regno del Bramá nel Calaminhan (CLXIII, V, 100).

Che se poi si passa alle costumanze della guerra, Fernão Mendes Pinto precisa che « é costume desta gentilidade [sta parlando dei regni del Bramá e del Pegu] levarem todos consigo à guerra todas as riquezas quantas possuem » (CVC, VI, 90), cioè, fino sul campo di battaglia; dove un altro popolo, i guerrieri di Passarvão (Giava), « para remate de toda a determinação que levam para morrerem », si ungono col « minhamundi, que é uma certa confeição de azeite cheiroso » (CLXXIV, V, 167).

* * *

Da modalità delle cose quotidiane è facile il passaggio a modalità che riguardano stati d'animo, temporanei o permanenti che siano.

Ecco per esempio un modo di mostrare gratitudine. Il governatore che porta Fernão Mendes Pinto e i suoi alla presenza del re

dei Tartari, nel parlare della riconoscenza che egli deve ai portoghesi per la stima che gli hanno mostrato, precisa che il voler ringraziarli « com as palavras, como a gente do mundo costuma de fazer no tempo de agora, intendemos que será mais ingratição que verdadeiro e deuido agradecimento, por onde nos parece que o mais acertado será o silêncio metido na alma que Deus em nós pôs » (CXXI, IV, 55). Ed ecco la « auri sacra fames »: quando il re dei Tartari di cui ora si è detto decide di togliere l'assedio che ha posto a Pechino, si precisa che fra l'altro « trezentos mil [dei suoi uomini] ... se lançaram com os Chins pelo grande soldo que por isso lhes davam, afora outras muitas vantagens de honras e mercês de dinheiro que lhe faziam continuamente. E não é muito de espantar, porque a experiência nos tem mostrado que isto só tem muito mais força, que todas as outras coisas quantas cá na terra podem obrigar os homens. » (si è già detto che non ci si deve meravigliare dei numeri, a proposito dei quali Fernão Mendes Pinto non fa complimenti: questi 300.000 tartari che tradiscono il proprio re passando per denaro al nemico fanno parte di un esercito di 800.000 uomini — l'abbiamo già ricordato a p. 7 —) (CXXIII, IV, 66). È un mutamento di casacca che non esita a fare neppure qualche re, quando si trova in cattive acque, nel qual caso va a gettarsi ai piedi di quello che è o che è divenuto più potente di lui. Il che è poi qualcosa che si può chiamare anche ... adulazione, che Fernão Mendes Pinto si preoccupa di sottolineare come caratteristica tanto della asserita nobiltà del mondo suo e nostro quanto della asserita barbarie del mondo non cristiano: « Il dannoso vizio dell'adulazione è evidentemente tanto naturale nelle corti e nelle dimore dei potenti che ha trovato modo di allignare persino tra questi barbari » (CCXXIII, e. m. r., 322).

Ma tali considerazioni, sul modo di essere, temporaneo o permanente che sia, non riguardano naturalmente solo gli occidentali o solo gli orientali: abbondano i momenti in cui lo scrittore mette in luce certi imbarazzi che sono della psicologia di tutti gli uomini. Ci si può riferire in proposito, fra gli esempi, a uno che riguarda la vita marinara, quando il pilota della nave di Francisco Mascarenhas, che nel 1556 porta per la seconda volta Fernão Mendes Pinto in Giappone, rende conto di un errore di navigazione « che fino allora il suo carattere di uomo di mare gli aveva impedito di confessare apertamente » (CCXXIII, e. m. r., 319). Abbondano anche

gli esempi che fanno risaltare certi egoismi, di chi non si fa scrupolo di giocare con la vita degli uomini: e anche i più impressionanti fra questi ci vengono dalle vicende marinare. Salvataggi di nemici naufraghi? Certo, Fernão Mendes Pinto è pronto a farne, anzi tutti sono pronti, salvataggi di nemici se nemici occorrono, e di quanti ne occorrono, per governare le proprie navi ...: quando però non ne occorrono si può fare anche benissimo a meno di salvarli, come fra le moltissime volte succede durante la navigazione di António de Faria verso Liampó, quando « quiz nosso Senhor que chegando elas [si tratta di tre imbarcazioni che arrivano provvidenzialmente durante un naufragio] salvaram a maior parte da nossa gente, e os da parte contrária se afogaram todos » (LXVI, II, 152) (i quali superstiti poi, « entrando no junco do Cossairo [un corsaro che li aveva assaliti], meteram à espada todos quantos acharam nele, sem a nenhum darem a vida » (ivi, ivi, 153).

* * *

Qualche considerazione su Fernão Mendes Pinto come scrittore.

È evidente il suo compiacimento per la tendenza degli orientali al linguaggio figurato, fatto di immagini, di similitudini, di metafore: si ha l'impressione che, per portato che egli stesso sia, nella sua inesauribile vicenda, a tale linguaggio, quella tendenza delle genti con cui viene a contatto ne accentua il diletto. Ecco una giovane cinese scrivere al fidanzato che, se fosse concesso a una donna andare da lui — invece che mandargli uno scritto — senza venir meno alla propria natura, « il mio corpo volerebbe a baciare questi tuoi piedi così lenti, come un falcone affamato nel primo impeto della liberazione » (XLVII, e. m. r., 126). A Fernão Mendes Pinto fa evidentemente impressione il modo con cui sacerdoti cinesi, che vanno a visitarlo mentre è in carcere a Pechino con compatrioti perché non si sa bene chi siano, si esprimono nei riguardi di Dio: « Que a sua [di Dio] mão poderosa e divina que fabricou a formosura da noite vos tenha em si como tem aqueles que sempre choram os males do povo » (C, III, 130/131). Ecco il re dei Lequi, che ordina al suo dipendente, il governatore della città di Pongor, — con una lettera fattagli avere per mezzo di una « formosa donzela sua parente » —, che dia a quei portoghesi gettati in carcere (anche se se lo sono tanto meritato con malvagità per mare e per terra), oltre che la libertà, elemosina, « sem que a avareza te feche a mão »; e tutta questa lettera è di un lin-

guaggio straordinariamente fiorito, che si conclude con l'immagine con cui il re parla della propria madre: « na presença da sobranceira do meu olho direito mãe minha, e senhora de todo o meu reino » (CXLI, IV, 157). Ed ecco come si esprime il re di Cauchenchina guardando « com rosto alegre » l'ambasciatore del re dei Tartari: « No seu [del re dei tartari] desejo e no meu conforme o sol com a doce quentura dos seus claros raios este verdadeiro amor até o último bramido do mar, para que o senhor seja louvado na sua paz para sempre ... » (CXXX, IV, 98).

Per la prima personalità giapponese con cui Fernão Mendes Pinto si incontra, il Nautaquim dell'isola di Tanixumá, i portoghesi sono quelli che « voando por cima das águas têm senhoreado ao longo delas os habitantes das terras onde Deus criou as riquezas do mundo, pelo que nos cairá em boa sorte se eles vierem a esta nossa com título de boa amizade » (CXXXIII, IV, 109).

Ma poiché tutta la narrazione che riguarda gli incontri con orientali è a questo livello di poesia — nei momenti di pace, s'intende ... —, e quindi non si finirebbe più di esemplificare, limitiamoci a uno dei molti aspetti della natura che ricorrono nel modo di esprimersi di quelle genti (o dello scrittore stesso): quello della pioggia. La venuta di Fernão Mendes Pinto a visitare il re dei Batas è « agradável como a chuva em tempo seco na lavoura de nossos arrozés » (XV, I, 55) (così gli si esprime una vecchia che lo sta accompagnando dal re). Questa immagine, della pioggia che scende a ristorare le risaie, è la più frequente. La si trova ripetuta al cap. CXXXV (IV, 120), dove si assiste a un suggestivo scambio di immagini poetiche fra lo scrittore e il re del Bungo; al cap. CLXII (V, 97), dove si auspica che l'ingresso di un ambasciatore — quello del re del Bramá — nella casa del re del Calaminhan « seja tão agradável diante os seus [del'ospite] olhos como a chuva no campo dos nossos arrozés »; al cap. CCX (VI, 176), all'arrivo di San Francesco Saverio presso il re del Bungo, l'entrata nella cui reggia — gli auspica chi lo accoglie — « seja a ti e a ele tão agradável como a agua que Deus manda do céu quando a lavoura de nossos arrozés lha pede ». Ma la pioggia si presenta come certamente non « agradável », quando « parecia chuva que caía do céu » il gettito di armi contro i portoghesi da parte di mori nel porto siamese di Lugor (XXXVI, II, 19). A Pechino vengono accolti con parole di estrema cortesia nelle quali, fra l'altro, i benefici di Dio sono paragonati alle « gotas que as nuvens do céu

têm lançado em toda a terra » (C, III, 131). La presenza del Mitaquer, conquistatore del Quansi, sarà gradita al suo re « como a doce manhã do verão, na qual o banho das águas frias mais satisfaz nossa carne » (CXX, IV, 52). A proposito di certi consiglieri del re dei Tartari che ... consigliano male, si dice che « hão mister mais de conselho para se governarem a si mesmos, do que a terra há mister de água para produzir os frutos de suas sementes » (CXXV, IV, 75). In una lunga preghiera in una pagoda Fernão Mendes Pinto sente dire fra l'altro che « assim como por natureza a água lava tudo, e o sol aquece as criaturas, assim é próprio em Deus por natureza celeste fazer bem a todos » (CXXXVII, IV, 83). Il governatore di Pongor nel Giappone, nel sospettare che quel ben di Dio di merci che hanno con sé i portoghesi sia frutto di furti, dice che essi furti « são mais ofício dos servos da serpe da casa do fumo [che per quegli orientali — abbiamo già trovato — è il diavolo] que dos da casa do sol [Dio], onde os justos e de coração limpo se banham com cheiros suaves no tanque das águas do alto Senhor » (CXL, IV, 144).

* * *

La narrazione di Fernão Mendes Pinto suscita naturalmente interesse per i più svariati aspetti riguardanti la lingua e il modo di usarla.

Con Fernão Mendes Pinto si è arrivati a usare l'aggettivo « brasil » (= rossastro) senza il sostantivo « pau » (= legno), come avviene quando, parlando del famoso corsaro Coja Acém, riferisce che « quella mattina egli aveva superato la foce del fiume, diretto all'isola di Ainão con un carico di legname » (XXXVII, e. m. r., 90). Diogo Soares, l'avventuriero portoghese che da governatore che era diventato, nel Pegú, è condannato alla lapidazione per il tentato rapimento di una neosposina, è fatto parlare in latino: gli si fa recitare il primo versetto del *De profundis* (« Si iniquitates observaveris Domine, Domine quis sustinebit? »), e, dopo altre espressioni di supplica in portoghese, l'antifona di un Salmo: « Misericordias Domini in aeternum cantabo » (CXCII, VI, 77/78) ⁸.

⁸ È il Salmo LXXXVIII della *Biblia Sacra - Vulgatae Editionis - Sixti V C. M. jussu recognita, et Clementis VIII auctoritate edita*. Quell'avventuriero dice *alternum* invece di *aeternum*; o così glielo fa dire lo scrittore.

Colpisce la frequenza dell'espressione « em menos » o « em espaço » o « obra de » « um » (o « dois », o « três », ecc.) « credos ». Qualche esempio: « Seria espaço de dois ou três credos (CXLVI, IV, 178); « Por espaço de três ou quatro credos » (CLXIII, V, 99 e CLXIII, V, 104); « Por espaço de quatro ou cinco credos » (LCV, II, 148); « Em menos de dois credos » (CLXX, V, 156); « Em espaço de três ou quatro credos » (CLXXIX, VI, 10); « Em menos de um credo » (CXCII, VII, 79. Salvo errore è l'unica volta in cui si tratta « de *um* credo », oltre a quella già trovata in XXXIII, e. m. r., 70: è il momento della già ricordata lapidazione di Diogo Soares); « Obra de dois ou três credos » (CCVII, VI, 162: si riferisce a una visione di San Francesco Saverio a proposito di una battaglia navale fra portoghesi e achens; la stessa espressione si ritrova a CCXIV, VII, 25, e si riferisce ancora al Santo, « encostado como quem dormia », al momento in cui sta per riapparire il battello da tutti ritenuto definitivamente perso nella burrasca e del cui ritorno il Santo era invece sicuro); ecc. ecc.

Di equivoci linguistici fra i portoghesi — o gli occidentali in genere — e gli orientali ha già detto Erilde Melillo Reali in *Note sull'esotismo linguistico nella « Peregrinação » di Fernão Mendes Pinto*⁹, dove si accenna fra l'altro all'imbarazzo di San Francesco a causa della somiglianza fonetica fra « Deos » e « diusa », che « na língua do Japão se chama a *mentira* », e « Sancte Petre », « porque também este vocábulo *santi* na língua japoia é torpè e infame ».

Al vocabolo « lingua » è dato spesso il significato di « interprete » (LXXV, II, 12; LXXVIII, III, 24; CXXI, IV, 58; ecc.).

Molte volte Fernão Mendes Pinto riferisce un'espressione, o un'intera frase, nella lingua locale facendola seguire dalla traduzione in portoghese. Un esempio solo: trovandosi in Tartaria, trascrive (e naturalmente non si indaga qui sull'esattezza grafica di quanto egli ha colto foneticamente) parole dette da sacerdoti durante una funzione religiosa: « Hixapu alitau xucabim tamy tamy ora pani maguo », che poi traduce: « chegue a ti nosso brado assim como cheiro suave, porque nos ouças » (CXXII, IV, 61); e continua: « ...Iulicavão julicavão minaydotoreu pismão himacor davulquitaroo xinapoco nifando hoperau vuxido vultanitirau companoo foragrm hupuchiday purpuponi hincau », che poi traduce: « O criador, o criador

⁹ In « *Annali - Sezione Romanza* », Napoli, I. U. O., XI (1969), 2, 226/227.

de todas as coisas, qual de nós outros pobres formigas da terra poderá compreender as maravilhas da tua grandeza? » (ivi, ivi, 63); per poi proseguire ancora: « fuxiquidane, fuxiquidane », che corrisponderebbe a « venham cá, venham cá » (ivi, ivi, ivi).

Accanto ad arcaismi, come il mantenimento dell'occlusiva labiale sonora che non ha ancora dato la labiovelare (esempi: « terríbel », CIII, III, 146; e CVIII, III, 173; « afábel », CXIX, IV, 43; ecc.), si notano espressioni che fanno pensare a neologismi in quel momento. Ne può essere un esempio il termine « erronia », con cui Fernão Mendes Pinto indica il fatto di chi si trova in una religione errata (è il caso di una anziana portoghese che egli e i suoi incontrano nel Calaminhan, che le circostanze avevano portato ad abiurare, ma che chiede loro che la portino via perché si vuole salvar l'anima: « por não perder uma tão boa ocasião de se tirar da erronia em que andava », CLXII, V, 92 (e il vocabolo si ripete a CLXV, V, 15, dove lo scrittore ci racconta che quelle popolazioni seguono ventiquattro sette, « nas quais há tanta variedade e confusão de erronias e preceitos diabólicos »)¹⁰.

Di eccezionale interesse anche dal punto di vista linguistico è il capitolo LXXIII, per il colloquio fra il corsaro Similão e un pastorello della « serra » di Gangitano: si tratta di uno dei momenti più curiosi della narrazione, vivissima, tesa sullo scambio di merci che avviene fra i portoghesi e quei montanari, e che si realizza in un linguaggio dove gli uni cercano inutilmente di farsi capire dagli altri, e che diventa comprensibile solo grazie alla mimica (un passaggio qualsiasi: « António de Faria lhes mandou dar três corjas de porcelanas, e uma peça de tafetá verde, e um cesto de pimenta, e eles se arremessaram todos no chão, e com as mãos ambas levantadas e os punhos cerrados disseram vumguahileu opomguapau lapão lapão lapão, das quais palavras se infiriu que deviam de ser de agradecimento, segundo os meneios com que as disseram, porque três vezes se arremessaram no chão », II, 185).

Per quanto riguarda altri aspetti linguistici vien fatto di istituire confronti fra il modo portoghese e quello italiano. Come esempio, ecco il capovolgimento, in portoghese, dell'espressione italiana così fre-

¹⁰ Na « erronia » si legge anche nelle famose *Trovas* del Bandarra (postume, 1603).

quente « Lei non sa chi sono io »: due portoghesi che litigano, vantando ognuno titoli di nobiltà superiori a quelli dell'altro, si dicono « um para o outro: quem sois vós? quem sois vós? » (CXV, IV, 24).

* * *

Un interesse particolare può avere l'attenzione dimostrata da Fernão Mendes Pinto per le cose di teatro. A un ambasciatore del Bramá mandato al re del Calaminhan, mentre è accolto e ospitato dal governatore del regno prima di essere presentato al sovrano, vengono offerte, oltre ad altre distrazioni, « farsas representadas por mulheres muito formosas e ricamente vestidas » (CLXII, V, 87). Di tali « farse » a questo punto Fernão Mendes Pinto non ci dice di più: ma quando l'ambasciatore giunge alla presenza del re, a un certo momento della cerimonia, dopo un lungo gioco di cortesie descritte nella consueta atmosfera poetica, per onorare l'ambasciatore prima c'è una danza di sei donne con sei fanciulli al suono di strumenti musicali (« por espaço de três ou quatro credos »), poi di sei fanciulle con sei uomini tra i più vecchi; e poi dodici donne « muito formosas e muito bem vestidas » (si badi alla ripetizione di formule) rappresentano una specie di azione — che si dica teatrale o no — che vale la pena di riferire almeno in parte. Le dodici donne hanno già prima cantato (con un'armonia così triste — precisa lo scrittore —, da piangere esse e da far piangere molti degli uomini presenti), accompagnate da musica, dopo di che « viram sair debaixo do mar o peixe que comera a filha do Rei, e assim como arvoado, pouco a pouco veio morto dar em seco na praia onde as doze da música estavam, e tudo isto tão próprio e tanto ao natural que ninguém o julgava por coisa contrafeita, senão por verdadeira, e afora isto era feito com grandíssimo fausto e aparato de muita riqueza e perfeição. Uma das doze arrancando então uma adaga de pedraria que tinha na cinta, escalou com ela o peixe por uma ilharga, e lhe tirou de dentro a filha do Rei a qual ao som daquela mesma foi beijar a mão ao Calaminhan, que com grande honra a assentou junto consigo. E esta moça se dizia que era sua sobrinha, filha de um seu irmão: e todas as outras doze que representaram a farsa, eram filhas de príncipes e grandes senhores, cujos pais e irmãos estavam ali presentes. Houve também outras três ou quatro comédias ao modo desta, representadas por mulheres moças muito nobres com

tanto aparato, primor, e riqueza, e com tanta perfeição em tudo que os olhos não desejavam de ver mais » (CLXIII, V, 104/105).

E un'altra rappresentazione: in Fucheu, in Giappone, una figlia (14-15 anni) del re del Bungo (dove Fernão Mendes Pinto è ritornato col successore di San Francesco, il P. Belchior) imbastisce una farsa nella quale si presenta travestita da commerciante di mercanzie, farsa che vuol essere una scherzosa caricatura dei portoghesi arrivati appunto come commercianti: la giovane falsa commerciante si presenta seguita da « sei fanciulle molto belle e sontuosamente vestite da mercanti, con gli spadini e le daghe alla cintura e con un'aria di grande autorità: si trattava in effetti di figlie di nobili, scelte dalla principessa perché l'aiutassero nella rappresentazione della farsa in onore dei sovrani » (CCXXIII, e. m. r., 324). Queste fanciulle si presentano come poveri stranieri che sottolineano la propria povertà; quando poi hanno fine la musica, le danze e quella scena, esse si pongono tutte in ginocchio davanti al re, che il falso commerciante sua figlia ringrazia per il permesso avuto di vendere la merce. Il tutto avviene fra le risa sommesse e il dar di gomiti del re, della regina e degli astanti, e la scena finisce con un'affettuosa richiesta del re ai portoghesi di prendere nota che quanto hanno visto ha voluto dimostrare la benevolenza della principessa per loro, sentiti come fratelli.

Questa parte dell'episodio è preceduta dalla notizia senz'altro più importante a proposito di teatro visto da Fernão Mendes Pinto in Oriente: quando ci descrive che cosa avviene mentre la figlia del re e le compagne si sono ritirate — evidentemente per prepararsi alla rappresentazione —, aggiunge che « quelle che erano rimaste con noi passavano il tempo divertendosi alle nostre spalle, con scherzi e facezie che imbarazzarono alquanto perlomeno quattro di noi, giovani e inesperti della lingua locale. Io invece avevo già assistito in Tanixumá a una farsa sui portoghesi, e anche in altri luoghi ero stato presente a spettacoli dello stesso tipo » (ivi, 323). Dalla quale notizia si può dunque dedurre l'esistenza di rappresentazioni teatrali, sia pure del tutto improvvisate e primitive, con cui, c'è da presumere, quei popoli orientali concretavano anche certi loro stati d'animo, di sorpresa, di curiosità, di interessamento, in presenza di persone o di cose inaspettate o sconosciute.

* * *

Va notata ancora, nella *Peregrinação*, la frequenza delle ripetizioni. A volerne tentare una spiegazione ci si imbatte naturalmente anche a questo riguardo in problemi tutt'altro che facili da risolvere. Si tratterà di fretta nella stesura dell'opera? Di mancanza di revisione di essa? Di confusione dei ricordi? Dei già accennati problemi di autenticità o meno del testo? O di altra causa che ci si affacci con minore immediatezza? Comunque sia, vale la pena di sottolineare che tale frequenza delle ripetizioni — se sono dello scrittore — non fa pensare solo a un suo compiacimento per esse (come ci è già stato dato di osservare), ma anche a sue distrazioni o contraddizioni. Eccone ancora qualche esempio.

Fernão Mendes Pinto parla due volte dei mille portoghesi di Diogo Soares, al servizio del re del Bramá (CLXVII, V, 125, e CLXXXV, VI, 42): quest'episodio è peraltro uno di quelli in cui più si manifesta la frequente contraddittorietà della narrazione, non solo perché nel primo dei due momenti citati il numero dei portoghesi non è di mille bensì di cento, ma anche per una lunga serie di altri particolari che qui si tralascia di elencare. L'episodio dell'urto fra il regno del Bramá e il regno del Pegu, di cui ai capp. CLXXXIX e CXC, è infarcito di ripetizioni di particolari che si aggrovigliano fra di loro in un nodo eccezionalmente difficile da districarsi. Ciò che viene detto del giapponese convertito da San Francesco — del quale diventa addirittura aiutante —, Paulo de Santa Fé (che verrà poi fatto fuori da ladroni in Cina), è ripetuto ai capp. CCIII, e. m. r., 306 e CCVIII, VI, 166; la prima volta Fernão Mendes Pinto dice: « Come dirò trattando del suo esilio », la seconda, alla notizia data la prima volta, cioè che « foi morto por uns ladrões », aggiunge: « que no reino de Liampó andavam ao salto » (più quindi che di maggiori particolari, come aveva promesso, si tratta di una ripetizione della notizia). La precisazione che i portoghesi in Malacca accompagnano San Francesco durante « quinze ou vinte dias » nel recitare il Paternoster e l'Ave Maria per la propria flotta, prima di perdere le speranze di vittoria, è fatta due volte nello stesso capitolo (CCVII, VI, 159 e 161).

Non mancano però i casi in cui Fernão Mendes Pinto fa di proposito la ripetizione, di cui è pienamente consapevole: e ne daremo un solo esempio. Al riferirsi al « grande e sontuoso edificio da Macapirau, a que os Chins chamam Rainha do Céu » (CXXI, IV, 57), dove dice che è ospitato il re, si preoccupa di ricordare che ne ha

già parlato al « capítulo cento e dez » (che infatti si intitola « Do terceiro edificio que aqui vimos por nome Macapirau »).

* * *

Sulle orme del nostro avventuriero abbiamo vagabondato anche noi ancora una volta lungo le sue pagine suggestive, cogliendo qua e là fior da fiore dalle caratteristiche di ogni genere che le distinguono dalle pagine di tanta altra letteratura di viaggi. Ma accanto alle considerazioni che ci è venuto di fare qui per iscritto tante altre sono rimaste nei nostri appunti, perché non appesantissero ulteriormente queste note: considerazioni sui compiti specifici affidati a Fernão Mendes Pinto da compatrioti (e non compatrioti) durante il suo errabondaggio; sul suo interesse per le concezioni e le manifestazioni religiose di quei popoli; sul suo frequente — anche se temporaneo e rapido — ripiegarsi su se stesso; sulle informazioni che si deducono dalle sue pagine intorno ai rapporti fra il Portogallo e l'Oriente. Mentre da un lato si è spinti a continuare la lettura di tali pagine dalla curiosità per quanto si attende di venire a sapere, dall'altro si è continuamente tentati di soffermarsi su di esse: ognuna appare ancora più interessante di quelle che l'hanno preceduta, in un felice disorientamento che prende e a cui ci si abbandona volentieri per un momento, al seguire la vicenda di questo straordinario uomo e scrittore.

Giuseppe Carlo Rossi

SOPRAVVIVENZA E VALIDITÀ DEL SURREALISMO

(a proposito di « Rayuela » di Julio Cortázar).

« Toccherà all'innocenza, alla collera di qualche uomo del futuro sceverare nel surrealismo ciò che non può non essere ancora vivo, restituirlo, a costo di uno splendido saccheggio, al fine che gli è proprio. »

A. Breton: *II Manifesto del Surrealismo*, 1930.

Il « boom » editoriale del romanzo sudamericano e l'interesse del pubblico sembrano riproporre il problema della validità del surrealismo al di là delle ormai accettate definizioni di corrente epigona del Romanticismo destinata ad esaurirsi in se stessa¹. Nel mondo ispanico, già dal 1966 José Vila Selma difendeva con lucidità² il valore attuale del surrealismo e negava fermamente la sua riduzione-limitazione a Breton; di più, sosteneva, individuandone il fine e il messaggio (produrre una cultura il cui modo di conoscere risieda nel rifiuto della conoscenza sensoriale come unica fonte di concetti), che il surrealismo è una prassi di esigenza verso se stessi, uno sforzo per raggiungere stati di coscienza che l'uomo d'oggi, quanto e forse più di Breton in sé, persegue con accanito impegno; e a conferma adduceva l'affermazione bretoniana del 1964 secondo cui nessuno era

¹ Citiamo, a titolo di esempio, una fonte certamente secondaria, ma interessante per il suo carattere divulgativo: « ... esso (il surrealismo) ci si presenta oggi come un movimento essenzialmente epigonico in cui convergono, esasperati, quasi tutti i motivi e quasi tutti i problemi che costituiscono l'agitata esistenza del secolo XIX sotto il dominio dell'Idealismo. », in *Dizionario letterario Bompiani*, Milano, 1963, Vol. I, p. 319.

² Vila Selma, J., *Commemoración del Surrealismo* in «Tercer Programa», n. 3, 1966, Madrid (In occasione della morte di A. Breton).

autorizzato a fare il bilancio del surrealismo poiché: « si el surrealismo existía antes que yo, espero que me sobreviva »³.

Fatte salve alcune differenze evolutive fra il rigoroso surrealismo bretoniano e quello sudamericano, e quindi accettando per buona la teoria esposta ad esempio dall'argentino Eugenio Castelli (in una conferenza tenuta a Napoli il 20 marzo '72) secondo il quale la nuova narrativa ispanoamericana « nos ofrece un realismo mágico diferente de la alquimia intelectual del surrealismo », mi pare si possa sostenere che, perlomeno nel caso di Julio Cortázar, sia incontestabile un certo debito verso il surrealismo francese e verso Breton in particolare.

Se si prende in esame il romanzo *Nadja* di Breton⁴ e il romanzo *Rayuela* di Cortázar⁵, il primo del 1928 e il secondo del 1963, si riceve l'impressione che, a distanza di trentacinque anni, le stesse istanze che spinsero Breton a creare il personaggio di Nadja hanno indotto Cortázar a creare la figura della Maga.

Che il personaggio di Breton non fosse una creazione senza possibilità di sviluppo futuro è confermato dalla ricomparsa di *Nadja* nel 1962, voluta dall'autore e coronata da un buon successo editoriale⁶: una dimostrazione in più, mi pare, dell'esigenza oggi generalizzata di porre i rapporti sociali e la vita pratica su un piano di libertà e di immediatezza, superando i limiti che impastano quel che di sfuggente sopravvive in ogni azione e quel che di magico resta alla base dei rapporti umani⁷.

L'inconsueto insieme di sensazioni, analogie, coincidenze che irretiscono Breton nel suo incontro con Nadja e lo inducono a fare un « resoconto giorno per giorno, e il più possibile impersonale, di minuti eventi che si sono venuti articolando gli uni agli altri in un certo modo »⁸, rispecchia con grande attualità le esigenze dell'uomo

³ Vila Selma J., op. cit., p. 196.

⁴ Breton A., *Nadja*, Torino, Einaudi, 1972.

⁵ Cortázar J., *Il gioco del mondo*, Torino, Einaudi, 1969.

⁶ Amorós A., *Introducción a la novela contemporánea*, Salamanca, Anaya, 1966 — « De una novela tan claramente vanguardista como *Nadja* de A. Breton, se han vendido, en menos de un año, 60.000 ejemplares », p. 221.

⁷ Cfr. Breton A., *II Manifesto del surrealismo*, Parigi, 1930.

⁸ Breton A., *Nadja*, Torino, Einaudi, 1972, p. 5.

moderno, ansioso ricercatore — nelle pieghe di un irrazionale non codificato a priori — della realtà umana più che evasore dalla stessa.

Andrés Amorós, affermando nel suo studio sul romanzo contemporaneo: « La novela que hoy nos corresponde es el equivalente al (...) realismo mágico, ingenuo y sabio a la vez, de un Paul Klee »⁹, e quindi riproponendo il tema del realismo magico ormai non in opposizione al surrealismo, ma calato giustamente nel movimento e inscindibile da esso, in realtà mette in evidenza una connotazione tipica del surrealismo, la sua comprensione totalizzante che gli permette di passare in piena coerenza dalla poesia alla pittura, al cinema, con la « ragione » sempre pronta ad afferrare l'oggettivamente non razionale.

Appare significativo, a questo proposito, leggere il giudizio di Cortázar su Paul Klee, che con Max Ernst ha meglio illustrato le mete del surrealismo: « Klee giocava con il caso, con i vantaggi della cultura. La sensibilità pura può sentirsi soddisfatta con Mondrian mentre per Klee occorre un subbisso di altre cose (...) In fondo una pittura come quella di Klee esige da te una laurea 'ès lettres' o perlomeno 'ès poesie' (...). Paradossalmente Klee è molto più modesto perché esige la molteplice complicità dello spettatore, non basta a se stesso. In fondo Klee è storia »¹⁰. Cortázar definisce gli aspetti più attuali del surrealismo, il suo rapporto autore-pubblico e il suo storicismo, e contemporaneamente avverte che la conoscenza sensibile non basta più se non si inverte la rotta della percezione, se dall'esterno non la si porta verso l'interno di noi stessi. Formalmente l'interesse di Cortázar per il movimento surrealistico, nelle sue caratteristiche di avanguardia storica, appare dalle citazioni introduttive della prima e della seconda parte del suo romanzo; si tratta infatti di alcune righe tratte da una lettera di Jaques Vaché a Breton¹¹ e di una citazione da *Les mamelles de Tirésias* di Apollinaire¹².

* * *

⁹ Amorós A., op. cit., p. 186.

¹⁰ Cortázar J., op. cit., pp. 46-47.

¹¹ « Rien ne vous tue un homme comme d'être obligé de représenter un pays », in Cortázar J., op. cit., pag. 13.

¹² « Il faut voyager loin en aimant sa maison », in Cortázar J., op. cit., p. 209.

Una lettura parallela di *Nadja* e di *Rayuela* sembra porre in luce qualcosa di più della semplice « huella » sostenuta, ad esempio, da Andrés Amorós¹³: in alcune analogie pare che il cammino intellettuale ed emotivo percorso da Breton nel suo incontro con Nadja sia ripreso con più ampio respiro letterario da Cortázar-Oliveira. Si leggano fra le altre le pagine che si riferiscono agli incontri delle coppie Breton-Nadja e Oliveira-La Maga: « ... proseguivo senza meta in direzione dell'Opéra ... Tutto a un tratto, mentre è ancora forse a dieci passi da me venendo in senso inverso, vedo una giovane donna, vestita molto poveramente, che a sua volta mi vede o mi ha visto (...). Senza esitazione rivolgo la parola alla sconosciuta, pur attendendomi, ne convengo, il peggio. Sorride, ma in maniera assai misteriosa e, direi, come *con cognizione di causa* (comme en connaissance de cause), benché allora non potessi crederci »¹⁴; e « Che cosa venivo a fare io sul Pont des Arts? Mi pare che quel giovedì di dicembre avessi pensato di portarmi sulla riva destra e di bere un bicchierino nel piccolo caffè di rue des Lombardes ... So che stavi uscendo da un caffè di rue du Cherche-Midi e che ci mettemmo a chiacchierare. »¹⁵.

È singolare che in ambedue i casi non sia l'aspetto esteriore della donna l'elemento che determina l'impulso di conoscersi, ma piuttosto la misteriosa casualità dell'incontro; per entrambi i protagonisti « incontrarsi per caso non era un caso »¹⁶, le due coppie non si cercano, si ritrovano: « Camminavamo senza cercarci pur sapendo che camminavamo per incontrarci »¹⁷; Breton arriva addirittura ad esclamare: « Sono due giorni consecutivi che la incontro, è chiaro che è alla mia mercé »¹⁸.

Il valore insostituibile dell'incontro sembra consistere, seppure a livello ancora incosciente, nel perseguire la propria identità attraverso una reciprocità che finisce per creare la complicità solidale di un insieme; i due autori si confondono nelle loro donne al punto da

¹³ Amorós A., op. cit., pp. 104-105.

¹⁴ Breton A., op. cit., pp. 55-56.

¹⁵ Cortázar J., op. cit., pp. 16-17.

¹⁶ Cortázar J., op. cit., p. 15.

¹⁷ Cortázar J., op. cit., p. 15.

¹⁸ Breton A., op. cit., p. 78.

non distinguere più dove finisca l'individualità dell'uno e cominci quella dell'altra.

Cornice comune di questi incontri è una Parigi che, secondo Lino Gabellone, in *Nadja* ha valore di « analogon del testo »¹⁹ e in Cortázar di « un'immensa metafora »²⁰. La città partecipa del ricercarsi dei protagonisti, mostrandosi solidale con le coppie, e adattando alle nuove situazioni i propri luoghi, quasi come se fosse il palcoscenico del più incredibile degli « happenings », ²¹ poiché, per dirla con Maurice Nadeau, qui « si tratta di mettere in sintonia l'inconscio di una città con l'inconscio degli uomini »²².

Breton e Cortázar-Oliveira seguono il richiamo irresistibile di Nadja e della Maga perseguendo il disperato intento di conoscere e di avvicinarsi alla realtà umana, di decifrare gli indizi, i segnali, la fitta rete di corrispondenze analogiche che, pur sottraendosi a qualunque forma di socialità, costituiscono il tessuto non trascurabile dell'esistenza stessa dell'uomo. Lo stesso Proust presente il problema: « Quel che noi non abbiamo dovuto decifrare, chiarire col nostro sforzo personale, quel che era chiaro prima del nostro intervento, non è cosa nostra. Proviene da noi solo ciò che noi medesimi traiamo dall'oscurità che è in noi e che gli altri non conoscono »²³.

Nella ricerca disperata e disperante del « qui suis-je? » Cortázar come Breton si lascia sedurre, con la curiosità di un esploratore, dalle coincidenze misteriose, dalle stravaganze abnormi; ambedue seguono con impegno quello che Vila Selma chiama esigenza di arrivare alla comprensione del mondo attraverso il disordine dei sensi intesi come finestre « por las que podemos ver dentro de nosotros mismos »²⁴; lo sforzo personale dell'uomo non deve cedere, l'inseguire e il cercare sono i mezzi più validi ed efficaci per cercare di arrivare alla verità del surreale²⁵.

¹⁹ In Breton A., op. cit., p. 148.

²⁰ Cortázar J., op. cit., p. 132.

²¹ « E così avevano cominciato a passeggiare per una Parigi favolosa, lasciandosi guidare dai segni della notte ». Cortázar J., op. cit., p. 32.

²² Nadeau M., *Storia e antologia del surrealismo*, Mondadori, 1972, p. 59.

²³ Proust M., *Il tempo ritrovato*, Torino, 1963, p. 866.

²⁴ Vila Selma J., op. cit., p. 201.

²⁵ Cf. Breton A., op. cit., p. 93 — « Può forse arrestarsi questo irrefrenabile inseguimento? Inseguimento di che cosa, non so, ma inseguimento, visto che

L'atteggiamento di Breton e di Cortázar è, però, ancora di ricerca intellettualizzata, di curioso interesse del problema conoscitivo a livello personale. Essi non sanno abbandonarsi completamente alla ineluttabilità dell'incontro: anzi, oppongono una resistenza raziocinante che determina, in fondo, la rottura del rapporto: « ... non dovevo amare la Maga (...) se in quel vertiginoso gioco (...) io mi riconoscevo e mi davo un nome »²⁶. Il rapporto delle due coppie non è semplicemente un rapporto d'amore, ma soprattutto di conoscenza e di verifica²⁷, il punto di incontro di un riconoscersi totale determinato e dominato dall'accettazione di una serie di imprevedibili circostanze²⁸, un rapporto che può stabilirsi anche con altri personaggi solo apparentemente secondari.

Blanche Derval e Berthe Trepas, ad esempio, sono due figure secondarie la cui funzionalità nei testi che stiamo analizzando non va sottovalutata: queste due artiste mediocri ma non insignificanti impressionano profondamente i nostri scrittori, il cui atteggiamento risponde perfettamente a quanto Proust aveva enunciato: « L'impressione è per lo scrittore ciò che è l'esperimento per lo scienziato; con questa differenza tuttavia, che nello scienziato il lavoro dell'intelligenza precede, nello scrittore segue »²⁹.

Si mostra rilevante, dunque, il peso di alcune impressioni fondamentali, ancor più nella relazione fra le nostre due coppie; certamente l'idea di libertà che appare insita in Nadja e nella Maga è l'elemento che attrae più violentemente Breton e Oliveira-Cortázar anche se, a giudizio di Ana María Simo, esiste una certa differenza fra il personaggio bretoniano e quello di Cortázar: « No voy a hacer paralelos exactos, pero (La Maga) me recordò mucho la Nadja de Breton, aunque sin tener su libertad »³⁰, e se José Lezama Lima

mette in opera tutti gli artifici della seduzione mentale » e Cortázar J., op. cit., p. 44 — « Noi ci ubriacavamo di metafore e analogie, cercando sempre di penetrarvi ».

²⁶ Cortázar J., op. cit., p. 97.

²⁷ Breton A., op. cit., p. 77 — « E se non la vedessi più? Non saprei più. Avrei dunque meritato di non sapere ».

²⁸ Cf. Breton A., op. cit., p. 14 — « In certe fortuite concomitanze (...) se ci interrogassimo a fondo, troveremo forse il segreto di noi stessi ».

²⁹ Proust M., op. cit., p. 866.

³⁰ Simo A. M. ed altri, *Cinco miradas sobre Cortázar*, Buenos Aires, 1968, p. 37.

individua una sfumata differenziazione: « Pero percibimos de inmediato que la Maga no es Nadja (...), Nadja es trascendentalista, hegeliana. Contesta sonambúlica: soy el alma errante. Se acerca como si no quisiera ver, así la precisa Breton, imprecisándola. Cortázar considera a la Maga una concreción nebulosa que trae lo vital y lo vitalista en una comunicativa canción de Schumann »³¹.

Eppure, sia Nadja che la Maga rifiutano il nome che è stato loro imposto per sceglierne uno che sentano più rispondente alla propria personalità; in particolare Nadja spiega che ha scelto il proprio nuovo nome « perché in russo è l'inizio della parola speranza e perché è soltanto l'inizio »³². L'enunciazione è coerente a questo personaggio, che Breton definisce « un genio libero, qualcosa come uno di quegli spiriti dell'aria che certe pratiche di magia consentono di legare momentaneamente a se ma che è impensabile sottomettere »³³. Con immagini forse più ambigualmente funzionali anche Cortázar ci parla della libertà della Maga: « Vi sono fiumi metafisici (...). Io li cerco, li trovo, li guardo dal ponte, lei vi nuota. E non lo sa ... Non ha bisogno di sapere, come me, può vivere nel disordine senza che nessuna coscienza di ordine la trattenga (...). La sua vita non è disordine che per me ... »³⁴ e ancora: « Felice lei che stava nella stanza, che aveva diritto di cittadinanza in tutto ciò che toccava e con cui conviveva, pesce nel fiume, foglia sull'albero »³⁵.

Cortázar tiene tanto alla libertà del proprio personaggio, che non indulge a descrizioni esterne della Maga. Non vuole ancorarla a una realtà fisica che definendola la pietrificerebbe³⁶, e anche Breton evita di darci di Nadja un'immagine descritta e perciò riduttiva. Essa è una giovane donna, vestita molto poveramente, che va a testa alta, con un sorriso impercettibile che erra « forse » sul suo volto: nulla di più, perché Nadja e la Maga sono la verosimiglianza

³¹ Lezama Lima J., *Cortázar y el comienzo de la otra novela*, in *Casa de las Américas*, La Habana, Julio-agosto de 1968, n. 49, pp. 51-62.

³² Breton A., op. cit., p. 58.

³³ Breton A., op. cit., p. 94.

³⁴ Cortázar J., op. cit., p. 98.

³⁵ Cortázar J., op. cit., p. 31.

³⁶ Cf. Cortázar J., op. cit., p. 39 — « (Oliveira) Non voleva che la libertà, unico abito che si addicesse alla Maga, si perdesse in una diligente femminilità ».

dell'inverosimile, sono e non sono, potrebbero essere state create dai loro autori o esserne loro le creatrici. Non c'è confine che limiti il vero dall'inventato, quando Breton afferma: « Non provo interesse se non per i libri che sbattono come porte spalancate »³⁷ e Cortázar: « Io apro serrature d'aria con chiavi di nuvole, io (...) scrivo con il fumo »³⁸.

L'occultismo e l'esoterismo sono tradizionalmente insiti nel surrealismo, ma più come elementi fantastici o immaginativi che come affermazione del potere dello spirito umano: non sorprende quindi che in *Nadja* ed in *Rayuela* operino due veggenti, Mme. Sacco e Mme. Leonie, che istituzionalizzano l'intuizione e la percezione del surreale, ma le cui predizioni, tutto sommato, sbiadiscono al confronto dell'intuito istintivo e misterioso delle protagoniste. Nadja indovina com'è fatta la moglie di Breton, sa che essi hanno un gatto, prevede ciò che deve ancora succedere: « Vedi, là in fondo, quella finestra? È buia come tutte le altre. Guarda bene. Tra un minuto si illuminerà. Sarà rossa »³⁹; da parte sua la Maga: « Quella notte tu correvi un pericolo. Si vedeva, era come una sirena lontana (...) non so dire (...). Lo sai che qualche volta io vedo. Vedo così chiaro »⁴⁰.

Nadja e la Maga escono dalla dimensione consueta, sfuggono ai limiti spazio-temporali, non hanno principio né fine, emergendo da un passato indefinito e permeando di sé un futuro dove tutto è possibile. Così Nadja esclama: « Sapevo tutto, ho tanto cercato di leggere nei miei ruscelli di lacrime »⁴¹, e con un'affannosa esigenza di sopravvivenza: « André ... André, scriverai un romanzo su di me ... Di noi bisogna che qualcosa resti ... »⁴², e la Maga: « A me tutto quello che mi è successo mi è successo ieri, al massimo ieri notte »⁴³.

L'una e l'altra provano la sensazione di avere già vissuto altre vite, sentono emergere da lontani passati situazioni e personaggi già noti: « Chi può essere stata [Nadja] nell'entourage di Maria Anto-

³⁷ Breton A., op. cit., p. 15.

³⁸ Cortázar J., op. cit., p. 179.

³⁹ Breton A., op. cit., p. 70.

⁴⁰ Cortázar J., op. cit., p. 92.

⁴¹ Breton A., op. cit., p. 102.

⁴² Breton A., op. cit., p. 86.

⁴³ Cortázar J., op. cit., p. 66.

nietta? »⁴⁴, « Nadja si è vista in Mme. de Chevreuse; con quale grazia celava il volto dietro la piuma inesistente del suo cappello »⁴⁵; la Maga « ... trascorse il pomeriggio davanti al ritratto di Eleonora d'Aquitania con una voglia pazza di somigliarle »⁴⁶.

Ambedue si abbandonano ai propri uomini con fede cieca, senza crearsi nessuna difesa, come ci si abbandona a un dio, perché esse conoscono la divina, misteriosa felicità di un incontro, perché esse sanno che « tutta l'arte di vivere consiste nel servirsi delle persone che ci fanno soffrire solo come di uno scalino che ci permette di accedere alla loro forma divina e di popolare così gioiosamente la nostra vita di divinità »⁴⁷.

Ma la sofferenza porta Nadja in un manicomio mentre la Maga scompare senza lasciare tracce; nel loro destino di creature eccezionali tutto è possibile: la loro vitalità resta al di là della loro presenza fisica, e mentre Breton si domanda « chi eravamo noi di fronte alla realtà, a questa realtà che ora so accucciata come un cane sornione ai piedi di Nadja? »⁴⁸, Oliveira-Cortázar si convince che « solo vivendo nell'assurdo si potrebbe forse spezzare questo assurdo infinito »⁴⁹. Tentando di sfuggire al ricordo, egli torna *Da questa parte* sapendo ormai che « essere solo è in definitiva star solo su un certo piano in cui altre solitudini potrebbero mettersi in comunicazione con noi se fosse possibile »⁵⁰.

L'irrazionalità delle due donne ha sconfitto l'intellettualismo degli uomini. Sono questi ultimi che escono perdenti, sì, dall'incontro, ma forse più ricchi, più veri, più umani, certo più coscienti e consapevoli. Nel suo rapporto con la Maga Oliveira « comincia a rendersi conto che certe cose non si trovano nelle biblioteche. In realtà è stata lei a insegnarglielo, e se lui se ne va è perché non glielo perdonerà mai »⁵¹. Meno orgoglioso, Breton sembra ammettere che « per quanto desiderio ne avessi, per quanto anche ne avessi

⁴⁴ Breton A., op. cit., p. 73.

⁴⁵ Breton A., op. cit., p. 93.

⁴⁶ Cortázar J., op. cit., p. 23.

⁴⁷ Proust M., op. cit., p. 885.

⁴⁸ Breton A., op. cit., p. 94.

⁴⁹ Cortázar J., op. cit., p. 104.

⁵⁰ Cortázar J., op. cit., p. 101.

⁵¹ Cortázar J., op. cit., p. 133.

forse l'illusione, credo di non essere stato all'altezza di quanto lei mi proponeva »⁵².

Forse Nadja e la Maga, avendo mutuato la propria personalità con quella dei loro uomini, non hanno più ragione di esistere poiché ora rivivono in noi e nei loro creatori⁵³ ed è giusto quindi che scompaiano dopo aver raggiunto un fine che si identifica con quello del surrealismo: far progredire costantemente lo spirito verso zone ignote da un razionalismo che si è dimostrato carente e lacunoso, non preoccupandosi di stabilire i nessi fra sogno e realtà né di strappare i veli che celano ogni sub-realtà interiore.

È una soluzione certo parziale, quella di Breton; è una ricezione non completa, quella di Cortázar: ma sono l'una e l'altra oggi ancora inescrivibili in discorsi aperti verso altre realtà.

«(El surrealismo) para mí es sencillamente una vivencia lo más abierta posible sobre el mundo, el resultado de esa apertura, de esa porosidad frente a las circunstancias, se traduce en la anulación de la barrera más o menos convencional que la razón razonante trata de establecer entre lo que considera real (o natural) y lo que califica de fantástico (o sobrenatural) ... »⁵⁴ afferma Cortázar e sembra proprio riferirsi al principio bretoniano dei «vases communicants»; forse è proprio lui, Cortázar, quell'uomo del futuro alla cui collera ed innocenza Breton intendeva affidare l'eredità surrealista; forse è lui che, senza arrestarsi al bordo dell'abisso, restituirà il surrealismo al fine che gli è proprio⁵⁵.

Alessandra Tagliatela Riccio

⁵² Breton A., op. cit., p. 118.

⁵³ Cf. Nadeau M., op. cit., p. 108 — « Al di là di quanto appare, Nadja è un essere che vive ormai in noi, con noi ».

⁵⁴ Cortázar J., *El unicornio y el caballo*, in *Varios: Cinco miradas sobre Cortázar*, Buenos Aires, 1968, p. 84.

⁵⁵ Cf. Cortázar J., *La vuelta al día en ochenta mundos*, Siglo XXI de España, Madrid, 1970, tomo II, p. 145 — « Y André Breton que para su desgracia no fue lo bastante piantado, se contuvo al borde mismo de *Nadja* (¡y qué borde, qué «lección de abismo»!) ... »

Carlo Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, a cura di Maria A. Raschini (Nemesio González Caminero, S. I.).

Carlo Michelstaedter nació en Gorizia en 1887 y se suicidó allí mismo en 1910. Tenía 23 años y apenas había concluido sus estudios de filología y filosofía en la Universidad de Florencia¹. Según la cronología del desarrollo intelectual establecida por Ortega, todo pensador original recibe a los ventiseis años la primera intuición de su filosofía. « Son los ventiseis años — escribe el filósofo madrileño — la jornada iluminada del primer éxtasis en que los grandes gipetos que son sus futuras ideas, hincan sus garras en los sesos del pensador y lo arrebatan hacia lo alto, como a una inocente oveja »².

En el caso de Michelstaedter esta regla general no vale. Él fue precoz en todo y su concepción de la vida se definió ya con rasgos indestructibles durante los primeros años de su etapa universitaria. Por lo demás, Ortega admitía estas excepciones sobre todo en los matemáticos, y Michelstaedter — que antes de ir a Florencia comenzó a estudiar matemáticas en Viena — estuvo a punto de preferir la ocupación con los números a la meditación de los problemas filosóficos.

Michelstaedter puede, pues, ser considerado como uno de los pensadores más precoces de toda la historia de la filosofía. Es acaso el filósofo que ha muerto más joven. Claro está que en tan corta existencia apenas pudo exponer su pensamiento más que en una tesis de doctorado. Pero esto es por sí solo una señal inequívoca de su madurez. Filósofos que ya con su tesis de doctorado irrumpen en la filosofía y aporten a ella nuevas visiones personales hay pocos

¹ Sobre Michelstaedter véase M. F. Sciacca, *La filosofía oggi*. Milano, Marzorati 1958.

² José Ortega y Gasset, *El intelectual y el otro*, Obras Completas, V, 510-511.

o ninguno, fuera de Bergson³. Las tesis doctorales de Ortega y Heidegger, por ejemplo, sin la aparición de sus originales creaciones posteriores, nadie las tendría hoy en cuenta⁴.

Existen otros escritos de Michelstaedter que Gaetano Chiavacci ha reunido en unas *Obras Completas* (Firenze 1958)⁵, pero, como decíamos, el documento primario de su concepción del mundo es su tesis de láurea, es decir, el ensayo que lleva por título *La persuasione e la rettorica*. Ultimada en todos sus detalles, el interesado puso fin a su vida mientras los profesores la examinaban y no tuvo tiempo de defenderla. Fue publicada por vez primera (Génova 1913) gracias a la diligencia de su compañero de estudios, Vladimiro Arangio-Ruiz, y después por otros. Una prueba de que el escrito sigue siendo de actualidad y solicitado por los estudiosos del pensamiento contemporáneo es la nueva edición que el editor milanés Marzorati acaba de presentar en su colección de « Scrittori italiani ».

La preparación técnica de la nueva edición ha corrido a cargo de María A. Raschini. Con la traducción de los innumerables textos griegos y latinos que la ilustre docente genovesa ha añadido en las notas, la obra de Michelstaedter se hace plenamente accesible a todos los que no conociendo como él las lenguas clásicas, se sienten, sin embargo, atraídos por la originalidad y hondura existencial de su pensamiento. Una introducción penetrante y comprensiva de la misma Raschini orienta además a los lectores en el discurso enrevesado y polivalente de quien no pensaba y escribía como el « vulgo de los doctos »⁶.

Carlo Michelstaedter se abrió a la vida con excepcionales muestras de entusiasmo y avasalladora receptividad. La naturaleza, la

³ La tesis de Bergson: *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Paris 1889) es, según H. Gouhier, junto a *Matière et mémoire*, (1896), *L'Évolution créatrice* (1907) y *Les Deux sources de la morale et de la religion* (1932) una de las cuatro obras fundamentales de su filosofía.

⁴ La tesis doctoral de Ortega se titula *Los terrores del año mil* (Madrid 1904); la de Heidegger, defendida en Friburgo, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (Leipzig 1914).

⁵ G. Chiavacci, *Opere Complete di C. Michelstaedter* (Firenze 1958). Además de la tesis figuran en ellas el Epistolario, las poesías y *Scritti vari*.

⁶ Carlo Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, a cura di Maria A. Raschini (Milano: Marzorati 1972). La cito con la sigla PR.

cultura y el mundo afectivo estremecieron líricamente todas las cuerdas de su vibrante dinamismo interior. Puede asegurarse que su primera reacción existencial fue poética, exultante y afirmativa. Pero temperamentos así, tan profundamente acogedores, arrastran siempre consigo el contrapeso de la reflexión. Casi tan precoz como la efusión lírica, se manifiesta en ellos la tendencia a la meditación filosófica, que les obliga a escudriñar y socavar los fundamentos de su entusiasmo. Debido a esto, la euforia vital acaba por desvanecerse y las afirmaciones exultantes ceden sin resistencia el puesto a la decepción y a una despiadada negatividad.

Carlo Michelstaedter empezó enseguida a darse cuenta de que sus aspiraciones a identificarse con la naturaleza y a enriquecer así la pobreza « ontológica » de su propio ser resultaban fallidas.

Il mare brilla lontano; in altro modo esso sarà mio; io scenderò alla costa; io sentirò la sua voce; navigherò sul suo dorso... e s' rò contento. Ma ora che sono sul mare, « l'orecchio non è pieno di udire », e la nave cavalca sempre nuove onde, « un'ugual sete mi tiene ». Se mi tuffo nel mare, se sento l'onda sul mio corpo — ma dove sono io non è il mare; se voglio andare dove è l'acqua e averla, le onde si fendono davanti all'uomo che nuota; se bevo il salso, se esulto come un delfino, se m'annego — ma ancora il mare non lo posseggo: sono *solo e diverso* in mezzo al mare⁷.

Tampoco mostró más resistencia su atractivo hacia la cultura. Todas las manifestaciones culturales en todas sus formas históricas, especialmente la griega, le encadilaron al principio. Pero poco a poco también los valores culturales se le fueron revelando como creaciones artificiales y engañosas, que no tocan el nervio de la vida ni llegan a confundirse con ella. El mundo de la cultura permanece siempre exterior al yo íntimo y más que enriquecer a los hombres en su ser los desposee de su auténtica verdad.

Pasa lo mismo con el amor.

Né se l'uomo cerchi refugio presso alla persona ch'egli ama, egli potrà saziar la sua fame; non baci, non amplessi, o quante altre dimostrazioni l'amore inventi, li potranno compenetrare l'uno dell'altro: ma saranno sempre due, e ognuno solo e diverso di fronte all'altro⁸.

⁷ PR, 18.

⁸ PR, 18.

No hay, pues, nada en el mundo que dé un fundamento a la vida y de alguna manera la «absolutice». Quedaría el recurso a Dios. Pero Michelstaedter no vio en ninguna de las manifestaciones de la vida una señal inequívoca de la realidad suprema. Alguna vez tuvo tentaciones de sospechar que Dios existe. Fue ante el fenómeno desconcertante del «hombre bueno», ese hombre que no pide nada para sí y todo se lo da a los otros, ese hombre que se conduce como si las cosas no tuviesen ningún valor y, sin embargo, se interesa por ellas.

Questa bontà ci colpisce nella vita come una luce di un mondo sconosciuto, e ci fa pensare che noi siamo ciechi e loro, gli uomini buoni, abbiano occhi per vedere ciò che noi vedendo non vediamo... questo trascende la vita, questo fa pensare a Dio, questo fa pensare a un valore in sé delle cose così come stanno, per cui vale la vita, a un'anima che è tutta buona...

Come la vita della natura che è tutta pace all'occhio che la vede nelle sue grandi forme immobili: vivere senza lottare per vivere, così l'uomo di Dio, che nulla chiede e tutto dà, ed è contento di sé, sembra che squarci la trama oscura delle volontà nemiche e senza posa fluenti, *vitae semper hiantes*, e ci additi i cieli sereni: *Gloria in Excelsis Deo et in terra pax hominibus*⁹.

La conmoción lírica de las expresiones que acabamos de citar es manifiesta; es mucho más profunda que la que al mismo Michelstaedter sugerían la contemplación de la naturaleza, el estudio del arte y los goces del amor. Pero al fin, tampoco el fenómeno del «hombre bueno» resistió al súcubo de la reflexión disgregadora, que en el fondo de sí albergaba el nihilista. Como la luz ultradiáfana que en los días de siroco azulea el alto cielo y perfila los lejanos montes, también el Absoluto, columbrado a través de los hombres buenos, no es más que un espejismo.

Todas estas experiencias «existenciales» fueron decantando poco a poco en el alma de Michelstaedter una teoría de la vida mucho más trágica y desoladora que la que por esos mismos años se ocupaba en redactar en Salamanca Miguel de Unamuno. La vida de cada hombre, según las experiencias y reflexiones del pensador de Gorizia, no tienen consistencia ontológica ni perseidad autónoma de

⁹ *Scritti vari en Opere Complete*, 752-755.

ninguna especie. Así se explica que todo individuo singular tienda irresistiblemente a «relacionarse» con otras cosas y con otros seres, a apropiarse los valores ajenos proporcionados por la sociedad y la cultura, a crearse otra «persona» distinta de la que él en realidad es.

Más que una perseidad absoluta, la vida es una relación (un *κατά τι*), en que el sujeto relacionado se desvanece y es plenamente absorbido por el término. Así el hombre logra «vivir», pero a precio de no ser nunca el que es, sino el otro que él no es (10). Su centro personal no está en su verdadero yo, sino en la otra «persona» social que fuera de sí, le refleja y epifaniza. Según esta persona enmascarada y enajenada, es como los demás valoran a cada cual. Más aún, esta persona externa es la que cada hombre considera como suya y defiende con celo apasionado ante todo el mundo. El hombre no vive, sino buscando la vida ajena y vaciándose de la propia. Como ya dijo San Mateo, busca el hombre *τὴν ψυχὴν* y pierde *τὴν ψυχὴν*.

El fondo de la tragedia está en que bajo todo este proceso de ilusionada «alteración», en que la vida consiste, late un ansia incontenible de ser y de absolutizarse, mas como ni el sujeto de la relación ni ninguno de sus términos es absoluto, el resultado final es una decepción abismática y un desengaño acongojador.

No por eso aprende el hombre. Cada mortal ha formulado a su manera cien veces la sabia sentencia de Sófocles en *Electra*: ... *μανθάνω δ'όθούνενα ἔξωρα πράσσω κοῦκ ἐμοὶ προσεϊκότα*, pero todos vuelven a las andadas. Todo está combinado. Dejándose guiar por el instinto de conservación, la misma vida que ha creado las ilusiones falaces ha inventado también los remedios engañosos que curan a los deprimidos. Metafísica, moral y religión por una parte, cultura, sociología y economía por otra, son una exhortación permanente a «vivir» y a no dejarse intimidar por los contratiempos de la experiencia.

Sofocado así el desánimo y la valiente rebelión, por un cúmulo tan compacto de argumentos y «razones» de vivir, el hombre — que en el fondo anhela infinitamente ser — cede una y otra vez y continúa viviendo. Es decir, que lo que domina en la vida y lo que por debajo la sostiene no es la verdad, sino el sofisma y el pseudo-

¹⁰ PR, 21-22.

argumento. Con otras palabras: la «retórica» es el origen y la garantía imprescindible de la vida. Todas las manifestaciones culturales o sociológicas, cuando se toman en serio, no son más que ardidés y engañosos expedientes a favor del vivir bastardo. La humanidad sigue viviendo, el proceso histórico continúa su desenfrenada carrera, pero el hombre individual no llega a ser así aquello que verdaderamente es, ni a vivir conscientemente su propia vida.

Ha habido hombres, sin embargo, que han logrado ser lo que eran y vivir con autenticidad. Son aquellos que desoyendo a la retórica se han dejado guiar por la «persuasión». La retórica y la persuasión influyen ambas — es cierto — aconsejando, pero los consejos de la primera son los de la mentira, mientras los de la segunda se ajustan a la más alquitarada verdad.

Vivir «persuadidos» es resistir con firmeza las soluciones constructivas y edificantes de la retórica y no afirmar sino aquello que verdaderamente somos. Y ¿qué somos? Indudablemente un ansia infinita de ser, pero también un ansia imposible. Nuestro ser no tiene ninguna consistencia ontológica. No la tiene en sí, ni tampoco participada de otro. La realidad absoluta no existe. Somos, pues, una negación completa. Esta es la única verdad que podemos vivir y, con férrea voluntad nihilista, también imponer (11).

Difícil es que el hombre llegue a la persuasión. No han faltado sabios que la hayan aconsejado, pero la vida con sus instrumentos culturales, religiosos y políticos ha logrado siempre convertir la persuasión en retórica y hacer al fin que la verdad, «vitalmente» transformada, se ponga al servicio de la historia. Lo que la persuasión dice — escribe Michelstaedter —

dissero ai greci Parmenide, Eraclito, Empedocle, ma Aristotele li trattò da naturalisti inesperti; lo disse Socrate, ma ci fabbricarono su quattro sistemi. Lo disse l'Ecclesiaste ma lo trattarono e lo spiegarono come libro sacro ...; lo disse Cristo e ci fabbricarono su la Chiesa. Lo dissero Eschilo e Sofocle e Simonide, e agli italiani lo proclamò Petrarca trionfalmente, lo ripeté con dolore Leopardi; ma gli uomini furono loro grati dei bei versi, e se ne fecero generi letterari. Se ai nostri tempi le creature di Ibsen lo fanno vivere su tutte le scene, gli uomini si *divertono* a sentir quelle storie *eccezionali* ...; e se Beethoven lo canta così da muovere il cuore di ognuno, ognuno adopera poi la commozione per i suoi scopi ¹².

¹¹ Véase PR, 17.

¹² *Opere Complete*, 752-755.

No es, pues, posible obtener la persuasión si cada cual no la conquista por sí mismo. Del contorno social y de las teorías aprontadas por la cultura no se la puede recabar: *μητι δύναται τυφλός τυφλόν ὀδηγεῖν*, dijo San Lucas. La persuasión es un empeño arduo y difícil que no se obtiene sino con un resuelto afán de clarividencia. Pero los violentos la consiguen y llegan *δι' ἐνεργείας ἐς ἀργίαν* ¹³. El que se «persuade» queda confinado en un yermo de soledad, pero en recompensa le es dada una paz indestructible y un descanso definitivo. Los espejismos del tiempo y los atractivos del espacio no perturban ya más el horizonte de la soledad persuadida. Como dice el fragmento de Parmenides, que Michelstaedter traduce en italiano

Non avrà loco fu, sarà, né era; ma è solo in presente, e ora, e oggi, e sola eternità raccolta e intera ¹⁴.

El persuadido, concluye Michelstaedter, es «el alma desnuda en las islas de los bienaventurados»: *ἡ γυμνή ψυχή ἐν τοῖς τῶν μακάρων νήσοις*, que decía Platón ¹⁵.

Carlo Michelstaedter pertenece a aquella constelación de nihilistas que, después de Schopenhauer y Nietzsche, surgió en Europa en todas partes. Casi todas las naciones pueden registrar al principio de la centuria un nihilista más o menos distinguido. La peculiaridad de Michelstaedter reside, sin embargo, en ser más consecuente que los demás. Todos los otros superaron su nihilismo con exigencias que no sólo «negaban» la negatividad de la vida, sino que la «sublimaban» a un nivel ontológico superior. Esto significaban el superhombre, el hombre desalienado, el ateo deificado, el sabio descomprometido pero feliz — nuevos ideales que surgieron de los escombros del nihilismo. El propio Miguel de Unamuno se salvó de su negatividad intelectualista con la afirmación «irracional» de la fe y la consiguiente esperanza «trágica» en un más allá ultramundano.

A diferencia de todos ellos, Michelstaedter, centrado con todo su ser en el nihilismo de la existencia, no solamente no hizo esfuer-

¹³ PR, 46.

¹⁴ Diels A 8, 5-6.

¹⁵ PR, 19.

zos para evadirse de su desconsoladora reclusión, sino que vio en ella la sola manera de vivir en paz y de existir con autenticidad. Descartado Dios y la fe cristiana, las superaciones del materialismo y del humanismo seguían pareciéndole tan vanas y engañosas como todas las concepciones « metafísicas » de la historia. Schopenhauer, Feuerbach, Marx, Nietzsche no le ofrecían el más mínimo apoyo para entusiasmarse con la existencia.

Más aún: la « persuasión » nihilista del goriziano ostenta una marca más existencial y más desprovista de subrepticios afanes teóricos que todas las otras actitudes afines de sus coetáneos. Realmente ninguno de estos demuestra estar tan « persuadido » de lo que dice como el excepcional alpino. Dentro de los límites en que el nihilismo a ultranza es posible, no hay inconveniente en afirmar que Michelstaedter — por lo menos en el último trayecto de su existencia — vivió como un nihilista a rajatabla. Su temprano « suicidio metafísico » fue la consecuencia extrema de su absurda pero sincera persuasión vital.

N. González-Camín, S. I.

CRONACA BIBLIOGRAFICA

(a cura di Claudio Bagnati, Gheorghe Carageani, Annamaria Pagliaro)

Pedro Antonio Urbina, *Gorrión solitario en el tejado*, Madrid, E. M. E. S. A. 1972, pp. 234.

Il giovane prosatore spagnolo Pedro Antonio Urbina ha dato l'impressione — coi romanzi pubblicati finora — di affrontare i temi della propria produzione letteraria alla luce di una problematica che tra l'altro si può, anzi si deve, chiamare la problematica del trascendente.

Simile impressione ci appare confermata dal nuovo romanzo *Gorrión solitario en el tejado*.

In esso l'A., come per le opere precedenti, continua il dialogo intrapreso coi lettori; anzi, se si faccia attenzione al filone narrativo seguito e alle tecniche letterarie ed espressive usate, sarebbe meglio parlare di potenziali collaboratori, secondo — del resto — l'esplicita intenzione dell'Urbina. C'è nel romanzo citato anche un'ulteriore affinarsi dell'espressione letteraria, che si accompagna alla semplicità dei temi e delle descrizioni. Come già nelle precedenti opere, anche qui il modo di esprimersi e il contenuto si riallacciano a una visione della vita che ha una chiara matrice francescana. Forse per queste caratteristiche Urbina è uno degli scrittori spagnoli del momento più seguito dalle giovani generazioni: egli stesso, del resto, è esponente di una generazione ampiamente discussa, quella a cavallo tra gli anni '60 e '70.

Il punto centrale della sua narrativa è sempre la ricerca dell'io, dell'essenza stessa della persona nel proprio divenire: ciò è evidente anche in quest'ultimo libro, che in effetti può definirsi una prosecuzione logica dell'*iter* letterario del suo autore. L'azione si svolge in un'isola immaginaria, l'isola personale, utopica, del protagonista Eros; e in tutta la costruzione è palese il ricollegarsi dell'autore a

momenti precedenti, dall'ambiente marino di *Días en la playa*¹ alla ricerca, per una definizione esistenziale, della *Página perdida*².

In *Gorrión* l'autore si pone in evidenza soprattutto come artista; l'isola, i personaggi, hanno tutti una funzione simbolica ben determinata e volutamente al di fuori della realtà. La stessa isola, da cui non è facile fuggire, è l'immagine metaforica della costrizione endogena ed esogena in cui si dibatte l'individuo. E nel titolo del romanzo può riassumersi la posizione stessa dell'autore, che è di attesa e al tempo stesso di affermazione utopistica.

C. B.

¹ Pedro Antonio Urbina, *Días en la playa*, Madrid, Editorial Eucar. 1969 pp. 195.

² Pedro Antonio Urbina, *La página perdida*, Madrid, Editorial La Muralla, 1969, pp. 348.

Paul Cornea, *Originile romantismului românesc. Spiritul public, mișcarea ideilor și literatura între 1780-1840*, București 1972.

Una delle più note case editrici romene, la Minerva, ha inaugurato nel 1970 una collana intitolata « Momente și sinteze », che comprende studi consacrati alle principali correnti e ai momenti più significativi nella storia della letteratura e della cultura romena. Ai volumi apparsi finora si è aggiunto questo, di cui ci occupiamo, di Paul Cornea, professore di storia della letteratura romena all'Università di Bucarest e critico letterario.

Il libro si apre con una *Introduzione* che costituisce una sottile e lucida sintesi dei problemi teorici sulla definizione del Romanticismo, sulle questioni di metodo, sulle influenze straniere e le realtà nazionali e sulla questione del preromanticismo.

P. Cornea distingue innanzitutto « i diversi significati attribuiti al termine di romanticismo » (p. 10) dal « proteismo inesauribile dell'oggetto » (p. 10). Egli considera essenziali tre accezioni del termine: quella di « corrente », letteraria o artistica; quella di « epoca » (mentalità); e quella di « concetto » tipologico, adottando un punto di vista analogo a quello dell'italiano Mario Puppo (citato, d'altronde, nelle pagine dedicate alle *Note e referenze bibliografiche*).

Allo scetticismo manifestato da alcuni storici delle idee come Arthur O. Lovejoy, secondo il quale la parola « romanticismo » ha perduto ogni significato proprio per la sua polivalenza semantica (p. 12), P. Cornea oppone i pareri di Paul Van Tieghem e di R. Wellek (p. 12); prendendo in considerazione sia la struttura sociale dell'Europa occidentale e orientale sia le fasi dell'evoluzione fra il 1789 e il 1848, ammette l'esistenza di almeno tre romanticismi:

- a) « il romanticismo occidentale anteriore al 1830 (anti illuminista, monarchico, religioso, egoista, medievalista, senza illusioni, contemplativo, etc.) » (p. 14);
- b) « il romanticismo occidentale posteriore al 1830 (umanitario, socializzante, attivo, titanico, etc.) » (p. 14);

- c) « il romanticismo orientale (pro-illuminista, nazionalista, idealista, folclorizzante, carbonaro, militante, etc.) » (p. 14).

L'autore si propone di studiare le origini del romanticismo romeno sotto il duplice aspetto di « mentalità » e di « corrente », pur non tralasciando di accennare ai tratti del substrato comune; in conformità ai principi del materialismo dialettico e storico considera assolutamente necessario il riferimento al contesto storico e all'infrastruttura sociale per spiegare il romanticismo, in generale, e quello romeno, in particolare.

Entra poi in polemica con l'opinione espressa in lavori più vecchi di storiografia romena, secondo la quale il romanticismo romeno sarebbe nient'altro che un riflesso di quello francese. La polemica coinvolge anche la vecchia metodologia positivista del comparativismo francese, che accordava importanza esagerata al fattore « emittente » e minimizzava quello « ricevente ». L'autore giunge quindi alla conclusione che « l'origine del romanticismo non è nelle influenze, ma nel contesto storico-sociale e di mentalità che le rende possibili » (p. 22).

In quanto all'esistenza o all'inesistenza del preromanticismo, l'autore, pur considerando necessaria l'utilizzazione del concetto, non prende una posizione netta, lasciando capire che il problema è tuttora aperto.

Dopo l'introduzione il volume si sviluppa in tre parti.

Nella prima, *Preliminari*, 1780-1821, all'analisi delle fonti storiche e sociali si affianca quella del movimento letterario, in cui il procedimento di seguire un motivo (es.: *fortuna labilis*) si alterna con quello della presentazione degli scrittori. Si giunge alla conclusione che l'orientamento principale della letteratura della Valacchia e della Moldavia, fra il 1780 e il 1821, è prevalentemente classicizzante (p. 78), e che l'ipotesi dell'esistenza di una corrente preromantica non è sostenibile (p. 89).

La seconda parte, *Transizione*, 1821-1830, esamina sia i mutamenti prodotti in quel periodo dal movimento rivoluzionario del 1821 sia il loro riflesso nella letteratura, la cui tematica si rinnova. La letteratura diventa « confessione », « meditazione » sul destino dell'uomo, « cronaca » degli avvenimenti e « strumento » di partecipazione alle lotte del presente. Tuttavia, sottolinea P. Cornea, « ... nel suo complesso, la letteratura del terzo decennio non giunge al romanti-

cismo. Su di essa continua a pesare il modello neoclassico con i suoi ben noti attributi: razionalismo, discorsività, astrazione, requisito mitologico, ritmo trasformato in cadenza, individuale convertito in tipico, sensazione ridotta a concetto » (p. 405).

Nella terza ed ultima parte, *Apparizione del romanticismo*, 1830-1840, l'autore delinea il quadro storico, discute sui principali strumenti di cultura, esamina le metamorfosi dell'illuminismo, accordando un ampio spazio all'idea nazionale fra il 1821 e il 1840 e alla concettualizzazione del romanticismo.

Segue un *Itinerario letterario romantico* e un *Post-scriptum*. In quest'ultimo si riprendono alcune delle idee teoriche precedenti e si precisa che il 1840, punto finale della ricerca, non è da considerare una frontiera, ma, dal punto di vista storico, soltanto come la fine dell'inizio.

Il volume si conclude con un utile e ricchissimo capitolo di note bibliografiche, un riassunto in francese e un indice degli autori.

* * *

Da quanto si è finora esposto si rileva che buona parte del volume è dedicata all'esame attento della società romena nelle sue più caratteristiche manifestazioni: solo dopo questa preziosa e acuta analisi l'autore passa all'esame del fenomeno letterario romeno nei suoi aspetti teorici e nelle sue manifestazioni pratiche, sempre mettendo il romanticismo romeno in relazione e in rapporto con quello europeo.

Dando prova di una particolare vivacità di spirito, che gli permette di affrontare i problemi dai più diversi angoli visuali, P. C. riesce a dominare un materiale immenso ed eclettico. L'informazione ampia e rigorosa, concretata nella consultazione attenta delle fonti (spesso si rimanda direttamente ai manoscritti), è inoltre valorizzata da un metodo conseguente di ricerca.

Ed ora alcune osservazioni:

1. Nel discutere la nozione di « influenza » sarebbe forse stata opportuna una più chiara distinzione fra l'accezione sul piano globale della cultura e determinati casi particolari. Infatti, se sul piano globale « influenza » non significa « imitazione », in alcuni casi particolari essa significa innanzitutto imitazione. È il caso, per esempio, del primo teorico del simbolismo in Romania, Al. Macedonski.

2. La netta formulazione, nel *Post-scriptum*, della necessità di respingere il ragionamento teleologico¹, si contraddice con alcune affermazioni precedenti dell'autore².

Il libro di Paul Cornea è il risultato dei lunghi studi e dei costanti interessi dell'autore per il fenomeno letterario romeno; esso rappresenta il più importante, competente e completo contributo al problema delle origini del romanticismo romeno.

Gh. C.

¹ « Un'altra necessità è quella di mettere da parte il ragionamento teleologico, in virtù del quale l'anteriore è spiegato in funzione del posteriore ... » (p. 603).

² « ... la conclusione di alcuni di rinunciare alla denominazione stessa del preromanticismo ci sembra eccessiva e, quel che è forse più grave, gratuita » (p. 78).

António Madeira Santos, *A cidade dos coxos*. Sintra, ed. do Autor, 1971, pp. 279.

A cidade dos coxos è il primo romanzo dello scrittore portoghese António Madeira Santos. L'opera, finalista a Barcellona del premio Barral per la narrativa nel 1971, narra la fantastica storia di una città, Pintelhe, in cui potremmo ravvisare Lisbona. Il romanzo è ambientato in un'epoca imprecisata che l'A., nell'introduzione, dice posteriore a quella in cui viviamo.

Quasi tutti i personaggi che popolano la città sono di natura simbolica: se ne deduce una specie di *Leit-motiv*, che potrebbe essere ricercato nella insoddisfazione della nuova generazione opposta dall'A. alla vecchia. Quest'ultima, infatti, vive in continua polemica con l'altra, i cui giovani « mangiano fiori » e vogliono ribellarsi al passato per non diventare anch'essi « escravos de mitos » (p. 91).

Il titolo dell'opera prende il nome da una strana anomalia che affligge gli abitanti anziani della città, che sono zoppi; l'autore lascia sottinteso che i giovani sono immuni da tale difetto.

Il personaggio-chiave del romanzo, anche se raramente compare in primo piano, è il vecchio Zé Chato, uomo dall'età indefinibile. Rappresenta un certo tipo di saggezza e di filosofia, propria del popolo; è rassegnato, nella consapevolezza che ben poco è permesso a chi si ribella agli abusi di coloro a cui è stata conferita autorità. Ciò fa dire al vecchio che « o governo chupa a cidade como se ela fosse um gelado ... » (p. 111). Ma è evidente che il significato che più colpisce di tale personaggio è anch'esso simbolico. L'A. stesso, del resto, così definisce il vecchio in altra pagina: « ... Zé Chato é impessoal. É, por assim dizer, a personalidade desconhecida em pessoas conhecidas. Inexistente, portanto fora dos outros. Representa o diálogo nunca objectivado, por falta de coragem, para fazer coincidir a pessoa subjectiva com a objectiva que existe em cada pessoa. (...) Zé Chato existiu para que o autor e os leitores pudes-

sem compreender melhor as personagens dum mundo impossível povoado de pesadelos.»

Il romanzo si regge su un continuo susseguirsi di situazioni divertenti e grottesche che culminano nel sorprendente finale del libro: la generazione più anziana di Pintelhe finisce divorata da un grosso buco, voluto come monumento allo scopo di perpetuare la gloria della città. Si salvano i giovani, che costituiranno la nuova società.

Questo romanzo appare al lettore ricollegarsi a suo modo alla problematica del « messianismo », tradizionale banco di prova, è risaputo, di tanta letteratura e di tanta critica portoghese. Elementi che fanno pensare a questo tema-base — su cui non è qui il luogo di intrattenersi — possono infatti additarsi nell'importanza data dallo scrittore alla insoddisfazione della gente giovane, e nell'attesa — per generica che sia — di qualcuno o qualcosa, che smuova le acque stagnanti di tale insoddisfazione.

Ci si può ragionatamente chiedere se il romanziere continuerà sulla strada che appare avere ora intrapreso: se, cioè, sussisterà in lui quel complesso gioco di significante/significato, il cui scopo ultimo sembra mirare alla ricerca di un risultato-chiave: la caduta dei falsi miti per i quali « ... o normal é ser coxo. O legal é ser coxo e torto » (p. 13).

A. P.

Mario Benedetti, *Grazie per il fuoco*, traduzione di G. Guadalupi e M. Ravoni. Milano, ed. Il Saggiatore, 1972, pp. 296.

Che cosa conosce il lettore italiano della letteratura narrativa uruguayana di oggi? Ben venga, pertanto, la traduzione di un romanzo del Benedetti *Grazie per il fuoco* (è, anzi, il romanzo più recente dell'A.).

Narra la storia di una famiglia le cui due generazioni si scontrano: quella di Edmundo, un uomo divenuto ricco usando mezzi non sempre leciti e trattando persone alla stregua di bestie, e quella di un suo figlio, Ramón, ribelle alla società in cui è nato. Quest'ultimo odia e disprezza il padre per i mezzi con cui ha raggiunto il proprio fine, l'agiatezza e il potere. Il rancore è accresciuto dal ricordo costante che accompagna gli anni già vissuti da Ramón: le discussioni tra i genitori, il despotismo del padre nei rapporti con la moglie — ormai scomparsa —, sono gli incubi che ritornano alla mente di Ramón; la ferita si riapre tutte le volte in cui si scontra col padre. L'odio aumenta nella misura in cui cresce la necessità economica di dipendere dal « Vecchio » (in tutto il romanzo raramente l'anziano despota è chiamato col suo nome); finché in Ramón nasce il desiderio di distruggere definitivamente l'immagine, rappresentata dal padre, di un mondo che non deve più esistere.

Però gli manca il coraggio di premere il grilletto: rivolge l'arma contro se stesso. Solo allora il vecchio Edmundo capisce che quel colpo era destinato a lui; e, dopo un ultimo guizzo di cinismo (« ... Se un giorno qualcuno mi ammazza, allora può darsi che questo paese abbia una via di uscita ... » (p. 293), per la prima volta gli compaiono le lacrime. Ma è tardi: tutti lo abbandonano, compresa l'amante presso la quale si era rifugiato.

L'esposizione sintetica della vicenda esposta nel romanzo ce lo mostra inserito nella narrativa iberoamericana, alla luce della nota polemica di ordine sociale ed economico di quel mondo. Ma accanto

alle due classi sociali, il cui scontro costituisce oggetto della narrazione, quella degli sfruttatori e degli sfruttati (cioè, per usare altre parole, consuete, degli imprenditori e dei loro lavoratori), si sente la presenza di una terza classe, la borghesia colta, la cosiddetta « *intelligentia* », che entra nel gioco come un elemento di implicito sostegno dei più deboli nei confronti dei più forti. E ciò può ispirare al lettore la sensazione che non tutto è perduto, nella spinta del protagonista alla rivolta.

A. P.

In memoria di Silvio Pellegrini

Dopo Alfredo Schiaffini, dopo Salvatore Battaglia, ci ha lasciati anche Silvio Pellegrini (Livorno, 16 dicembre 1900 - Pisa, 28 novembre 1972). Cresciuto, a Torino, alla scuola di Matteo Bartoli; dalla mente aperta subito ai più ampi orizzonti linguistici oltre che a quelli culturali, e, insieme, di finissima sensibilità di scrittore e di lettore, dovette la propria rigorosa preparazione filologica anche al lungo soggiorno in Germania (con 14 anni di attività all'Università di Heidelberg), dove visse in contatto con maestri come Ernst Robert Curtius.

Le sue ricerche e le sue pubblicazioni spaziano nel campo romanzo senza limitazioni né geografiche né linguistiche. I dialetti italiani, l'antico italiano, l'antico francese, l'antico provenzale, il gallego-portoghese, per lui non ebbero segreti: dagli *Studi rolandiani e trobadorici* (raccolti nel 1964) agli *Studi di filologia italiana* (nel 1962) le sue sillogi risalgono nel tempo sino ai non meno noti — e fondamentali — *Studi su trove e trovatori della prima lirica ispano-portoghese*, apparsi in una prima edizione nel 1937 e in una seconda, « riveduta e aumentata », nel 1959. Sono studi fondamentali questi ultimi — si è detto —: al Pellegrini fu subito, e giustamente, riconosciuto il merito di avere contribuito in modo determinante a porre su un piano di moderna serietà filologica lo studio dell'antica lirica di quel Portogallo che, inoltre, lo interessò anche per un altro aspetto della sua molteplice e multiforme curiosità e attività: quella di traduttore.

Accanto infatti alla traduzione dal provenzale, della *Chanson de Roland*, e dallo spagnolo, di alcune delle *Novelas ejemplares* di Cervantes, egli ha dato quella del poema nazionale portoghese, *Os Lusíadas* di Camões. E l'introduzione ad essa (1934), ampliata ma confermata nella sostanza nella seconda edizione (1966), costituisce una tappa che resterà di importanza decisiva nella storia della valutazione del poema. Essa infatti, sfidando le comprensibili obiezioni

suggerite da plurisecolari tradizioni, non esita a porre termine al ripetersi (più spesso per pigrizia che per convinzione) di certi elogi del poema, che finivano per lasciarne in penombra aspetti singolari e, più ancora, per essere di ostacolo — alla critica portoghese stessa — al riconoscimento e all'affermazione degli alti valori di Camões in quanto poeta lirico, anche nel poema.

La sorte ha voluto che noi si commemorasse a Roma il IV centenario della prima edizione di *Os Lusíadas* nel pomeriggio in cui si celebravano a Pisa le esequie del Pellegrini. Alla Sua memoria, di Amico di lunga data (dalla lontana giovinezza, trascorsa per molti anni dai due in Università tedesche vicine, agli ultimi incontri in montagna e durante le frequenti apparizioni di Lui a Roma, quale membro del Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione dal 1966 alla morte), dedicammo quella riunione. Resterà in noi — e certamente in tutti quanti Lo conobbero — il ricordo dell'uomo per il quale la cultura fu innanzitutto umanità, un'umanità di tanto intensa di quanto schiva dalle forme esteriori e dissimulantesi dietro un velo di ritrosia, quasi come di pudore; dell'uomo per il quale le ricerche sui dialetti delle valli alpine bellunesi, a cui dedicò le ultime Sue attenzioni di studioso, erano tutt'uno con l'amore alla montagna: un sentimento, l'amore alla montagna, dal quale ricevette da sempre, e sino alla fine, l'attaccamento alla vita.

G. C. R.

LIBRI ED ESTRATTI RICEVUTI

(dagli « Annali - Sezione Romanza » o dal Direttore personalmente)

- Francisco Aguilar Piñal, *Romancero Popular del siglo XVIII*. Madrid, C. S. I. C. 1972, pp. XIX + 313.
- Francisca Aguirre, *Itaca*. Premio de Poesía « Leopoldo Panero » 1971. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1972, pp. 84.
- Gabriel Alomar, *El futurisme i altres assaigs*, a cura d'Antoni-Lluc Ferrer. Barcelona, Edicions 62, 1970, pp. 108.
- Dámaso Alonso, *Obras completas - I - Estudios lingüísticos peninsulares*. Madrid, Editorial Gredos S. A., 1972, pp. 706.
- Manuel Álvarez Ortega, *Antología 1941-1971*. Prólogo de Marcos Ricardo Barnatán. Selección de poesía española. Barcelona, Plaza & Janés, 1972, pp. 255.
- Carlos Drummond de Andrade, *O poder ultrajovem e mais 79 textos em prosa e verso*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editôra, 1972, pp. 186.
- Eugénio de Andrade, *Antologia breve*. Porto, Editorial Inova Ltda., 1972, pp. 89.
- Matilde Rosa Araújo, *O sol e o menino dos pés frios*. Fotos de Augusto Cabrita Lisboa, Edições Ática, 1972, pp. 120.
- José Ares Montes, « Camino de perfección » o las peregrinaciones de Pío Baroja y Fernando Ossorio. Estratto da « Cuadernos Hispanoamericanos », n. 265-267, 1972, pp. 36.
- , *Don Quijote en un romance portugués*. Estratto da « Anales Cervantinos », XI (1972), pp. 4.
- S. G. Armistead, *On the Interpretation of Harças 57, 58, and 59*. Estratto da « Hispanic Review », XXXVIII (1970), 3, pp. 243-250.
- Samuel G. Armistead and Joseph H. Silverman, *Un aspecto desatendido de la obra de Américo Castro*. Estratto da VV. AA., *Estudios sobre la obra de Américo Castro*. (Madrid), Taurus, 1971, pp. 183-190.
- , *Complas nuevas: Un romancerillo desconocido de Yacob A. Yoná*. Estratto da « Sefarad », XXXII (1972), pp. 225-229.
- Perminio Asfora, *Bloqueio*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editôra, 1972, pp. 276.
- P. Fernando Bastos de Ávila S. J., *O pensamento social cristão antes de Marx*. Textos e comentários. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editôra, 1972, pp. 322.
- Leoderário A. de Azevedo Filho, *Poesia e estilo de Cecília Meireles*. Rio de Janeiro, Livraria José Olimpio, 1970, pp. 198.
- Marcello C. d'Azevedo, *Teoria da Informação*. Pôrto Alegre, Co-Edições URGS, 1971, pp. 180.

- Octavio D'Azevedo, *Vicente de Carvalho e os poemas e canções*. Rio de Janeiro, Livraria José Olímpio Editôra, 1970, pp. 283.
- Maria Alzira Barahona, *Para um estudo da expressão do tempo no romance português contemporâneo*. Lisboa, Centro de Estudos Filológicos, 1968, pp. 207.
- Eduardo Canabrava Barreiros, *Itinerário da Independência*. Prefácio de Pedro Calmón. Rio de Janeiro, Livraria José Olímpio Editôra, 1972, pp. XXII + 184.
- João de Barros, *Gramática da língua portuguesa*. Reprodução facsimilada, leitura, introdução e anotações por Maria Leonor Carvalhão Buescu. Lisboa, Universidade, 1971, pp. LXXXV + 482.
- Agustí Bartra, *La epopeya de Gilgamesh*, versión de ... Barcelona, Plaza & Janés, S. A., 1972, pp. 140.
- Gustavo Adolfo Bécquer, *Rimas*. Edición anotada por Robert Pageard. Madrid, C. S. I. C., 1972, pp. X + 394.
- Andrés Bello, *Análisis ideológica de los tiempos de la conjugación castellana*. Reproducción Facsimilar de la Edición Príncipe, Valparaíso, 1841. Caracas, Gobernación del Distrito Federal, 1972, pp. (57).
- León Biriotti, *Grupo de Compositores de Bahía* — Reseña de un movimiento contemporáneo. Montevideo, Instituto de Cultura Uruguayo-Brasileño, 1971, pp. 19.
- Giuliano Bonfante e Maria Luisa Porzio Gernia, *Cenni di fonética e di fonemática con particolare riguardo all'italiano*. Torino, G. Giappichelli Editore, 1964, pp. 94.
- Giuliano Bonfante, *La dottrina neolingüística — Teoría e prática*. Torino, G. Giappichelli, 1970, pp. 56.
- , *Corso di Glottologia*, Torino, G. Giappichelli, 1971, pp. 90.
- , *Le norme della linguística areale*. s. l., s. a., pp. 51-76.
- Raul Bopp, *Cobra Norato*, tradução de Angel Crespo. Estratto dalla « Revista de Cultura Brasileira », Madrid, Ambasciata del Brasile, 1966, pp. 49.
- Eduardo Brazão, *Relações diplomáticas de Portugal com a Santa Sé — O reconhecimento do rei D. Miguel (1831)*. Lisboa, Academia Internacional da Cultura Portuguesa, 1972, pp. 602.
- G. G. Brown, *A Literary History of Spain — The Twentieth Century*. London, Ernest Benn Ltd., 1972, pp. XV + 176.
- Maria Leonor Carvalho Buescu, *Dois ortografistas do sec. XVI*. Estratto dal « Boletim de Filologia », tomo XXII, Lisboa, Centro de Estudos Filológicos, 1971, pp. 33-42.
- , *Os « Grammatices Rudimentas » de João de Barros*. Estratto da « Arquivos do Centro Cultural Português », IV (1972), pp. 93-140.
- Victor Buescu, *Rua da Betesga*. Estratto dalla « Revista da Faculdade de Letras de Lisboa », III série, n. 13, 1971, pp. 13.
- , *Etymologies aroumaines*. Estratto dal « Boletim de Filologia », tomo XXII, Lisboa, Centro de Estudos Filológicos, 1971, pp. 73-79.
- Neusa Pinsard Caccese, *Festa*. São Paulo, Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade, 1971, pp. 242.
- Ernesto Guerra da Cal, *A relíquia — Romance picaresco e cervantesco*. Lisboa, Editorial Grémio Literário, 1971, pp. 47.

- Calderón de la Barca, *El alcalde de Zalamea*, a cura di P. Halkhoree. London, Grant & Cut. Ltd. e Tamesis Books Ltd., 1972, pp. 68.
- Antônio Callado, *Quarup*. Traduzione di Luigi Pellisari. Milano, Bompiani, 2ª ed. 1972, pp. 561.
- Luís de Camões, *Els Lustades*. Tradució poètica per Guillem Colom i Miquel Dolç. Barcelona, Editorial Alpha, 1964, pp. 415.
- , *I Lusíadi*, a cura di Riccardo Averini. Milano, Mursia, 1972, pp. 406.
- Luíz Vaz de Camões, *I Lusíadi*. Traduzione, introduzione e note di Enzo di Poppa Vòlture. Firenze, Sansoni, 1972, pp. XXIII + 443.
- Milton Campos, *Te. temunhos e ensinamentos*. Textos coligidos e prefaciados por Antônio Gontijo de Carvalho. Rio de Janeiro, Livraria José Olímpio Editôra, 1972, pp. XII + 317.
- Salvatore Candido, *Giuseppe Garibaldi nel Rio della Plata 1841-1848*. Vol. I, *Dal ritorno a Montevideo alla spedizione « suicida » nel Río Paraná 1841-1842*. Prefazione di Paolo Scarano. Firenze, Valmartina, 1972, pp. 311.
- José Cândido de Carvalho, *Ninguém mata o arco-íris*. Prefácio de Eduardo Portella. Rio de Janeiro, Livraria José Olímpio Editôra, 1972, pp. XIV + 233.
- , *Um ninho de mafagafes cheio de mafagafinhos*, contados, astuciados, sucedidos e acontecidos do povinho do Brasil. Rio de Janeiro, Livraria José Olímpio Editôra, 1972, pp. 106.
- Josep M. Castellet i Joaquim Molas, *Poesia Catalana del Segle XX*. Barcelona, Edicions 62, 1963, pp. 576.
- J. Aderaldo Castello, *A Polêmica sobre « A Confederação dos Tamoios »*. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade, 1953, pp. 139.
- , *A literatura brasileira. Era colonial. (1500-1808/1836)*. São Paulo, Editôra Cultrix, 1967, pp. 255.
- , *O movimento academicista no Brasil 1641-1820/22*, vol. I - t. 2. São Paulo, Conselho Estadual de Cultura, 1970, pp. 402.
- Aníbal Pinto de Castro, *Terras e gentes de Portugal na obra de Hipólito Raposo*. Estratto da « Lanifícios », Lisboa 1972, pp. 26.
- , *O episódio do Adamastor: seu lugar e significação na estrutura de « Os Lusíadas »*. Lisboa, Comissão Executiva do IV Centenário da Publicação de « Os Lusíadas », 1972, pp. 18.
- Povina Cavalcanti, *Volta à infância*. Memórias de ... Rio de Janeiro, Livraria José Olímpio Editôra — Instituto Nacional do Livro, 1972, pp. 181.
- George J. G. Cheyne, *Joaquín Costa, el gran desconocido*. Barcelona, Ed. Ariel, 1971, pp. 267.
- , *A Bibliographical Study of the Writings of Joaquín Costa (1846-1911)*. London, Tamesis Books Ltd., 1972, pp. XIX + 189.
- Nelly Novaes Coelho, *Três momentos poéticos*. São Paulo, Conselho Estadual de Cultura, Comissão de Literatura, s. d., pp. 163.
- Ralf Cornelissen, *Lateinisch COM- als Verbalpräfix in den romanischen Sprachen*. Bonn, Romanisches Seminar der Universität, 1972, pp. 291.
- Lucia Corteggiani, *Dialoghi*. Prefazione di Filippo Maria Pontani. Roma, Il Libro, 1969, pp. 60.
- , *Variabile verbale*. Roma, Crisi e Letteratura, 1972, pp. 77.

- João Cruz Costa, *Introdução ao Estudo do Pensamento Brasileiro*. S. Paulo, Publicação do Instituto de Estudos Brasileiros, 1971, pp. 62.
- Angel Crespo, *Antología breve del parnasianismo brasileño*. Estratto dalla « Revista de Cultura Brasileña », Madrid, Ambasciata del Brasile, s. a. (ma 1966), pp. 25.
- , *Muestrario del poema en prosa brasileño*. Ivi, ivi, 1966, pp. 34.
- , *Breve antología de Guimarães Rosa*. Ivi, ivi, 2ª ed. 1966, pp. 60.
- , *Muestrario de poemas simbolistas brasileños*. Ivi, ivi, 1967, pp. 64.
- , *Introducción breve a Oswald de Andrade*. Estudio y antología por ... Ivi, ivi, 1968, pp. 72.
- Angel Crespo y Pilar Gómez Bedate, *Cuestiones fundamentales de la poesía praxis*. Estratto dalla « Revista de Cultura Brasileña », Madrid, Ambasciata del Brasile, 1966, pp. 48.
- Bruno M. Damiani, *Un aspecto histórico de « La Lozana Andaluza »*. Estratto da « Modern Language Notes », vol. 87, n. 2, 1972, pp. 178-192.
- Das relações entre Portugal e a Pérsia 1500-1758*. Catálogo bibliográfico da exposição comemorativa do IV centenário da monarquia do Irão organizada pela Fundação Calouste Gulbenkian. Prefácio de José Azeredo Perdigão, Breve Introdução de Luís de Matos. Lisboa 1972, pp. XXXI + 375.
- Alcides Degiuseppe, *Hudson en Quilmes y Chascomus*. Estudio, selección y notas de ..., in « Cuadernos del Instituto de Literatura », serie « Nuestra Provincia », n. 8. — La Plata, Provincia de Buenos Aires, Ministerio de Educación, Subsecretaría de Cultura, 1971, pp. 101.
- Alberto del Monte, *Conti di antichi cavalieri*, a cura di ... Milano, Cisalpino-Goliardica, 1972, pp. 179.
- Tullio de Mauro, *Senso e significato - Studi di semantica teorica e storica*. Bari, Adriatica Editrice, 1971, pp. 395.
- Vimala Devi e Manuel de Seabra, *A literatura indo-portuguesa*. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1971, vol. I, pp. 367, vol. II (antología), pp. 448.
- Diccionario de autoridades*. Edición facsímil, A-C, de la Real Academia Española. Madrid, Editorial Gredos S. A., 1969, pp. 714.
- Gerardo Diego, *Cementerio civil*. Selecciones de poesía española. Barcelona, Plaza & Janés, 1972, pp. 141.
- Carlo Dionisotti, *A Year's Work in the Seventies*. Estratto da « The Modern Language Review », vol. 67 (1972), n. 4, pp. 10.
- Carlos A. Disandro, *Lírica de pensamiento - Hölderlin y Novalis*. La Plata, Universidad Nacional, 1971, pp. 233.
- Juan Donoso Cortés, *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*. Traduzione dallo spagnolo e introduzione di Giovanni Allegra. Milano, Rusconi Editore, 1972, pp. 451.
- Paulo Duarte, *História da Imprensa em São Paulo*. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1972, pp. 55.
- Elena Duncan, *Jesus María Pereyra y Exaltación de la Cruz*. Estudio, selección y notas de ..., in « Cuadernos del Instituto de Literatura », serie « Nuestra Provincia », n. 3. La Plata, Provincia de Buenos Aires, Ministerio de Educación, Subsecretaría de Cultura, 1970, pp. 89.

- Roger Duvivier, *La genèse du « Cantique spirituel » de Saint Jean de la Croix*. Paris, « Les Belles Lettres », 1971, pp. LXXIX + 536.
- Paul Eluard, *Poemas*. Versión de Jorge Urrutia. Barcelona, Plaza & Janés, 1972, pp. 279.
- Enciclopedia della letteratura Garzanti*. Milano, Garzanti, 1972, pp. 963.
- Joaquín de Entrambasaguas, *Grandeza y decadencia de la Universidad Complutense*. Madrid, Universidad, 1972, pp. 261.
- Miguel de Epalza, *La Tuhfa, autobiografía y polémica islámica contra el Cristianismo de 'Abdallāh al-Tarjūmān (fray Anselmo Turmeda)*. Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1971, pp. 522.
- Manuel Esgueva Martínez, *La Colección Teatral « La Farsa »*. Madrid, C.S.I.C., Anejos de la revista « Segismundo », n. 3, 1971, pp. XVI + 511.
- Luce Fabbri Cressatti, *La poesía de Leopardi*. Montevideo, Instituto Italiano de Cultura, 1971, pp. 517.
- M. Alice De Oliveira Faria, *Brasileiros no Instituto Histórico de Paris*. São Paulo, Conselho Estadual de Cultura, Comissão de Literatura, s. d., pp. 104.
- Nites Therezinha Feres, *Leituras em francês de Mário de Andrade*. São Paulo, Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade, 1969, pp. 95.
- José Fonseca Fernandes, *Um por semana — estórias paulistanas*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editôra, 1972, pp. 147.
- Carlos M. Fernández-Shaw, *Presencia española en los Estados Unidos*. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1972, pp. 931.
- Manuel Ferreira, *Voz de prisão*. Porto, Editorial Inova Ltda., s. a. (ma 1972), pp. 154.
- Nicola Festino, *L'operazione culturale di Ermes Visconti*. Napoli, De Simone, s. a. (ma 1972), pp. 197.
- Hans Flasche, *Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte*. Münster Westfalen, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1970, pp. 336.
- Juan de Flores, *Grimalte y Gradissa*. Edited by Pamela Waley. London, Tamesis Books Ltd., 1971, pp. LXI + 76.
- Edgardo Foppoli e Rita Trinca, *Inventario dei toponimi valtelinesi e valchiavennaschi - Territorio comunale di Mazzo*, a cura di ... Tirano, Società Storica Valtellinese, 1972, pp. 18.
- Clementino Fraga, *Vida e obra di Osvaldo Cruz*. Prefácio de Raimundo Moniz de Aragão. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editôra, 1972, pp. XX + 186.
- Oswaldo França Júnior, *O homem de Macacão. Romance de ...* Rio de Janeiro, Editôra Sabiá, 1972, pp. 121.
- Jean Franco, *Introduzione alla letteratura ispano-americana*. Traduzione di Guglielmina Zucchini. Milano, U. Mursia & C., 1972, pp. 454.
- Gallegos, *Doña Bárbara*, a cura di D. L. Shaw. London, Grant & Cutler Ltd. e Tamesis Books Ltd., 1972, pp. 84.
- Sebastião da Gama, *Pelo sonho é que vamos*. Com um prefácio de Ruy Belo. Lisboa, Edições Ática, 2ª ed. 1971, pp. 77.
- Giovanni Gentile, *Lettere a Benedetto Croce*, a cura di Simona Giannantoni. Vol. I, dal 1896 al 1900. Firenze, Sansoni, 1972, pp. 352.
- Carlos Alberto Giuria, *Núñez West y la provincia de Buenos Aires*. Estudio, selección y notas de ... La Plata, Ministerio de Educación, 1972, pp. 83.

- Edward Glaser, « *Pugnare necesse est* »: *A beast simile a « Lo divino » in « La Ninfa del Cielo »*. Estratto da *Homenaje al Prof. Wiliam L. Fichter*, Madrid, Editorial Castalia, 1971, pp. 241-248.
- , *Homo bulla*. Estratto da *Homenaje a Casaldiero*. Madrid, Editorial Gredos, 1972, pp. 171-178.
- Nigel Glendinning, *Studies in Modern Spanish Literature and Art presented to Helen F. Grant*, edited by ... London, Tamesis Books Ltd., 1972, pp. IX + 259.
- Alfredo Gomes, *Numes tutelares*. São Paulo, Circulo Militar, 1971, pp. XXIX + 322.
- , *O maior poema do mundo (Introdução à « Divina Comédia » de Dante Alighieri)*. São Paulo, Livraria Martins Editôra, 1972, pp. 381.
- , *Perfil de Castro Nery*. São Paulo, senza editore, s. a. (ma 1972), pp. 38.
- M. Helena Grembecki, *Mário de Andrade e L'esprit nouveau*. São Paulo, Publicação do Instituto de Estudos Brasileiros, 1969, pp. 78.
- Giuseppe Grilli, *Realtà e avventura nella letteratura catalana del Novecento*. Estratto da « *Belfagor* », XXVII (1972), 2, pp. 121-136.
- Jorge Guillén, *Opera poetica (Aire nuestro)*. Studio, scelta, testo e versione a cura di Oreste Macrí. Firenze, Sansoni, 1972, pp. XXVI + 1266.
- Vicente Guimarães, *Joãozito - Infância de João Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editôra - Instituto Nacional do Livro, 1972, pp. XVI + 174.
- Kjell-Åke Gunnarson, *Le complément de lieu dans le syntagme nominal*. Lund, C. W. K. Gleerup, 1972, pp. 130.
- Anton Häfliger, *Kulturkritik bei Kurt Tucholsky*. Freiburg, U. Cavelti & Co., Gossau SG, 1971 pp. 203.
- Helmut Hatzfeld, *Calderón y Murillo*. Estratto da « *Prohemio* », II (1971), 2, pp. 233-253.
- Wido Hempel, *Philipp II und der Escorial in der italienischen Literatur des Cinquecento*. Mainz, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1971, pp. 108 + 4.
- , *Über eine Eigentümlichkeit der modernen spanischen Lyrik*. Estratto dal « *Romanistisches Jahrbuch* », XXII (1971), pp. 347-375.
- Homero Homem, *O livro de Zaira Kemper e Poesia reunida*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editôra, 1972, pp. LVIII + 201.
- Lêdo Ivo, *Finisterra - Poesia*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editôra, 1972, pp. XII + 89.
- Celso Japiassu, *A legião dos suicidas*. Rio de Janeiro, Editora Artenova, 1972, pp. 47.
- Jacques Joset, *La Littérature Hispano-Américaine*. Paris, Presses Universitaires de France, 1972, pp. 128.
- Marcel Juneau, *Contribution à l'histoire de la prononciation française au Québec*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1972, pp. XVIII + 311.
- Edy Kaufman, *Los Estados Unidos y la URSS en América Latina y en Europa Oriental*. Estratto da « *Aportes* », n. 24, 1972, pp. 138-161.
- Héctor René Lafleur, *Arturo Cambours Ocampo*. Buenos Aires, Ministerio de Cultura y Educación, 1972, pp. 158.

- Joseph L. Laurenti y Alberto Porqueras-Mayo, *Ensayo bibliográfico del prólogo en literatura*. Madrid, C. S. I. C., Cuadernos Bibliográficos, XXVI. 1971, pp. XIII + 72.
- Fernando Lázaro Carreter, « *Lazarillo de Tormes* » en la picaresca. Barcelona, Ediciones Ariel, 1972, pp. 232.
- , *Crónica del diccionario de autoridades (1713-1740)*. Madrid, Real Academia Española, 1972, pp. 141.
- Lydia de León Hazera, *La novela de la selva hispanoamericana. - Nacimiento, desarrollo y transformación*. Estudio estilístico. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1971, pp. 288.
- Orígenes Lessa, *O Evangelho de Lázaro*. Prefácio de Ivana Cavalcanti Proença. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editôra, 1972 pp. XVIII + 88.
- Carlos de Araújo Lima, *Com Ferreira de Castro no Minho*. Estratto del « *Jornal de Letras* », Rio de Janeiro, s. a., pp. 18.
- Rocha Lima, *Gramática normativa da lingua portuguesa*. Prefácio de Serafim da Silva Neto. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editôra, 15ª ed. (refundida), 1972, pp. XIII + 506.
- Henriqueta Lisboa, *Poemas*, traducción de Angel Crespo. Estratto dalla « *Revista de Cultura Brasileira* », Madrid, Ambasciata del Brasile, 1969, pp. 32.
- Literatura de cordel*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Biblioteca Geral, Catálogos, vol. V, 1970, pp. 178.
- Oliveiros Litrento, *O astronauta marinho*. Rio de Janeiro, Editora Artenova S. A., 1972, pp. 62.
- Roger Little, *Saint-John Perse — A bibliography for students of his poetry*. London, Grant & Cutler Ltd., 1971, pp. 80.
- Lorenzo López, S. I., *El convento de los Triunfos del Santísimo Sacramento de MM. Capuchinas de Alicante*. Alicante, Ayuntamiento, 1972, pp. 60.
- Erica Lozza, *Die Prosaepik Oskar Loerkes*. Zürich, Juris Druck - Verlag, 1972, pp. 348.
- Ramón Lull, *Livre de l'orde de chevalerie*, a cura di Vincenzo Minervini. Bari, Adriatica Editrice, 1972, pp. 213.
- Raimundo Lullo, *Il libro dell'ordine della cavalleria*. Edizione italiana annotata con testo catalano a fronte di Giovanni Allegra. Roma, Edizioni Francescane, 1972, pp. 188.
- Juan Luzián, *López Osornio y Chascomus*. Estudio, selección y notas de ... La Plata, Ministerio de Educación, 1972, pp. 70.
- Antonio Machado, *Poesía*. Antología bilingue a cura di Oreste Macrí. Milano, Edizioni Accademia, 1972, pp. 270.
- José Pedro Machado, *Factos, pessoas e livros*. Comentários através dos tempos. Edição Comemorativa do 30º Aniversário da Livraria Portugal. Lisboa, Livraria Portugal, 2 voll., 1971, pp. 819.
- Wolfgang Maier, *Stadt und Reichsfreiheit*. Zürich, H. B. Erben AG, 1972, pp. 168.
- Manuel Mantero, *Poesía (1958-1971)*. Barcelona, Plaza & Janés, 1972, pp. 303.
- Giacinto Manuppella, *Camoniana Italica*, Subsídios Bibliográficos. Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade, 1972, pp. 276.
- , *Luis de Camões entre Scribe e Donizetti*. Estratto da « *Panorama* », Nn. 42-43 (1972), pp. 30.

- Joan-Lluís Marfany, *Poesia catalana medieval*. Barcelona, Edicions 62, 1966, pp. 85.
- , *Poesia catalana del segle XV*. Ivi, ivi, 1967, pp. 98.
- José Marmelo e Silva, *Sedução*. 4ª edição com um ensaio histórico-analítico de Arnaldo Saraiva. Lisboa, Editora Ulisseia, 1972, pp. 163.
- António Coimbra Martins, *Camoens 72*. Estratto dagli «Annales du Centre Universitaire Méditerranéen», (Paris), 1972, pp. 20.
- Carlo Alberto Mastrelli, *Le denominazioni dei mestieri nell'alto medioevo*. Estratto da *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, XVIII. Spoleto, 1971, pp. 297-504.
- Ana María Matute, *Prima memoria*. Presentazione di Cesare Acutis. Traduzione di Lucrezia Cipriani Panunzio. Torino, S. E. I., 1972, pp. 189.
- Richard T. McCormack, *Asians in Kenya. Conflicts Politics*. Brooklyn, N. Y., Theo. Gaus' Sons, Inc., 1971, pp. 199.
- Duncan McMillan, *Le Charroi de Nîmes — Chanson de geste du XIIe siècle*. Editée d'après la rédaction AB avec introduction, notes et glossaire par ... Paris, Éditions Klincksieck, 1972, pp. 169.
- Murilo Mendes, *Poliedro - Roma 1956/66*. Prefácio de Eliane Zagury. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editôra, 1972, pp. 146.
- Franco Meregalli, *La civiltà spagnola — Profilo storico e storico-letterario*. Milano, U. Mursia & C., 1972, pp. 238.
- Amando de Miguel, *Sociología o subversión*. Barcelona, Plaza & Janés, 1972, pp. 211.
- Joaquim Molas, *Poesia neoclàssica i pre-romàntica*. Barcelona, Edicions 62, 1968, pp. 117.
- Ofélia Milheiro Caldas Paiva Monteiro, *A formação de Almeida Garrett — Experiência e criação*. Coimbra, Centro de Estudos Românicos, 1971, 2 voll., pp. XVI + 523 e 410.
- Isaac Montero, *Los días de amor, guerra y omnipotencia de David el Callado*. Barcelona, Plaza & Janés, S. A. 1972, pp. 342.
- Sergio Montori, *Manifesto al medio*. Roma, Edizioni di Crisi e Letteratura, Roma, 1972, pp. 62.
- Emanuel de Moraes, *Drummond rima Itabira mundo*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editôra, 1972, pp. 277.
- José L. Morales, *El Cántico espiritual de San Juan de la Cruz: su relación con el cantar de los cantares y otras fuentes escriturísticas y literarias*. Madrid, Marto, 1971, pp. 274.
- Margherita Morreale, *Esquema para el estudio de la comparación en el «Libro de buen amor»*. Estratto da «Studies in Honor of Tatiana Fotitch», The Catholic University of America Press in association with Consortium Press, Washington D. C., s. a., pp. 279-301.
- Cândido Motta Filho, *Contagem regressiva*, memórias de ... Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editôra, 1972, pp. XXXII + 277.
- Gioconda Mussolini, *Os pasquins do Litoral Norte de São Paulo*. São Paulo, Escola de Comunicações e Artes, 1971, pp. 69.
- Adalgisa Nery, *Neblina*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editôra, 1972, pp. 135.

- Eva Odelman, *Études sur quelques reflets du style administratif chez César*. Stockholm, Universitets Humanistiska Fakultet, 1972, pp. 191.
- Antônio Olinto, *O cinema de Ubá*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editôra, 1972, pp. 209.
- Justo Jorge Padrón, *La nueva poesía sueca*. Selecciones de poesía universal, texto bilingüe. Barcelona, Plaza & Janés, 1972, pp. 443.
- Walter Pagani, *Il canzoniere di Estevan da Guarda*. Estratto da «Studi medio-latini e volgari», Pisa, XIX (1971), pp. 53-179.
- Leopoldo Panero, *Antología*. Selección, prólogo y notas de Juan Luis Panero. Barcelona, Plaza & Janés, 1973, pp. 193.
- Rodolfo Paoli, *Da Nietzsche a Rilke - La moderna poesia tedesca - Dionismo, simbolismo, impressionismo*, a cura e con versione di ... Milano, Sansoni-Accademia, 1970, pp. 350.
- Italo Bustamante Paolucci, *Problemas Brasileiros - I e II*. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1972, pp. 66 e 63.
- J. H. Parker, *Una nota comparada: El gracioso de Molière*. Estratto da *Homenaje al Prof. William L. Fichter*, Madrid, Editorial Castalia, 1971, pp. 575-580.
- , *Some Aspects of Moreto's «Teatro Menor»*. Estratto da «Philological Quarterly», vol. 51 (1972), n. 1, pp. 205-217.
- Willy Paulik, *Português prático. Exercícios práticos de língua portuguesa*. München, Max Hueber Verlag, 1971, pp. 165.
- , *Português prático. Chave*. München, Max Hueber Verlag, 1971, pp. 52.
- José Paulo, *A simples vida*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editôra, 1972, pp. 70.
- Silvio Pellegrini, *Studi su trove e trovatori della prima lirica ispano-portoghese*. Bari, Adriatica Editrice, 2ª ed. riveduta e aumentata, s. a. (ma 1959), pp. 211.
- , *Minuzie provenzali*. Estratto dagli «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Classe di Lettere e Filosofia, Serie III, vol. II, 1, 1972, pp. 239-245.
- , *I Testi Italiani del Codice Vat. Lat. 7182*. Estratto da «Studi e problemi di critica testuale», n. 5 (1972), pp. 80-83.
- , *Nuove poesie di Luigi Lazzaris*. Estratto dagli «Annali» dell'Istituto Universitario di Lingue Moderne, Feltre 1972, pp. 39-58.
- Antonio Pereira, *Contar y seguir 1962-1972*. Prólogo de Miguel Dolç. Barcelona, Plaza & Janés, S. A., 1972, pp. 230.
- , *Dibujo de figura*. Barcelona, Ediciones Saturno, 1972, pp. 62.
- Marialzira Perestrello, *Há um quadrado de céu que não viram*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editôra, 1972, pp. 56.
- Italino Peruffo, *Jirau*. Rio de Janeiro, Editôra Artenova S. A., 1972, pp. 303.
- Fernando Pessoa, *Poemas escogidos*. Versión de Rafael Santos Torroella. Selecciones de poesía universal, texto bilingüe. Barcelona, Plaza & Janés, 1972, pp. 256.
- Enea Silvio Piccolomini, *Storia di due amanti e Rimedio d'amore*. Traduzione e introduzione di Maria Luisa Doglio. Con un saggio di Luigi Firpo su *Enea Silvio, pontefice e «poeta»*. Torino, Strenna U. T. E. T. 1973, pp. XXXIII + 145.
- Joseph M. Piel, *Duas notas etimológicas: presuria/presura e albende/alvende*. Estratto da «Anuario de Estudios Medievales», Barcelona, 6 (1969), pp. 435-439.

- , *Duas achegas de etimologia portuguesa: «reinar» e «laidar»*. Estratto da «Revista Portuguesa de História», Coimbra, XIII (1971), pp. 425-430.
- Frank Pierce, *Camões' Adamastor*. Estratto da *Hispanic Studies in Honour of Joseph Manson*. Oxford, The Dolphin Book Co. Ltd., 1972, pp. 207-215.
- Álvaro Júlio da Costa Pimpão, *Escritos diversos*. Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1972, pp. XI + 614.
- , *Camões, sa vie et son œuvre*. Extrait de *Visages de Luís de Camões*. Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Português, 1972, pp. 11-32.
- Rolando Morel Pinto, *Experiência e ficção de Oliveira Paiva*. São Paulo, Instituto de Estudos Brasileiros, 1967, pp. 189.
- Maria Piudo Moreno, *El Laberinto (Madrid, 1843-1845)*. Madrid, C. S. I. C., 1971, pp. VIII + 74.
- Paulo Prado, *Provincia & Nação Paulística — Retrato do Brasil*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editôra, 1972, pp. XX + 240.
- C. Proença, R. Carneiro, T. Brandão, Diégues Jr., *Literatura de cordel*. São Paulo, Escola de Comunicações e Artes, 1971, pp. 58.
- Mario Puppo, *Machiavelli e gli scrittori italiani*. Estratto da «Cultura e scuola», nn. 33-34, 1970, pp. 148-159.
- Ary Quintella, *Retrospectiva (Contos, ensaios, crônicas?)*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editôra, 1972, pp. 171.
- Péricles Eugênio da Silva Ramos, *Poesia quase completa*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editôra, 1972, pp. XIII + 158.
- Marcelo Ravoni, *Le mappe immaginarie*, a cura di ... Milano, Garzanti, 1972, pp. 381.
- Marcos Konder Reis, *O descalço*, trad. Gabino-Alejandro Carriedo. Estratto dalla «Revista de Cultura Brasileña», Madrid, Ambasciata del Brasile, 1966, pp. 20.
- René Ribeiro-Roger Bastide, *Negros no Brasil: Religião Medicina e Magia*. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1971, pp. 34.
- Joseph V. Ricapito, «Lazarillo de Tormes» and Machiavelli: Two Facts of Renaissance Perspective. Estratto da «Romanische Forschungen», 83 (1971), 2/3, pp. 151-172.
- Cassiano Ricardo, *Seleta em prosa e verso*. Organização, estudos e notas da professora Nelly Novaes Coelho. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editôra e Instituto Nacional do Livro, 1972, pp. XIV + 161.
- Bueno de Rivera, *Poemas*. Traducción de Gabino-Alejandro Carriedo. Madrid, Ambasciata del Brasile, 1967, pp. 16.
- Faure da Rosa, *As imagens destruídas*. Lisboa, Portugalia Editora, 1966, pp. 236.
- , *O Massacre*. Lisboa, Edição do Autor, 1972, pp. 161.
- João Guimarães Rosa, *Estas estórias*. Nota Introdutória de Paulo Rónai. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editôra, 1969, pp. XX + 231.
- J. Guimarães Rosa, *Correspondência com o tradutor italiano* [Eduardo Bizzarri]. São Paulo, Instituto Cultural Italo-Brasileiro, 1972, pp. 150.
- Vilma Guimarães Rosa, *Porque não?* — Contos. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editôra, 1972, pp. 156.
- Giuseppe Carlo Rossi, *La borghesia odierna italiana e tedesca vista dalla cultura iberica*. Estratto da VV. AA., *La borghesia e la sua crisi nella cultura con-*

- temporanea italiana e tedesca nel quadro dell'unità culturale europea*. Merano (1971), pp. 337-343.
- , *Il Machiavelli in Portogallo*. Estratto dalla «Revista da Faculdade de Letras de Lisboa», III série, n. 13 (1971), pp. 21.
- , *Il modernismo brasiliano*, in «Nuova Antologia», maggio 1972 (N. 2057), pp. 103-105.
- , *Ancora due traduzioni settecentesche portoghesi dal Metrastasio*. Estratto da «AION - Sezione Romanza», XIV (1972), 2, pp. 367-382.
- , *Una traduzione romantica italiana di «Os Lusíadas»*, in «Garcia de Orta», número especial, Lisboa 1972, pp. 493-505.
- , Recensione a: Salvatore Battaglia, *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, VII - GRAV-ING, in «AION - Sezione Romanza», XV (1973), 1, pp. 143-146.
- Jordi Rubió i Balaguer, *La cultura catalana del renaixement a la decadència*. Barcelona, Edicions 62, 1964, pp. 172.
- Antonio Ruiz Salvador, *El ateneo científico, literario y artístico de Madrid (1835-1885)*. London, Tamesis Books Ltd., 1971, pp. 186.
- Antonio Rumeu de Armas, *Un escrito desconocido de Cristóbal Colón: El memorial de la mejorada*. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1972, pp. 86 + facsimil.
- Giacomo Sabatelli, O. F. M., *Dodici Commedie agiografiche inedite di Rodrigo Alvarez Pacheco, O. F. M. (sec. XVII)*. Estratto da «Archivum Franciscanum Historicum», 65 (1972), pp. 225-257.
- Giacomo Vaifro Sabatelli, *El Serafin humano — Saggio di un poema spagnolo del sec. XVII*. Estratto da «Studi Francescani», anno 58 (1961), n. 3-4, pp. 36.
- , *Un momento della fortuna di Camões in Spagna*. Estratto da «Studi Francescani», anno 63 (1966), n. 4, pp. 30.
- , *Una recente traduzione di Calderón de la Barca*. Estratto da «Vita e Pensiero», anno LI (1968), fasc. 2, pp. 161-166.
- , *César Vallejo, poeta d'anticipazioni*. Estratto da «Vita e Pensiero», anno LI (1968), fasc. 10, pp. 794-802.
- Pedro Salinas, *Antologia poetica*, a cura di Vittorio Bodini. Milano, Edizioni Accademia, 1972, pp. 245.
- García Salvador, *Las Ideas Literarias en España entre 1840 y 1850*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1971, pp. 206.
- Tomás Salvador, *Y...* Barcelona, Plaza & Janés, 1972, pp. 260.
- Giuseppe E. Sansone, *Studi di filologia catalana*. Bari, Adriatica Editrice, 1963, pp. 293.
- , *I cento numeri di «Els nostres classics»*. Estratto da «Studi mediolatini e volgari», XIX (1971), pp. 219-225.
- Mariana Amélia Machado Santos, *Ensaio de síntese panorâmica da filosofia dos portugueses no século XVI*. Separata del «Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España», vol. 4º, siglos I-XVI. Salamanca, 1972, pp. 261-343.
- Egon Schaden, *Aculturação e Messianismo entre Índios Brasileiros*. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1972, pp. 16.

- , *Problemas de Aculturação no Brasil*. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1972, pp. 18.
- Fritz Schalk, *Zur Literaturkritik von Francesco de Sanctis*. Estratto da « Akzente », 3/72, München, pp. 267-272.
- Hans-Peter Schmidt, *Dionisio Ridruejo. Ein Mitglied der spanischen « Generation von 36 »*. Bonn, Romanisches Seminar der Universität, 1972, pp. 334.
- Elizabeth Schön, *Casi un país*. Caracas 1972, pp. 82.
- Levin L. Schucking e António Cândido, *Arte, Literatura e Sociedade*. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1971, pp. 34.
- José Augusto Seabra, *Tempo táctil*. Lisboa, Portugália Editora, 1972, pp. 142.
- Jorge de Sena, *Poesia de 26 séculos, I - De Arquiloco a Calderón*. Antologia, tradução, prefácio e notas de ... Porto, Editorial Inova Ltda., 1971, pp. 246.
- Pedro Cunha Serra, *Contribuição topo-antropométrica para o estudo do povoamento do noroeste peninsular*. Lisboa, Centro de Estudos Filológicos, 1967, pp. 133.
- Michael Sheringham, *André Breton: a bibliography*. London, Grant & Cutler Ltd, 1972, pp. 122.
- Domingos Carvalho da Silva, *Gonzaga e outros poetas*. Rio, Orfeu, 1970, pp. 201.
- Maximiano de Carvalho e Silva, *O Centro de Pesquisas da Casa de Rui Barbosa — 20 anos de atividades 1952-1972*. Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa, 1972, pp. 63.
- Miguel Otero Silva, *Sobre Cataluña y los Catalanes*. Estratto da « El Nacional ». Caracas, 1972, pp. 11.
- José Simón Díaz, *Bibliografía de la literatura hispánica*, IX. Madrid, C. S. I. C., 1971, pp. XI + 912.
- , *Impresos del siglo XVII*. Madrid, C. S. I. C., 1972, pp. XVI + 926.
- María del Carmen Simón Palmer, *La enseñanza privada seglar en Madrid 1820-1868*. Madrid, C. S. I. C., 1972, pp. XXIII + 438.
- Enric Soler Godes, *Crónica del primer congrés d'història del país valencià*. Castelló de la Plana, 1971, pp. 25.
- Alexandre Soljenitsin, *O grito*. Texto integral do discurso de ..., Prémio Nobel de literatura de 1970. Tradução de Paulo Mendes Campos. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editôra, Editôra Sabiá, Didacta Sistemas Educacionais, Encine Audiovisual, 1972, pp. 19.
- Vicente Soto, *Bernard, uno que volaba*. Barcelona, Plaza & Janés, S. A., 1972, pp. 255.
- Jaime Sureda, *Guglielmino y Pehuajo*. Estudio, selección y notas de ..., in « Cuadernos del Instituto de Literatura », Serie « Nuestra Provincia », n. 2. La Plata, Provincia de Buenos Aires, Ministerio de Educación, Subsecretaría de Cultura, 1970, pp. 75.
- Gilberto Mendonça Teles, *Drummond - A estilística da repetição*. Rio, José Olympio Editôra, 1970, pp. 199.
- , *A poesia brasileira de 1960 a 1970*. Estratto dalla « Revista das Academias de letras », Rio de Janeiro, 1972, pp. 32.
- , *A raiz da fala*. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro-MEC, 1972, pp. 117.
- , *Vanguarda europeia e modernismo brasileiro*. Apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas. Rio de Janeiro, Editora Vozes, 1972, pp. 271.

- Patrice de la Tour de Pin, *Salmos*. Versión de Manuel Álvarez Ortega. Selecciones de poesía universal, texto bilingüe. Barcelona, Plaza & Janés, 1972, pp. 177.
- Fernando Jorge Uchôa, *Saga no espelho - Poesias*. Rio de Janeiro, Editôra Pongetti, 1972, pp. 63.
- George Uscatescu, *Maquiavelo y la pasión del poder*. Madrid, Ediciones Guadarrama, 1969, pp. 219.
- , *La tragedia del potere*. Estratto da « Nuova Antologia », n. 2049, 1971, pp. 59-76.
- Angel Valbuena Briones, *Calderón y los « Diálogos de amor »*. Estratto da « Arbor », n. 302 (1971), pp. 163-172.
- José Luis Varela, *La trasfigurazione letteraria*. Traduzione e note di Paolo Caucci. Roma, Giovanni Volpe Editore, 1972, pp. 213.
- J. E. Varey, *Los títeres y otras diversiones populares de Madrid; 1758-1840*. Estudio y documentos. London, Tamesis Books Ltd., 1972, pp. 290.
- J. Leite de Vasconcellos, *Esquisse d'une dialectologie portugaise*. Lisboa, Centro de Estudos Filológicos, 1970, 2ª edição, por Maria Adelaide Valle Cintra, pp. 175.
- Fernando Mendes Vianna, *O Silfo-Hipogrifo*. Prefácio de Tristão de Athayde. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editôra — Instituto Nacional do Livro, 1972, pp. XX + 82.
- VV. AA., *Acta Litteraria*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1971, pp. 545.
- VV. AA., *Actas do V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*, Coimbra 1963, vol. V. Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade, 1968, pp. 420.
- VV. AA., *Atti del Congresso Internazionale di Studi sull'Età Aragonesa* (Bari, 15-18 dicembre 1968). Bari, Adriatica Editrice, s. a., pp. 643.
- VV. AA., *Comunicações de base*. I Reunião Internacional de Camonistas. Lisboa, Comissão Executiva do IV Centenário da Publicação de « Os Lusíadas », 1972, 2 voll.
- VV. AA., *Comunicações livres - resumos*. I Reunião Internacional de Camonistas. Lisboa, Comissão Executiva do IV Centenário da Publicação de « Os Lusíadas », 1972.
- VV. AA., *Dicionário Biográfico Universal de Autores*, Lisboa, Artis-Bompiani, vol. I, 1966, pp. 838, vol. II (in corso di pubblicazione), pp. 853-1148.
- VV. AA., *Estudios sobre Gustavo Adolfo Bécquer*. Madrid, C. S. I. C., 1972, pp. 695.
- VV. AA., *Friedrich Hölderlin 1770-1970 - Homenaje en su centenario*. La Plata, Universidad Nacional, 1971, pp. 220.
- VV. AA., *Gustavo Adolfo Bécquer* (Estudios reunidos en conmemoración del centenario) 1870-1970. La Plata, Universidad Nacional, 1971, pp. 226.
- VV. AA., *Introdução ao estudo da Antropologia no Brasil*. S. Paulo, Publicação do Instituto de Estudos Brasileiros, 1971, pp. 123, 331. 2 Cadernos.
- VV. AA., *Introdução ao estudo da Arquitetura no Brasil*. S. Paulo, Publicação do Instituto de Estudos Brasileiros, 1971, pp. 37.
- VV. AA., *Introdução ao estudo da Geografia no Brasil*. S. Paulo, Publicação do Instituto de Estudos Brasileiros, 1971, pp. 41, 33. 2 Cadernos.
- VV. AA., *Introdução ao estudo da História do Brasil*. S. Paulo, Publicação do Instituto de Estudos Brasileiros, 1971, pp. 372.

- VV. AA., *Introdução ao estudo da Sociologia no Brasil*. S. Paulo, Publicação do Instituto de Estudos Brasileiros, 1971, pp. 145, 262, 380. 3 Cadernos.
- VV. AA., *La borghesia e la sua crisi nella cultura contemporanea italiana e tedesca nel quadro dell'unità culturale europea*. Atti dell'VIII convegno internazionale di studi italo-tedeschi, Merano, 28/3-2/4 1967. Merano, Istituto Culturale Italo-Tedesco in Alto Adige, s. a., pp. XXI + 532.
- VV. AA., *Miscelânea de estudos em honra do Prof. Vitorino Nemésio*. Lisboa, Universidade, 1971. pp. LXVIII + 441.
- VV. AA., *Papers on Romance Literary Relations*. Athens, Georgia 30601, Department of Romance Languages, The University of Georgia, 1971, pp. XI + 51.
- VV. AA., *Venezia nella letteratura spagnola e altri studi barocchi*. Padova, Liviana Editrice, 1973, pp. VII + 220.
- VV. AA., *Vigencia de Maquiavelo*. Montevideo, Universidad de la República e Instituto Italiano de Cultura, 1972, pp. 169.
- Lilia Veirano de Astiz, *Geografía de Brasil* — Lineamientos generales para su enseñanza. Montevideo, Instituto de Cultura Uruguayo-Brasileño, 1969, pp. 63.
- Gil Vicente, *Farces and festival Plays*. Edited by Thomas R. Hart. Oregon, University of Oregon, 1972, pp. 234.
- Roger M. Walker, *Estoria de Santa María Egíciaca*, a cura di ... Exeter, University, 1972, pp. XLVI + 31.
- Anthony Watson, *Juan de la Cueva and the Portuguese Succession*. London, Tamesis Books Ltd., 1971, pp. XII + 280.
- Alfredo Héctor Wilensky, *La administración de justicia en Africa Continental Portuguesa*. (Contribución para su estudio). Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, Centro de Estudos Políticos e Sociais, 1971, pp. 301.
- Oswaldo Elias Xidieh, *Narrativas Pias Populares*. São Paulo, Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade, 1967, pp. 145.
- Juan de Zabaleta, *Errores celebrados*. Edición, introducción y notas de David Hershberg. Madrid, Espasa-Calpe S. A., 1972, pp. XXX + 222.
- Giovanni M. Zilio, *Estudio sobre Juan de Castellanos. I*. Firenze, Valmartina, 1972, pp. 419.

PUBBLICAZIONI PERIODICHE RICEVUTE IN CAMBIO O IN DONO

(dagli « Annali - Sezione Romanza » o dal Direttore personalmente)

- « A Bem da Língua Portuguesa ». Boletim da Sociedade de Língua Portuguesa. Lisboa, nn. 13-18 (1972).
- « Acta Linguistica Academiae Scientiarum Hungaricae ». Budapest, T. XXII (1972) fasc. 1-2.
- « Acta Litteraria Academiae Scientiarum Hungaricae ». Budapest, T. XIV (1972) fasc. 1-2.
- « Alfa ». Marília, Departamento de Letras, n. 15 (1969).
- « Anais de História ». Assis, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, a. II (1970); a. III (1971).
- « Anales Cervantinos » Madrid, C. S. I. C., t. X (1971), e t. XI (1972).
- « Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere di Ca' Foscari ». Venezia, a. IX (1970), nn. 1 e 2.
- « Annali della Fondazione Luigi Einaudi ». Torino, vol. IV (1970); vol. V (1971).
- « Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa ». S. III, vol. I (1971) n. 2; vol. II (1972) n. 1.
- « Annali dell'Università di Lecce ». Facoltà di Lettere e Filosofia, vol. IV (1967-1968 e 1968-1969).
- « Annali - Nuova Serie ». Napoli, Istituto Universitario Orientale vol. XX (1970), fascicoli 2-4; vol. XXI (1971), fascicoli 1-4; vol. XXII (1972), fascicoli 1-4.
- « Annali - Sezione Germanica ». Napoli, Istituto Universitario Orientale, XIII (1970), XIV (1971), XV (1972), nn. 1 e 2.
- « Annali - Sezione Slava ». Napoli, Istituto Universitario Orientale, XI (1968), XII (1969), XIII (1970).
- « Annuaire 1971/1972 ». Paris, Sorbonne, 1972, pp. 906.
- « Anuario Bibliográfico Colombiano Rubén Pérez Ortiz » 1970 compilado por Francisco José Romero Rojas. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1972.
- « Anuario de Letras ». Universidad Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, vol. IX (1971).
- « Anuario Martiano » La Habana, Biblioteca Nacional José Martí, 4 (1972).
- « Atlántida », Madrid, nn. 43-54 (1970-1972).
- « Biblos » - Revista da Faculdade de Letras. Coimbra, Universidade, vol. XLII (1966).
- « Boletim Cultural ». Lisboa, Junta Distrital, n. 73-74 (1970).
- « Boletim da Filmoteca Ultramarina Portuguesa ». Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, Lisboa, nn. 41-42-43 (1970).

- « Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira ». Lisboa, Fundação Gulbenkian, vol. XII (1971) nn. 2 e 3.
- « Boletín de Filología ». Universidad de Chile, t. XXI (1970); t. XXII (1971).
- « Boletín de la Academia Nacional de la Historia ». Caracas, t. LIV (1971) n. 216; t. LV (1972), nn. 217 e 218.
- « Boletín de la Asociación Europea de Profesores de Español », a. IV (1972), n. 7.
- « Boletín del Centro de Relaciones Internacionales ». Universidad Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, n. 16 (1972).
- « Boletín del Instituto de Literatura ». La Plata, Ministerio de Educación, n. 2 (1972).
- « Bollettino ». Palermo, Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, nn. da 2 a 11 (1954-1970).
- « Bulletin Hispanique ». Bordeaux, Faculté des Lettres, t. LXXIII (1971) n. 3-4; t. LXXIV (1972) n. 1-2.
- « Bulletin of Hispanic Studies ». Liverpool University Press, vol. XLVIII (1971) nn. 3 e 4; vol. XLIX (1972) n. 1.
- « Cadernos de Cinema/Teatro/Rádio/T. V. ». Universidade de S. Paulo, n. 1 (1971).
- « Cadernos de Comunicações e Artes ». Universidade de S. Paulo, n. 1 (1971).
- « Cadernos de Jornalismo e Editoração ». Universidade de S. Paulo, nn. da 2 a 8 (1970-1972).
- « Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien » (« Caravelle »). Université de Toulouse, n. 17 (1971); nn. 18 e 19 (1972).
- « Centre de Philologie et de Littératures Romanes », fasc. 17. Strasburgo, Université, 1972.
- « Cercetari de Linguistica ». Cluj, Acad. Republicii Socialiste România, a. XVI (1971) n. 2.
- « Colombia Ilustrada ». Medellín, t. 3 (1972), vol. 7.
- « Colóquio-Letras ». Lisboa, Fundação Gulbenkian, nn. da 6 a 10 (1972), n. 11 (1973).
- « Comparative Literature Studies ». Urbana, University of Illinois, v. VIII (1971) n. 4; v. IX (1972) nn. 1, 2, 3.
- « Comunidades Portuguesas ». Lisboa, União das Comunidades de Cultura Portuguesa, a. VII (1972).
- « Cuadernos Hispanoamericanos ». Madrid, Instituto de Cultura Hispánica, nn. 257/270 (maggio-giugno 1971 / dicembre 1972) e n. 272 (genn.-febb. 1973).
- « Cultura ». Brasília, Ministério da Educação e Cultura a. I (1971) n. 3.
- « Dialoghi ». Rivista bimestrale di letteratura, arti e scienze. Roma, XX (1972), n. 1-2 (gennaio-giugno).
- « Dix-Huitième Siècle », n. 4, 1972. Paris, Editions Garnier Frères.
- « Educação ». Brasília, Ministério de Educação e Cultura, a. I (1971) n. 2.
- « Estudos Históricos ». Marília, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, n. 8 (1969).
- « Filología ». Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, a. XIV (1970), a. XV (1971).
- « Filologia e Letteratura ». Napoli, Loffredo, XVII (1971), 4.
- « Filología Moderna ». Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, v. XII (1971-72) n. 43-44.

- « Forum for Modern Language Studies ». University of St. Andrews, v. VIII (1972) nn. da 1 a 4.
- « Forum Italicum », State University of New York at Buffalo, VI (1972), nn. 2-4.
- « Garcia de Orta », Lisboa 1972, Número especial: Edição Comemorativa do IV Centenário da Publicação de « Os Lusíadas ».
- « Grial ». Vigo, nn. 36, 37, 38 (1972).
- « Hispanic Review ». Philadelphia, University of Pennsylvania, v. 40 (1972), nn. 1, 2, 3.
- « Incontri Culturali ». Roma, Centro Internazionale di Studi e di Relazioni Culturali, V (1972), 1-4.
- « Índice Histórico Español ». Barcelona, Facultad de Filosofía y Letras, v. XVII (1971) nn. 60 e 61.
- « Intervento ». Roma, Giovanni Volpe Editore, anno 1º (1972), nn. 2 e 5.
- « Islas ». Cuba, Universidad Central de las Villas, n. 39-40 (1971).
- « Italian Quarterly ». University of California, v. XV (1971) nn. 58-59 e 60; v. XVI (1972) n. 61.
- « Italica ». Published by American Association of Teachers of Italian, vol. 49 (1972), 1-4.
- « Latin American Theatre Review ». Lawrence, University of Kansas, n. 5/1 (1971); n. 5/2 (1972).
- « Le Lingue del Mondo ». Firenze, Valmartina Editore, XXXVII (1972), 6-12; XXXVIII (1973), 1-4.
- « Les Lettres Romanes ». Université Catholique de Louvain, t. XXVI (1972), nn. da 1 a 4.
- « Letras de Deusto ». Bilbao, Universidad de Deusto, nn. 3 e 4 (1972).
- « Libri e Riviste d'Italia ». Roma, Presidenza del Consiglio dei Ministri, 264-272 (1972).
- « Limbă Română ». Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, a. XX (1971) n. 6; a. XXI (1972) nn. da 1 a 6.
- « Língua e Literatura ». Universidade de S. Paulo, n. 1 (1972).
- « Lingua e Stile ». Università di Bologna, Istituto di Glottologia, a. VII (1972) nn. 1 e 2.
- « L'Italia che scrive ». Roma, LV (1972), 3-12.
- « Luso-Brazilian Review ». Madison, the University of Wisconsin Press, v. VIII (1971) n. 2; v. IX (1972) n. 1.
- « Manuscripta ». Saint Louis University v. XVI (1972) n. 1.
- « Mélanges de la Casa de Velázquez ». Paris, t. VIII (1972).
- « Mundo Hispánico ». Madrid, 290-297 (1972), 298-300 (1973).
- « Neuphilologische Mitteilungen ». Helsinki, v. LXXII (1971); v. LXXIII (1972).
- « Noticias Culturales ». Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 132-142 (1972).
- « Nueva Revista de Filología Hispánica ». México, El Colegio de México, t. XX (1971) n. 1.
- « Nyelv-és Irodalomtudományi Közlemények ». Cluj, t. XVI (1972) nn. 1 e 2.
- « Palaestra Latina ». Zaragoza, a Sociis Claretianis edita, a. XLII (1972) nn. da 1 a 3.
- « Panorama ». Lisboa, S. N. I., 42-44 (1972).

- « Philologica ». București, Edit. Academiei Republicii Socialiste România, a. II (1972).
- « Philologica Pragensia ». Praha, Academia Scientiarum Bohemoslovenica, a. XV (1972) nn. da 1 a 4.
- « Poetica ». München, 5. Band (1972), n. 1.
- « Razón y Fábula ». Bogotá, Universidad de los Andes, n. 28 (1972).
- « Revisione ». Rivista bimestrale di cultura internazionale. Roma, E. R. S. I., I (1972), 1-2.
- « Revista Brasileira de Estatística ». Rio de Janeiro, Ministério de Planejamento e Coordenação Geral, a. XXXII (1971), nn. 125 e 126.
- « Revista da Escola de Comunicações Culturais ». Universidade de S. Paulo, v. I (1967); v. II (1968).
- « Revista da Faculdade de Letras ». Universidade de Lisboa, IIIª série, nn. 13 (1970) e 14 (1971).
- « Revista de Cultura Brasileña ». Madrid, Embajada del Brasil, nn. da 32 a 34 (1971).
- « Revista de Filología Española ». Madrid, C. S. I. C., t. LII (1969); t. LIII (1970).
- « Revista de História ». São Paulo, Universidade, XXIII (1972), 89-90.
- « Revista de Historia de América ». México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia; n. 71 (1971).
- « Revista de la Universidad de México ». México, XXV (1971), nn. 5-12, XXVI (1971), n. 1-4, XXVI (1972), 5-12, XXVII (1972), 1-4.
- « Revista de Letras ». Assis, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, n. 13 (1970-71).
- « Revista do Instituto de Estudos Brasileiros ». Universidade de S. Paulo, n. 10 (1971); n. 11 (1972).
- « Revista Hispánica Moderna ». Nueva York, Hispanic Institute of Columbia University, a. XXXV (1969), nn. 3 e 4.
- « Revista Iberoamericana ». Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, n. 76-77 (1971); nn. da 78 a 80 (1972).
- « Revista Interamericana de Bibliografía ». Washington D. C., Panamerican Union, XX (1970), 3-4; XXI (1971), 1-4; XX (1972), 1-3.
- « Revista Lusitana », Indices da ..., Director José Leite de Vasconcelos. Vols. I-XXXVIII (1887-1943). Introdução de Luís Felipe Lindley Cintra. Lisboa, Centro de Estudos Filológicos, 1967, pp. XII + 696.
- « Revue Romane ». Copenhague, Institute d'Études Romanes, t. VII (1972) nn. 1 e 2.
- « Revue Romane de Linguistique ». Bucarest, Académie de la République Socialiste de Roumanie, t. XVII (1972) nn. da 1 a 4.
- « Romania ». Paris, Société des Amis de la Roumanie, t. 93 (1972), nn. da 1 a 3.
- « Romanistisches Jahrbuch ». Berlin, XXII. Band (1971).
- « Scuola e lingue moderne ». Roma, X (1972), 5-8; XI (1973), 1.
- « Siculorum Gymnasium ». Catania, Facoltà di Lettere e Filosofia, a. XXIV (1971) n. 2.
- « Studia ». Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, nn. 32 e 33 (1971).

- « Studi di Letteratura Ispano-Americana ». Università degli Studi di Venezia, Facoltà di Lingue e Letterature Straniere, Seminario di Letterature Iberiche e Iberoamericane, 4 (1972).
- « Studi italiani di linguistica teorica ed applicata ». Padova, Liviana Editrice, I (1972), 1.
- « Studi Urbinati ». Università di Urbino, a. XLV (1971), n. 1-2.
- « Thesaurus ». Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, t. XXVI (1971) nn. 2 e 3; t. XXVII (1972) nn. 1, 2 e 3.
- « Universitas Humanistica ». Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, nn. 1 e 2 (1971); n. 3 (1972).

INDICI DEI PRIMI QUINDICI VOLUMI (1959-1973)
DEGLI « ANNALI - SEZIONE ROMANZA »
DELL'ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE DI NAPOLI

VOLUME I (1959)

FASCICOLO 1

Saggi e articoli:

M. García Blanco, <i>Benedetto Croce y Miguel de Unamuno (Historia de una amistad)</i>	pag. 1
E. von Jan, <i>Die regionalistische Literatur im gegenwärtigen Frankreich</i> . .	31
Y. Le Hir, <i>Directions stylistiques dans l'« Agneau » de François Mauriac</i> . .	43
J. do Prado Coelho, <i>Situação de Fialho na literatura portuguesa</i>	49
G. C. Rossi, <i>Il Petrarca e l'Umanesimo italiano nell'opera di Frei Heitor Pinto</i>	65

Contributi e rassegne:

J. G. Fucilla, <i>Imitazioni e traduzioni spagnuole di poesie italiane alla fine del Seicento</i>	97
R. Ricard, <i>Calamités et évènements notables au Portugal entre 1569 et 1628 d'après une publication récente</i>	107

Recensioni:

Dámaso Alonso, <i>De los siglos oscuros al de oro</i> (L. Stegagno Picchio) . .	113
Ramón Menéndez Pidal, <i>Poesía juglaresca y juglares</i> (G. Tavani)	116
Barbosa Lima Sobrinho, <i>A Língua Portuguesa e a Unidade do Brasil</i> (L. Stegagno Picchio)	118
Serafim da Silva Neto, <i>História da língua portuguesa</i> (G. Tavani)	122

FASCICOLO 2

Saggi e articoli:

S. Battaglia, <i>Gli scritti danteschi di G. Pascoli</i>	1
L. Stegagno Picchio, <i>Diavolo e inferno nel teatro di Gil Vicente</i>	31
G. Tavani, <i>Appunti sul giudeo-portoghese di Livorno</i>	61

Contributi e rassegne:

Y. Le Hir, <i>Lettres inédites de Lamennais a madame Yeméniz</i>	101
G. C. Rossi, <i>Ancora del petrarchismo iberico</i>	173
G. C. Rossi, <i>Un canzoniere portoghese sconosciuto del Cinquecento</i> . . .	181

Recensioni:

	pag.
Mário de Andrade, <i>Antologia da poesia negra de expressão portuguesa</i> (Zdeněk Hampejs)	191
Albin Eduard Beau, <i>D. Carolina Michaelis de Vasconcelos</i> (Zdeněk Hampejs)	193
<i>Libri ed estratti ricevuti</i>	195
<i>Pubblicazioni periodiche ricevute</i>	199

VOLUME II (1960)

FASCICOLO 1

Saggi e articoli:

Claude-Henri Frèches, <i>Le « Port-Royal » de Montherlant</i>	1
E. Glaser, <i>Tirso de Molina's « La mujer que manda en casa »</i>	25
A. Nascentes, <i>Lheismo no português do Brasil</i>	43
B. Reynolds, <i>Dante's Tale of Ulysses</i>	49
G. C. Rossi, <i>Andrés Bello traduttore di poesia italiana</i>	67
W. T. Starr, <i>Edgar Quinet and Goethe</i>	91

Recensioni:

Maria de Lourdes Belchior Pontes, <i>Itinerário Poético de Rodrigues Lobo</i> (Jacinto do Prado Coelho)	97
José Leite de Vasconcellos, <i>Lições de filologia portuguesa</i> (Erilde Reali) .	102

Varia:

Luciana Stegagno Picchio, <i>Il « IV Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros »</i>	105
<i>Libri ed estratti ricevuti</i>	109
<i>Pubblicazioni periodiche ricevute</i>	113

FASCICOLO 2

Saggi e articoli:

Henrique Houwens Post, <i>Machado de Assis et le Mythe de Sisyphe</i>	1
Friedrich Schürr, <i>Miguel de Unamuno, romancier et dramaturge existentialiste</i>	17
Luciana Stegagno Picchio, <i>« Arremedilho »</i>	31
Giuseppe Tavani, <i>Spunti narrativi e drammatici nel Canzoniere di Joam Nunes Camunês</i>	47

Contributi e rassegne:

	pag.
Israel Salvator Révah, <i>J. Cointa, sieur des Boulez executé par l'Inquisition de Goa en 1572</i>	71
Israel Salvator Révah, <i>Un document sur l'application de l'Index de Paul IV: l'instruction de Février 1955</i>	77

Recensioni:

Afonso X, o Sábio, <i>Cantigas de Santa Maria</i> editadas por Walter Mattmann (Luciana Stegagno Picchio)	83
Serafim da Silva Neto, <i>A língua portuguesa no Brasil</i> (Luciana Stegagno Picchio)	85
João de Barros, <i>Diálogo em louvor da nossa linguagem</i> . Lettura critica dell'edizione del 1540 con un'introduzione su <i>La questione della lingua in Portogallo</i> , a cura di Luciana Stegagno Picchio (Giuseppe Tavani)	91
<i>Libri ed estratti ricevuti</i>	97
<i>Pubblicazioni periodiche ricevute</i>	107

VOLUME III (1961)

FASCICOLO 1 (contiene gli Atti del primo convegno italiano di studi filologici e storici portoghesi e brasiliani: Pisa, 9-10 dicembre 1960)

Saggi e articoli:

Giuseppe Caraci, <i>L'Italia e il Principe Enrico</i>	5
Manuel Pereira de Carvalho, <i>Pacheco e o Dr. Câmara</i>	29
Claude-Henri Frèches, <i>Le théâtre du P. Anchieta</i>	47
Ruggero Jacobbi, <i>La letteratura drammatica in Brasile</i>	71
Alessandro Martinengo, <i>Il genovese Carlo António Paggi e la « Lusíada italiana »</i>	79
Murilo Mendes, <i>Conflito de culturas em três poetas brasileiros</i>	101
Giovan Battista Pellegrini, <i>Sulla nasalizzazione del portoghese e sui parallelismi romanzi e extraromanzi</i>	115
Silvio Pellegrini, <i>Pero da Ponte e il provenzalismo di Alfonso X</i>	127
Giuseppe Carlo Rossi, <i>I lirici portoghesi del Cinquecento all'esame di un settecentista</i>	139
Giuseppe E. Sansone, <i>Il canzoniere amoroso di Joan Garcia de Guilhade</i> .	165
Luciana Stegagno Picchio, <i>Il Pater Noster dell'« Auto do Velho da Horta »</i>	191
Giuseppe Tavani, <i>Motivi della canzone d'alba in una cantiga di Nuno Fernandez Torneol</i>	199

FASCICOLO 2

<i>Saggi e articoli:</i>	<i>pag</i>
Nino Accaputo, <i>Gérard de Nerval a Napoli</i>	207
Jacinto do Prado Coelho, <i>La mise-en-relief stylistique de quelques possibilités syntaxiques du portugais</i>	247
<i>Contributi e rassegne:</i>	
Antenor Nascentes, <i>Guanabarensis?</i>	267
Giuseppe Carlo Rossi, <i>La « Gazeta Literaria » del Padre Francisco Bernardo de Lima, Porto, 1761-1762, Parte I</i>	269
<i>Recensioni:</i>	
Joseph G. Fucilla, <i>Estudios sobre el petrarquismo en España</i> (Alessandro Martinengo)	309
Dante Alighieri, <i>Paradiso</i> , trad. inglese a cura di Dorothy L. Sayers e Barbara Reynolds (Massimo Puccini)	314
<i>Libri ed estratti ricevuti</i>	317
<i>Pubblicazioni periodiche ricevute</i>	327

VOLUME IV (1962)

FASCICOLO 1 (dedicato alla Spagna e all'America Spagnola)

<i>Saggi e articoli:</i>	
Félix Fernández Murga, <i>El Conde de Lemos, Virrey-mecenas de Nápoles</i>	5
Edward Glaser, <i>Lope de Vega's: « La creación del mundo y primera culpa del hombre »</i>	29
Alessandro Martinengo, <i>La cultura letteraria di Juan Rodríguez Freyle. Saggio sulle fonti di una cronaca bogotana del Seicento</i>	57
Arnold G. Reichenberger, <i>Competitive Imagery in Spanish Poetry</i>	83
Robert Ricard, <i>Les vestiges de la prédication contemporaine dans le « Qujote »</i>	99
<i>Contributi e rassegne:</i>	
Giuseppe Carlo Rossi, <i>La « Gazeta Literaria » del Padre Francisco Bernardo de Lima, Porto, 1761-1762, Parte II (inizio)</i>	113
<i>Recensioni:</i>	
J. Richard Andrews, <i>Juan del Encina. Prometheus in Search of Prestige</i> (Luciana Stegagno Picchio)	135

	<i>pag.</i>
Ignacio B. Anzoátegui, <i>Manuel Gálvez</i> (Juan Antonio Barrera)	139
Carmelo Samonà, <i>Profilo di storia della letteratura spagnola</i> (Giuseppe Tavani)	141

FASCICOLO 2

<i>Saggi e articoli:</i>	
Beatrice Corrigan, <i>Congreve's « Mourning Bride » and Coltellini's « Almeria »</i>	145
Erlide Reali, <i>Il canzoniere di Pedro Eanes Solaz</i>	167
Giuseppe Tavani, <i>I versi provenzali attribuiti ad Ayra Nunez</i>	197
<i>Contributi e rassegne:</i>	
Luciana Cocito, <i>Ancora sulla « Gaité de la tor »</i>	207
Joseph G. Fucilla, <i>Un tema tansilliano nella lirica del Camões</i>	213
Robert Ricard, <i>Les affaires d'Afrique et la date de la « Práctica de oito figuras »</i>	217
Giuseppe Carlo Rossi, <i>La « Gazeta Literaria » del Padre Francisco Bernardo de Lima, Porto 1761-1762, Parte II (continuazione e fine)</i>	221

Recensioni:

<i>Actas</i> , voll. I e II, del « III Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros » (Erlide Reali)	261
<i>Libri ed estratti ricevuti</i>	265
<i>Pubblicazioni periodiche ricevute</i>	271

VOLUME V (1963)

FASCICOLO 1

<i>Saggi e articoli:</i>	<i>pag.</i>
Panos Paul Morphos, <i>The Pictorialism of Lemaire de Belges in « Le Temple d'Honneur et de Vertus »</i>	5
Luciana Stegagno Picchio, <i>Il « Pranto de Maria Parda » di Gil Vicente. Introduzione, edizione e commento</i>	35
<i>Contributi e rassegne:</i>	
Nemesio González Caminero, <i>El Ortega póstumo</i>	127
Robert Ricard, <i>Trois mots du vocabulaire de Galdós: « cebolla », « araña » et « barbero »</i>	173

<i>Recensioni:</i>	<i>pag.</i>
C. Cunha, <i>Estudos de poética trovadoresca</i> (Giuseppe Tavani)	177

FASCICOLO 2

Saggi e articoli:

I. Bar-Lewaw, <i>Traces of the Nahuatl Language in Mexican Castilian</i>	183
Cecil H. Clough, <i>Yet again Machiavelli's « Prince »</i>	201
Erlide Reali, <i>La prima « Grammatica » italo-portoghese</i>	227

Contributi e rassegne:

Teresa Cirillo, <i>Notizia bibliografica su Don Álvaro de Luna</i>	277
Giovan Battista Pellegrini, <i>Zerbino « Stoino » (Nota etimologica)</i>	293
Jules Horrent, <i>Cavilaciones bibliográficas sobre las primeras ediciones de la « Celestina »</i>	301

<i>Libri ed estratti ricevuti</i>	311
---	-----

<i>Pubblicazioni periodiche ricevute</i>	324
--	-----

VOLUME VI (1964)

FASCICOLO 1

<i>Saggi e articoli:</i>	<i>pag.</i>
I. Bar-Lewaw, <i>Las novelas históricas de Arturo Uslar Pietri</i>	5
Julio García Morejón, <i>Miguel De Unamuno y Manuel Laranjeira</i>	21
Giovanni Pischcedda, <i>Lingua e stile dei rimatori civili del '200: I Pisani</i>	43

Contributi e rassegne:

Giuseppe Carlo Rossi, <i>Metastasio, Goldoni, Alfieri e i Gesuiti spagnoli in Italia</i>	71
--	----

Recensioni:

Jorge Manrique, <i>Poesie</i> (Giovanni Meo Zilio)	117
Maria Manuela Moreno de Oliveira, <i>Processos de intensificação no português contemporâneo</i> (Erlide Reali)	119
Isabel Vilares Cepeda, <i>A linguagem da « Imitação de Cristo »</i> (Erlide Reali)	123
Indici dei primi cinque volumi (1959-1963) degli « Annali - Sezione Romanza »	127

FASCICOLO 2

<i>Saggi e articoli:</i>	<i>pag.</i>
Manuel García Blanco, <i>Unamuno y Papini</i>	133
Claudia Liver, <i>Theater auf dem Theater in der italienischen Literatur, besonders bei Goldoni und Pirandello</i>	163
Erlide Reali, <i>Le « cantigas » di Juyão Bolseyro</i>	237

Recensioni:

Eduard von Jan, <i>Französische Literaturgeschichte</i> (Enzo Giudici)	337
Giovanni Macchia, <i>Il Paradiso della ragione</i> (Nivea Melani)	343

<i>Libri ed estratti ricevuti</i>	347
---	-----

<i>Pubblicazioni periodiche ricevute in cambio o in dono</i>	361
--	-----

VOLUME VII (1965)

FASCICOLO 1

Saggi e articoli:

Félix Fernández Murga, <i>Pompeya en la literatura española</i>	5
Giovanni Pontiero, <i>Brazilian Modernismo</i>	53

Contributi e rassegne:

Luciana Cocito, <i>Noterella sulla « Quaedam Profetia »</i>	75
Anna Maria Gallina, <i>La traiettoria drammatica di Espronceda: dal neoclassicismo al romanticismo</i>	79

Recensioni:

A. Balaci, N. Façon, G. Petronio, <i>Piccolo vocabolario romeno-italiano e italiano-romeno dell'uso moderno</i> (Pasquale Buonincontro)	101
François Gribal, <i>Bernard Lamy. Étude biographique et bibliographique</i> (Marcel Françon)	105
Ramón Menéndez Pidal, <i>El Padre Las Casas, su doble personalidad</i> (Giuseppe De Gennaro)	110
Giuseppe E. Sansone, <i>Studi di filologia catalana</i> (Félix Fernández Murga)	113
Pilar Vázquez Cuesta y María Albertina Mendes de Luz, <i>Gramática portuguesa</i> (Erlide Reali)	115

FASCICOLO 2

<i>Saggi e articoli:</i>	<i>pag.</i>
Willy Bal, <i>Portugais pombeiro</i> « <i>Commerçant ambulant du «sertão»</i> »	123
Joseph G. Fucilla, <i>A Group of Spielberg-Prison Poems by Silvio Pellico</i>	163
Herman Iventosch, <i>Garcilaso's sonnet «Oh dulces Prendas»: A Composite of Classical and Medieval Models</i>	203
<i>Contributi e rassegne:</i>	
Giuseppe Di Stefano, <i>Una nota su moralismo e didattica nel Libro de la Caza di Pero López de Ayala</i>	229
Erilde Reali, «Leonoreta / fin roseta» nel problema dell'« <i>Amadis de Gaula</i> »	237
Fernando Wagner, <i>Perfil del teatro mexicano moderno</i>	255
<i>Recensioni:</i>	
« <i>Filología</i> » (<i>Homenaje a María Rosa Lida de Malkiel</i>) (Teresa Cirillo)	261
<i>Libri ed estratti ricevuti</i>	265
<i>Pubblicazioni periodiche ricevute in cambio o in dono</i>	285

VOLUME VIII (1966)

FASCICOLO 1 (contiene gli Atti del secondo convegno italiano di studi filologici e storici portoghesi e brasiliani: Napoli, Istituto Universitario Orientale, 20-21 marzo 1965)

<i>Saggi e articoli:</i>	
Giovanna Aita, <i>Il portoghese del Brasile con speciale riguardo al «carioca» e al «paulista»</i> (Schema della comunicazione)	5
Miquel Batllori S. I., <i>Alcuni aspetti dell'Umanesimo nella Penisola Iberica: Catalogna - Castiglia - Portogallo</i> (Schema della comunicazione)	7
Valeria Bertolucci, <i>Le postille metriche di Angelo Colocci ai canzonieri portoghesi</i>	13
Maria Helena Frascione de Almeida Esteves, <i>Dois poemas elegiacos do século XVIII: «Noites Josefinas», de L. R. Soyé, e «Notti Clementine», de A. Bertola</i>	31
Claude-Henri Frèches, <i>Frei Francisco de St^o Agostinho de Macedo à la cour de France et la représentation d'«Orfeo» (1647)</i>	43
Federico G. Peirone, Sac. della Consolata, <i>Il poeta arabo-lusitano Al-Bataliawski e la teoria della «saudade»</i>	59

	<i>pag.</i>
Erilde Reali, <i>Il «meio Albuquerque» di Almeida Garrett</i>	71
Giuseppe Carlo Rossi, <i>Un erudito portoghese a Madrid alla fine del Settecento</i>	83
Renato de Sá, <i>A língua portuguesa antes e depois das Reformas Pombalinas em Goa</i>	105
Jole Scudieri Ruggieri, <i>A proposito della «cantiga» CV 209 = C 607</i>	117
Paul Teyssier, <i>La prononciation des voyelles portugaises au XVI^e siècle d'après le système orthographique de João de Barros</i>	127
Alberto Várvaro, <i>Lo scambio di «coplas» fra Juan de Mena e l'infante D. Pedro</i>	199

FASCICOLO 2

<i>Saggi e articoli:</i>	
Georg Rabuse, <i>I corpi celesti, centri di ordinamento dell'immaginazione poetica di Dante</i>	215
<i>Contributi e rassegne:</i>	
William Myron Davis, <i>Uma crítica de «Camunhengue» de Valdomiro Silveira</i>	245
Marcel Françon, « <i>Thélème</i> »	257
Richard L. Jackson, <i>Notas sobre «Los de Abajo» y «La negra Angustias»</i>	261
Joseph L. Laurenti, <i>Ensayo de una bibliografía del «Lazarillo de Tormes» (1554) y de la «Segunda Parte de la Vida de Lazarillo de Tormes...» de Juan de Luna (1620)</i>	265
<i>Recensioni:</i>	
Arthur Lee - Francis Askins, <i>The Cancioneiro de Évora - Critical Edition and Notes by ...</i> (Giuseppe Carlo Rossi)	319
Valeria Bertolucci, <i>A proposito di una recente edizione di Johan Ayras de Santiago</i> (Manuel Rodrigues Lapa)	323
Manuel Rodrigues Lapa, <i>Cantigas d'escarnho e de mal dizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses</i> (Erilde Melillo Reali)	327
<i>Necrologio</i>	337
<i>Libri ed estratti ricevuti</i>	339
<i>Pubblicazioni periodiche ricevute in cambio o in dono</i>	353

VOLUME IX (1967)

FASCICOLO 1

Saggi e articoli:

	<i>pag.</i>
Itzhak Bar-Lewaw, <i>Apostillas a la primera traducción española de la « Guía de los descarriados » de Maimónides</i>	5
Cecil H. Clough, <i>Machiavelli Researches</i>	21
Ignacio Soldevila-Durante, <i>Ambigüedad y frutos del azar en la filología medieval</i>	131

Contributi e rassegne:

André Jansen, <i>Orientación de la novelística española actual</i>	145
Claire-Eliane Engel, <i>Le voyage d'Horace-Bénédict de Saussure en Italie</i>	159

Recensioni:

A. Godoy, <i>Anthologie de l'œuvre poétique d'Armand Godoy, précédée d'une dédicace et d'un sonnet à Jean de La Varende; e Milosz, le poète de l'amour</i> (G. C. Menichelli)	171
---	-----

<i>Varia</i>	175
------------------------	-----

FASCICOLO 2

Saggi e articoli:

Jane Hawking, <i>Madre Celestina</i>	177
Antonio L. Mezzacappa, <i>The Performance of Scribe's Plays in Naples</i>	191
Giuseppe Carlo Rossi, <i>Il Goldoni nel Portogallo del Settecento - Documenti inediti</i>	243

Contributi e rassegne:

Nora I. Kirchner, <i>Don Quijote de la Mancha: A Study in Classical Paranoia</i>	275
Teodoro Onciulescu, <i>Giovenale Vegezzi-Ruscalla, traduttore e cultore della letteratura portoghese</i>	283

Recensioni:

James Geddes et Adjutor Rivard, <i>Bibliographie linguistique du Canada Français</i> (Giuseppe Carlo Rossi)	305
Bernard Lamy, <i>Entretiens sur les sciences</i> , éd. crit. présentée par François Girbal et Pierre Clair (Marcel Françon)	308

pag.

Erilde Reali, <i>Il Canzoniere di Pedro Eanes Solaz</i> (Manuel Rodrigues Lapa)	310
Erilde Reali, <i>Le Cantigas di Juyão Bolseyro</i> (Manuel Rodrigues Lapa)	313
<i>Libri ed estratti ricevuti</i>	323
<i>Pubblicazioni periodiche ricevute in cambio o in dono</i>	341

VOLUME X (1968)

FASCICOLO 1

Saggi e articoli:

Antonio Illiano, <i>Pirandello filologo</i>	5
Casimir Kupisz, <i>Le « roman avec la France » de Boy-Żeleński</i>	19
Nivea Melani, <i>La structure des « Lettres Persanes »</i>	39
Giuseppe Carlo Rossi, <i>Per una storia del teatro italiano del Settecento (Metastasio) in Portogallo</i>	95

Contributi e rassegne:

I. Bar-Lewaw, <i>El ceceo y seseo españoles en luz de la primera traducción castellana de la « Guía de los descarriados » de Maimónides</i>	149
Orietta del Bene, <i>Alberto Caeiro: un atteggiamento di Fernando Pessoa</i>	153
Maria Helena Frascione de Almeida Esteves, <i>Nota sobre a interpretação de um verso de Juião Bolseyro</i>	169
Jacqueline Gerday, <i>Le remaniement formel des actes primitifs dans « La Célestine » de 1502</i>	175

Recensioni:

Sever Pop, <i>Recueil posthume de linguistique et dialectologie</i> (Mircea Popescu)	183
<i>Varia</i>	187

FASCICOLO 2

Saggi e articoli:

Giovanna Marroni, <i>Le poesie di Pedr' Amigo de Sevilha</i>	189
--	-----

Contributi e rassegne:

Nemesio González Caminero, S. I., <i>La « Generación del 98 » en la crítica literaria del P. Quintín Pérez (1886-1947) (con cinco cartas inéditas de Azorín)</i>	341
--	-----

	pag.
Maria Teresa Graziosi Acquaro, <i>Note su Paolo Cortesi e il dialogo « De hominibus doctis »</i>	355
William Myron Davis, <i>Animals in the Afro-Antillean Poems of Luis Palés Matos</i>	377
Patrizio Rossi, <i>La corte letteraria di Carlo Emanuele I, duca di Savoia (1580-1630)</i>	399
<i>Libri ed estratti ricevuti</i>	421
<i>Pubblicazioni periodiche ricevute in cambio o in dono</i>	433

VOLUME XI (1969)

FASCICOLO 1

Saggi e articoli:

Jean Dubu, <i>Racine, Les plaideurs & les juges</i>	3
Silvestro Fiore, <i>Nouvelles considérations sur la fusion des éléments orientaux et cambriens dans la formation du Roman Courtois</i>	33
Maria Helena Frascione de Almeida Esteves, <i>Três cartas da prisão - Marino, Manuel de Melo, Quevedo apócrifo</i>	53
Joseph L. Laurenti, <i>Observaciones sobre la estructura de los prólogos en las novelas picarescas españolas de los siglos XVI, XVII y XVIII</i>	77

Contributi e rassegne:

Teresa Cirillo, <i>Bibliografia italiana su José Ortega y Gasset</i>	87
Stefania Spada, <i>« Arlequin sauvage » di Lisle de La Drevetière e la « Commedia dell'arte »</i>	93

Recensioni:

Fernán López Yanguas, <i>Obras dramáticas</i> . — Fernando González Ollé, <i>El Bachiller de la Pradilla, humanista y dramaturgo</i> (Osvaldo Chiarenno)	113
Franco Petralia, <i>Il « Parnasse »</i> (Gian Carlo Menichelli)	119
<i>Cronaca bibliografica</i>	127
<i>Varia</i>	141
Indici dei primi dieci volumi (1959-1968) degli « Annali - Sezione Romanza » dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli	143

FASCICOLO 2

Saggi e articoli:

	pag.
Silvio Pellegrini, <i>Il canzoniere di D. Lopo Liáns</i>	155
Jack Weiner, <i>The Introduction of Spain's Golden Age Theater into Russia (1672-1800)</i>	193

Contributi e rassegne:

Eirilde Melillo Reali, <i>Note sull'esotismo linguistico nella « Peregrinação » di Fernão Mendes Pinto</i>	225
Leszek Slugocki, <i>Goldoni et quelques problèmes stenhaliens</i>	235
<i>Cronaca bibliografica</i>	243
<i>Libri ed estratti ricevuti</i>	257
<i>Pubblicazioni periodiche ricevute in cambio o in dono</i>	271

VOLUME XII (1970)

FASCICOLO 1

Saggi e articoli:

Bruno M. Damiani, <i>« Lazarillo de Tormes »: Present state of scholarship</i>	5
Claude-Henri Frèches, <i>Renaissance et italianisme en la « Conceição Velha » de Lisbonne</i>	21

Contributi e rassegne:

Alphonse Bouvet, <i>Rhétorique, grammaire et poésie (notes sur le sonnet « Le vierge, le vivace ... » et « Don du Poème » de Mallarmé)</i>	35
Raffaella Longobardi, <i>Fernando Pessoa: ancora sugli eteronimi</i>	43
Alberto Porqueras-Mayo e Joseph L. Laurenti, <i>Notas para una bibliografía crítica del prólogo en la literatura española</i>	91

Recensioni:

Erasmus, <i>Declaratio de pueris statim ac liberaliter instituendis. Étude critique, traduction et commentaire par Jean-Claude Margolin (Marcel Françon)</i>	103
<i>Cronaca bibliografica</i>	107
<i>Necrologi</i>	125

FASCICOLO 2

<i>Saggi e articoli:</i>	<i>pag.</i>
Erilde Melillo Reali, <i>Garrett e i miti del sebastianismo</i>	127
Erich Von Richthofen, <i>Dante « apollinian »</i>	147
<i>Contributi e rassegne:</i>	
Alfredo Bonadeo, <i>Appunti sul concetto di conquista e di ambizione nel Machiavelli e sull'antimachiavellismo</i>	245
Teresa Di Scanno, <i>Les contes de fées de Mademoiselle Bernard ou la vérité psychologique</i>	261
Alan Soons, <i>Characteristics of the late mediaeval facetia in « La Tia Fingida »</i>	275
<i>Libri ed estratti ricevuti</i>	281
<i>Pubblicazioni periodiche ricevute in cambio o in dono</i>	295

VOLUME XIII (1971)

FASCICOLO 1

<i>Saggi e articoli:</i>	
Richard F. Glenn, <i>The Impact of the Spanish Pastoral Romance on Lope de Vega's Dramatic Art</i>	5
Susan Janet McMullan, <i>The World Picture in Medieval Spanish Literature</i>	27
Zenaida Gutiérrez-Vega, <i>Visión crítica de « La Vorágine » de Rivera</i> . . .	107
Winston A. Reynolds, <i>Capítulos del « Carlo Famoso » de Zapata que se le olvidaron a Medina, tocantes al descubrimiento y conquista del nuevo mundo</i>	117
<i>Contributi e rassegne:</i>	
José Adriano de Carvalho, <i>Notas sobre un tema de Séneca en el Epistolario de Juan de Ávila</i>	129
Keith Whinnom, <i>Lucrezia Borgia and a los Edition of Diego de San Pedro's « Arnalte y Lucenda »</i>	143
<i>Recensioni:</i>	
Victor de Sá, <i>A crise do liberalismo e as primeiras manifestações das ideias socialistas em Portugal (1820-1852)</i> — Joel Serrão, <i>Antologia do pensamento político português -I- Liberalismo, Socialismo, Republicanesimo</i> — António José Saraiva, <i>Maio e a crise da civilização burguesa</i> (Erilde Melillo Reali)	153

FASCICOLO 2

<i>Saggi e articoli:</i>	<i>pag.</i>
Marcel Françon, <i>De la renaissance littéraire aux IV^e et V^e siècles à la Renaissance</i>	157
Erilde Melillo Reali, <i>Jorge Amado nella « Tenda » delle verità</i>	175
Giuseppe E. Sansone, <i>Nota ai preamboli poetici di V. Foix</i>	199
William T. Starr, <i>Romain Rolland and Schiller</i>	209
<i>Contributi e rassegne:</i>	
Maria Luisa Cusati, <i>Note lessicali: terminologia mercantile nella « Peregrinação » di Fernão Mendes Pinto</i>	227
Nicola Di Landa, <i>Una testimonianza inedita del teatro di Alves Redol</i> . .	235
Joseph L. Laurenti, <i>Ensayo de una bibliografía del « Lazarillo de Tormes » (1554) y de la « Segunda parte de la vida de Lazarillo de Tormes... » de Juan de Luna (1620): Suplemento</i>	293
Nivea Melani, <i>Un aspetto nuovo di una filiazione già conosciuta: Dufresny-Montesquieu (Note sull'idea-base offerta dagli « Amusements sérieux et comiques » alle « Lettres persanes »)</i>	331
Leszek Slugocki, <i>Une énigme du livre du Stendhal « De l'Amour » (« Fragments divers »: Fragment 87)</i>	351
<i>Cronaca bibliografica</i>	359
<i>Varia</i>	375
<i>Libri ed estratti ricevuti</i>	377
<i>Pubblicazioni periodiche ricevute in cambio o in dono</i>	395

VOLUME XIV (1972)

FASCICOLO 1

<i>Saggi e articoli:</i>	
A. Owen Aldridge, <i>Polly Baker and Boccaccio</i>	5
David S. Fagan, <i>Some Historical Parallels with Galician-Portuguese Nazalization</i>	19
George W. Martin, <i>Constants in the Fiction of Mme de La Fayette</i> . . .	45
<i>Contributi e rassegne:</i>	
Martin Franzbach, <i>Die Darstellung des Ehebruchs bei Aluisio Azevedo und Guy de Maupassant</i>	75

	<i>pag.</i>
Germán de Granda, <i>Un ejemplo lingüístico del proceso de reinterpretación de rasgos culturales africanos en América (kikongo 'nsimbu', « lengua Congo » de Cuba 'simbo')</i>	87
Enrique Pupo-Walker, <i>La creación de personajes en « Pedro Páramo »: notas sobre una tradición</i>	97
Marina Tarallo, <i>Per un indice di periodici letterari portoghesi (1910-1927)</i>	107
<i>Recensioni:</i>	
A. Machado Pires, <i>D. Sebastião e o Encoberto</i> (Erlide Melillo Reali) . .	169
<i>Cronaca bibliografica</i> (a cura di Claudio Bagnati, Teresa Cirillo, Giuseppe De Gennaro, Gerardo Grossi, Filomena Liberatori, Giuseppe Carlo Rossi)	175
 FASCICOLO 2	
<i>Saggi e articoli:</i>	
David M. Gitlitz, <i>Cervantes y la poesía encomiástica</i>	191
Erlide Melillo Reali, <i>Una lettura di Manuel Alegre</i>	219
Nivea Melani, <i>Di Giovanni Paolo Marana e del suo « Esploratore turco » (o della cristallizzazione di una « fonte »)</i>	287
 <i>Contributi e rassegne:</i>	
Alfredo Bonadeo, <i>Poverty in the Society of « I Malavoglia »</i>	321
Yves Giraud, <i>Clément Marot et les amours d'Anne, MEMBRA DISJECTA d'un « canzoniere »</i>	337
Giuseppe Carlo Rossi, <i>Ancora due traduzioni settecentesche portoghesi dal Metastasio</i>	367
<i>Cronaca bibliografica</i> (a cura di Claudio Bagnati, Gerardo Grossi, Filomena Liberatori, Erlide Melillo Reali)	383
<i>Congressi</i>	391
<i>Libri ed estratti ricevuti</i>	393
<i>Pubblicazioni periodiche ricevute in cambio o in dono</i>	411

VOLUME XV (1973)

FASCICOLO 1

<i>Saggi e articoli:</i>	<i>pag.</i>
Franz Rauhut, <i>Pirandellos letzte Einsichten</i>	5
Patrizio Rossi, <i>Verga e l'Italia nella corrispondenza di D. H. Lawrence</i> . .	25
Justin Vitiello, <i>Lope de Vega's « Rimas humanas y divinas del licenciado Tomé de Burguillos »</i>	45
 <i>Contributi e rassegne:</i>	
Alma Novella Marani, <i>Tonos y motivos pascolianos en Leopoldo Lugones</i>	125
Erlide Melillo Reali, <i>Schede per il sebastianismo letterario: la prima metà dell'Ottocento</i>	139
 <i>Recensioni:</i>	
Salvatore Battaglia, <i>Grande Dizionario della lingua italiana, VII — GRAV-ING</i> (Giuseppe Carlo Rossi)	143
Al. Rosetti, B. Cazacu, Liviu Onu, <i>Istoria limbii române literare, vol. I</i> (Gheorghe Carageani).	146

FASCICOLO 2

<i>Saggi e articoli:</i>	
Maria Helena Frascione de Almeida Esteves, <i>O sistema alegórico de « Os Lusitadas ». Tentativa de interpretação e síntese</i>	153
 <i>Contributi e rassegne:</i>	
Katherine Eaton, <i>The Character of Lucrecia in « La Celestina »</i>	213
Joseph V. Ricapito, <i>Algunas observaciones más sobre « Contóme su hacienda » en el « Lazarillo de Tormes »</i>	227
Giuseppe Carlo Rossi, <i>Ancora su Fernão Mendes Pinto</i>	235
Alessandra Tagliatela, <i>Sopravvivenza e validità del surrealismo (a proposito di « Rayuela » di Julio Cortázar)</i>	269
 <i>Recensioni:</i>	
Carlo Michelstaedter, <i>La persuasione e la retorica</i> , a cura di Maria A. Raschini (Nemesio González Caminero, S. I.)	279

	<i>pag.</i>
<i>Cronaca bibliografica</i> (a cura di Claudio Bagnati, Gheorghe Carageani, Annamaria Pagliaro)	287
<i>In memoria di Silvio Pellegrini</i>	297
<i>Libri ed estratti ricevuti</i>	299
<i>Pubblicazioni periodiche ricevute in cambio o in dono</i>	313
Indici dei primi quindici volumi (1959-1973) degli « Annali - Sezione Romanza » dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli	319

