



## Sintra: Onde a Terra Acaba o Infinito Começa – Para Uma Mitosofia Lusófona

Paulo Borges<sup>[1]</sup>

**Resumo:** O ensaio visa contribuir para uma renovada compreensão e experiência do espírito do lugar da região de Sintra a partir da sua vivência, esclarecida por algumas vertentes da sabedoria universal e da mitologia do extremo-ocidente peninsular. Estas vertentes fundem-se numa mitosofia lusófona experiencial e prática, pela qual se recria operativamente o espírito de Sintra. Nesta recriação os mitos experienciam-se como vias de descoberta e atualização das “potencialidades espirituais da vida humana” (Joseph Campbell). O ensaio culmina sugerindo exercícios práticos de revitalização mitosófica da cultura lusófona.

**Palavras-chave:** Sintra; Mitosofia; Lusofonia; Finisterra; Infinito.

## Sintra: Where the Earth Ends Infinity Begins – Towards A Lusophone Mythosophy

**Abstract:** The essay aims to contribute to a renewed understanding and experience of the spirit of the Sintra region, clarified by some strands of universal wisdom and the mythology of the peninsular far-west. These strands merge into an experiential and practical Lusophone mythosophy, through which an operative recreation of the spirit of Sintra takes place. In this recreation, myths are experienced as ways of discovering and actualising the “spiritual potentialities of the human life” (Joseph Campbell). The essay culminates suggesting practical exercises to revitalise the mythosophy of Lusophone culture.

**Keywords:** Sintra; Mythosophy; Lusophony; Finisterre; Infinity.

[1] Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa; Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. O autor escreve segundo a antiga ortografia.

## Introdução

O objectivo deste ensaio é contribuir para uma renovada compreensão e experiência do espírito do lugar da região de Sintra a partir da sua vivência, esclarecida por algumas vertentes da sabedoria universal e da mitologia do extremo-ocidente peninsular ibérico. Estas vertentes fundem-se numa mitosofia lusófona experiencial e prática, pela qual se processa uma recriação operativa do espírito de Sintra. Nesta recriação os mitos experienciam-se como “pistas para as potencialidades espirituais da vida humana”, as “histórias” vividas acerca da “sabedoria de vida” que, em geral, deixou de ser ensinada nas nossas escolas (Campbell, 1991, pp.5 e 11). O ensaio culmina com a sugestão de exercícios práticos de revitalização mitosófica da cultura lusófona.

## I. Da Natureza Como Fulguração Divina Ao Mundo Como Sonho Sagrado

Schelling escreveu que “A natureza deve ser o espírito visível, o espírito deve ser a natureza invisível”, afirmando que nesta “identidade absoluta do espírito em nós e da natureza fora de nós” se deve resolver o

problema do aparecimento de “uma natureza fora de nós” (Schelling, 2001, p.115). Compreendemos esta tese como a afirmação de que na identidade da consciência e do mundo se resolve, ou seja, se dissipa, o equívoco desta percepção dominante de haver um eu “aqui dentro” que percepção uma natureza ou um mundo “aí fora”, na qual se origina a multimilenar actividade destrutiva do *Homo Sapiens* (Harari, 2018, pp.94-96). Na filosofia de Schelling esta “identidade absoluta do subjectivo e do objectivo” é simultaneamente a “essência divina” e a “essência de todas as coisas, o universal absoluto” (Schelling, 1980, p.37). Esta visão é solidária da intuição de que isso que se designa como “Deus” não é, por contraste com a sua representação comum, o “mais alto” – o que o tornaria relativo a “alguma coisa de mais baixo” –, mas antes “o absolutamente uno”. Neste sentido, não deve ser visto “como cume ou termo, mas como centro, não por oposição a uma periferia, mas como tudo em tudo”. Sendo Deus o “não-relativo” (Schelling, 1980, p.31), Deus é o “todo absoluto” ou “a afirmação infinita de si mesmo” (Schelling, 1980, 41),



equivalente ao “Verbo” que se cria e revela a si mesmo “de maneira infinita” na essência das coisas particulares que são as suas *ideias*. Estas não são modos do pensamento, mas as formas originais das “coisas”, as quais, na sua essência, não são senão “irradiações” ou, na imagem de Leibniz, “fulgurações” da infinita afirmação da Vida divina (Schelling, 1980, pp.41-42).

Schelling, com esta reinterpretção do *Hen kai Pan* (Uno e Todo) helénico, é um dos mais poderosos representantes, na filosofia ocidental, de uma alternativa à desdivinização, dessacralização e desanimação da natureza e dos entes naturais, bem como à dualidade separativa entre o divino, o humano e o cósmico, o espírito e o mundo natural, o sujeito e o objecto, que dominaram sobretudo a mente moderna e pós-moderna, assim como o rumo da civilização ocidental globalizada, com as dramáticas consequências ambientais hoje evidentes. Na visão de Schelling e da tradição que renova, em vez da clivagem entre um suposto sujeito ou eu “aqui dentro” e o não-eu de um mundo-objecto “aí fora”, que molda a percepção da realidade no estado supostamente

normal da consciência, há a descobrir uma infinita e divina intimidade comum a nós e ao mundo que continuamente se manifesta no vir a ser de todas as coisas.

Há, todavia, tradições mais antigas que, por via do mito e do rito, em alternativa à filosofia ocidental, não só convergem no mesmo sentido, como exploram diferentes e porventura mais fecundos rumos. Uma das mais ricas e sugestivas é a do “Tempo do Sonho”, nos aborígenes australianos, com manifestações afins noutras culturas indígenas. Designado como *Jukurrpa* ou *Alcheringa*, é traduzido como “Tempo do Sonho”, mas remete para a ideia de “ver ou sonhar coisas eternas” (Voigt e Dury, 1998, p.32). É um tempo intemporal, “oculto por detrás ou mesmo *dentro* da presença manifesta e evidente da terra, uma temporalidade mágica” onde surgiram as primeiras orientações e relações entre os “poderes do mundo circundante” e se enraizaram as figuras e formas que agora percebemos. Presente no mais íntimo da experiência actual, pois persiste sob a “superfície da consciência de vigília”, é a auro-ra do mundo, na transição *caós mica* do informe para a forma, quando os

“Antepassados totémicos” percorrem o território cantando e executando as acções fundadoras e modeladoras das culturas humanas e das formas e características do mundo e da paisagem, antes de se metamorfosearem nos aspectos físicos da própria terra e nas suas várias espécies animais e vegetais. Desenharam assim “trilhas sinuosas” que são também “faixas Sonhadoras”, fenómenos tão visíveis e tácteis quanto audíveis, pois à medida que erraram pela terra cantaram os nomes das coisas e dos lugares. Cada trilho ancestral é assim a “partitura musical” de um vasto canto épico e poético cujos versos narram o vir a ser dos lugares do mundo em correlação com as aventuras dos Antepassados. As canções tradicionais, que celebram estes eventos originais, compõem deste modo um mapa auditivo e é cantando as estâncias apropriadas a cada local que os aborígenes se orientam nos seus caminhos pela terra (Abram, 1997, pp.164-166).

Esta origem do mundo procede, nalgumas cosmogonias aborígenes, da conjugação primordial entre as polaridades masculina e feminina da Vida figurada pela grande Serpente Arco-Íris, que é andrógina

e se concebe ou como contendo toda a criação no seu útero ou como estando no interior da terra (Lawlor, 1991, pp.115-116 e 38; Voigt e Dury, 1998, pp.22, 35-36 e 38). É a Serpente, simultaneamente transcendente e imanente à criação como “figura simbólica do sagrado corpo da terra e da preformativa ordem espiritual do universo”, que ciclicamente extingue e recria a vida sobre a terra. Presente em todos os fluxos e campos de energia magnética, num espectro de várias cores, frequências e poderes, a sua força pode ser despertada e excitada pelas acções, canções e ritos humanos, para regenerar e aumentar a fertilidade e vitalidade da terra e de todas as formas de vida, humanas, animais e vegetais (Lawlor, 1991, pp.115 e 119).

Os Antepassados, no mesmo Tempo do Sonho, também deixaram um trilho de “espíritos-crianças” depositados ao longo dos seus caminhos e cantos pela terra, que residem num estado potencial, aguardando a oportunidade de entrar no útero já grávido das mulheres e impregnar o feto com a canção particular deixada por um Antepassado no lugar dessa incorporação. A futura criança,



só então verdadeiramente concebida, está assim intimamente vinculada a um lugar terreno ao mesmo tempo que descende do ser do Tempo do Sonho que impregnou esse lugar com o seu “poder e vida sagrados”, tendo a responsabilidade de o manter no seu estado original. É o que faz mediante viagens rituais periódicas ao longo do mesmo trilho do seu Antepassado, cantando os mesmos versos sem os alterar, o que faz resurgir a terra nesse canto geogónico e “recriar a Criação” (Abram, 1997, pp.167-168). Por fim, tal como o Antepassado do Tempo do Sonho se metamorfoseou, no termo da sua viagem, nalgum aspecto da paisagem, assim cada aborígene regressa no final da vida ao local onde foi concebido, *cantando-se* de volta para ele e devolvendo a sua vitalidade à “terra sonhadora” (Abram, 1997, p.168).

O Tempo do Sonho não é um evento passado e concluído, mas um “processo em curso” pelo qual o mundo continuamente emerge da indeterminação na determinação, do invisível no visível, do silêncio no canto, na dança e na fala. A sua designação mostra que a vida onírica participa directamente na constituição

arquetípica e original da realidade, inseparável do fundo da nossa experiência consciente e de vigília. O Tempo do Sonho é a dimensão inaparente do contínuo vir à presença dos seres e das coisas, constituindo “uma espécie de profundidade, ambígua e metamórfica” (Abram, 1997, p.169). “Os “antepassados” não estão no passado”, nem são apenas os antepassados dos humanos, sendo os contínuos “geradores de toda a vida” (Harvey, 2017, p.67).

O sonho é “a vida imaginativa da própria terra” que deve ser continuamente renovada, o que é feito não só em caminhadas e canções solitárias, mas também e especialmente mediante rituais comunitários realizados em lugares específicos da cartografia sonora do Sonho, onde as aventuras primordiais dos Antepassados não são apenas cantadas, mas igualmente encenadas. Estes são muitas vezes animais, cujos comportamentos míticos são imitados. Estas representações, cerimónias e cantos rituais realizam-se para manter esses locais vivos, o que implica não só cuidar física e exteriormente deles, mas sobretudo cuidar do “espírito” neles “alojado”. Sem os ritos, os lugares físicos perma-

necem, mas perdem a sua vida espiritual. A terra então morre, bem como todos os que partilham com ela “características físicas e conexões espirituais”. Por isso, para sustentar o bem-estar da terra e da comunidade humana, há que realizar os ritos “para manter vivos os poderes sonhadores” presentes nesses lugares (Payne, 1989, p.56).

Os ritos são fundamentalmente uma liturgia teatral e sonoplástica, pois “uma terra que não é cantada é uma terra morta” (Chatwin, 1997, p.171). Os cantos e as danças rituais fazem germinar o *jiwa* ou *guruwari*, o “poder das sementes” deixadas pelas acções dos Antepassados na terra, que ecoam nas vibrações e ritmos invisíveis que configuram por dentro os relevos da paisagem e dão forma à aparição do mundo e dos seres vivos. Cada lugar natural possui assim uma potência própria que o singulariza e vincula à memória da sua origem. É isso que os aborígenes chamam o Sonhar desse lugar, que constitui a sua sacralidade. Os cantos, a música instrumental e os ritos não só sintonizam melódica e dramaticamente a consciência dos seus executantes com esse onirismo interior da terra (Lawlor, 1991, p.1),

pois, primeiro que tudo, os agentes e suas artes são as “enformações” dos arquetípicos “Eventos Permanentes” inseminados em cada lugar. “As terras estão vivas” e os seus “lugares são participantes activos em tudo o que acontece sobre eles ou neles”, o que inclui as “canções, cerimónias, pinturas, pedras sagradas ou mesas e outras formas” nas quais as “Formas” dos Antepassados se transformaram e transformam continuamente (Harvey, 2017, pp.71-72). A realização dos rituais presentifica o *djang*, a energia espiritual dos eventos primordiais, e estimula a “alma” ou “centelha de vida” que é a presença dos Antepassados míticos nos humanos actuais, reinserindo o tempo humano na intemporalidade originária (Mudrooroo, 1994, p.52). Na verdade, ao imitarem as formas e dançarem os movimentos dos Antepassados, muitas vezes animais, os participantes nas cerimónias rituais não desempenham apenas um papel, mas *tornam-se eles mesmos esses espíritos ancestrais* (Voigt e Dury, 1998, p.31), mudando uma identidade sempre plástica e metamórfica.

*Guruwari*, traduzido literalmente como “desenho de totem”, pode ser



interpretado como a “semente invisível ou energia criadora de vida” que os Antepassados – eles mesmos ilimitados “corpos vibratórios, semelhantes a campos de energia” – irradiam de si mesmos e estabilizam mediante a sua nomeação específica, fazendo do nome a “potência da forma ou criatura”, tal como sons, palavras e canções surgem da “vibração do sopro”, pois o Tempo do Sonho é aquele em que o mundo é *cantado* para a existência. Na mitologia aborígine os Antepassados sonham as suas objectivações criadoras ao dormirem sobre a terra, visualizando primeiro tudo o que exteriorizam como projecção dessa visão interna. Por contraste com a língua indo-europeia, que concebe o tempo em termos de uma sucessão linear de passado, presente e futuro, as centenas de línguas aborígenes australianas concebem-no antes como uma “passagem de um estado subjectivo para uma expressão objectiva”, ou seja, do sonho para a realidade (Munn, 1984, pp.61-62). Por isso, cada ser, entidade e fenómeno do mundo, cada “energia, forma ou substância possui tanto uma expressão objectiva como uma subjectiva” ou, no dizer aborígine: “Cada uma

tem o seu próprio Sonhar” (Lawlor, 1991, p.38). As terras e suas distintas configurações são assim subjectividades, dotadas de potência e agência, como sementes vivas da contínua emergência da vida. O “Sonhar” de cada lugar é tão operativo, agindo sobre quem nele está, como morfogenético, gerando quem o habita: “Estar num lugar é ser afectado e mesmo efectuado pelo seu Sonhar” (Harvey, 2017, p.69).

Do mesmo modo que não concebem o tempo como distância, os aborígenes também não concebem assim o espaço. O espaço é consciência: as entidades perceptíveis são como os conteúdos parciais da mente consciente, enquanto o espaço indivisível entre elas corresponde à dimensão inconsciente da mente ou à dimensão não fragmentada e contínua da consciência, que é um *continuum* criador, um “continuum de sonhar”, que está sempre presente e impregna todos os níveis da existência. A actualidade visível de uma forma coexiste sempre com o seu potencial invisível, tal como a percepção consciente dos objectos com o fluxo da consciência não-objectual, dita por isso “inconsciente” (Lawlor, 1991, p.41).

Creemos que a visão de Schelling e a mitologia aborígene se conjugam num horizonte muito fecundo para reinterpretar a noção de *espírito do lugar* e aplicá-la a uma releitura de alguns aspectos do espírito da região de Sintra. Fique desde já claro que, neste quadro, o espírito de um lugar não é uma mera metáfora, mas antes – potenciando o sentido do *genius loci* – a designação das emanações da vida divina, invisível e prototípica, plural, consciente e criadora, que constantemente se expressam nas configurações regionais e locais da terra, dos seres e das coisas, em estreita interdependência com os agentes agora manifestados em forma humana que têm a responsabilidade de a regenerar pelo poder, diríamos *mágico-teúrgico* e *imaginativo*, das suas práticas, como canções, caminhadas, ritos e outras formas de arte sagrada. Se o não fizerem, como acontece no desencantamento moderno e pós-moderno do mundo, a terra e os seus habitantes tornam-se progressivamente desanimados e, embora subsistam fisicamente, morrem espiritualmente.

Aplicando esta visão à região de Sintra, cabe indagar qual o modo particular que o Sonhar do mundo

aí assume, quais as originárias configurações e potências mitopoéticas que nela particularmente se agenciam e que operações apelam para a sua manutenção, regeneração e potenciação.

## II. Sintra ou a Paixão Finistérrea e Serpentina Do Infinito

Na nossa experiência de Sintra, entre outros aspectos aqui não abordados, como os da floresta e das grutas-portais para o centro da Terra, avulta a orientação da Serra para o Infinito celeste e oceânico. Sentimo-lo particularmente no alto da Peninha, junto ao santuário, bem como no cabo da Roca, onde a consciência naturalmente se amplia na finistérrea vastidão da paisagem. Nestes lugares, vivencia-se que não só estamos num *lugar de transição*, como também *somos transição*, da densidade terrena para a fluidez oceânica, o sopro do vento e o espaço etéreo e luminoso. Os quatro elementos – terra, água, ar, fogo – confluem no espaço que é a sua matriz primordial. A paisagem é uma Vida maior na qual a vida humana se transcende e amplia. O corpo-mente humano é finisterra engolfado no Corpo-Consciência cósmico.





A Serra de Sintra, nestes lugares, é um portal natural para o Infinito incarnado na vastidão terrena, oceânica e celeste e no vento que a varre. Um portal onde o extremo-ocidente da Serra de Sintra é simultaneamente o extremo-ocidente de Portugal, da Península Ibérica (a antiga Hispânia) e de todo o continente, não só Europeu, mas também euroasiático. Um portal que oferece e favorece, na abertura para o mistério do horizonte extremo-ocidental, a conversão da sua linha-limite em limiar de passagem para o trans-horizonte extremo (Sousa, 2004, pp.125 e 138). Se nos disponibilizarmos, descontraindo, aquietando e silenciando a mente discursiva na contemplação do espaço aberto, a consciência desorbita-se da sua contractura autocentrada e desvela-se o próprio espaço omni-englobante onde o jogo do mundo intemporalmente e a cada instante se manifesta pleno e perfeito na metamorfose contínua de tudo. Já não somos nós que experienciamos o mundo, mas uma consciência divina e cósmica que se auto-experiência na aparência-aparição de todas as coisas. A Serra de Sintra, na Peninha e no Cabo da Roca, é um poderoso indutor do despertar jubiloso do ser-consciência.

A nossa experiência pessoal é sugestivamente conforme ao sentido dos nomes que a tradição deu às potências, energias e virtudes que operam nestes lugares. Dois dos nomes mais antigos, ou mesmo os mais antigos, da Hispânia ou do seu litoral atlântico são Oestrímnia e Ophyusae, consoante a tradição remota referida na *Orla Marítima* de Avieno (Avieno, 1985, pp.19-22). Oestrímnia pode derivar da designação dos seus habitantes como Oestrímnios, porventura uma população pré-celta. Este etnónimo pode por sua vez derivar do grego *oístros* (Ferreira, 1985, p.43), procedente de uma raiz protoindo-europeia usada para formar palavras que denotam *paixão*. A palavra pode também designar figurativamente a picada de um insecto, no sentido de algo que enlouquece, ou o próprio insecto, como o moscardo. Por isso significa também loucura e frenesim e na antiguidade surge muito associada a palavras que designam estados alterados e dionisíacos de consciência, como *lyssa* e *mania* (loucura), que podem ser patológicos ou libertadores. Em português originou *estro*, com o significado de cio ou excitação sexual, mas também de entusiasmo criador

e artístico e riqueza de imaginação. Numa curiosa coerência, autores antigos como Varro consideram que o nome Lusitânia deriva dos jogos (*lusus*) de Baco/Dioniso ou da fúria (*lyssa*) dos seus seguidores (Borges, 2014, pp.140-142) e outros, como Plínio, consideram que o seu nome vem de Luso, filho de Liber (Baco/Dioniso) e de Lysa, seu companheiro na celebração dos ritos extáticos (Resende, 1996, pp.71-72; Camões, s.d., p.1182). De notar que num poema atribuído a Orfeu se assume que Dioniso e o transe dionisíaco têm a virtude de provocar um frenesim libertador do próprio frenesim (*oístros*) patológico (Kern, 2020, p.114). Como diz Sócrates, no *Fedro* de Platão: “As nossas maiores bênçãos chegam-nos por via da *mania*, se nos for concedida por dom divino” (Platão, 1981, p.31).

Outra possibilidade é que Oestrímnia seja um topónimo com o significado de “Ocidente extremo” e que dele derive a designação dos seus habitantes como Oestrímnios. Podemos reter as duas sugestões e contemplar o sentido desta convergência do finisterra extremo-ocidental e atlântico com a paixão, a loucura e o frenesim extático, porventura

não alheia aos Oestrímnios serem descritos como “um povo de grande força, espírito altivo e eficaz habilidade” que, dominado pela “paixão do comércio”, “com barcos feitos de peles sulcam ao largo o mar turbido e o abismo do Oceano povoado de monstros”. Este *comércio*, que num sentido mais imediato, por retro-projecção da nossa mentalidade actual, tende a ser interpretado como uma actividade fundamentalmente económica, pode na verdade ter outros níveis de leitura e indicar também uma *relação íntima* - passional e mesmo *sexual* - com “o mar turbido e o abismo do Oceano povoado de monstros”, navegando-os “ao largo”, ou seja, longe da segurança da terra firme e da costa, numa clara ausência do temor do Desconhecido ilimitado e oceânico tão próprio da medida antropocêntrica da cultura clássica, greco-romana, que a leva a imaginar no extremo-ocidente os lugares de punição (Tártaro), mas também de recompensa (Ilhas dos Bem-Aventurados, Jardim das Hespérides) (Borges, 2001).

Noutro nível ainda de leitura, este abismo oceânico pode não ser apenas exterior e marítimo, mas também interior e espiritual. Recorde-se



que abismo (do latino *abyssus* que traduz o grego *ábyssos*) significa *sem fundo* e é uma das metáforas tradicionais do fundo sem fundo que é o Infinito, também designado como *kháos* enquanto espaço sem contornos, aberto e vazio que, por isso mesmo, contém todas as possibilidades de manifestação (a raiz de *kháos* é a mesma do sânscrito *kha*, que significa espaço vazio) (Borges, 2019, pp.153-179). A conotação negativa do abismo e do caos pode expressar a tendência mental para recusar a desmesurada experiência do Infinito a favor de um crescente autocentramento na suposta identidade finita. Nesta perspectiva, e conjugando as duas possibilidades de sentido da palavra, a experiência *oestrímnica* configuraria o extremo-ocidente finistérreo e atlântico como *lugar de uma paixão extática pelo Infinito*. cremos que isso é algo bem conhecido de todos aqueles que, nas praias e falésias do litoral atlântico, sentem o intenso fascínio da contemplação do oceano e do pôr-do-sol sobre o mar e de como isto abre e dilata amplamente o espaço da consciência.

Quanto a Ophyussae, a segunda designação do litoral ocidental da Hispânia na *Orla Marítima* de Avieno,

significa em grego “terra das serpentes” e, segundo este autor, advém de “um sem-número de serpentes” haver afugentado os Oestrímnios e ter dado o seu nome à “terra deserta” (Avieno, 1985, p.21). Algumas interpretações referem o surgimento de uma tribo, talvez indo-europeia, os Sefes, que teria a serpente como animal totêmico (Ferreira, in Avieno, 1985, pp.45-46). Outro povo de Ophyussae, os Dráganos, poderia pela sua designação ser um caso semelhante (Avieno, 1985, p.22). A serpente e figuras serpentiformes ou espiralantes constituem na verdade um motivo e um tema recorrentes na arte pré-histórica e nas tradições populares galaico-portuguesas (vejam-se as lendas das mouras encantadas (Parafita, 2006)) e vários autores sustentam a hipótese de uma ofiolatria pré-cristã no noroeste e litoral peninsular (Ferreira, 1924, pp.123-132; Correia, 1928; Cuevillas e Brey, 1992; Boado, 1986, pp.241-274; Costa, 1984; Quadros, 1986, pp.56-59; Bastos, 1988; Frazão e Morais, 2019).

Antes de ser demonizada pela leitura dominante do relato do *Génesis*, a serpente é um símbolo universal da Vida ou da Divinda-

de em autorenovação espiralante e metamórfica, assumindo e largando constantemente as peles das formas em que transitoriamente se manifesta. Fernando Pessoa viu claramente o “Caminho da Serpente” como figura – a começar pela forma do S inicial – do movimento de autosuperação contínua do “Espírito” que experiencia, compreende e transcende “todas as coisas”, rodeando no seu movimento sinuoso os opostos sem se deter neles, pois vê a ilusão e vacuidade de todas as formas de dualidade e de mundos, para transcender ainda Deus e a si mesmo: “a si mesma se tenta e se mata” (Pessoa, 1985, pp.27-35). Na sua dimensão interior, Ophyrusae, a Terra das Serpentes, conflui com o sentido da experiência oestrímnica, enquanto culminação do movimento do espírito universal para o Infinito que é a sua natureza íntima. O cabo da Roca, designado por Avieno como “o promontório de Ofiússa” (Avieno, 1985, p.22), é assim a ponta extrema desta convergente e consubstancial orientação da terra e do espírito para o Ilimitado. Vemos e sentimos o cabo da Roca como a cabeça da própria Serpente que se engolfa e transmuta

no infinito oceânico e celeste (uma tradição afim diz que as sete colinas de Lisboa são as formas petrificadas do corpo da rainha-serpente de Ophyrusae ao tentar ir atrás do seu ex-amante Ulisses quando este a abandonou e partiu pelo mar).

O espírito do lugar de Sintra comunga a essência do mistério do *Occidente*, que etimologicamente é o lugar da queda e da morte (do sol no seu movimento aparente), mas por isso mesmo de conversão dos aparentes *limites* em *limiares* de passagem, transcensão e iniciação: toda a morte é um novo início. Em Sintra, particularmente na Peninha e no cabo da Roca, sente-se física e espiritualmente o que dizem os versos camonianos: que o “Reino Lusitano” é o “quase cume da cabeça / Da Europa toda”, “Onde a terra se acaba e o mar começa” (Camões, s.d., p.1182). Ou seja, que a Lusitânia, que interiormente é o impulso libertador do êxtase dionisíaco, culmina a Europa – que etimologicamente significa “rosto amplo” ou “olho aberto” – na transição do solo firme para a fluidez da metamorfose e a desmesura do informe. Regressando às intuições de Schelling e dos aborígenes australianos, a dimensão



finistérrea da região de Sintra expressa a conversão da terra em água e espaço luminoso, a subtilização da matéria densa, o “olhar esfíngico e fatal”, como escreve Pessoa na *Mensagem* (Pessoa, 1986, p.1145), do rosto português da Serpente da Eurásia e do Khaosmos a fitar a sua morte-ressurreição em Oceano e Infinito (Borges, 2013, pp.31-41). O finisterra de Sintra é lugar de iniciação e Vida Nova, descentrada e amorosa: *Onde A Terra Acaba Amar Começa*, como no sugestivo título do livro do poeta Francisco Palma Dias (Dias, 1985).

### III. Para Uma Experiência Mitosófica Lusófona: Cumprir o Êxtase de Sintra na Libertação da Vida Estreita

Retomando os ensinamentos dos aborígenes australianos, vemos Sintra, no íntimo da sua terra, cultura e agências mitosóficas e mitopoéticas, como um processo em aberto de divinas e arquetípicas energias a despertar, nutrir e recriar, fecundando o seu poder de interactivamente despertarem, nutrirem e recriarem todos os que com elas conviverem e comungarem. Sintra, em particular na Peninha e no Cabo da Roca,

é a ponta extrema do movimento oestrímnico e serpentino para o Infinito, o qual tanto mais se actualiza quanto mais nos abirmos a essa experiência.

Claro que isto não significa que a experiência do Infinito só possa acontecer em Sintra. Felizmente ela é a possibilidade suprema e mais universal da consciência e da vida e pode acontecer em todos os tempos e lugares. Mas isto não obsta a que essa experiência não seja particularmente favorecida e propiciada em certas regiões específicas da Terra, pelo menos para certas sensibilidades e disposições psíquicas. O Infinito manifesta-se na multiplicidade e singularidade dos portais que para si abre, em interdependência com quem o experiencia. Pessoalmente experienciamos a vertente finistérrea de Sintra como um deles (outro são os Himalaias). E não estamos sós.

O espírito de Sintra convoca-nos a operações concretas, pelas quais sintonizemos e incarnemos as potências latentes nos órgãos do seu corpo subtil que são a Peninha e o cabo da Roca, actualizando-as, presentificando-as e recriando-as, mantendo a terra e o espírito vivos

e preservando-os do desencantamento do mundo típico da modernidade e pós-modernidade, que tanto contribui para o exponencial crescimento de muitos dos males contemporâneos: no plano interior, solidão, depressão e falta de sentido para a vida; no plano externo, e também como consequência disso, exploração e violência contra a Terra e os viventes. Algumas dessas operações, sendo que algumas já se realizam, mas que podem ser levadas a cabo com maior consciência e regularidade, podem ser: 1. caminhadas-peregrinações individuais e comunitárias rumo às florestas, grutas, penhas, falésias, mar e céu; 2. contar, cantar, encenar, recriar e dançar os mitos, lendas e tradições sintrenses nestes lugares mágicos, despertando e presentificando a energia dos seus personagens e enredos; 3. praticar contemplações finistérreas, absorvendo-se em silêncio na floresta, na terra, no oceano, no céu, na luz. Vamos desenvolver esta última possibilidade.

A luz de Sintra é uma luz simultaneamente exterior, interior e para além desta distinção. A luz exterior pode ser experienciada num dia luminoso, mas também pressentida

através das frequentes neblinas que a velam, tornando a percepção diáfana para a luminosidade que através delas se coa. A luz interior é a da consciência que experiencia a clara ou velada luminosidade do mundo, mesmo quando a noite cai e as trevas reinam. Quem experiencia a luz e as trevas, o dia e a noite, o claro e o escuro e suas transições e metamorfoses crepusculares – sejam as do mundo ou as da vida interior – é a sempre meridiana luz da consciência, sem Oriente nem Ocidente, ou seja, etimologicamente, sem nascimento nem morte, origem e fim, nascente e poente. Esse é o Sol interno e eterno, o brilho e o esplendor sugeridos pela raiz proto-indo-europeia - *dei*, que está na origem das palavras *Deus* e *dia*. É na divina consciência, incriada e imortal, que se sucede o que a mente conceptual e linguística designa como dia e noite, luz e trevas, claro e escuro, exterior e interior. O fulgor desta divina consciência é insubstancial e sem forma, sendo por isso não-local e omnipresente. Se não se manifesta mais num lugar do que noutra, há, todavia, lugares onde a sua experiência se facilita, pela convergência da energia desses lugares e da sensibi-



lidade a eles. Como vimos, é o que, na nossa experiência e na de muitas pessoas, acontece em Sintra.

Uma prática que permite experienciar isto e nos é particularmente grata é a de abrir a consciência para o espaço luminoso celeste e oceânico, tomando como suporte a vastidão do horizonte da percepção visual. Se estivermos nos lugares da região de Sintra mais propícios a isso, como a Peninha e o cabo da Roca, podemos sentar-nos ou ficar de pé numa posição confortável, voltar o rosto e a atenção para o espaço aberto, na direcção do céu e do oceano, descontraír, abandonar todas as preocupações mundanas com sucesso e insucesso, largar todas as fixações da mente em pensamentos relativos ao passado, presente ou futuro e suscitar a intemporal atitude dos peregrinos dos finisterras (que no caso das peregrinações a Santiago de Compostela se encorajavam com as palavras latinas *ultreia* e *suseia*, expressões da demanda de ir mais além e mais longe em conjunto). Ao abrir os olhos e a consciência para a vastidão celeste e oceânica podemos na verdade sentir que o estamos a fazer com todos os seres, visíveis e invisíveis, com toda a po-

pulação khaósmica, atrás de nós, à nossa volta ou dentro de nós. Na verdade, somos todos os seres, pois cada um dos nossos corpos contém o inteiro e imenso Khaosmos.

Abrimo-nos assim ao céu e ao oceano e somos céu e oceano. Deixamos cair os velhos hábitos mentais de nos vermos como algo ou alguém e somos a consciência infinita que tudo engloba e em tudo se manifesta. Já não estamos *aqui* e a realidade e o mundo *ai fora*, mas somos *Isto* que não tem nome, nem dentro, nem fora. Somos este inconcebível Esplendor que irradia em todas as coisas e no qual tudo se enraíza. Não estamos no mundo. Sem deixar de estar aqui, não estamos em lado algum e estamos em todo o lado. Somos o Infinito onde tudo-nada termina e começa. Somos Khaosmos.

Somos a Serpente da Vida universal a largar todas as peles da mente, da língua e da cultura e a devorar-se engolfando-se e abismando-se no Infinito que nunca deixou de ser. Somos Oestrímnia e Ophyussae. Somos a libertadora Luz da Lusitânia. Somos Finisterra, o fim da Terra a devir Imensidão.

Somos a Festa e a Paixão do Infinito. A Serpente da Vida desperta

e coroada. Cumprimos o êxtase de  
Sintra na libertação da vida estreita.

E fazemos de conta que regressa-  
mos por Amor. Pois Amor tudo é.







## Referências Bibliográficas:

- ABRAM, David (1997). *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-Than-Human World*. New York: Vintage Books.
- AVIENO (1985). *Orla Marítima*. Introdução, versão do latim e notas de José Ribeiro Ferreira. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica / Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.
- BASTOS, José Gabriel Pereira (1988). *A Mulher, o Leite e a Cobra*. Extratextos de Fernanda Barrento. Lisboa: Edições Rolim.
- BOADO, Felipe Criado, “Serpientes Gallegas: Madres Contra Rameras”. In: BARRERA, J. C. Bermejo (1986). *Mitología Y Mitos De La Hispania Prerromana*. II, Madrid: AKAL.
- BORGES, Paulo (2001). *Do Finistérreo Pensar*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- BORGES, Paulo (2013). *É a Hora! A Mensagem da Mensagem de Fernando Pessoa*. Lisboa: Temas e Debates.
- BORGES, Paulo (2014). *Quem é o Meu Próximo?* Lisboa: Edições Mahatma.
- BORGES, Paulo (2019). “Abertura da Consciência e Mudança de Civilização. Repensar A Natureza, A Terra E Eros A Partir De Hesíodo”. In: AAVV, *Ethos Humano e Mundo Contemporâneo*. Volume 1: Diálogos. Organização de Sandra Maria Patrício Ribeiro. São Paulo: Editora Baracoa.
- CAMÕES, Luís de (s. d.). *Obras*. Porto: Lello & Irmão - Editores.
- CAMPBELL, Joseph; Moyers, Bill (1991). *The Power of Myth*. New York: Anchor Books.
- CHATWIN, Bruce (1987). *The Songlines*. Londres: Penguin Books.
- CORREIA, A. A. Mendes (1928). *Le Serpent, totem dans la Lusitanie proto-historique*. Porto: Imprensa Portuguesa.

- COSTA, Dalila Pereira (1984). *Da Serpente à Imaculada*. Porto: Livraria Chardron de Lello & Irmão - Editores.
- CUEVILLAS, Florentino; BREY, Fermín Bouza (1992). *Os Oestrímnios, os Saefes e a Ofiolatria en Galiza*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela / Museo do Pobo Galego / Instituto de Estudos Galegos “Padre Sarmiento”.
- DIAS, Francisco Palma (1985). *Onde A Terra Acaba Amar Começa*. Lisboa: Guimarães Editores.
- FERREIRA, J. Bettencourt (1924, Outubro-Novembro-Dezembro). “Vestígios do Culto da Serpente (Ofiolatria) na pré-história lusitânica”. *A Águia*. n.ºs 28-29-30, pp.123-132.
- FRAZÃO, Fernanda; MORAIS, Gabriela (2019). *Portugal, Mundo dos Mortos e das Mouras Encantadas*. Lisboa: Apenas Livros.
- HARARI, Yuval Noah (2018). *Sapiens: História Breve da Humanidade*. Amadora: Elsinore.
- HARVEY, Graham (2017). *Animism. Respecting the Living World*. Londres: Hurst & Company.
- IÑESTA, Enrique Cabrejas (2013) *Karuo – El Secreto Íbero*. Almeria: Editorial Círculo Rojo.
- KERN, O. (1922). *Orphicorum Fragmenta*. Berlin: Weidemann.
- LAWLOR, Robert (1991). *Voices of the First Day. Awakening In The Aboriginal Dreamtime*. Vermont, Inner Traditions International.
- MUDROOROO (1994). *Aboriginal Mythology*. London: Aquarian Press.
- MUNN, Nancy D., (1984) “The Transformation of Subjects into Objects in Walbiri and Pitjandjartjara Myths”. In CHARLESWORTH, M., MORPHY, H., BELL, D. e MADDOCK K. (eds.) *Religion in Aboriginal Australia: An Anthology*. Queensland: University of Queensland Press.



- PARAFITA, Alexandre (2006). *A Mitologia dos Mouros. Lendas, Mitos, Serpentes, Tesouros*. Canelas: Edições Gailivro.
- PASCOAES, Teixeira de (1988). *A Saudade e o Saudosismo (Dispersos e Opúsculos)*. Compilação, introdução, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Assírio & Alvim.
- PAYNE, Helen (1989). “Rites for Sites or Sites for Rites? The Dynamics of Women’s Cultural Life in the Musgraves”. In: BROCK, Peggy (ed.). *Women, Rites, and Sites: Aboriginal Women’s Cultural Knowledge*. North Sydney: Allen & Unwin Limited.
- PESSOA, Fernando (1986 a). *Obra Poética e em Prosa*. I. Introduções, organização, biobibliografia e notas de António Quadros e Dalila Pereira da Costa. Porto: Lello & Irmão.
- PESSOA, Fernando, *O Caminho da Serpente*. In: Yvette CENTENO (1985). *Fernando Pessoa e a Filosofia Hermética*. Lisboa: Editorial Presença.
- PLATÃO (1982). *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard.
- QUADROS, António (1986). *Portugal, Razão e Mistério*. I. Lisboa: Guimarães Editores.
- RESENDE, André de (1996). *As Antiguidades da Lusitânia*. Introdução, tradução e comentário de R. M. Rosado Fernandes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- SHELLING, F. W. J. (1980). *Aphorismes pour introduire à la philosophie de la nature, 73*. In *Oeuvres Métaphysiques (1805-1821)*. Traduzidas do alemão e anotadas por Jean-François Courtine e Emmanuel Martineau. Paris: Gallimard.
- SHELLING, F. W. J. (2001). *Ideias para uma Filosofia da Natureza*. Prefácio, Introdução e Aditamento à Introdução. Tradução, prefácio, notas e apêndices de Carlos Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa / Imprensa Nacional - Casa da Moeda.

SOUSA, Eudoro de (2004). *Mitologia. História e Mito*. Apresentação de Constança Marcondes César. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

USTINOVA, Yulia (2020). *Divine Mania: Alteration of Consciousness in Ancient Greece*. London/New York: Routledge.

VOIGT, Anna; DURY, Nevill (1998). *Wisdom from the Earth. The Living Legacy of the Aboriginal Dreamtime*. Boston: Shambhala.