

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS COMPARADOS DE  
LITERATURAS DE LÍNGUA PORTUGUESA**

**JOSÉ CARVALHO VANZELLI**

**ENTRE O PASSADO E O PRESENTE: UM ESTUDO DO  
ORIENTALISMO LITERÁRIO PORTUGUÊS NA SEGUNDA  
METADE DO SÉCULO XIX**

**VERSÃO CORRIGIDA**

São Paulo

2020

JOSÉ CARVALHO VANZELLI

**ENTRE O PASSADO E O PRESENTE: UM ESTUDO DO  
ORIENTALISMO LITERÁRIO PORTUGUÊS NA SEGUNDA  
METADE DO SÉCULO XIX**

**VERSÃO CORRIGIDA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa, do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Letras.

Área de Concentração: Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa

Orientadora: Profa. Dra. Aparecida de Fátima Bueno

São Paulo

2020



## ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

### Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

**Nome do (a) aluno (a): José Carvalho Vanzelli**

**Data da defesa: 12/02/2020**

**Nome do Prof. (a) orientador (a): Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Aparecida de Fátima Bueno**

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 08/04/2020



---

*(Assinatura do (a) orientador (a))*

VANZELLI, José Carvalho. **Entre o passado e o presente: um estudo do Orientalismo Literário Português na segunda metade do século XIX.** Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Letras.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Aos meus pais, Marília e Antonio Carlos, pelo muito que me proporcionaram para que eu pudesse trilhar o caminho até aqui. Sem seu amor e carinho, este trabalho não seria possível. Obrigado por isso e tanto mais.

## AGRADECIMENTOS

À Fátima, pelo acolhimento, pela imensa paciência, pelo carinho, pela confiança, pelos ensinamentos e oportunidades dadas ao longo desta quase uma década de orientação.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), pela concessão de bolsa ao projeto nº 2016/08985-4, que resultou nesta tese.

Aos meus pais, Antonio Carlos e Marília, e ao meu irmão, Lucas, por todo respaldo e apoio, sempre.

Ao professor Hélder Garmes, pelo convívio, pela ajuda, as sugestões e por todo o acompanhamento feito desde o mestrado. Agradeço também a participação nas bancas examinadoras e o cuidado com que leu meu trabalho.

À professora Patrícia da Silva Cardoso, pela participação nas bancas examinadoras, pela leitura cuidadosa de meu texto, pelas sugestões, pela bibliografia cedida e por todo o apoio dado.

À professora Carla Carvalho Alves, pela participação na banca de defesa e pela atenciosa leitura de meu trabalho.

À amiga Leila Ponciano, por tantas conversas ao longo do meu período de doutorado, pela companhia constante, por todo carinho e amizade desde os tempos de Coreia.

À amiga Mariana Veiga Copertino, pelos constantes incentivos, por todas as conversas, por tudo o que tem me ensinado e, principalmente, por estar sempre presente ao longo do desenvolvimento deste trabalho.

À amiga Penélope Eiko Aragaki Salles, por todos os cafés e conversas ao longo desses anos, por todos os trabalhos que desenvolvemos juntos e pela preciosa amizade.

À amiga Edimara Lisboa, por trilhar comigo o longo caminho da pós-graduação, por estar sempre disposta a ajudar e por tudo o que tenho aprendido com a nossa convivência.

Ao amigo Márcio Aurélio Recchia, pela amizade, por toda a ajuda, pelos trabalhos que realizamos e pela convivência.

À amiga Erika Horigoshi, pelos bate-papos ao longo dos anos e por ter acompanhado as alegrias e as incertezas que envolveram o desenvolvimento deste trabalho.

Aos professores Antonio Augusto Nery e Luciene Marie Pavanelo, pelas conversas, as ajudas e pelas oportunidades que recebi nos últimos anos.

Aos amigos e colegas do Grupo Eça, em especial aos amigos Giuliano Lellis Ito Santos e Daiane Cristina Pereira, que me acompanharam e muito me ajudaram desde o início do mestrado.

Aos amigos e colegas do Grupo Colonialismo e Pós-Colonialismo em Português, que me apresentam mundos novos e ampliam sempre meus horizontes.

Ao Professor Everton V. Machado, pelas recepções em Lisboa, pelas conversas, as sugestões e pela bibliografia cedida.

Ao Centro de Estudos das Literaturas e Culturas de Língua Portuguesa (CELP-FFLCH-USP), com especial agradecimento às funcionárias Marinês Mendes e Giovanna Usai.

Ao Centro de Estudos Portugueses da Universidade Federal do Paraná (CEP-UFPR), cujos colóquios foram de enorme importância para minha formação acadêmica e intelectual.

Ao Centro de Estudos Comparatistas da Universidade de Lisboa (CEC-FLUL), especialmente aos colegas Duarte D. Braga, Catarina Nunes de Almeida e Marta Pacheco Pinto.

Àqueles que participaram por mediação, perguntas, comentários ou críticas em minhas comunicações e que, inevitavelmente, contribuíram para o desenvolvimento das reflexões expostas neste trabalho.

E a todos aqui não citados nomeadamente, mas que direta ou indiretamente contribuíram para que este trabalho fosse desenvolvido.



## RESUMO

VANZELLI, José Carvalho. **Entre o passado e o presente: um estudo do Orientalismo Literário Português na segunda metade do século XIX**. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2020.

Este estudo tem como objetivo a análise das representações do Oriente na literatura portuguesa metropolitana produzida na segunda metade do século XIX. Partindo da hipótese de que essas imagens apresentam complexidade e pluralidade maiores do que se depreende em uma leitura superficial, investigamos de que forma o Oriente surge em obras de três relevantes escritores desse período: Manuel Pinheiro Chagas (1842-1895), Camilo Castelo Branco (1825-1890) e Antero de Quental (1842-1891). Para tanto, realizamos um amplo estudo comparativo de escritos desses autores, que compreendem diversos gêneros textuais. Como sustentação teórica, apoiamos-nos em teorias orientalistas – com destaque à obra *Orientalismo* de Edward Said (1978), mas não se limitando apenas a esta –, em estudos em torno do orientalismo português e na fortuna crítica desses escritores. Nosso *corpus* de análise compreende, nomeadamente: de Pinheiro Chagas, os textos não ficcionais *História Alegre de Portugal* (1880), *O Centenário de Luiz de Camões* (1880), os romances históricos *A Marquessa das Índias* (1890), *A Joia do Vice-Rei* (1890) e *Naufrágio de Vicente Sodré* (1892); de Camilo Castelo Branco, os romances *Doze Casamentos Felizes* (1861) e *O Senhor do Paço de Ninães* (1867), e os textos não ficcionais *Tragédias da Índia* (1880) e *Luiz de Camões* (1880); e de Antero de Quental, um selecionado de cartas pessoais, bem como os textos em prosa *As Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Últimos Três Séculos* (1871) e *O Japão: Estudos e Impressões de Viagem, por Pedro Gastão Mesnier* (1875). Abordamos ainda, de modo mais breve, alguns contos, textos jornalísticos e diplomáticos de Pinheiro Chagas, como *As Colônias Portuguesas no Século XIX* (1890); algumas polêmicas camilianas com Alexandre Herculano (1850) e Oliveira Martins (1884); e, de Antero, seus *Sonetos Completos* (1886) e o ensaio *Tendências Gerais da Filosofia da Segunda Metade do Século XIX* (1890).

Palavras-chave: Camilo Castelo Branco; Antero de Quental; Manuel Pinheiro Chagas; Extremo Oriente; Orientalismo Literário.

## ABSTRACT

VANZELLI, José Carvalho. **Between Past and Present: a study of Portuguese Literary Orientalism in the second half of the 19<sup>th</sup> Century.** Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2020.

This study aims to analyze the representations of the East in the Portuguese metropolitan literature produced in the second half of the nineteenth century. Departing from the hypothesis that these images present greater complexity and plurality than what can be seen from an overview of the period, we investigate how the East emerges in the works of three relevant writers of that period: Manuel Pinheiro Chagas (1842-1895), Camilo Castelo Branco (1825-1890) and Antero de Quental (1842-1891). Therefore, we conducted a comprehensive study of works of these authors, which encompass several textual genres. As theoretical support, we rely not only on Orientalist theories – with emphasis on Edward Said’s (1978) *Orientalism* –, but also on studies regarding the Portuguese Orientalism, and the critical fortune of these writers. Our analysis *corpus* includes Pinheiro Chagas’s non-fictional texts *História Alegre de Portugal* (1880), *O Centenário de Luiz de Camões* (1880), the historical novels *A Marqueza das Índias* (1890), *A Joia do Vice-Rei* (1890), and *Naufrágio de Vicente Sodré* (1892); Camilo Castelo Branco’s novels *Doze Casamentos Felizes* (1861) and *O Senhor do Paço de Ninães* (1867), as well as the non-fictional texts *Tragédias da Índia* (1880) and *Luiz de Camões* (1880); and a selection of Antero de Quental’s personal letters, along with the prose texts *As Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Últimos Três Séculos* (1871) and *O Japão: Estudos e Impressões de Viagem, por Pedro Gastão Mesnier* (1875). Yet, we discuss, more briefly, some short stories and journalistic and diplomatic texts by Pinheiro Chagas, such as *As Colônias Portuguesas no Século XIX* (1890); some Castelo Branco’s controversies with Alexandre Herculano (1850) and Oliveira Martins (1884); and Antero’s, *Sonetos Completos* (1886) as well as the essay *Tendências Gerais da Filosofia da Segunda Metade do Século XIX* (1890).

Keywords: Camilo Castelo Branco; Antero de Quental; Manuel Pinheiro Chagas; Far East; Literary Orientalism.

## SUMÁRIO

<b>1. Considerações iniciais.....</b>	p. 12
1.1. Considerações em torno do Orientalismo.....	p. 20
1.2. Considerações em torno do Orientalismo Literário Português Oitocentista.....	p. 35
<b>2. Os Orientalismos de Pinheiro Chagas.....</b>	p. 54
2.1. Pinheiro Chagas e o Oriente.....	p. 54
2.2. Textos não ficcionais de 1880 .....	p. 57
2.3. Textos ficcionais de 1890 .....	p. 77
2.4. Conclusão parcial.....	p. 112
<b>3. Os Orientalismos de Camilo Castelo Branco.....</b>	p. 116
3.1. Camilo e o Oriente.....	p. 116
3.2. <i>Doze Casamentos Felizes</i> .....	p. 117
3.2.1. “Nono Casamento”.....	p. 123
3.3. <i>O Senhor do Paço de Ninães</i> .....	p. 140
3.3.1 A Ásia Portuguesa em <i>O Senhor do Paço de Ninães</i> .....	p. 153
3.4. Textos não ficcionais de Camilo Castelo Branco.....	p. 178
3.4.1 <i>Tragédias da Índia</i> .....	p. 183
3.4.2 <i>Luiz de Camões</i> .....	p. 198
3.5. Conclusão parcial.....	p. 214
<b>4. Os Orientalismos de Antero de Quental.....</b>	p. 219
4.1. Antero e o Oriente.....	p. 219
4.2. Prosas da década de 1870.....	p. 222
4.3. O Budismo na correspondência anteriana.....	p. 245
4.4. Conclusão parcial.....	p. 284
<b>5. Considerações finais.....</b>	p. 288
<b>Referências bibliográficas.....</b>	p. 294

## 1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A divisão do mundo em dois grandes blocos – o Ocidente e o Oriente – faz parte do senso comum e é antiga. Remonta, para Mário Sproviero (1998, *on-line*), à Pré-História. Já Raymond Schwab vê a origem oficial dessa visão bipartida na Antiguidade Clássica, afirmando que na *Eneida* de Virgílio e em outros textos do século I, como os do historiador romano Pompeu Trogo, fala-se de “o mundo do ‘nosso’ e uma vaga Ásia” (SCHWAB, 1950, p. 9, tradução nossa<sup>1</sup>).

No entanto, uma breve reflexão mostra que demarcar Ocidente e Oriente é uma tarefa mais complexa do que parece em um primeiro momento. Quando se pensa nesses dois grandes blocos, a primeira forma de divisão que nos vem à mente é a geográfica. Utilizando-se do padrão cartográfico eurocêntrico, tudo que estaria a oeste do mapa, incluindo o continente europeu, seria o Ocidente, enquanto o que se encontra a leste da Europa representaria o Oriente. Entretanto, uma separação assim, simplista do mundo, revela, ainda numa breve olhada ao mapa-múndi, problemas. Por exemplo, como encaixar nessa separação a Austrália e a Nova Zelândia, que geograficamente estão a Oriente, mas que, culturalmente, se entendem e são entendidas como Ocidente?

Por consenso, hoje em dia, considera-se que nações como França, Inglaterra, Alemanha e Itália, bem como Estados Unidos e Canadá são alguns dos principais representantes do chamado Ocidente. No entanto, quando pensamos nas ex-colônias ibéricas no continente americano, em que se buscou construir uma espécie de réplica das sociedades do Velho Continente, apagando, conseqüentemente, os traços das civilizações autóctones, uma definição de Ocidente torna-se um pouco mais complexa. A literatura portuguesa, de certo modo, evidencia esse problema. Pedro Gastão Mesnier (1846-1886), escritor de quem falaremos no capítulo 4 deste trabalho, em seu livro de viagem *O Japão: estudos e impressões de viagem* (1874), refere-se a Portugal como o “extremo ocidente” (MESNIER, 1874, p. 300), em oposição ao Japão que, geograficamente, seria a civilização mais a Oriente do mundo. O escritor espanhol Miguel de Unamuno (1864-1936), em 1908, ao debater por epístolas com o português Manuel Laranjeira (1877-1912) sobre o Budismo, afirma: “Portugal, que é o extremo ocidente, não dará as mãos ao extremo oriente e não terá chegado à terrível verdade que o Buda descobriu?”

---

<sup>1</sup> “*le monde du ‘nôtre’ et une vague Asie*” (no original).

(UNAMUNO, 1943, p. 175<sup>2</sup> apud BRAGA, 2007, p. 272, tradução nossa<sup>3</sup>). A ratificação que Laranjeira dá à visão de Portugal como “extremo ocidente”<sup>4</sup> evidencia que tal leitura – a qual, de certo modo, ecoa a descrição geográfica lusitana no canto III de *Os Lusíadas*<sup>5</sup> – não era incomum. No entanto, os países da América Latina, cuja estrutura social foi construída pela imposição de padrões socioculturais europeus, inegavelmente se entendem como constituintes do mundo ocidental, o que coloca em xeque, ao menos na visão latino-americana, a definição de Portugal como um “extremo-ocidente”. Assim, percebe-se que a definição de Ocidente apresenta nuances.

H. Macedo, em seu debate sobre conceitos de Ocidente e Oriente (2006), apresenta duas sugestões de demarcação do mundo ocidental. A primeira é a do filósofo Philippe Nemo, para quem

a morfogenia cultural do Ocidente repousaria, apesar de sua complexidade, em cinco acontecimentos essenciais: a) a invenção, grega, da cidade, da liberdade sob a lei, da ciência e da escola; b) a invenção, romana, do direito, da propriedade privada, da noção de pessoa e do humanismo; c) a revolução ética e escatológica da Bíblia, imanente à cultura judaico-cristã; d) as mudanças na igreja e sociedade cristã com a Revolução Papal dos séculos XI ao XIII, que utilizou a razão (leia-se, a ciência grega e o direito romano) para inscrever a ética e a escatologia bíblicas na História, realizando, assim, a primeira fusão evidente entre Atenas, Roma e Jerusalém; e) a promoção da democracia liberal, coroada pelas grandes revoluções democráticas e burguesas, que acabou por dar existência à modernidade. (MACEDO, H., 2006, p. 10)

No que tange a esta leitura, Macedo destaca o “forte etnocentrismo [de Nemo], na medida em que reafirma, em diversas passagens do texto, a superioridade do Ocidente, negando às nações de cultura oriental qualquer possibilidade – a não ser que se *occidentalizem* – de progresso material, tecnológico e social” (MACEDO, H., 2006, p. 11, grifo do autor). O autor, então, apresenta-nos a definição do historiador Bernard Gueneé.

[Gueneé] entende o Ocidente como uma comunidade cultural com significados diversos desde a Antiguidade – a noção do que pode ser considerado ocidental, portanto, depende da temporalidade e do espaço a que estamos nos referindo. Entre os séculos III e V, grosso modo, no âmbito do Império Romano, a diferença entre Ocidente e Oriente se

<sup>2</sup> Carta de Miguel de Unamuno, datada de 9 de julho de 1908. In: LARANJEIRA, Manuel. **Cartas, prefácio e cartas de Miguel de Unamuno**. Lisboa: Portugália Editora, 1943.

<sup>3</sup> “*Portugal, que es el extremo occidente, no se dará la mano com el extremo oriente y no habrá llegado á la terrible verdad que decobrió el Buda?*” (no original).

<sup>4</sup> Cf. BRAGA, 2007, p. 272.

<sup>5</sup> “Eis aqui, quase cume da cabeça / De Europa toda, o reino lusitano / Onde a terra se acaba e o mar começa / E onde Febo repousa no oceano” (CAMÕES, 1980, p. 200).

demarcava nas possessões dominadas pela língua latina e pela língua grega, respectivamente [...]. Na Idade Média, a unidade do Ocidente [é] medida pelo termômetro da religiosidade e da cultura. Em outras palavras, Bernard Gueneé acredita que, no entorno do século XIII, os termos cristandade e latinidade fossem sinônimos de Ocidente: ou seja, designariam o conjunto dos países europeus que reconheciam a autoridade do Papa de Roma e cuja língua era o latim. [...] A partir do final do século XV [...] o Ocidente não se definiria mais simplesmente pela religião romana (cristã) ou pela cultura latina, mas, também, pela liberdade política ensejada pelo surgimento e fortalecimento dos Estados, com estruturas políticas e econômicas bem definidas, monarquia centralizada, forte caráter expansionista e presença de um sentimento *nacional*. (MACEDO, H., 2006, p. 11-12, grifo do autor)

Embora menos simples do que aparenta, o entendimento do Ocidente enquanto um bloco com certa unidade cultural parece fazer parte de um pensamento comum. O mesmo não pode ser dito do Oriente. Afinal, se, em um primeiro momento, o Oriente é representado pelo continente asiático, tal definição engloba de modo generalizante uma gama de culturas e pensamentos tão ou mais diversos que as que compõem o Ocidente. Nota-se tal fato quando pensamos que tanto a cultura árabe como a chinesa, com todas as suas singularidades, são genericamente chamadas de orientais. Portanto, não se pode falar em um Oriente, mas em Orientes, no plural. No Brasil, é comum ver na mídia, por exemplo, a divisão do grande bloco oriental em outras duas frações, advindas também do ponto de vista geográfico, sendo o continente europeu mais uma vez o paradigma: o Oriente Médio (por vezes chamado de Oriente Próximo), de matriz cultural árabe e tendo como principal religião o islamismo; e o Extremo Oriente, que englobaria os povos mais a leste na cartografia ocidental, como chineses, indianos, coreanos e japoneses, da mesma maneira que os povos do Sudeste Asiático (vietnamitas, tailandeses, filipinos, indonésios, entre outros)<sup>6</sup>. Mário Sproviero (1998), baseado em uma nomenclatura europeia – mais especificamente, alemã –, separa o mundo em quatro “grandes culturas”<sup>7</sup>: uma ocidental e três orientais. Assim, para o sinólogo, deve-se falar em um Ocidente e três Orientes distintos, sendo estes últimos o “Próximo Oriente”:

---

<sup>6</sup> Edward Said também argumenta que, no Ocidente, haveria a separação do Oriente em dois blocos: o “Oriente Próximo”, aquele com que os europeus travaram relações por mais de mil anos; e o “Extremo Oriente”, com quem os europeus tiveram menos contato e, portanto, conheciam menos (SAID, 2008, p. 46).

<sup>7</sup> Sobre a definição de “grande cultura”, diz Sproviero (1998, *on-line*): “Quando se procura caracterizar o que seja uma grande cultura, não se pensa em primeiro lugar num critério valorativo. Uma grande cultura não é necessariamente uma cultura superior. É, porém, certamente uma cultura que quer expandir-se, que quer totalizar seu espaço geo-político. [...] Esta tendência à expansão, que podemos perfeitamente chamar de imperialista, ou seja, de querer imperar universalmente, é um traço característico do que se denomina uma grande cultura”.

O Próximo-Oriente [hoje em dia] é constituído pela cultura árabe. [...] O Próximo-Oriente, segundo Guénon, começa nos confins da Europa e estende-se tanto pela parte da Ásia, mais próxima da Europa, quanto por toda a África do Norte. As populações bérberes da África do Norte não se confundem com os árabes, no entanto, na medida em que possuem uma unidade, esta é não somente muçulmana mas também árabe em sua essência. O grupo árabe, no mundo muçulmano, é primordial, pois é com ele que o Islão nasceu e é a língua árabe, a língua tradicional de todos os povos muçulmanos, qualquer que seja sua origem e raça. Ao lado [do] grupo árabe, há dois outros grupos principais, o grupo turco-mongólico e o grupo persa. O primeiro compreende os turcos e os tártaros, que apesar de racialmente diferirem dos árabes, destes dependem culturalmente. Todos estes formam um conjunto que se opõe ao grupo persa, formando a separação mais profunda que existe no mundo muçulmano, separação que se exprime, ainda que não de todo exatamente, dizendo que os primeiros são sunitas enquanto que os persas são xiitas. [...] A Pérsia, por seu passado, raça, cultura e religião antiga, e mesmo geograficamente, deveria pertencer propriamente ao Oriente-Médio, mas hoje é inteiramente muçulmana. (SPROVIERO, 1998, *on-line*)

O “Oriente-Médio”, que é

constituído pelo universo cultural hindú. Propriamente deveria compreender duas civilizações: a hindú e a dos antigos persas, mas a segunda como vimos passou para o Próximo-Oriente, e os remanescentes parsis formam pequenos grupos na Índia e no Cáucaso. [...] esses povos são portadores de uma mesma cultura, uma mesma língua culta: o sânscrito. Essa cultura hindú expandiu-se mais para o leste do que para o oeste, em certas regiões como a Birmânia, o Camboja, a Tailândia e algumas ilhas da Oceania. Sua maior influência deu-se através do budismo, em grande parte da Ásia central e oriental. (SPROVIERO, 1998, *on-line*)

E o “Extremo Oriente”, que consiste no “universo da cultura chinesa. Estende-se ao Vietnã, Coréia. O Japão também está incluído, principalmente por ter adotado o sistema de escrita chinesa. Contudo, possui também uma cultura própria, com elementos bem característicos e diferenciados” (SPROVIERO, 1998, *on-line*).

Não buscamos defender esta ou aquela nomenclatura, nem apresentar soluções para a problemática definição de Ocidente e Oriente. Aqui, intencionamos apenas apontar a complexidade de um assunto que, no senso comum, parece ter uma definição clara.

Apesar de a divisão proposta por Sproviero nos parecer bastante pertinente, neste trabalho, utilizaremos a divisão do Oriente em dois grandes blocos: Oriente Médio e Extremo Oriente. Embora nosso trabalho se pautar na análise de representações orientais em textos portugueses produzidos na segunda metade do século XIX, nossas atenções estarão sobretudo voltadas às representações de povos, culturas e religiões de Índia, China

e Japão. Análise das representações dos povos árabes, apesar de também presentes, surgem, principalmente, enquanto complemento ou contraste às figurações identificadas dos povos que classificamos amplamente de “Extremo Oriente”<sup>8</sup>. Já o termo “Ocidente” surge aqui mormente enquanto sinônimo de Europa, uma vez que foi no continente europeu que se desenvolveram os discursos que definiram o Oriente enquanto um “Outro” a ser civilizado – tema sobre o qual falaremos a seguir. Ademais, na segunda metade do século XIX, as nações europeias – especialmente França e Inglaterra – eram os principais representantes do Ocidente no cenário global.

É importante pontuar ainda, que, historicamente, apesar de a relação Ocidente-Oriente remontar, no mínimo, aos primeiros anos da era cristã, será, a partir do fim do século XVIII que esse contato entre os povos da Europa e da Ásia ganharão os contornos que reverberam ainda em nossa contemporaneidade.

Isabel Pires de Lima (1997) aponta a invasão napoleônica ao Egito em 1798, com a subseqüente decifração dos hieróglifos egípcios em 1824, como um relevante impulsionador para uma série de estudos eruditos em torno de línguas e povos culturalmente distantes da europeia. Segundo a autora, os estudos realizados a partir da expedição napoleônica “tiveram forte repercussão nos meios intelectuais europeus. O gosto romântico pelo exótico e pelo pitoresco, a par da expansão do fenômeno da tradução [...] desencadearam, a par daquelas descobertas, uma enorme curiosidade pelo Oriente” (LIMA, I., 1997, p. 83). Tal interesse resultou em uma série de estudos científicos de diversas áreas das humanidades que ficaram conhecidas como “orientalismo”.

Não se trata de afirmar que antes dos estudos alentados pelo imperialismo de Napoleão se ignorassem os povos orientais. Uma rápida visada em obras de iluministas como Voltaire (1694-1778) e Montesquieu (1689-1755), bem como de inúmeros outros nomes do século XVII avultados por Robert Irwin (2006), mostram que “o interesse epistemológico do Ocidente em relação ao Oriente desenvolveu-se a partir dos séculos XVII e XVIII, vindo a atingir a sua plenitude na centúria seguinte” (CATROGA, 2009, p. 204). O que a expedição napoleônica faz é vivificar a atenção de eruditos, que já existia de modo menos entusiasmada em séculos anteriores, a línguas e a culturas semitas e da Índia.

---

<sup>8</sup> Se utilizarmos a divisão de Sproviero, analisaremos majoritariamente representações dos povos que comporiam o “Oriente-Médio” e o “Extremo-Oriente”.



De modo geral, o orientalismo surge, a princípio, como um fenômeno “moderno, positivo e romântico” (LIMA, I., 1997, p. 83), em que novas mundividências possibilitavam à Europa se afirmar como modelo cultural ou, opostamente, repensar a si mesma. Surgem, principalmente para este último fim, visões positivas, muitas vezes idealizadas, de civilizações orientais, como a chinesa, enquanto exemplo de disciplina e racionalidade. Quando o fascínio pela China diminui – não desaparece –, cresce na França o interesse pelo Egito e pela Palestina, enquanto “britânicos, alemães e russos interessar-se-ão mais pelo Médio Oriente e, sobretudo, pela Índia” (CATROGA, 2009, p. 205). Assim, a “Índia, a contemporânea, mas sobretudo a clássica, assim como o budismo e outras religiões orientais, passaram a estar na moda” (CATROGA, 2009, p. 208).

Esse orientalismo positivo surge, aos olhos da Europa, como uma espécie de nova renascença, ou como Edgar Quinet (1803-1875), “um dos mestres da Geração de 70” (CATROGA, 2001, p. 134), coloca em seu livro *Génie des Religions* (1841), uma “renascença oriental”. No entanto, tal postura se trata menos de um real interesse pelas culturas orientais e corresponde mais a um olhar da Europa à própria Europa. Nas palavras de Fernando Catroga (2009, p. 204):

o criticismo com que [a Europa] justificou a sua auto-suficiência produziu idealização positiva do *outro* que funcionaram como armas de crítica do Ocidente ao próprio Ocidente, ou, então, serviram para se desnudar o não cumprimento dos valores que anunciava, nomeadamente o universalismo, a autonomia e a emancipação.

Ou ainda, segundo António Manuel Hespanha (1999, p. 23):

A cultura europeia voltara-se, de facto, sobre si própria, racionalizara as suas experiências de vida e transformara-as em padrões universais da Humanidade. O interesse pelo Oriente era, agora, o de encontrar *lá* uma prova da universalidade de princípios da racionalidade de *cá*. (grifo do autor)

Nesse cenário é que se desenvolvem, ao longo do século XIX, na Europa e nos Estados Unidos, as chamadas sociedades culturais, como a *Société Asiatique*, fundada em 1822, a *Royal Asiatic Society*, criada em 1823, e a *American Oriental Society*, de 1842. Iniciam-se também os congressos internacionais de orientalistas, que têm sua primeira edição realizada em Paris, no ano de 1873 (RAMOS, M., 2001, p. 82; PINTO, M., 2017). Será na segunda metade do século XIX que Portugal também se voltará de modo mais detido ao Oriente, como veremos adiante neste trabalho.

O Oitocentos, no entanto, foi o século em que se acentuaram as políticas colonialista e imperialista europeias, as quais, de fato, ocorriam desde a aurora do século XVI. Assim, os continentes da América, Ásia, África e Oceania tiveram a exploração de seus territórios intensificada<sup>9</sup>. Uma vez que tal política se estendeu também a Leste, o conhecimento produzido em torno do Oriente ao longo do XIX teve por finalidade também gerar discursos que legitimassem essa política intervencionista. Desse modo, sobejam imagens em que esse “outro” oriental é visto como selvagem, fraco, atrasado, retrógrado e que, portanto, precisa receber a “civilização” do colonizador europeu. É neste sentido que Edward Said (2008) – de quem falaremos adiante – defende uma espécie uma “invenção do Oriente” por parte dos discursos ocidentais. Estes buscavam reafirmar

a) sua superioridade frente às regiões designadas como orientais, tidas como atrasadas e deslocadas no tempo e espaço; b) a identidade homogênea das populações europeias, diversa da dos povos não-europeus; c) a necessidade de definição de um determinado lugar através do reconhecimento da alteridade, isto é, do Oriente. (MACEDO, H., 2006, p. 8)

Nesse sentido, a imagem do Oriente foi construída com finalidades políticas que expressam uma fronteira sociocultural em que se define claramente um “nós” e um “outro”. Afinal, ao mesmo tempo em que se coloca este “outro”, desenhado por meio de estereótipos, generalizações ou caricaturas, enquanto “inferior” ou “selvagem”, define-se, por oposição, um “nós”. Logo, essas imagens generalizantes evidenciam o que o “nós” não é e nem almeja (ou pode) ser. Também fundamenta uma espécie de “missão” que este “nós” – por se ver como superior – tem de levar (impor) ao “outro” sua cultura, suas crenças e seu modo de interagir com o mundo. Tal fato é o que Macedo (2006) chama de “ocidentalização”<sup>10</sup>.

Assim, percebe-se que existiram, grosso modo, duas visões que o Ocidente produziu em relação ao Oriente: uma que nos referimos aqui como “positiva”, em que se valorizam (e idealizam) sociedades, culturas, religiões e pensamentos orientais; e um olhar “negativo”, construído – consciente ou inconscientemente – com finalidades

<sup>9</sup> Neste cenário, destaca-se a partilha do continente africano entre as nações hegemônicas da Europa na Conferência de Berlim (1884-1885), divisão que ignorava os diversos povos e culturas locais e centrava-se exclusivamente nos interesses econômicos e políticos europeus.

<sup>10</sup> “A ocidentalização corresponde [...] ao movimento de difusão/imposição da cultura ocidental nas colônias dos Impérios Ultramarinos – em outras palavras, à conquista das almas, dos corpos e dos territórios do Novo Mundo” (MACEDO, H., 2006, p. 16).

políticas, em que o Oriente surge como algo antigo, ultrapassado, bárbaro, e que necessita de uma ação civilizadora. Ou, nas palavras de Said (2008, p. 68):

Há ocidentais e há orientais. Os primeiros dominam; os últimos devem ser dominados, o que geralmente significa ter suas terras ocupadas, seus assuntos internos rigidamente controlados, seu sangue e seu tesouro colocados à disposição de uma ou outra potência ocidental.

Vale destacar que nem uma nem outra visão dão conta de abarcar o problema das relações Ocidente-Oriente em sua totalidade. Afinal, se, por um lado, ignorar as motivações colonialistas e imperialistas da Europa em suas construções orientais, hoje, seria ingênuo, por outro, “será excessivo esgotar todo este investimento intelectual nas suas finalidades políticas” (CATROGA, 2009, p. 208). Portanto, parece-nos que o modo mais acertado de analisar as imagens orientais será atentar às duas principais formas de produção de imagens desse “outro” oriental, fato que buscaremos levar em conta ao longo deste trabalho.

É importante ressaltar que, aqui, nosso foco se encontra nas representações do Oriente empreendidas por escritores oriundos de uma nação ocidental, Portugal. Tal fato centrará nossas atenções exclusivamente em um lado – o mais estudado – de uma relação enredada em que surgem, ao longo da História da humanidade

vários “Orientes” e vários “Ocidentes”; [...] imperialismos ocidentais [que] se impuseram a regiões orientais; [...] imperialismos orientais [que] dominaram regiões ocidentais; [...] imperialismos de partes do Ocidente sobre outras partes do Ocidente; e [a dominação de] alguns impérios do Oriente [...] [sobre] outras regiões orientais. (CATROGA, 2009, p. 208)

Logo, o que se tem é um cenário de clara complexidade do qual nos cabe, neste momento, apenas apontar a existência.

Por qualquer que fosse a motivação, os estudos intelectuais em torno do Oriente repercutiram nas produções artísticas europeias. Seja em razão dos estudos das sociedades científicas, às traduções de livros clássicos dos povos orientais, como *Livro das Mil e Uma Noites* ou *Mahabharata*, seja por meio do turismo – que, ao longo do século XIX, se desenvolveu enquanto atividade econômica, levando uma grande parte da elite europeia a empreender viagens ao Leste –, o tema oriental repercutiu fortemente na pintura, na literatura, na música, na arquitetura e na decoração de interiores do Velho Continente. Assim, pode-se identificar nas diversas artes europeias da época modas

orientais, como o gosto pela *chinoiserie* na decoração de interiores (HESPANHA, 1999, p. 25), pelo japonismo na pintura, pelo arabismo na literatura, entre outros.

Embora a produção de conhecimento e discursos em torno dos povos orientais remontem pelo menos ao século XVI, e a empreitada científica do orientalismo se fortaleça a partir do início do Oitocentos, será apenas ao longo do século XX, com o processo de libertação das antigas colônias europeias e com a noção de pós-colonialismo<sup>11</sup>, que o Orientalismo passa a ser teorizado. A seguir, visitaremos algumas das reflexões teóricas de maior relevo acerca do Orientalismo, que servirão como pressupostos para as análises que serão realizadas ao longo deste estudo.

### 1.1. CONSIDERAÇÕES EM TORNO DO ORIENTALISMO

Os dois tipos de discursos que apontamos acima – um positivo e um negativo – baseiam os primeiros textos teóricos em torno do orientalismo feitos no século XX.

Raymond Schwab (1884-1956), em sua *La Renaissance Orientale* (1950), parece se inspirar no capítulo “De la Renaissance Orientale”, de Edgar Quinet, presente em *Génie des Religions*, para desenvolver um estudo em que busca demonstrar uma influência positiva do pensamento oriental na intelectualidade da Europa a partir do século XVIII. Assim, emprestando a expressão que Quinet forjara, revela, já no título da obra, o tom que rege todo o estudo: a identificação de

um entusiasmo profissional ou amador por qualquer coisa asiática, que era um sinônimo maravilhoso para o exótico, o misterioso, o profundo, o seminal; [...] uma transposição tardia para o Leste de um entusiasmo semelhante na Europa pela antiguidade grega e latina durante a Alta Renascença. (SAID, 2008, p. 87)

Nas palavras de Schwab, a “renascença oriental”

significa [...] a renovação de atmosfera produzida no século XIX pela chegada dos textos sânscritos na Europa, elucida e coloca-se em igualdade àquela ocorrida no século XV, com a chegada dos

---

<sup>11</sup> Partilhamos aqui a definição apresentada por H. Macedo, que, apoiado no sociólogo Sérgio Costa, diz: “Os estudos pós-coloniais se constituem [...] em uma variedade de contribuições com orientações diversas, que têm como traço comum uma referência epistemológica crítica às concepções dominantes de modernidade, sobretudo as noções – e aplicações em pesquisas – de eurocentrismo, ocidentalização e globalização. O prefixo *pós* não indica apenas um *depois* na acepção cronológica do termo, mas, uma operação de ressignificação do campo discursivo: são pós-coloniais, portanto, relações que extrapolam os limites do colonialismo e remetem a situações de opressão diversas, definidas a partir de fronteiras de gênero, étnicas ou raciais” (MACEDO, H., 2006, p. 3).

manuscritos gregos e dos comentaristas bizantinos após a queda de Constantinopla. (SCHWAB, 1950, p. 18, tradução nossa<sup>12</sup>)

Schwab, ao longo de seu extenso estudo, faz um resgate histórico das relações Ocidente-Oriente, identificando como ponto de origem da “renascença oriental” a decifração dos hieróglifos egípcios por Champollion e os estudos chineses realizados por Rémusat (SCHWAB, 1950, p. 19). Para esse autor, a decodificação de novas formas de escrita – possibilitando, assim, à *intelligentsia* europeia ter acesso a mundos intelectuais e culturais até então inéditos – “derrubou as velhas barreiras” (SCHWAB, 1950, p. 11, tradução nossa<sup>13</sup>) que separavam a Europa do Leste. Apresenta também uma série de nomes responsáveis por estudar o Oriente no continente europeu, como Quinet, Eugène Burnouf (1801-1852), Silvestre de Sacy (1758-1838), Charles-Claude Fauriel (1772-1844), entre muitos outros. Aborda ainda os diversos grupos intelectuais que formularam esse conhecimento em torno do Leste – como historiadores e viajantes –, bem como os gêneros textuais em que essas pessoas expressaram suas impressões, como as crônicas e os romances.

Essas reflexões aqui condensadas se encontram em quatro dos seis livros que compõem a obra. Nos dois livros restantes, Schwab dedica-se a analisar, em obras literárias, filosóficas e musicais, as representações do Oriente de uma série de artistas de França e Alemanha. Assim, além de estudar intelectuais de seu país, como Gérard de Nerval (1808-1855), Gustave Flaubert (1821-1880), Théophile Gautier (1811-1872), Victor Hugo (1802-1885), Jules Michelet (1798-1874) e Alphonse de Lamartine (1790-1869), o autor examina a Índia no pensamento de Schopenhauer (1788-1860), o Irã nas obras de Nietzsche (1844-1900), e o Budismo nas óperas de Richard Wagner (1813-1883). Schwab dedica ainda um capítulo ao que chama de “orientalismo russo” (SCHWAB, 1950, p. 471-475, tradução nossa<sup>14</sup>).

É importante ressaltar o papel da Alemanha nesses estudos que advogam pela “renascença oriental”. Tanto Quinet, que era especialista em história alemã, como Schwab pautam-se fortemente na produção artística germânica para traçar os caminhos de uma interação positiva entre Ocidente e Oriente. Tal fato não é por acaso. Afinal, a

<sup>12</sup> “signifie [...] le renouvellement d’atmosphère produits au XIXe siècle par l’arrivée des textes sacrés en Europe, on l’éclaire en le mettant à égalité avec celui qu’avait opéré au XVe siècle, l’arrivée des manuscrits grecs et des commentateurs byzantins, après la prise de Constantinople” (no original).

<sup>13</sup> “faire tomber les vieilles barrières” (no original).

<sup>14</sup> “orientalisme russe” (no original).

Alemanha surge, de acordo com Fernando Catroga (2009, p. 208), como um dos principais exemplos “para se relativizar [...] [o] exclusivo matrimónio do orientalismo com o imperialismo”, uma vez que foi uma “região, nos primórdios de Oitocentos, sem colónias, mas onde a indilogia mais precoce e extensamente se desenvolveu”. Assim, tanto o autor de *Génie des Religions* como o de *La Renaissance Orientale* encontram no pensamento e nas artes alemãs relevantes subsídios para levar a cabo suas leituras das representações orientais empreendidas no Ocidente.

Neste estudo, sempre que nos referirmos a um “orientalismo positivo”, estaremos nos remetendo ao tipo de interação em que o Ocidente busca aprender ou se repensar por meio de algo “novo” advindo do Oriente. Assim, aqui, o “orientalismo positivo” tem principalmente os aspectos gerais da leitura de Schwab como fundo.

Vinte e oito anos depois de Schwab, o intelectual palestino radicado nos Estados Unidos Edward Said (1935-2003) publicou a obra que mudou os rumos dos estudos em torno das representações orientais no Ocidente. Falamos de *Orientalismo*, sua obra mais famosa. Um dos fatores primordiais desse estudo é que o autor escreve na qualidade de “sujeito oriental”, conforme destaca Manuela Ramos (2001, p. 21). Assim, pela primeira vez, é um representante do “outro” que, em uma zona central do Ocidente novecentista, fala sobre os discursos empreendidos pelo Ocidente em torno do Oriente. Portanto, Said toma para si uma voz até então silenciada na intelectualidade ocidental. Pode-se dizer que tal fato abriu caminho para que os pensadores de origem oriental do pós-colonialismo – muitos deles críticos à própria leitura de Said –, como Aijaz Ahmad, Gayatri Spivak, Ranajit Guha, Homi K. Bhabha, Gyan Prakash, Ella Shohat, Arjun Appadurai, Partha Chatterjee, entre outros, fossem ouvidos nos anos seguintes. Logo, apenas pelas portas que Said abriu com seu *Orientalismo*, sua obra já teria um lugar cimeiro nos estudos das representações do Oriente. Entretanto, para além disso, a originalidade do trabalho de Said está em evidenciar o fim político dos discursos gerados no Ocidente em relação ao Oriente. Everton V. Machado (2018) resume a proposta de Said da seguinte maneira:

Partindo, essencialmente, da noção foucaultiana do discurso (que pressupõe uma articulação entre conhecimento e poder) e o conceito de hegemonia de Antonio Gramsci, Said dedica seu estudo à Inglaterra e à França, procurando demonstrar como, depois que essas nações emergiram como forças coloniais no final do século XVIII, todo um conjunto de conhecimento em relação ao Outro foi constituído (estimulado pela virada epistemológica do Iluminismo e consequente

disciplinarização do conhecimento), visando à dominação desse Outro. (MACHADO, E., 2018a, p. 7, tradução nossa<sup>15</sup>)

Percebe-se, assim, que o principal objetivo de Said, em *Orientalismo*, é provar que o Oriente é “uma invenção europeia e fora [assim] desde a Antiguidade” (SAID, 2008, p. 27), colocando em xeque, pela primeira vez, “a suposta superioridade ocidental, [e] oferecendo bases para a continuidade de um processo de questionamento desse padrão arraigado de ideias e de ideais” (HORIGOSHI, 2012, p. 17). Para tanto, Said empreende uma ressignificação do termo “orientalismo”, que, até a publicação de sua obra, genericamente “se reportava sobretudo a correntes de pensamento científico e acadêmico acerca do «Oriente»” (BRAGA, 2019, p. 31). O intelectual palestino apresenta três sentidos principais ao termo, sendo que é no último deles que o ineditismo saidiano se evidencia:

Ficará claro para o leitor [...] que por Orientalismo quero dizer várias coisas, todas, na minha opinião, interdependentes. A designação mais prontamente aceita para Orientalismo é acadêmica, e certamente o rótulo ainda tem serventia em várias instituições acadêmicas. Quem ensina, escreve ou pesquisa sobre o Oriente – seja antropólogo, um sociólogo, um historiador ou filósofo – nos seus aspectos específicos ou gerais é um orientalista, e o que ele ou ela faz é Orientalismo. [...] Ainda [...] escrevem-se livros e realizam-se congressos que têm o “Oriente” como foco principal, e o orientalista, à nova ou velha maneira, como autoridade principal. O ponto é que, ainda que não sobreviva como antigamente, o Orientalismo continua a viver na academia por meio de suas doutrinas e teses sobre o Oriente e o oriental. Relacionado a essa tradição acadêmica, cujos caminhos, transmigrações, especializações e transmissões são em parte o tema deste estudo, há um significado mais geral para o Orientalismo. O Orientalismo é um estilo de pensamento baseado numa distinção ontológica e epistemológica feita entre o “Oriente” e (na maior parte do tempo) o “Ocidente”. Assim, um grande número de escritores, entre os quais poetas, romancistas, filósofos, teóricos políticos, economistas e administradores imperiais, tem aceitado a distinção básica entre o Leste e o Oeste como ponto de partida para teorias elaboradas, epopeias, romances, descrições sociais e relatos políticos a respeito do Oriente, seus povos, costumes, “mentalidade”, destino e assim por diante. [...]. Neste ponto chego a um terceiro significado do Orientalismo, cuja definição é mais histórica e material que a dos outros dois. Tomando o fim do século XVIII como ponto de partida aproximado, o Orientalismo pode ser discutido e

---

<sup>15</sup> “Starting off, essentially, with the Foucauldian notion of discourse (which presupposes an articulation between knowledge and power) and the concept of hegemony of Antonio Gramsci, Said dedicates his study to England and France, seeking to demonstrate how, after those nations emerged as colonial powers at the end of the eighteenth century, an entire corpus of knowledge concerning the Other was constituted (stimulated by the epistemological turn of the Enlightenment and consequent disciplinarization of knowledge), aimed at the domination of that Other” (no original).

analisado como a instituição autorizada a lidar com o Oriente – fazendo e corroborando afirmações a seu respeito, descrevendo-o, ensinando-o, colonizando-o, governando-o: em suma, o Orientalismo como um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente. (SAID, 2008, p. 28-29)

Em poucas palavras, o que Said revela ao longo de seu *Orientalismo* é justamente o que chamamos no item anterior deste trabalho de uma “visão negativa” do Oriente. Ou melhor, o que antes identificamos como essa construção negativa do “Outro” oriental está diretamente ligada e fortemente embasada no que Said propõe em seu estudo. Por isso, no decorrer das páginas deste trabalho, sempre que nos referirmos ao termo “orientalismo negativo” ou “orientalismo no sentido saidiano”, estamos nos remetendo justamente à terceira definição presente na citação acima, isto é, a de um “estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente”.

Tendo sido Said professor da área de Literatura Comparada, é, principalmente, nessa área de estudo que o autor se baseia para justificar sua hipótese de leitura. Assim, tal como Schwab, empreende análises de diversos textos de autores canônicos da Europa, partindo das peças de Ésquilo (525 a.C.-456 a.C.), passando pela *Divina Comédia* de Dante (1265-1321) e chegando até autores do século XIX, como Flaubert. Não exclui de seu estudo, entretanto, textos de caráter não ficcional, como os estudos de Ernest Renan (1823-1892), a teoria evolucionista de Charles Darwin (1809-1882), ou ainda os escritos de Edward William Lane (1801-1876).

A repercussão da leitura de Edward Said foi significativa a ponto de, muitas vezes, o termo “orientalismo” e “orientalista” assumir uma conotação negativa, eclipsando, assim, a “influência positiva e libertadora em algumas obras dos artistas ocidentais, dos motivos, temas e imagens da arte oriental” (RAMOS, M., 2001, p. 178), bem como o trabalho de muitos dos que empreendiam uma alteridade positiva com o “Outro” oriental<sup>16</sup>. Tal fato fez com que surgissem diversas ressalvas ao trabalho do intelectual palestino, em que se evidenciam as limitações da leitura de Said.

Manuela Ramos, por exemplo, entende o *Orientalismo* como uma “ciclópica narrativa” (RAMOS, M., 2001, p. 21), uma vez que o intelectual palestino insiste constantemente em desvendar o “lado negro” do contato da Europa com o Oriente, fazendo com que ele condense “em três linhas o desenvolvimento positivo do

---

<sup>16</sup> Cf. MACKENZIE, 1995.



orientalismo” (RAMOS, M., 2001, p. 27). É nesse sentido que a autora vê Said como produtor de um discurso que ele mesmo condena. Afinal, se, por um lado, Said traz à tona vozes anteriormente silenciadas, por outro, emudece aquelas manifestações que não conseguem ser explicadas por sua leitura.

Outra crítica à obra de Said diz respeito ao fato de, em *Orientalismo*, o autor dedicar-se quase que exclusivamente a imagens produzidas acerca do mundo árabe. Assim, são “raras [as] referências ao Extremo Oriente e à China no *Orientalism*” (RAMOS, M., 2001, p. 28), o que tornaria a leitura de Said quase tão generalizante quanto o discurso que ele interroga. De certo modo, o intelectual palestino tenta ampliar seu horizonte de análise em um livro posterior, *Cultura e Imperialismo*, lançado em 1993. Nessa obra, Said novamente se utiliza da análise de obras literárias e musicais europeias para mostrar como o discurso ocidental era construído de modo a inferiorizar o “Outro” e, deste modo, legitimar o intervencionismo em outras regiões do planeta. O foco de Said, nessa obra, não está mais centrado no mundo de cultura árabe, mas contempla também outros povos subalternos. Dedicar-se, assim, a representações de indianos em sua análise do romance *Kim*, de Rudyard Kipling (1885-1936) e de africanos em *No Coração das Trevas*, de Joseph Conrad (1857-1924), em textos de Albert Camus (1913-1960), ou na ópera *Aida* de Giuseppe Verdi (1813-1901), entre outros. Nesse sentido, pode-se entender *Cultura e Imperialismo* como uma forma de continuação do trabalho iniciado em *Orientalismo*.

De todo modo, outros intelectuais – orientais e ocidentais – também leem criticamente a obra saidiana. Uma análise exaustiva da recepção da produção intelectual de Said está fora do escopo deste trabalho. Entretanto, apontamos aqui três leituras que nos parecem ilustrar como as obras de Said foram recebidas.

O estudioso inglês Robert Irwin publicou, em 2006, o livro *Pelo Amor ao Saber*, em que intenta realizar “uma história de estudiosos isolados, muitas vezes homens solitários e excêntricos” (IRWIN, 2008, p. 14) que se dedicaram ao estudo das culturas orientais. Seu trabalho parte das relações de civilizações antigas como a dos gregos, com troianos e persas, e chega ao século XX, resgatando nomes do Oriente e do Ocidente que, de algum modo, contribuíram para que os povos da Europa conhecessem civilizações orientais. O foco de Irwin, como Said em *Orientalismo*, é na “história dos estudos ocidentais da história e da cultura árabe” (IRWIN, 2008, p. 13), não trabalhando, portanto,

com “outros orientes”, como a produção de conhecimento sobre China, Índia ou outras civilizações. Tendo a obra de Said de 1978 como uma espécie de modelo a ser refutado, Irwin dá especial destaque a nomes – que englobam “diletantes, obsessivos, evangelizadores, livres-pensadores, loucos, charlatães, pedantes, românticos” (IRWIN, 2008, p. 14) – que Said – propositadamente ou não – deixa de fora ou passa superficialmente em seu estudo. Avulta também intelectuais que denunciaram antes do teórico palestino o processo de alteridade negativa que se empreendia no Ocidente. Assim, cremos que o principal mérito da obra de Irwin está na remição de diversos nomes esquecidos – da Europa e do Oriente – que, ao longo dos séculos, enxergaram criticamente a relação Ocidente-Oriente. Uma vez que o estudo de Irwin é um contraponto a *Orientalismo*, não espanta que o autor dedique uma parte substancial de sua obra ao texto de Said.

Via de regra, o estudioso inglês vê *Orientalismo* como “um livro escrito às pressas<sup>17</sup>. É repetitivo e contém erros factuais” (IRWIN, 2008, p. 329). Não considera o trabalho de Said “uma história dos estudos orientais, mas uma polêmica altamente seletiva sobre certos aspectos da relação entre o conhecimento e o poder” (IRWIN, 2008, p. 328). Resume, então, sua visão geral da composição da obra de Said.

Os alvos de Said incluíam orientalistas acadêmicos, mas também atingiam altos administradores coloniais, exploradores e romancistas, pois ele acreditava que todos esses grupos participavam de um discurso orientalista comum. Said restringiu sua argumentação à região central do mundo árabe, sem apresentar um exame significativo dos estudos persas ou turcos. Ele chegou a deixar de lado as terras árabes no norte da África (o que resultou em terem os orientalistas franceses saído relativamente incólumes). Na introdução, ele expôs seus objetivos e metodologia. Vico, Foucault, Antonio Gramsci, Raymond Schwab (autor do estudo confuso porém cativante sobre os interesses europeus na Índia, *La Renaissance Orientale*, 1950) são invocados como os *maitres à penser* condutores do exercício. O primeiro capítulo, “A abrangência do orientalismo”, avança e recua pelos séculos afora, precipitando-se sobre Arthur Balfour, Ésquilo, Dante, Gibb e muitos outros com acusações de racismo e de atitudes colonialistas. O capítulo seguinte, “Estruturas e reestruturas orientalistas”, contém uma crítica mais uniforme de certas figuras importantes do século XIX, como, por exemplo, Lane e Renan. “O Orientalismo agora” é o capítulo mais polêmico, no qual jornalistas e acadêmicos judeus são alvos específicos das denúncias de Said. É evidente que um rancor pelo que vinha acontecendo aos palestinos desde a década de 1940 instigou Said a escrever esse livro. (IRWIN, 2008, p. 328-329)

---

<sup>17</sup> Como Braga (2019, p. 38) demonstra, James Clifford, em sua crítica “On Orientalism” (1988), faz críticas semelhantes ao livro de Said.

O trecho acima apresenta a retomada de um questionamento aos métodos de análise do Orientalismo empreendidos por Said. Em momento anterior de seu livro, Irwin havia dito:

*Pelo Amor ao Saber* não contém nenhum estudo das cartas de Flaubert escritas no Egito, dos romances de Disraeli, do quadro de Delacroix sobre *A morte de Sardanápio* nem sobre a *Aida* de Verdi. Sou contrário à ideia de que o orientalismo possa ser encarado basicamente como um modelo de obras-primas literárias e de outras naturezas artísticas, criadas principalmente por homens brancos já mortos. Os produtos do orientalismo tradicional eram menos coloridos e menos fluentes que isso. Em seu aspecto mais importante, o orientalismo repousava sobre o enfadonho trabalho acadêmico e a total atenção aos detalhes filológicos. (IRWIN, 2008, p. 15)

Em geral, a principal crítica de Irwin está no tratamento que o intelectual palestino reserva aos orientalistas acadêmicos. Nesse sentido, o estudioso inglês não se poupa em apontar, por exemplo, as incongruências de Said, ao não definir com exatidão quando se iniciaria o que ele denomina de “orientalismo”; os equívocos históricos, indicando datas erradas, ou atribuindo papéis falsos a intelectuais ocidentais no “jogo” das relações Ocidente-Oriente; as generalizações nas representações orientais realizadas no Ocidente dos séculos XII e XX, que Said veria como idênticas; os problemas nas leituras saidianas de Marx, de Dante, de Gibb e de Massignon, entre outros pontos<sup>18</sup>.

Este último tópico parece exemplificar bem os argumentos de Irwin. O estudioso diz: “Segundo Said, Dante foi culpado, da mesma forma que o enciclopedista do século XVIII d’Herbelot, de incorporar e esquematizar o Oriente” (IRWIN, 2008, p. 332-333), ao colocar algumas figuras muçulmanas no primeiro círculo do Inferno de *A Divina Comédia*. No entanto, Irwin argumenta: “Dante não possuía nenhuma visão esquematizada do islã. Ele dá a impressão de ter sido quase totalmente ignorante em relação a essa religião, e não demonstrava grande interesse pela cultura árabe” (IRWIN, 2008, p. 333)<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Cf. IRWIN, 2008, p. 323-359.

<sup>19</sup> Aijaz Ahmad também irá argumentar que as figuras muçulmanas no texto de Dante demonstram, na verdade, “uma distinção rígida entre crença e heresia, mas nenhuma distinção entre Ocidente e Oriente, como ficaria claro se Said refletisse sobre o fato de que Judas, Brutus e Cássio vêm realmente depois de Muhammad, numa maior proximidade com o próprio Satã” (AHMAD, 2002, p. 138).

Ainda, Irwin acusa Said de trabalhar com “dois pesos e duas medidas”, ao denunciar o imperialismo ocidental, mas ignorar movimentos imperialistas de povos orientais.

Como o orientalismo é por natureza uma doença ocidental, o mesmo deve valer para o imperialismo. Os persas, que sob o comando de Ciro, Dario e Xerxes construíram um império poderoso e tentaram acrescentar a Grécia a esse império, não foram acusados de imperialismo por Said. Pelo contrário, eles foram apresentados como vítimas trágicas e inocentes de descrições enganosas por parte de dramaturgos gregos. (IRWIN, 2008, p. 333)

Ao longo do livro de Irwin, não é raro encontrar alusões às interpretações de Said como textos movidos a pequenas vinganças ou ressentimentos. Pode-se ver tal fato quando o intelectual inglês diz:

atualmente nenhum linguista sério duvida de que o sânscrito, o latim, o alemão e o grego, todos derivam [...] de um antepassado comum. Entretanto, [...] Said recusou-se a admitir que exista algo que se possa chamar de família indo-ariana de línguas. [...] Said dava a impressão de considerar o estabelecimento da família indo-ariana de línguas uma espécie de clube que tinha criado regras arbitrárias para excluir o idioma dos “inferiores”, o árabe. (IRWIN, 2008, p. 341)

Tal visão ainda é perceptível quando Irwin trata da mudança de recepção que Said faz da obra do antropólogo americano Clifford Geertz. Diz o estudioso:

Em *Orientalismo*, Clifford Geertz recebeu altos elogios por ser um excelente exemplo de um antropólogo que tinha descartado *idées reçues* do orientalismo e “cujo interesse pelo islã é distinto e concreto o suficiente para ser impulsionado pelas sociedades e problemas específicos que ele, e não pelos rituais, preconceções e doutrinas do orientalismo”. No entanto, cinco anos mais tarde [...] Said escreveu sobre as “racionalizações disciplinares de praxe e os chavões presunçosos sobre círculos hermenêuticos apresentados por Clifford Geertz”. Teria a metodologia de Geertz mudado em cinco anos? Na realidade, não. O que mudou foi o fato de Geertz ter escrito em tom crítico sobre o livro de Said *Covering Islam* na *New York Review of Books* em 1982, onde mencionou “falta de rigor” de Said para com as provas bem como seu “tom de alto pânico moral”, e concluído afirmando que o livro deixava “um travo desagradável na mente”. (IRWIN, 2008, p. 347)

Em uma visada geral, o que Irwin parece querer empreender é um resgate de trabalho de acadêmicos que, como ele, possuem um interesse genuíno e “de boa-fé” (IRWIN, 2008, p. 343) em culturas orientais e cujo trabalho ficou obliterado a partir da repercussão da produção intelectual de Edward Said. Será nesse sentido que, pensando

sobre os diferentes significados que o termo “orientalista” possuiu ao longo da História<sup>20</sup>, ao atentar que, a partir da década de 1960, “a designação ‘orientalista’ adquiriu nuances pejorativas” (IRWIN, 2008, p. 12), sendo o livro de Said um divisor de águas para esta visão, diz o estudioso inglês: “se alguém quiser me chamar de ‘orientalista’, eu me sentirei lisonjeado ao invés de ofendido” (IRWIN, 2008, p. 12).

Menos inflamada, porém não menos incisiva, parece ser a leitura que o intelectual marxista indiano Aijaz Ahmad faz do livro *Orientalismo*.

Em “*Orientalismo* e depois: ambivalência e posição metropolitana na obra de Edward Said”, ensaio presente em seu livro *Linhagens do Presente* (2002), o teórico indiano, logo nas primeiras linhas, aponta um resumo de sua posição em relação ao intelectual palestino: “Discordo dele tão fundamentalmente em questões tanto de teoria quanto de história que nossas respectivas compreensões do mundo – o mundo como é hoje e como foi em muitos momentos nos últimos dois mil anos – são irreconciliáveis” (AHMAD, 2002, p. 109).

A obra de Said é vista por Ahmad como de caráter mais pessoal do que de fato histórico, em que o autor objetiva fazer uma espécie de “anti-*Mimesis*” de Auerbach, uma vez que traz um “inventário de traços [que] deveria assumir a forma de uma contra-leitura das textualidades canônicas europeias, principalmente cógicas da literatura e filologia, desde a tragédia grega” (AHMAD, 2002, p. 112). Ahmad explica seu ponto de vista da seguinte forma:

A textura específica de *Orientalismo*, sua ênfase nos textos canônicos, seu privilegiamento da literatura e da filologia na constituição do conhecimento “orientalista” e mesmo das ciências humanas em geral, sua vontade de retratar um “Ocidente” que é o mesmo desde a aurora da história até o presente, e sua vontade de percorrer todas as principais línguas da Europa – tudo isso, e mais, em *Orientalismo* deriva da ambição de escrever uma contra-história que pudesse ser colocada

---

<sup>20</sup> “No século XVII, a palavra ‘Orientaliste’ descrevia alguém que se interessava por questões levantinas (não chinesas, nem indianas). Na Grã-Bretanha, o termo ‘orientalista’, como era usado mais para o final do século XVIII, se referia inicialmente a um estilo, mais do que a uma disciplina acadêmica. [...] Foi apenas no início do século XIX que ele veio a designar o estudo de todas e quaisquer culturas e idiomas asiáticos. Houve um período na década de 1830 em que ‘orientalista’ adquiriu um significado bastante específico no contexto da Índia Britânica. Lá os ‘orientalistas’ eram administradores e estudiosos que defendiam a ideia de trabalhar com os tradicionais costumes e instituições muçulmanos e hindus, na medida do possível, e de estudar, ensinar e pesquisar a herança cultural indiana. Esses homens foram derrotados por anglicistas como Macaulay e Bentinck, que, em termos gerais, preferiram impor as instituições britânicas e sua cultura ao subcontinente. Subsequentemente, o termo ‘orientalista’ apresentou a tendência a ser usado como referência a quem tenha feito um estudo especial das línguas e culturas asiáticas (e do norte da África). Pelo menos desde a década de 1960, o orientalismo está sob o ataque de partidários do islamismo, marxistas e outros” (IRWIN, 2008, p. 12).

contra *Mimesis*, a exposição magistral de Auerbach da gênese inconsútil do realismo e do racionalismo europeus desde a Antiguidade grega até o momento modernista. (AHMAD, 2002, p. 112-113)

Ao abordar Foucault, uma das bases teóricas do pensador palestino, Ahmad identifica a “impossível conciliação que Said tenta alcançar entre [o] humanismo e a teoria do discurso de Foucault” (AHMAD, 2002, p. 114). Após argumentar que o “senso de filiação a Foucault permanece forte ao longo de *Orientalismo*, e a prosa do livro está cheia de terminologia foucaultiana: regularidade, campo discursivo, representação, arquivo, diferença epistêmica, e assim por diante” (AHMAD, 2002, p. 115), diz o antropólogo da Índia:

A ideia de Said de que a ideologia do eurocentrismo imperialista moderno já está inscrita no teatro ritual da tragédia grega [...] não é apenas a-histórica no sentido comum, mas também anti-foucaultiana num sentido metodológico. [...] Os procedimentos de Said de 1978 são radicalmente anti-foucaultianos e tirados diretamente das tradições humanistas da Literatura e Filologia Comparada, que conformaram seu método narrativo assim como sua escolha dos textos. (AHMAD, 2002, p. 116-117)

A partir de uma relação que argumenta ser paradoxal entre Said e Auerbach (AHMAD, 2002, p. 113-114), o intelectual indiano mostra outros aspectos de contradição do autor de *Orientalismo*. Um significativo exemplo está na leitura que Said faz, em outro ensaio, da obra *Kim*, de Kipling:

As críticas que Said faz não trazem nenhuma surpresa, pois ele apenas repete – sem crédito, naturalmente – o que foi dito suficientes vezes por numerosos críticos de esquerda. Mas aquelas críticas familiares são então combinadas com um elogio surpreendentemente alto e injustificado a Kipling como um “estilista magistral”, tão “grande”, nos diz, que “como artista pode justificadamente ser comparado a Hardy, Henry James, Meredith, Gissing, à George Elliot mais tardia, George Moore, Samuel Butler. Na França, os pares de Kipling são Flaubert e Zola, mesmo Proust e o jovem Gide”. (AHMAD, 2002, p. 118)

Uma interpretação incongruente do “orientalismo” ainda é apontada por Ahmad, quando diz:

Said comenta a certa altura que o orientalismo *entregou* o Oriente ao colonialismo, de modo que o colonialismo começa a aparecer como um produto do próprio orientalismo – na verdade, como a realização de um projeto já inerente ao projeto perene da Europa de inferiorizar o Oriente primeiramente no discurso e *depois* na colonização. Isso é duplamente paradoxal, pois Said é veemente em sua crítica do orientalismo por sua atitude altamente “textual”, contudo em sua explicação a própria

ideologia imperialista parece ser um efeito principalmente de certos tipos de *escrita*. (AHMAD, 2002, p. 130, grifos do autor)

O pensador indiano também vê certa incoerência na posição de “sujeito oriental” com que Said se coloca ao escrever *Orientalismo*.

essas auto-representações são sempre um tanto unilaterais, portanto, um tanto arriscadas [...]. Qualquer leitura cuidadosa de *toda* a sua obra mostraria quão estrategicamente ele usa palavras como “nós” e “nos”, para se referir em contextos variados, a palestinos, a intelectuais do Terceiro Mundo, a acadêmicos em geral, a humanistas, árabes, árabes-americanos e a cidadãos norte-americanos em geral. (AHMAD, 2002, p. 121, grifo do autor)

Embora nos pareça que o conteúdo principal das críticas de Ahmad tenha ficado claro, é válido apontar ainda que, tal como Ramos e Irwin, o autor de *Linhagens do Presente* não só acusa Edward Said de fazer o que repreende, isto é, de universalizar o Ocidente ao mesmo tempo que condena a generalização em torno do Oriente<sup>21</sup>, como ignora que “a Ásia não é simplesmente o reflexo de um ‘Ocidente’ ou da ‘Europa’ (AHMAD, 2002, p. 132). Para Ahmad, Said desconsidera ainda outras culturas orientais que realizaram, ao longo da História, políticas não muito diferentes do colonialismo e do imperialismo da Europa.

O tipo de procedimento essencializador que Said associa exclusivamente com o Ocidente não é de forma alguma um traço somente do europeu. Os muçulmanos de modo rotineiro estabeleceram distinções epistemológicas e ontológicas entre o Oriente e o Ocidente, entre o Islamismo e a Cristandade. Quando o aiatolá Khomeini as estabeleceu, ele dificilmente o fez a partir de uma posição orientalista. E, naturalmente, é uma prática comum entre muitos círculos na Índia postular a espiritualidade hindu contra o materialismo ocidental, sem falar da barbaridade muçulmana. Também não é possível ler o *Mahabharata* ou os *dharmshastras* sem se espantar com a severidade com que os *dasyus* e os *shudras* e as mulheres são constantemente transformados nos perigosos e inferiorizados Outros. Isso tampouco é mera questão polêmica. O que estou sugerindo é que tem havido historicamente todos os tipos de processos – ligados a classe e gênero, etnicidade e religião, xenofobia e intolerância – que infelizmente têm estado em ação em todas as sociedades humanas, tanto europeias quanto não-europeias. (AHMAD, 2002, p. 133)

---

<sup>21</sup> “É bastante notável o quão constante e confortavelmente Said fala – [...] ao longo do livro – de *uma* Europa ou Ocidente, como um ser idêntico a si mesmo, fixo, que sempre teve uma essência e um projeto, uma imaginação e uma vontade” (AHMAD, 2002, p. 131-132, grifo do autor). Ainda no que tange essa questão, é válido apontar as ressalvas de Keneth David Jackson (2014, p. 23), que acusa Said de generalizar os orientalismos europeus, omitindo o mundo de língua portuguesa e as especificidades de um “orientalismo português” de seu estudo. Tal leitura é referendada por Braga (2019, p. 86 e p. 92).

Tal fato nos recorda que não só sociedades não europeias empreenderam políticas que Said mostra como “ocidentais”, como também é possível falar numa espécie de inverso do “orientalismo”, isto é, representações dos povos e das culturas do Ocidente realizadas por artistas, acadêmicos e pensadores orientais. O chamado “ocidentalismo”, tal como o “orientalismo”, foi pensado teoricamente. Nesse cenário, destacamos obras como *Occidentalism*, de Xiaomei Chen (1995), e *Occidentalism. (A Short History of Anti Westernism)*, de Ian Buruma e Avishai Margalit (2004). Não iremos aprofundar as reflexões sobre essa questão, pois nosso estudo se enquadra exclusivamente dentro da área do Orientalismo. Assim, aqui, apenas nos referimos à existência dessa linha teórica.

Retornando ao texto de Ahmad, podemos dizer que, de modo geral, o pensador indiano advoga por “um orientalismo positivo, que valoriza sobremaneira seu tema de estudo, em contraposição à atitude depreciativa em relação ao Oriente, esta apontada por ele como ‘anglicizadora’<sup>22</sup>” (HORIGOSHI, 2011, p. 84). Assim, o autor de *Linhagens do Presente* defende uma relação mais plural entre Ocidente e Oriente do que Said. Entretanto, não enxerga exclusivamente uma relação de alteridade positiva, como Schwab parece ver em 1950. O que Ahmad – e Irwin – parecem querer demonstrar é que enxergar as relações entre Ocidente e Oriente apenas pelo olhar que Said propõe é encarar um problema pela perspectiva de apenas uma via. Ou seja, dizem que se, por certo, “nem todos os orientalistas escreveram realmente de boa-fé” (IRWIN, 2008, p. 346), a visão saidiana também apresenta problemas e limitações e, por isso, não deve ser encarada como a resolução do problema. Como observamos anteriormente, o pensador português Fernando Catroga (2009) também parece compartilhar desse posicionamento.

Mais receptivo à obra de Said é o também pensador indiano Homi K. Bhabha. Em uma leitura de sua obra *O local da cultura*, publicado originalmente em 1994, percebe-se como Said é referência de certa relevância para a sua interpretação em torno do discurso colonial e de outros pontos, como estereótipo, fetiche ou discriminações étnicas e raciais. O autor não deixa, no entanto, de apontar o que julga ser alguns problemas do *Orientalismo* de Said. Ao destacar, por exemplo, que “a originalidade dessa teoria pioneira poderia ser ampliada para ocupar-se da alteridade e ambivalência do discurso orientalista”, Bhabha pondera que

---

<sup>22</sup> Cf. AHMAD, 2002, p. 7-14.



Said contém essa ameaça ao introduzir um binarismo em sua argumentação que, estabelecendo inicialmente uma oposição entre essas duas cenas discursivas, finalmente lhes permite a correlação como sistema congruente de representação que é unificado através de uma *intenção* político-ideológica que, em suas palavras, possibilita à Europa avançar segura e *não metaforicamente* sobre o Oriente. Said identifica o *conteúdo* do orientalismo como o repositório inconsciente da fantasia, dos escritos imaginativos e ideias essenciais, e a *forma* do orientalismo manifesto como o aspecto diacrônico, determinado histórica e discursivamente. Essa estrutura de divisão/correlação do orientalismo manifesto e latente<sup>23</sup> faz com que a eficácia do conceito de discurso seja minada pelo que se poderia chamar polaridades da intencionalidade. (BHABHA, 2013, p. 125, grifos do autor)

Com tal ponderação em mente, o pensador indiano destaca a questão da desproporcionalidade dos sujeitos em *Orientalismo*:

Os sujeitos são sempre colocados de forma desproporcional em oposição ou dominação através do descentramento simbólico de múltiplas relações de poder que representam o papel de apoio, assim como o de alvo ou adversário. Torna-se difícil, então conceber as enunciações *históricas* do discurso colonial sem que elas estejam funcionalmente sobredeterminadas, estrategicamente elaboradas ou deslocadas pela cena *inconsciente* do orientalismo latente. (BHABHA, 2013, p. 126, grifos do autor)

Bhabha também enxerga no pensamento saidiano uma espécie de generalização do Ocidente quando faz a seguinte colocação: “Os termos nos quais o orientalismo de Said é unificado – a intencionalidade e a unidirecionalidade do poder colonial – também unificam o sujeito da enunciação colonial” (BHABHA, 2013, p. 126).

Desse modo, percebe-se que Said não deixa de ter pontos de sua teoria relativizados, embora, como dissemos, ele seja uma fonte à qual Bhabha também recorra para construir seu pensamento.

Esses trabalhos são apenas três de uma extensa série de textos que discute criticamente a teoria proposta por Said<sup>24</sup>. No entanto, parece-nos ilustrar de modo adequado as proporções – e muitos dos argumentos – do debate suscitado pelo texto do teórico palestino no mundo intelectual de Ocidente e Oriente.

<sup>23</sup> Anteriormente, Bhabha havia explicado que “Said se refere explicitamente a uma distinção entre “uma positividade inconsciente”, que ele denomina orientalismo *latente*, e as visões e saberes estabelecidos sobre o Oriente que ele chama de orientalismo *manifesto*” (BHABHA, 2013, p. 125, grifo do autor).

<sup>24</sup> Por exemplo, *Orientalism. History, theory and the arts* (1995), de John Mackenzie; “On Orientalism” (1998), de James Clifford; *Postcolonial theory: a critical introduction* (1998), de Leela Gandhi; *Orientalism: A Reader* (2000), de Alexander Lyon Macfie; “Politics, Power, Discourse and Representation: A critical look at Said and some of his children” (2005), de Carl Olson; entre outros.

Mediante a instantânea repercussão de seu texto, Said elabora, em 1984, um artigo intitulado “Orientalismo reconsiderado”, em que busca, segundo o próprio autor: “aprofundar um argumento”, e não “responder aos meus críticos” (SAID, 2003, p. 61). Diante de tal postura, já é possível deduzir que o autor não visa, de fato, a mudar de opinião, mas a justificar alguns dos “limites” de seu texto. Ilustramos o conteúdo do artigo apenas com o argumento de Said em torno da questão de não tratar do “desenvolvimento positivo do orientalismo” (RAMOS, M., 2001, p. 27) do mesmo modo que faz com os discursos com fins colonialistas e imperialistas.

A partir do final do século XVIII, quando o Oriente foi redescoberto pela Europa, sua história foi um paradigma de antiguidade e originalidade, funções que atraíam os interesses da Europa, em atos de reconhecimento e agradecimento, mas das quais a Europa se afastou à medida que seu desenvolvimento industrial, econômico e cultural parecia deixar o Oriente para trás. Para Hegel, Marx e depois Burkhardt, Nietzsche, Spengler e outros importantes filósofos, a história oriental era útil para retratar uma região muito idosa e o que tinha de ser posto de lado. (SAID, 2003, p. 65)

Assim, percebe-se que, ciente das críticas que recebia – e que continuou a receber após a sua morte, em 2003 –, Said, em “Orientalismo reconsiderado” mantém seu ponto de vista presente em *Orientalismo*, conforme nota-se também em *Cultura e Imperialismo*, posterior às “reconsiderações” do teórico.

Muitas críticas a Said se pautam no argumento de que o intelectual palestino buscava dar um ponto-final a uma questão milenar, que é a relação entre Ocidente e Oriente. Cremos, no entanto, que a teoria de Said não deve ser encarada dessa forma. Parece-nos, antes, que o autor de *Orientalismo* inicia uma discussão – ou, no mínimo, dá uma visibilidade a um ponto de vista que, se não era inexistente, não tinha o alcance que adquiriu com seu texto –, e não que de fato a encerra. Portanto, para nós, o texto de Said deve ser considerado como um ponto de partida. Ainda sobre isso, parece-nos que, apesar das limitações – e erros – que inúmeros intelectuais têm apontado desde 1978, o *Orientalismo* de Edward Said possui como principais méritos o enorme debate que suscitou em torno de questões relevantes<sup>25</sup>, assim como a abertura de portas para outros diversos pontos dos estudos pós-coloniais que extrapolam a questão da representação do oriental ou mesmo das relações Ocidente-Oriente.

---

<sup>25</sup> Irwin, para contra-argumentar esta visão, diz: “Entretanto, não está óbvio o valor de um debate baseado numa versão fantasiosa da história e de esforços acadêmicos passados” (IRWIN, 2008, p. 331).

Neste trabalho, tendo em mente que o orientalismo é “por um lado um tópico de aprendizado, descoberta, prática; por outro lado, é o território de sonhos, imagens, fantasias, mitos, obsessões e requisitos” (BHABHA, 2013, p. 125), buscaremos levar em conta os diversos tipos de representações e interações com o Oriente empreendidas pelos autores que compõem nosso *corpus*. Nesse sentido, quando usarmos o termo “orientalismo”, estaremos pensando amplamente em representações dos povos e culturas do Oriente, ou melhor, do Extremo Oriente. Ao identificarmos imagens que podem ser aproximadas às visões dos teóricos acima arrolados, explicitaremos tal fato, mencionando o estudo a que associamos nosso objeto. Assim, o termo “orientalismo” não deve ser associado imediatamente ao sentido que aflora no estudo de Edward Said.

A maior parte dos estudos teóricos em torno do orientalismo, seja o de Schwab, o de Said, ou o de Irwin, costuma focar sua análise nos discursos e nos textos realizados por diplomatas, militares e intelectuais de França ou Inglaterra. Nosso estudo, no entanto, concentra-se na relação Portugal-Oriente, cujas especificidades o fazem um caso *sui generis* dentro do orientalismo europeu, especialmente no século XIX. Portanto, é necessário tecer considerações sobre essas singularidades. O que apresentamos no próximo item se trata mais de uma contextualização geral para os capítulos seguintes do que uma extensa discussão em torno do orientalismo português<sup>26</sup>. Centraremos nossa atenção no chamado “orientalismo literário”, isto é, naquele produzido por autores que empreenderam representações do Oriente em ficções, em textos poéticos, ou dramáticos. Com isso posto, passemos às considerações.

## **1.2. CONSIDERAÇÕES EM TORNO DO ORIENTALISMO LITERÁRIO PORTUGUÊS OITOCENTISTA**

O Oriente é parte intrínseca da memória cultural portuguesa. A chegada de Vasco da Gama às Índias, em 1498, a subsequente expansão ultramarina e o império marítimo lusitano estabeleceram uma relação entre Portugal e o Oriente que não só mudou os rumos da História de diversos povos do Leste, como deixou fortes marcas na memória coletiva de Portugal. Tal fato pode ser comprovado, por exemplo, com uma rápida caminhada pela

---

<sup>26</sup> Tal tarefa foi realizada, sob pontos de vistas diferentes, recentemente por E. Machado (2018b) e Braga (2019).

zona turística de Lisboa, onde souvenirs exibem figuras de navegadores, caravelas, padrões e outras imagens que remetem aos feitos descritos em *Os Lusíadas* (1572), de Luís de Camões (1524-1580), principal poema épico de língua portuguesa e que tem justamente a viagem ao Oriente de Vasco da Gama como mote. Nas palavras de Everton V. Machado (2018b, p. 145), a “identidade [portuguesa], como bem se sabe, ainda hoje [é] fortemente marcada pelos efeitos da sua presença nesse mesmo Oriente”.

O historiador português António Manuel Hespanha resume a relação de Portugal com o Leste com as seguintes palavras:

A história portuguesa – e mais ainda, a sua vulgata escolar – está cheia de gestas orientais ligadas às épocas de esplendor de Portugal, como se Portugal quando não esteve no Oriente, tivesse estado na miséria e na mesquinhez. [...] Foi no Oriente que se fizeram nossos santos e os nossos heróis. A “nossa” Goa foi a Roma do Oriente e o Padroado Português foi o “do Oriente”, também. Foi no Oriente que o nosso Império começou e é nele que, em 1999, ele irá acabar. (HESPANHA, 1999, p. 15)

Desse modo percebe-se como o Leste – com a Índia em destaque – constitui-se em um espaço especial na coletividade lusitana, atingindo, segundo Braga (2019, p. 65), uma posição de referência simbólica da “predestinação” imperial portuguesa que nem Brasil nem as colônias africanas alcançaram.

Representações orientais na literatura portuguesa remontam ao século XVI, quando Portugal estabeleceu seus primeiros territórios ultramarinos. Nesse cenário, destacam-se crônicas que descreviam costumes, paisagens e aspectos culturais das terras recém-aportadas, ou que apresentavam relatos à metrópole do que se passava no vice-reino do Oriente. Notabilizaram-se nomes como Damião de Góis (1502-1574); João de Barros (1496?-1570 ou 1571) com suas *Décadas*; e Diogo de Couto (1542-1616) com as *Décadas* e com o diálogo *O Soldado Prático*, embora estes cronistas tenham tido interações com o Oriente bastante diversas<sup>27</sup>. Dois outros importantes nomes da literatura quinhentista que surgem como referências indeléveis para um orientalismo na literatura portuguesa são Fernão Mendes Pinto<sup>28</sup> (1509-1583), com sua obra *Peregrinação* (1614); e Luís de Camões, com o épico *Os Lusíadas*, que, para Edgar Quinet, foi a primeira obra literária a fazer “a aliança do Oriente e do Ocidente” (QUINET, 2003, p. 35, tradução

<sup>27</sup> Para algumas ponderações em torno dessa questão, cf. MACHADO, A., 1983.

<sup>28</sup> Para estudos em torno de Mendes Pinto e a *Peregrinação*, cf. SARAIVA, 1958; ALVES, D., 2018.

nossa<sup>29</sup>). Como veremos ao longo deste trabalho, esses dois últimos nomes, juntamente a Diogo do Couto, serão significativos para as representações orientais que se empreenderam na literatura portuguesa oitocentista. Não se pode esquecer, no entanto, de Gil Vicente (1465-1536) que, em peças como *Auto da Índia* (1509), aborda também a relação do reino português com o Leste.

Ao longo dos séculos XVII e XVIII, os escritos em torno do Oriente apresentam um maior cariz antropológico ou catequizante do que literário, ganhando destaque, assim, textos elaborados por missionários católicos de origem portuguesa que vagavam pelas regiões da Ásia. Para Hespanha (1999, p. 19), esses religiosos realizavam o “saber colonial português” da época. Nas palavras do estudioso:

O império português estava umbilicalmente ligado a um projecto missionário. Este, sim, tinha múltiplas exigências no campo dos saberes. Necessitava de conhecer as religiões orientais, de dominar as línguas, de conhecer costumes e mentalidades, de aprender as particularidades finas da política local, de conhecer superficialmente o espaço para nele implantar a fina quadrícula da administração eclesiástica. (HESPANHA, 1999, p. 19)

Do cenário literário dessa época, destaca-se principalmente o nome de Bocage<sup>30</sup> (1765-1805), “poeta-soldado” (BRAGA, 2019, p. 99) no Oriente como Camões. O próprio escritor pré-romântico identifica certa semelhança de sua posição com a do vate quinhentista, comparando-se a ele em sua poesia<sup>31</sup>.

Como apontamos anteriormente, será ao longo do século XIX que a Europa “redescobrirá” o Oriente, e representações do Leste surgirão fortemente nas produções artísticas dos grandes centros europeus. Também será nessa centúria que, em Portugal, “ressurgirão” imagens orientais na literatura. No entanto, como pontuam Hespanha (1999) e Lima (1999), tal fato acontecerá de modo tardio em relação ao restante da Europa. Afinal, se representações do Oriente emergem desde o início do século em textos literários franceses, alemães e ingleses, será principalmente na segunda metade do XIX que tais imagens ganharão relevância nos escritos portugueses. Este fato se deve às diversas questões políticas que se abateram sobre a metrópole, como as invasões napoleônicas em 1807, com a subsequente partida da família Real ao Rio de Janeiro; a Revolução Liberal, em 1820, e a guerra civil (1828-1832); a independência do Brasil, até

<sup>29</sup> “*l’alliance d’Orient et de l’Occident*” (no original).

<sup>30</sup> Cf. MACHADO, A., 1983, p. 59-67.

<sup>31</sup> Cf. poema “Camões, Grande Camões, Quão Semelhante”, presente em *Rimas* (1791).

então a principal fonte de recursos do reino, em 1822; e o estreecimento das relações com a Inglaterra, o mais antigo aliado de Portugal<sup>32</sup>. É, portanto, com esse contexto em mente que Hespanha afirma: “A própria situação política metropolitana provocava um centramento da atenção sobre os problemas europeus” (HESPANHA, 1999, p. 26).

Por consequência, a chamada primeira geração romântica, em que nomes como Almeida Garrett (1799-1854) e Alexandre Herculano (1810-1877) se assinalam, não apresenta grande quantidade de imagens orientais em sua literatura. Nas palavras de I. Lima (1999, p. 147): “fruto [...] da complexidade do processo de implantação do liberalismo em Portugal, o qual, como é sabido, congregou as energias dos dois nomes maiores da primeira geração romântica – Garrett e Herculano –, a literatura romântica portuguesa não foi orientalista”. No entanto, não é o caso de excluir totalmente as imagens do Oriente das produções literárias da primeira metade do século. Afinal, embora argumente que a decadência de Portugal se inicia no século XVI, até então visto como a época de seu esplendor, e desloque para a Idade Média o período da grandeza portuguesa (OLIVEIRA, 2002, p. 87, 2007, p. 110)<sup>33</sup>, Herculano publica, inicialmente em *O Panorama*, no ano de 1839, e posteriormente em *Lendas e Narrativas* (1851), o conto “Três Meses em Calecut – Primeira crônica dos Estados da Índia (1498)”, em que transporta o leitor aos primeiros tempos da presença lusitana na Índia, logo após a chegada da frota de Vasco da Gama à Ásia. Ainda vale destacar que, também em *Lendas e Narrativas*, encontramos o conto “O Alcaide de Santarém (950-961)”<sup>34</sup>, publicado originalmente em 1845-1846, que traz apenas personagens árabes em seu enredo e no qual os cristãos, quando surgem pontualmente, aparecem como os “inimigos”, os “infieis”, ou os que se sentem aterrorizados perante a força muçulmana<sup>35</sup>. Já Garrett, em 1825, publica seu poema *Camões*, que se tornará paradigma para a apropriação da imagem do poeta quinhentista na segunda metade do Oitocentos, influenciando, assim, as representações do Oriente na literatura desse período. Podemos ressaltar ainda o nome do Padre José Agostinho de Macedo (1761-1831), severo crítico de *Camões*, que publica as

---

<sup>32</sup> Para a conjuntura política da primeira metade do século XIX, cf. o capítulo X de OLIVEIRA MARQUES, 1983.

<sup>33</sup> Cf. a Carta V das *Cartas sobre a História de Portugal* de Herculano. Cf., ainda, PAVANELO, 2017, p. 239-240.

<sup>34</sup> Cf. HERCULANO, 1956, v. 1, p. 3-49. Para considerações em torno deste texto, cf. ALVES, Carla, 2010, p. 144-151.

<sup>35</sup> HERCULANO, 1956, v. 1, p. 25; p. 42-43.

suas versões da chegada de Vasco da Gama às Índias no poema narrativo *Gama* (1811) e no épico *O Oriente* (1814), para o autor, “uma versão superior a *Os Lusíadas*” (MARNOTO, 2011, p. 164). Logo, Padre Macedo também desenvolve imagens do Oriente na literatura das primeiras décadas do Oitocentos.

Parece consenso na crítica, no entanto, que é na segunda metade do século XIX – período em que nos centraremos a partir de agora – que o Oriente ganha contornos mais claros nas produções literárias de Portugal.

A independência do Brasil, no primeiro quartel do século, fez com que o reino português voltasse seu projeto colonial à África, cuja divisão do território, levada a cabo pelas nações europeias na Conferência de Berlim (1884-1885), impôs a Portugal – a fim de se manter no cenário colonialista e imperialista do Velho Continente – a busca de uma ocupação efetiva de suas possessões. Empreende, desse modo, na segunda metade da centúria, o conhecido Mapa cor-de-rosa, cuja consequência é o traumático *Ultimatum* inglês de 1890, o qual voltaremos a abordar ao longo deste trabalho. Por ora, importa pontuar que o insucesso português em fazer frente aos imperialismos hegemônicos e às questões sociopolíticas da época, como as acima apontadas, atingem a autoimagem portuguesa de império “predestinado à colonização”. Ou, nas palavras de E. Machado (2018b, p. 146):

os principais acontecimentos do século XIX para Portugal – fuga da família real na invasão napoleónica de 1808, perda do Brasil em 1822, reforço da dependência económica de Inglaterra, imposição do novo modelo colonial (associado aos desenvolvimentos económico, científico e tecnológico) – irão abalar a «grandeza arquetipa» do país enquanto nação «colonizadora por excelência», dando lugar a um verdadeiro «problema de imagem» consubstanciado nos desfasamentos acima mencionados e atravessando tanto a Monarquia, quanto, já no século XX, a Primeira República e o Estado Novo (1933-1974).

Tal fato faz com o que a segunda metade do século XIX seja repleta de eventos cívicos que resgatam figuras e episódios do passado lusitano. Nesse cenário, destacam-se as comemorações do tricentenário da morte de Luís de Camões (1880) – também conhecido como o “centenário de Camões”, de que também falaremos de modo mais detido adiante – e a comemoração dos quatrocentos anos da chegada de Vasco da Gama às Índias (1898), também chamado de “centenário da Índia”. A partir de comemorações como essas, nota-se na literatura uma verdadeira “febre patriótica” que reafirma “para o público, a Índia como um elemento interior à memória nacional e, para o mundo, a

contribuição determinante de Portugal no movimento da «História Universal»” (BRAGA, 2019, p. 106). Diz Isabel Pires de Lima sobre a produção literária desse período:

Só tardiamente alguns remanescentes românticos manifestam um certo gosto difuso pelos ambientes orientais e sobretudo pelo Oriente nacionalista mítico e heroico: são os casos do oficial da marinha Francisco Maria Bordalo, autor do romance histórico *Sansão na Vingança!* (1854); do médico e deputado goês Francisco Luís Gomes, que publicou um dos primeiros romances de ambiente indiano na Europa, *Os Brahamanes* (1866); de Tomás Ribeiro, que para além de textos em prosa intitulados *Jornadas* e da peça *A Indiana* (ambos de 1873), escreveu poesia de inspiração orientalista, *Vésperas* (1880); de Pinheiro Chagas, que situa em Goa o seu romance de intriga romântica, *A Marquesa das Índias* (1890), e será autor de diversos romances históricos que narram viagens à Índia; de Henrique Lopes Mendonça, com a publicação do romance histórico, *Os Órfãos de Calecut* (1894); do profícuo Campos Júnior, o qual, na onda dos romances históricos glorificadores da viagem de Vasco da Gama, por ocasião das comemorações do IV Centenário, publica, em 1898, *Guerreiro e Monge* (a par de Artur Lobo de Ávila, com *A Descoberta e Conquista da Índia* e de Lourenço Cayolla, com *O Despertar de um Sonho*), e mais tarde, *Luís de Camões* (1901), *A Estrela de Nagasáqui* (1907), *Santa Pátria* (?); ou o caso mais tardio ainda de Eduardo Noronha, que dá a lume, em 1927, um romance sobre a vida de S. Francisco Xavier, *O Missionário*. (LIMA, I., 1999, p. 148-149)

Ainda em torno da literatura que pode ser ligada às comemorações cívicas, Braga, centrando-se no “Centenário da Índia”, destaca as seguintes obras:

Reveste-se de grande importância o quadricentenário de 1898, pois a sua prolífica atividade editorial comprova o surto orientalista, em termos quer de pesquisa científica quer de escrita literária. No primeiro caso, houve um surto de ensaios de aventura colonial portuguesa no Oriente, como os de Luciano Cordeiro sobre *Os Primeiros Gamas* (1898) ou as *Viagens de Pero de Covilhã* (1898) do Conde de Ficalho. Continuando apenas no ano do centenário, no campo estritamente literário é uma plêiade de «poemetos» que surge, como o poema narrativo-dramático *Vasco da Gama* (1898) de José Benoliel, que também assina traduções de fábulas hebraicas na mesma coleção, *As Fábulas de Loqman* (1898); *O Baptismo das Naus*, de Teófilo Braga e, acompanhado de traduções em italiano, espanhol e francês, *A Epopeia das Navegações Portuguesas* (1898) de Xavier da Cunha. Encontram-se ainda narrativas como *Os Amores de Marinheiro* (1898) de Cândido de Figueiredo. No âmbito da dramaturgia, refiram-se *O Sonho da Índia* (1898), de Marcelino Mesquita; *O Auto das Esquecidas*, de José de Sousa Monteiro (1898), este último vencedor do Concurso de Drama Histórico das comemorações do IV Centenário da Chegada de Vasco da Gama, de 1897. (BRAGA, 2019, p. 106-107)

Desse modo, é possível dizer em poucas palavras que, embora o projeto colonialista português esteja voltado concretamente à “questão africana”, na literatura, o



Oriente irá surgir como um discurso-símbolo legitimador das ambições políticas lusitanas em solo africano. A partir da citação anterior, também se percebe como a relação (empírica e simbólica) que Portugal construiu com o Oriente no século XVI se mostra continuamente um tema de interesse da literatura portuguesa. Afinal, nota-se essa temática desde Bocage, passando por Padre Agostinho de Macedo, inúmeros outros autores da segunda metade do século XIX, atravessa a literatura produzida no século XX e deságua nas produções contemporâneas de Portugal. Apesar de Miguel Real (2012, p. 23) indicar como característica da ficção contemporânea portuguesa um descentramento da questão lusitana – deixando de tratar de “ambientes”, temas e do “homem nacional” – e passando a ser mais “cosmopolita”, obras como *As Naus* (1988), de António Lobo Antunes; *Peregrinação de Barnabé das Índias* (1998), de Mário Cláudio; *Viagem à Índia* (2010), de Gonçalo M. Tavares; ou *O Feitiço da Índia* (2012), do próprio Miguel Real, evidenciam como a ligação histórica entre o antigo reino lusitano e o Leste ainda é um tema caro – mesmo que para ser explorado criticamente – aos escritos produzidos em Portugal.

Voltando a pensar na segunda metade do século XIX, para além da relação com o império português, o Oriente ressurgiu na literatura como uma tendência vinda dos grandes centros europeus, França, Inglaterra e Alemanha. Neste cenário, a crítica dá especial destaque à famosa Geração de 70<sup>36</sup>, em especial ao escritor Eça de Queirós (1845-1900), como a primeira a trabalhar com a temática do Oriente de modo original. Nas palavras de Isabel Pires de Lima (1999, p. 149): “será preciso esperar pela Geração de 70 para que o Oriente adquira matizes originais e significativos na literatura portuguesa oitocentista”.

Entende-se a Geração de 70 como aquela que traz leituras associadas às tendências orientalistas das artes e da filosofia dos países centrais na Europa, uma vez que foi esse grupo intelectual, liderado por Antero de Quental (1842-1891), que tentou romper com o passado histórico e “acordar a berros”<sup>37</sup> um Portugal que, em sua visão, estava adormecido num fazer literário melodramático e oco.

Eduardo Lourenço resume da seguinte maneira “todo o programa da famosa geração [de 70]”:

<sup>36</sup> Cf. HESPANHA, 1999, p. 26; LIMA, I., 1999, p. 149; SIMAS, 2007, p. 70.

<sup>37</sup> Emprestamos aqui a expressão utilizada por Eça de Queirós e Ramalho Ortigão no prefácio de 1884 a *O Mistério da Estrada de Sintra* (1870). Cf. QUEIRÓS; RAMALHO, 1951, p. 7.

Antero [...] não quer seguir de longe o que antes lhe chegava pelo barco com atraso. O seu tempo, o do comboio e do telégrafo, traz-lhe a Europa a casa. Pelo menos ao Chiado. Torna-lhe palpável a distância (os famosos atrasos) que nos separavam dessa Europa precisamente quando ela nos estava batendo à porta. Pelo menos como notícia, como livros, como eco das revoluções ou mudanças de uma Europa que entra numa nova era da sua dramática História. Na península – mormente nós – nunca tínhamos sido tão «europeus», tão a par e tão dependentes da moda estrangeira, mesmo atrasada. E é então que uma geração inteira acha intolerável que Lisboa não seja Londres e Paris. E pela boca de Antero se interroga sobre o mistério desta «defasagem» que, a bem dizer, só a Capital, de queiroziana evocação, sente e vive como questão cultural digna de paixão e, sobretudo, de busca de remédio. (LOURENÇO, 2017, p. 21-22)

Assim, o orientalismo literário português da segunda metade do Oitocentos surge, por um lado, como “um amplo espaço de memória coletiva” (BRAGA, 2019, p. 76), em que o resgate do século XVI e seus escritores – Camões, Mendes Pinto, Diogo do Couto – revela o Oriente enquanto subsídio para a realização de discursos de poder legitimadores de uma política colonial. Por outro, emerge enquanto uma tentativa de colocar Portugal dentro do debate intelectual coevo que acontecia nos grandes centros europeus. Portanto, atentar que o Oriente surge na literatura lusitana oitocentista tanto como um símbolo de um reavivamento imperial quanto uma tendência cultural e artística da Europa significa perceber a especificidade do orientalismo português. Ou, como também percebe Braga (2019, p. 92): “encontramos o orientalismo português (moderno)<sup>38</sup> como o filho que nasce das bodas entre a memória do império de antanho e a entrada em cena dos paradigmas epistémicos e estéticos dos outros orientalismos hegemónicos”.

O orientalismo literário português do primeiro quartel do século XX, que, para Braga (2019, p. 105), pode ser entendido como um “movimento cultural de três dimensões<sup>39</sup>”, reflete esse carácter dialético. Recentes estudos em torno de escritores como Wenceslau de Moraes<sup>40</sup> (1854-1929), António Feijó<sup>41</sup> (1859-1917), Camilo Pessanha<sup>42</sup>

---

<sup>38</sup> Para este autor, o orientalismo moderno português se inicia no último quartel do século XIX, mais especificamente em 1880, com a comemoração do tricentenário de morte de Camões e se entende até o fim da primeira república portuguesa, em 1926.

<sup>39</sup> “oficial, de índole político-social; científica, de perfil erudito e académico; e, por fim, numa aceção literária” (BRAGA, 2019, p. 105).

<sup>40</sup> Para estudos em torno do Oriente em Wenceslau de Moraes, cf. HORIZGOSHI, 2012; PINTO, M., 2013.

<sup>41</sup> Para estudos em torno do Oriente em António Feijó, cf. RAMOS, M., 2001; ROMANO, 2013; PINTO, M., 2013.

<sup>42</sup> Para estudos em torno do Oriente em Camilo Pessanha, cf. RAMOS, M., 2001; ROMANO, 2013; BRAGA, 2014a.

(1867-1926), Eugénio de Castro<sup>43</sup> (1869-1944) e Fernando Pessoa<sup>44</sup> (1888-1935) têm demonstrado isso. Aqui, não teceremos considerações em torno dessas produções, pois nosso escopo analítico se restringe ao século XIX, tendo como *corpus* escritores que viveram e, conseqüentemente, produziram exclusivamente no período do Oitocentos. Entretanto, vale destacar, ainda outros nomes da literatura portuguesa primo-novecentista que também têm imagens orientais em seus escritos, como Mário de Sá-Carneiro (1890-1916), Almada Negreiros (1893-1970), António Patrício (1878-1930), Júlio Brandão (1869-1947), e Teixeira de Pascoas (1877-1952). Logo, há, por certo, muito a se investigar em torno do orientalismo literário português dessa época. Pelos nomes acima arrolados, percebe-se que a poesia tem espaço especial nas produções em torno do Oriente na literatura de Portugal, fato que se verifica até a nossa contemporaneidade<sup>45</sup>.

De modo geral, a despeito da complexidade do cenário político e artístico do século XIX, a crítica tende a ver como mais significativas as produções literárias em torno do Oriente produzidas a partir do século XX<sup>46</sup>, muitas vezes lendo o que se produziu no XIX como meramente apologético, ou como um orientalismo de moda *fin de siècle*.

No entanto, cremos que as representações orientais presentes nas produções literárias oitocentistas de Portugal apresentam imagens mais complexas e plurais do que uma primeira leitura parece revelar. Acreditamos ainda que é possível encontrar imagens relevantes as quais podem ser encaixadas ao que Braga aponta como o “orientalismo português moderno” em publicações anteriores a 1880.

Partindo dessa hipótese, nós nos propomos a investigar, nas páginas que se seguem, como o Oriente surge na produção intelectual de três nomes canônicos da literatura da segunda metade do século XIX: Manuel Pinheiro Chagas (1842-1894), Camilo Castelo Branco (1825-1890) e Antero de Quental. Este trabalho, de certo modo, corresponde a uma continuidade do estudo iniciado em nosso mestrado, em que nos debruçamos sobre as imagens do Extremo Oriente nos textos de Eça de Queirós. Nesse estudo, identificamos que o Oriente não só é mais presente na bibliografia queirosiana do que normalmente se destaca, como também apresenta uma leitura mais plural do que

---

<sup>43</sup> Para estudos em torno do Oriente em Eugénio de Castro, cf. REI, 2017.

<sup>44</sup> Para estudos em torno do Oriente em Fernando Pessoa, cf. BRAGA, 2014a, 2019.

<sup>45</sup> Para um interessante estudo em torno das marcas do Oriente na poesia contemporânea portuguesa, cf. ALMEIDA, C., 2015.

<sup>46</sup> Cf., por exemplo, MACHADO, A., 1983; RAMOS, M., 2001.

podemos identificar na crítica canônica do autor. Por meio de análises de textos de gêneros diversos, argumentamos que Eça trata principalmente das relações Europa-Oriente de sua época, criticando os dois lados de uma relação truncada. O autor de *Os Maias* identifica, assim, o problema da cultura nas relações internacionais e dialoga com teorias sociológicas posteriores aos escritos<sup>47</sup>. Aqui, em comunicação com esse estudo anterior, temos como objetivo primário identificar as diferentes formas como o Oriente surgiu na literatura dos três escritores acima mencionados. Em seguida, intencionamos verificar em que medida essas imagens se aproximam ou se afastam, averiguando se é possível relativizarmos a leitura generalizante em torno das obras que compõem um orientalismo literário oitocentista.

Se Pinheiro Chagas e Antero de Quental já tiveram estudos – mesmo que escassos, no caso do primeiro do autor – acerca do Oriente em suas produções, Camilo Castelo Branco – até onde sabemos –, apesar de sua relevância para o cenário literário português da época, nunca teve sua obra estudada sob a égide do orientalismo. Desse modo, é possível dizer que a originalidade deste trabalho se encontra no fato de, além de empreender um estudo comparado desses autores sob uma temática pouco (ou nunca) estudada em suas respectivas fortunas críticas, busca inserir um novo nome no quadro do orientalismo português oitocentista.

Antes de prosseguirmos com a análise dos textos desses autores, faz-se necessário, no entanto, tecer mais algumas considerações em torno da época em que esses escritores escreveram, o que nos ajuda a justificar a escolha do *corpus* de análise.

A vida cultural da segunda metade do século XIX foi, em Portugal, um período marcado por “episódios-chave” que moldam a leitura que se tem desse período. Nos referimos tanto à polêmica do “Bom Senso e do Bom Gosto”, também conhecida como a “Questão Coimbrã” (1865), quanto às Conferências do Casino Lisbonense (1871). O primeiro corresponde a um dos episódios literários mais marcantes do Oitocentos português e já foi sobejamente explicado por críticos e historiadores literários. O acontecimento é resumido por Ana Maria de Almeida Martins (2001, p. 10-14) da seguinte maneira:

António Feliciano de Castilho, [...] ao escrever uma carta ao editor António Maria Pereira, enaltecendo as qualidades poéticas do *Poema da Mocidade*, de Pinheiro Chagas, ridiculariza as *Odes Modernas*

---

<sup>47</sup> Para detalhes, cf. VANZELLI, 2013.

[de Antero de Quental] e as *Tempestades Sonoras*, de Teófilo Braga, confessando-se «modestamente» incapaz «de enxergar para onde iam os seus autores devido às alturas de águia em que voavam». Sabendo que lançava um desafio, prevenia desde logo os que viessem a discordar do seu ponto de vista que não lhes responderia. [...] Antero, [...] ao escrever na revista *O Fósforo*, de Coimbra, um artigo entusiástico sobre João de Deus, que tardava a ser conhecido e devidamente admirado [...], responde a Castilho com o violentíssimo opúsculo *Bom Senso e Bom Gosto – Carta ao Ex.mo Senhor António Feliciano de Castilho*. [...] E terminava lamentando do fundo da alma não se poder confessar, como desejaria, «de V. Ex.<sup>a</sup> nem admirador nem respeitador». A *Questão Coimbrã* deu origem a mais de quarenta e quatro intervenções, umas a favor, outras contra a «Escola de Coimbra», embora Castilho, como aliás prometera, não tomasse em público qualquer atitude. Particularmente, porém, pressionava os «discípulos» e amigos para que entrassem na polémica a seu favor. Referia-se aos principais antagonistas como «fadistas de Coimbra», «os dois bácoros que chafurdam por Coimbra», «Teófilos bragantes e Quentais imundos» [...]. Durante mais de seis meses, a guerra dos opúsculos continuou. Antero, ao verificar que a polémica tomava proporções tais que a sua iniciativa poderia ser atribuída a intuítos de glória pessoal, escreve o folheto *Dignidade das Letras e as Literaturas Oficiais*. Nesse texto, desenvolvendo embora as ideias anteriormente expostas, retirava-lhes o aspecto de pretensão irritada e pessoal, para as elevar a um ponto de vista sério e fundamentando sobre a missão moral e social do escritor, e, num apêndice, apreciava serenamente a obra de Castilho, não lhe negando o lugar de admirável estilista e excelente tradutor.

Já o segundo evento, igualmente relevante para a história cultural de Portugal e também já bastante destrinchado pela crítica, corresponde ao ciclo de conferências que parcialmente aconteceram no antigo Casino Lisbonense em 1871, capitaneado por Antero de Quental, mas cujo programa também foi assinado por Eça de Queirós, Oliveira Martins, Jaime Batalha Reis, Manuel de Arriaga, Guilherme de Azevedo, Salomão Sáragga, Augusto Soromenho, Aldolfo Coelho, Germano Meireles, Teófilo Braga e Augusto Fuschini. Decorridas apenas a abertura do evento, em 22 de maio, e quatro palestras, “surge a proibição governamental das Conferências, quando Salomão Sáragga se preparava para falar sobre a «História crítica de Jesus»” (CAMPOS MATOS, 1988, p. 129). Justificava-se a proibição do evento “afirmando-se que os conferencistas «expõem e procuram sustentar doutrinas e preposições que atacam a religião e as instituições políticas do Estado»” (CAMPOS MATOS, 1988, p. 129). Antero, Eça, Batalha Reis e os outros conferencistas protestam – em vão – contra a proibição do evento, e o que se sucede é mais uma troca de cartas, opúsculos e exigências de explicações formais, em que as acusações dos dois lados se destacam. Nesse cenário, surge Pinheiro

Chagas como “eminente porta-voz dos opositores às novas correntes literárias fermentadas em Coimbra” (CAMPOS MATOS, 1988, p. 130). Desse modo, são substanciais os textos de Chagas contrários aos ideários dos conferencistas, que também representavam a “Escola de Coimbra” da polêmica de 1865<sup>48</sup>.

Esses acontecimentos separaram a Geração de 70, “a primeira em Portugal que saiu decididamente e conscientemente da velha estrada da tradição” (QUENTAL, 2009, v. 3, p. 92), em que nomes como Antero de Quental, Eça de Queirós e Oliveira Martins se destacam, daqueles que não faziam parte desse grupo de jovens intelectuais. Portanto, o que se cristalizou na historiografia literária, principalmente na versão aplicada no ensino escolar, foi a separação da produção literária da segunda metade do século XIX entre aqueles que pertenciam à Geração de 70 – sendo esses, normalmente, vistos como os inovadores – e os antagonistas daquela tertúlia – normalmente lidos como conservadores e tradicionais.

No entanto, uma visão bipartida desse período não apreende a complexidade da literatura e, conseqüentemente, das imagens do Oriente que se produziram na época. De fato, uma leitura um pouco mais atenta em escritos da época mostra que, apesar de Antero – e Eça de Queirós – de um lado, Camilo e Pinheiro Chagas, de outro, serem vistos como “opostos”, esses escritores não apenas se respeitavam e dialogavam entre si, como também muitas vezes possuíam ideias mais próximas do que a cisão causada pela Questão Coimbrã parece abarcar. Por exemplo, Camilo e Antero normalmente são vistos como intelectualmente distantes. No entanto, os dois escritores conviveram, principalmente antes de 1865, graças à boa amizade que o jovem Antero tinha com António de Azevedo Castelo Branco, sobrinho do autor de *Amor de Perdição*. Antero dedica, de acordo com Cabral (1989, p. 542), a Camilo a série de poemas *A Ideia*<sup>49</sup>, presente em *Odes Modernas* (1865), livro que o autor de *Amor de Perdição* recebe como “a aurora da poesia moderna” (MARTINS, A., 2001, p. 10) e que será rechaçado por Castilho em seu prefácio a *Poema da Mocidade*, de Pinheiro Chagas. Se a relação entre Antero e Camilo se torna distante após a polêmica do “Bom Senso e do Bom Gosto”, não é de todo interrompida, tendo sido Antero escolhido por Camilo como padrinho de um duelo que nunca chegou a

---

<sup>48</sup> Para considerações mais detidas em torno das Conferências do Casino, cf. CAMPOS MATOS, 1988, p. 123-131; REIS, 1990; MARTINS, A., 2001, p. 23-32.

<sup>49</sup> Cf. QUENTAL, 2016, p. 37-40.

acontecer<sup>50</sup>. Pinheiro Chagas e Camilo Castelo Branco são tidos como duas figuras exemplares do ultrarromantismo português da segunda metade do século e, ao longo de suas vidas, apresentaram uma relação “amistosa” (CABRAL, 1982, v. IX, p. 7). Entretanto, suas ideias nem sempre confluíram, como se nota claramente em suas respectivas participações no tricentenário de morte de Camões, como apontaremos ao longo dos próximos capítulos. Já Chagas e Antero, figuras diametralmente opostas na polêmica de 1865, apresentavam visões de mundo que, em muitos pontos, dialogavam, como é possível perceber, por exemplo, a partir da recepção de Antero à tese *Desenvolvimento da literatura portuguesa*, redigida por Chagas em 1871, ano das Conferências do Casino Lisboense, para o concurso ao Curso Superior de Letras<sup>51</sup>. O concorrente de Chagas no concurso foi Teófilo Braga<sup>52</sup> (1843-1924), que esteve ao lado de Antero na “Questão Coimbrã” como alvo das críticas de Castilho. Assim, de acordo com o que se depreende do estudo de António Homem (2012), no que tange aos trabalhos apresentados para esse concurso, Antero parecia concordar mais com a tese de Chagas do que com a de Teófilo<sup>53</sup>. Se Chagas e Teófilo estiveram em lados antagônicos em 1865 e 1871, posteriormente, colaboraram para os mesmos periódicos, como *Revista Contemporânea de Portugal e Brasil* (GARMES, 2004, p. 62). Eles ainda dividiram espaço na Comissão Executiva da comemoração do III Centenário de Morte de Camões, em 1880. Assim, mesmo com ideários políticos distintos, como veremos, estiveram lado a lado na execução dos festejos. Já a relação de Camilo com Teófilo é truncada, sendo essas duas figuras “inveterados inimigos de letras” (MARTHA, 1923, p. 112), como pontuaremos no capítulo 3 deste trabalho. Mas há também tréguas aos ataques, por exemplo, em 1887, quando Teófilo perde seus dois filhos, e Camilo participa da homenagem preparada ao autor de *História da Literatura Portuguesa* (CABRAL, 1989, p. 94).

Portanto, percebe-se que a história literária da segunda metade do XIX corresponde a um cenário mais complexo do que a divisão – e rivalidade – de escolas e movimentos literários parece conseguir mostrar.

---

<sup>50</sup> Para considerações mais detalhadas das relações entre Antero e Camilo, cf. CABRAL, 1989, p. 542-543; ANDRADE, 1994.

<sup>51</sup> Cf. HOMEM, António, 2012, p. 36-37.

<sup>52</sup> Segundo António Homem (2012, p. 37, p. 57), Teófilo é que seria aprovado nesse concurso, tendo Pinheiro Chagas ingressado no Curso Superior de Letras como docente apenas no ano de 1883.

<sup>53</sup> Para um estudo em torno da relação de Antero e Teófilo, cf. HOMEM, Amadeu, 2000.

Centrando novamente na questão do orientalismo, não podemos esquecer que o século XIX foi o período em que teve início, na Europa, os Congressos Internacionais de Orientalistas (1873-1973), dos quais intelectuais portugueses, como Guilherme de Vasconcelos-Abreu (1842-1917) – de quem falaremos no capítulo 4 deste trabalho – e Pinheiro Chagas (BRAGA, 2019, p. 114) teriam participado. Inclusive, deve-se mencionar o malfadado X Congresso, que aconteceria em Lisboa, mas que fora cancelado pouco tempo antes de sua realização, prevista para acontecer entre os dias 23 de setembro e 1º de outubro de 1892 (PINTO, M., 2017, p. 171)<sup>54</sup>.

Vale ainda apontar, mais uma vez, a significativa quantidade de escritores da época que construíam representações do Oriente em suas obras. Recordando mais alguns nomes que não podem ser ignorados, temos Tomás Ribeiro (1831-1901), que viveu em Goa ao longo da década de 1870 e cuja *Jornadas* (1873) recebeu atenção recente da crítica<sup>55</sup>; Osório de Castro (1868-1946), que viveu dos últimos anos do XIX até 1907 em Goa, onde fundou a revista *O Oriente Português*<sup>56</sup>; José Miranda e Lima<sup>57</sup> (1782-1848), “o mais prestigiado poeta macaense do século XIX” (GARMES, 2003, p.73); além de Moniz Barreto (1863-1894), que “ganhou o respeito e a admiração dos meios literários portugueses, convivendo com Oliveira Martins, Eça de Queirós e Antero de Quental, entre outros” (GARMES, 2004, p. 60); e Mariano Gracías<sup>58</sup> (1871-1931), ambos de origem goesa que, fazendo caminho contrário dos outros nomes acima apontados, partiram de Goa e estiveram na metrópole portuguesa durante as últimas décadas do século XIX.

Tais nomes nos recordam o fato de que não podemos deixar de aludir, mesmo que pontualmente, a importância do século XIX no meio literário das colônias portuguesas na Ásia, “que apesar de restrito, fora bastante agitado” (GARMES, 2004, p. 78). Afinal, será a partir da segunda metade do Oitocentos que “a elite católica de Goa (re)descobre [...] os textos, temas e motivos da civilização clássica indiana”, iniciando uma “onda *nativista*

---

<sup>54</sup> Interessantes apontamentos sobre esses eventos científicos – e a participação de portugueses neles – foram feitos por M. Pinto (2017). No que concerne especificamente à edição de Lisboa do Congresso Internacional de Orientalistas, cf. ALMEIDA, C. 2019.

<sup>55</sup> Cf. MACHADO, E., 2018b.

<sup>56</sup> Para a leitura do Oriente em Osório de Castro, cf. BRAGA, 2014a.

<sup>57</sup> Para um estudo desse poeta, cf. PEREIRA, 1995, p. 49-57.

<sup>58</sup> Segundo Caetano Francisco Costa (1952, p. 16-17), Mariano Gracías gozava de grande influência nos meios sociais e literários da metrópole portuguesa no último decênio do século XIX e no primeiro do XX. Para apontamentos mais completos em torno deste poeta, cf. COSTA, C., 1952.



ou *indianista*” (BRAGA, 2017, p. 199) importante para a literatura produzida na Índia Portuguesa, principalmente a partir do século XX<sup>59</sup> (GARMES, 2004, p. 79-80). Também será ao longo do século XIX que (res)surge a imprensa nas colônias de Goa e Macau<sup>60</sup>, que, durante os séculos XVI, XVII e XVIII, esteve presente por conta dos jesuítas (GARMES, 2003, p. 65). Assim, a partir de 1821, em Goa (GARMES, 2004, p. 23), e em 1822 em Macau (GARMES, 2003, p. 65), relevantes periódicos começam a ganhar vida, publicando em suas páginas textos literários em língua portuguesa. Nesse universo, vale destacar, em Macau, as duas versões do periódico *Ta-ssi-yang-kuo*<sup>61</sup> (1863-1866 e 1899-1903). Como nos explicam J. Alves (1995) e Garmes (2003), o primeiro *Ta-Ssi-Yang-Kuo* foi dirigido em Macau pelo português radicado na colônia portuguesa na China Antônio Feliciano Marques Pereira e levava o subtítulo *Semanario macaense d’interesses públicos locais, litterario e noticioso*. O *Ta-Ssi-Yang-Kuo*, na década de 1860,

era um periódico liberal, católico, de caráter informativo, apresentando novas do reino, notícias locais, comerciais e portuárias, além de uma seção de anúncios. Mas, para além do caráter ideológico cristão e do perfil informativo, seus redatores tinham por intenção expressa ilustrar o leitor. (GARMES, 2003, p. 68)

Já a segunda versão do periódico foi dirigida em Lisboa por João Feliciano Marques Pereira – filho do editor do primeiro *Ta-Ssi-Yang-Kuo* – e possuía como subtítulo *Arquivos e Anais do Extremo-Oriente Portugêses*. Na década de 1890, o periódico se constituiria em

uma espécie de repositório de documentos antigos, inéditos ou não, relativos á expansão portugueza n’essa parte do mundo, e bem assim de estudos, monographias, apontamentos, sobre a historia, civilização, ethnographia, filosofia, *folk-lore*, usos e costumes de todos esses povos que estiveram ou estão em contacto com os portugueses, como por exemplo, os chins, os malaios, os siamezes, e os japonezes, etc. [...] E, quando for oportuno, e se tiverem estabelecido relações entre esta revista e os actuaes centros da vida portugueza no Extremo-Oriente, haverá uma resenha de todo movimento actual d’esses nucleos de

---

<sup>59</sup> Sobre a relevância do século XIX para a intelectualidade de Goa, Devi & Seabra dizem que o Oitocentos foi “na verdade, da maior importância para as letras goesas em todos os domínios das ciências e das artes, que da Europa, naturalmente, passavam à Índia, contribuindo muito para estimular os Goeses na busca de uma definição mais precisa da sua consciência como singularidade cultural” (DEVI & SEABRA, 1971, p. 134 apud GARMES, 2004, p. 31).

<sup>60</sup> Estudos cuidadosos acerca da imprensa em língua portuguesa em Goa e Macau foram realizados por Garmes (2003, 2004).

<sup>61</sup> Conforme explanação de João Marques Pereira (1995b), o nome significa literalmente “O Grande Reino do Mar do Oeste” e corresponderia à forma como o padre Matheus Ricci, em 1600, referiu-se a Portugal “quando penetrou em Pekin com os seus companheiros, e *Chin-tsung-hien-ti* lhes perguntou de que paiz tinham vindo a China” (MARQUES PEREIRA, 1995b, p. 16).

portuguezes ou descendentes de portugueses que existem ainda em Macau, Hong-Kong, Timor, Malaca, Singapura, Siam, Manila e em certos pontos da China e do Japão [...] E, para amenizar, (condição essencial a toda a publicação que pretenda ser bem aceita pelo publico) será acompanhada de gravuras, vistas, estampas, representando monumentos, retratos, plantas de cidades, povoações e fortalezas, *fac-símiles* de documentos raros, productos da fauna e flora, usos e costumes, etc. (MARQUES PEREIRA, 1995a, p. 12-13)

No entanto, como aponta J. Alves (1995, p. II)

começando por ser uma publicação periódica de divulgação da cultura, civilização e atualidades da China, e bem assim do historial da presença portuguesa no Oriente, o *TSYK* transformou-se progressivamente num órgão propagandístico da linha de rumo defendida por Marques Pereira para a política externa portuguesa relativamente ao império Chinês e a “Questão de Macau”<sup>62</sup>.

De todo modo, importa-nos perceber, que embora de vida curta em suas duas tentativas, o *Ta-Ssi-Yang-Kuo* foi “um novo alento para o cultivo da literatura e da ilustração em Macau” (GARMES, 2003, p. 73), oferecendo espaço para nomes da sociedade macaense e se tornando “uma fonte ímpar de estudos oitocentistas sino-portugueses” (GARMES, 2003, p. 78).

Já da imprensa de Goa, pode-se destacar *O Ultramar* (1859-1941), “o primeiro periódico a não se submeter diretamente às intempéries do governo central, como também o primeiro órgão de imprensa dos brâmanes católicos” (GARMES, 2004, p. 28); o *Tyrocinio Litterario* (1862-1863) que “foi a primeira iniciativa conjunta de se publicar somente textos de ficção e poemas originais, isto é, goeses” (GARMES, 2004, p. 50); *A India Portuguesa* (1861-1871), que publicou “crônicas e contos de autores goeses, como Wenceslau Proença, Filipe José Albino da Gama Botelho, P.S., Francisco Luís Gomes, M. J. da Costa Campos e também Maria Helorica Valeriana Pereira” (GARMES, 2004, p. 52); e a *Ilustração Goana* (1864-1866), que contou com “nomes que fizeram a história intelectual e artística [de Goa] dos anos seguintes”, como

Antônio Joaquim Sócrates da Costa, Antônio Ferreira Martins, Fernando da Cunha Pinto, Caetano Francisco de Miranda, Joaquim José Fernandes Arez, José Francisco de Albuquerque, José Frederico de Assa Castel-Branco, José Gerson da Cunha, José Maria do Carmo Nazaré, Manuel Joaquim da Costa Campos, José Mariano de Abreu, Bernardo Francisco da Costa, Felipe Nery Xavier, Antônio João Frederico Gonçalves de Figueiredo, irmão do editor, e outros. (GARMES, 2004, p. 61)

---

<sup>62</sup> Sobre essa questão, cf. ALVES, J., 1995.

Do cenário literário goês oitocentista, devem-se destacar ainda os nomes de Júlio Gonçalves (1846-1896), fundador da *Ilustração Goana* e “o primeiro contista romântico goês de inegável valor” (GARMES, 2004, p. 62); e Francisco João da Costa (1859-1900), autor do romance *Jacob e Dulce – cenas da vida indiana* (1896), texto em que o autor faz “dura crítica à sociedade goesa, desmascarando as mais ocultas fraquezas da burocracia local” (GARMES, 2004, p. 80).

Assim, percebe-se que, seja na metrópole, seja nas colônias, o cenário literário oitocentista de língua portuguesa é complexo e, portanto, as representações do Oriente realizadas nesse período devem também ter maior pluralidade do que uma leitura superficial do período demonstra. Nota-se também que são muitos os nomes que poderiam compor o *corpus* de análise deste estudo. No entanto, ao optarmos por estudar nomes canônicos, como os de Pinheiro Chagas, Camilo Castelo Branco e Antero de Quental e não outros escritores da literatura “metropolitana” ou “asiática” portuguesa, levamos em conta dois aspectos: primeiro, a forma de contato desses escritores com o Oriente. Nenhum deles viajou ou teve contato direto com pessoas do Oriente. A interação desses escritores com a região, portanto, se deu de modo mediado por livros ou amigos que estudaram ou viajaram ao Oriente, o que nos permite contrapô-los através de um mesmo prisma. O segundo – e mais importante – aspecto emerge quando pensamos no cenário dos estudos críticos em torno do orientalismo literário português. Braga (2019) aponta que apenas no século XXI a academia portuguesa voltou seu interesse científico para uma análise crítica da questão do Oriente. Se nas áreas de História e Antropologia, os estudos do orientalismo português remontam à primeira década da presente centúria<sup>63</sup>, será apenas a partir da década de 2010 que estudos em torno de um orientalismo literário ganham força em Portugal<sup>64</sup>. Já na academia brasileira, as literaturas asiáticas de língua portuguesa têm sido contempladas nos últimos anos por relevantes pesquisas, como as reflexões realizadas pelo grupo de pesquisa internacional “Pensando Goa”, capitaneado pelo professor da Universidade de São Paulo Hélder Garmes; os estudos feitos e

---

<sup>63</sup> Nesses campos destacam-se os nomes de Fernando Catroga (1999, 2009), António Manuel Hespanha (1999), Ana Paula Avelar (2003), Rosa Maria Perez (2006), Diogo Ramada Curto (2009), Ângela Barreto Xavier (2014), entre outros.

<sup>64</sup> Destacam-se os nomes de Ana Paula Laborinho (1999, 2004) Everton V. Machado (2018a; 2018b); Duarte Braga (2014a, 2014b, 2017, 2019); Catarina Nunes de Almeida (2015); Marta Pacheco Pinto (2013); entre outros.

orientados pela professora Mônica Simas sobre a literatura de Macau<sup>65</sup>; e o recente trabalho de Damares Barbosa (2017) sobre a literatura de Timor-Leste. As representações do Oriente na literatura “metropolitana” portuguesa, no entanto, apresentam escassas investigações. Assim, nosso trabalho tem, como um dos objetivos, contribuir para esse tópico ainda pouco abordado nos estudos literários brasileiros em torno da literatura portuguesa.

A escolha dos nomes específicos de Chagas, Camilo e Antero ainda se justifica quando pensado um “plesbécito literário” realizado pelo jornal *O Imparcial* de Coimbra, em 1884, para averiguar a popularidade dos escritores lusitanos. De acordo com as informações trazidas por António Homem (2012, p. 69-70), o desfecho da consulta foi o seguinte:

1. Camilo Castelo Branco; 2. Pinheiro Chagas; 3. Latino Coelho; 4. Eça de Queiroz; 5. Ramalho Ortigão; 6. Teófilo Braga; 7. Oliveira Martins;
8. Guerra Junqueiro; 9. António da Costa; 10. João de Deus; 11. Tomás Ribeiro; 12. Antero de Quental [...].

O resultado da curiosa sondagem realizada pelo jornal coimbrão parece-nos ilustrar bem a popularidade dos escritores aqui escolhidos. Mesmo Antero não figurando nas dez primeiras posições de preferência dos leitores do jornal, a importância do escritor que foi protagonista dos “episódios-chave” da vida cultural metropolitana portuguesa na segunda metade do século XIX – a “Questão Coimbrã” e as Conferências do Casino – evidencia como os nomes selecionados tinham um significativo público leitor, o que fazia com que suas impressões expressas formassem (moldassem) ideias e opiniões na população que consumia seus escritos. Deste modo, a pergunta que nos guia ao longo desse estudo é: como teriam figuras literárias tão significativas apresentado o Oriente aos seus leitores? Essas representações, uma vez mediadas principalmente por livros, teriam mais pontos de contato ou de afastamento?

Para responder a essas perguntas, selecionamos um *corpus* de análise que compreende textos de diversos gêneros e escritos em diferentes momentos de suas carreiras literárias. Assim, nas páginas que se seguem, analisaremos, nomeadamente, de Pinheiro Chagas, os textos não ficcionais *História Alegre de Portugal* (1880), *O Centenário de Luiz de Camões* (1880), os romances históricos *A Marquês das Índias* (1890), *A Joia do Vice-Rei* (1890) e *Naufração de Vicente Sodré* (1892); de Camilo

---

<sup>65</sup> Cf., por exemplo, SIMAS, 2004, 2007.

Castelo Branco, os romances *Doze Casamentos Felizes* (1861) e *O Senhor do Paço de Ninães* (1867), e os textos não ficcionais *Tragédias da Índia* (1880) e *Luiz de Camões* (1880); e de Antero de Quental, um selecionado de cartas pessoais, bem como os textos em prosa *As Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Últimos Três Séculos* (1871) e *O Japão: Estudos e Impressões de Viagem, por Pedro Gastão Mesnier* (1875). Abordaremos ainda, de modo mais breve, alguns contos, textos jornalísticos e diplomáticos de Pinheiro Chagas, como *As Colónias Portuguesas no Século XIX* (1890); algumas polêmicas camilianas com Alexandre Herculano (1850) e Oliveira Martins (1884); e de Antero, seus *Sonetos Completos* (1886) e o ensaio *Tendências Gerais da Filosofia da Segunda Metade do Século XIX* (1890). Tendo sempre em conta a data de elaboração e publicação dos textos, intencionamos averiguar ainda como as representações do Oriente se alteram ao longo da vida desses escritores.

Com tudo isso posto, passemos às análises dos textos.

## 2. OS ORIENTALISMOS DE PINHEIRO CHAGAS

### 2.1. PINHEIRO CHAGAS E O ORIENTE

Manuel Pinheiro Chagas hoje é um escritor “quase esquecido” (OLIVEIRA, 2005, p. 141) e, portanto, pouco estudado. De modo geral, seu nome é recordado, na crítica literária, “como um interveniente na polémica do «Bom Senso e do Bom Gosto», alinhado ao lado de António Feliciano de Castilho na defesa de um Romantismo cristalizado na prática de autores atualmente considerados menores” (MARQUES, 2012, p. 297). Ou ainda, como um “fiel inimigo” (MÓNICA, 2001, p. 711), ou o “maior opositor ideológico e literário” (CAMPOS MATOS, 2001, p. 26) de Eça de Queirós, uma vez que os escritores se embateram diretamente em algumas polémicas literárias da época. Por certo, muito da leitura que, de forma geral, hoje se faz de Chagas está diretamente ligada tanto às divergentes convicções do autor de *Poema da Mocidade* em comparação com os ideais da Geração de 70, como também às polémicas com Eça, de que falaremos adiante. Entretanto, uma visão de sua obra meramente como ultrarromântica, observando apenas o carácter “piegas” (HOMEM, António, 2012, p. 19) de seus enredos e considerando-os acrílicos ou simplesmente apologéticos, não só diminui a produção intelectual do autor, como camufla ideias nem sempre tão distantes do que membros da Geração de 70 proferiam em seus anos mais combativos. Em outras palavras, acaba por analisar a contribuição literária de Chagas por meio de um espectro simplista e redutor, que parece condizer pouco com a significativa figura intelectual que o autor de *A Morgadinha de Valflor* foi à época.

Eça fez de Pinheiro Chagas [...] uma hábil e espirituosa caricatura, colando indelevelmente à sua figura a imagem de um brigadeiro retrógrado do tempo de D. Maria I. Advirta-se, todavia, que esta imagem, como caricatura que é, tem deformado e diminuído uma personalidade literária e humana mais rica e significativa do que imaginam aqueles que só conhecem dela a versão eciana. (CAMPOS MATOS, 2001, p. 12)

Chagas teve uma expressiva atuação na sociedade portuguesa de seu tempo. Foi, além de um profícuo e popular escritor – atuando no campo da poesia, da dramaturgia, da prosa e da ensaística –, historiador – dentre outros títulos, escreveu, em oito volumes, sua

*História de Portugal* (1867-1874)<sup>66</sup>, além de outras obras, como *História Alegre de Portugal* (1880), *Resumo da História de Portugal* (1880) ou *Migalhas de História Portuguesa* (1893) –, e político – atuando como deputado do Partido Regenerador de 1871 a 1893 e como Ministro da Marinha e do Ultramar de 1883 a 1886. Será ao longo de sua atuação política que se destacará o “talentoso orador” (CAMPOS MATOS, 2001, p. 18), que elevou Chagas à posição de uma das figuras públicas mais conhecidas de sua época<sup>67</sup>. Para além dessas atividades, não se pode ignorar outros ofícios exercidos pelo intelectual, como o de colaborador e responsável de periódicos, ou membro do Conselho da Coroa, do Conselho Superior da Instrução Pública e da Academia de Ciências de Lisboa. Foi ainda aprovado como professor de Literatura Grega e Latina do Curso Superior de Letras, no ano de 1883. Entretanto, logo solicitou substituição no cargo para assumir o posto de Ministro da Marinha e do Ultramar português. “Mesmo depois de cessar as funções governamentais, apenas de modo esporádico viria a lecionar no Curso Superior de Letras” (HOMEM, António, 2012, p. 58). Oficialmente, também foi militar, tendo atingido a patente de capitão. “No entanto, sem nunca exercer efetivamente funções militares” (HOMEM, António, 2012, p. 58).

A relação de Pinheiro Chagas com o Oriente se dá por meio de seu papel enquanto escritor, historiador e político. Não tendo viajado ao Leste, é principalmente pela relação de Portugal com o continente asiático no século XVI que a visão de Chagas em torno do Oriente se desenha.

A produção literária de Chagas acontece, principalmente, em dois períodos. Desde meados da década de 1860 até o fim da década de 1870; e nos primeiros anos da década de 1890. Embora continue atuando socialmente, a década de 1880 será um período em que a criação ficcional de Chagas cessa, ganhando maior destaque as ações políticas do escritor. No campo da prosa, Pinheiro Chagas escreveu majoritariamente narrativas históricas. Maria de Fátima Marinho (1999) divide a produção do escritor em quatro grandes grupos:

---

<sup>66</sup> A *História de Portugal*, o “mais ambicioso projeto editorial a que Pinheiro Chagas está associado” (HOMEM, António, 2012, p. 23), foi publicada em fascículos entre 1867 e 1874. “Iniciada a publicação em 1867, o nome do autor apenas aparece na introdução. Só anos mais tarde, Pinheiro Chagas assume a autoria e o método da obra, que logo abandona a metodologia inicial [...]. Apenas no sexto volume, publicado em 1871, é divulgada a sua autoria. O último volume seria publicado em 1874” (HOMEM, António, 2012, p. 23).

<sup>67</sup> Para um quadro completo da atuação social de Chagas, cf. CAMPOS MATOS, 2001, p. 12.

O primeiro corresponderia a *A Corte de D. João* (1867), onde o mais importante parece ser a descrição do ambiente, independentemente de qualquer intriga; no segundo, de que fazem parte *Os Guerrilheiros da Morte* (1872), *O Terremoto de Lisboa* (1874), *As Duas Flores de Sangue* (1875), *A Mantilha de Beatriz* (1878) e *A Marquesa das Índias* (1890), nota-se uma menor importância das personagens referenciais, sobressaindo a intriga relacionada com determinado acontecimento histórico; no terceiro grupo, salientam-se romances onde a tônica é posta em episódios verídicos, à volta dos quais se desenrola uma subsidiária diegética, como é o caso de *A Máscara Vermelha* (1873) e *O Juramento da Duquesa* (1873); finalmente em *A Jóia do Vice-Rei* (1890), *A Descoberta da Índia contada por um marinheiro* (1891) e *O Naufrágio de Vicente Sodré* (reimpresso em 1894), há quase ausência de efabulação, dando-se especial relevo ao facto histórico em si. (MARINHO, 1999, p. 86)<sup>68</sup>

Ana Maria dos Santos Marques (2012), para a realização de seu estudo, divide a produção romanesca de Chagas em três conjuntos:

[...] num primeiro conjunto, englobamos todos os romances publicados entre 1867 e 1875, a que acrescentamos *O Major Napoleão* (1867); no segundo grupo, incluímos obra motivadas pelas comédias de Calderón de la Barca, *A Mantilha de Beatriz* e *A Marquesa das Índias*; e o terceiro grupo é composto pelos três últimos romances mencionados atrás [*A Jóia do Vice-Rei*, *A Descoberta da Índia contada por um marinheiro* e *Naufrágio de Vicente Sodré*]. (MARQUES, 2012, p. 257)

Jane Adriane Gandra (2012), por sua vez, prefere observar a produção de Chagas com o auxílio de modelos de romance histórico, que seriam três:

O primeiro em que a intriga romântica sobrepõe a presença da História na trama. No segundo, percebemos que há uma inversão, a História passa ao plano narrativo central e não há (ou há poucos) elementos românticos. No terceiro tipo, desenvolve-se uma intriga amorosa de tendência calderoniana. (GANDRA, 2012, p. 93)

A estudiosa sugere ainda uma divisão da literatura histórica de Chagas em três fases, em que esses modelos acima referidos surgem de modo não linear. O quadro de divisão proposto por Gandra tem o mérito de incluir dois romances históricos, *A viagem de Guaraciaba* (1866) e *A Conspiração de Pernambuco* (1866), que não estiveram nos horizontes de estudo de Marinho e Marques. De todo modo, para a especialista, Chagas teve, como um escritor de romances históricos, uma “fase experimental ou de aprendizagem”, que vai de 1866 a 1867, e que apresenta quatro<sup>69</sup> romances; uma “fase

<sup>68</sup> Em texto posterior, Maria de Fátima Marinho divide as obras de Chagas em três grupos. Enquanto os terceiro e quarto conjuntos da primeira classificação se mantêm os mesmos, a autora funde, nessa nova divisão, os dois primeiros grupos. Cf. MARINHO, 2005, p. 110.

<sup>69</sup> *A viagem de Guaraciaba*, *A conspiração de Pernambuco*, *A corte de D. João V*, e *O major Napoleão*.



intermediária ou de transição”, de 1872 a 1878, com a publicação de seis<sup>70</sup> narrativas; e uma “fase de maturidade”, de 1890 a 1892, em que vieram a lume quatro<sup>71</sup> romances históricos<sup>72</sup>.

A divisão de fases proposta por Gandra nos interessa, uma vez que as obras que compõem a “fase de maturidade” do escritor também mantêm como característica em comum a temática, que explora a expansão marítima portuguesa e a atuação colonial na Ásia<sup>73</sup>. Portanto, serão principalmente nessas obras que as representações do Oriente de Pinheiro Chagas se evidenciarão.

Em nosso estudo, analisaremos alguns dos textos ficcionais publicados nesta “fase de maturidade” no escritor. Entretanto, para entendermos melhor como o Oriente surge na literatura do autor de *A Morgadinha de Valflor* e para averiguarmos quanto das imagens difundidas por Chagas se mantiveram ou se alteraram ao longo do tempo, é preciso observar a relação do escritor com o Oriente em períodos precedentes. Para tanto, é válido recorrermos a textos anteriores, de caráter não ficcional.

## 2.2. TEXTOS NÃO FICCIONAIS DE 1880

Ao observar o quadro de publicação proposto por Gandra (2012, p. 94-95), nota-se que há um hiato de produções ficcionais entre sua “fase de transição”, que se encerra em 1878, e sua “fase de maturidade”, a partir de 1890. Nesses doze anos, Chagas intensifica sua atuação política, primeiramente na qualidade de parlamentar do partido Regenerador e, no meio do decênio, como Ministro da Marinha e do Ultramar (1883 a 1886). Este último cargo o faz lidar diretamente com a questão colonial portuguesa, que,

---

<sup>70</sup> *Os guerrilheiros da morte, A máscara vermelha, O Juramento da Duquesa, O terremoto de Lisboa, As duas flores de sangue e A mantilha de Beatriz.*

<sup>71</sup> *A Marqueza das Índias, A Jóia do Vice-Rei, A Descoberta da Índia contada por um marinheiro e Naufrágio de Vicente Sodré.* É válido acrescentar que, junto aos dois últimos romances, são publicados os contos, igualmente históricos: *O Baluarte de Diu* (1891, na sequência de *A Descoberta da Índia contada por um marinheiro*); *A Galveta de António Moniz* (1892) e *A Passagem do Bojador* (1892, ambos os textos em continuação a *Naufrágio de Vicente Sodré*).

<sup>72</sup> Para o quadro completo com os respectivos modelos em que cada romance se encaixa, cf. GANDRA, 2012, p. 94-95.

<sup>73</sup> Cf. quadro temático dos romances históricos de Pinheiro Chagas exposto por Gandra (2012, p. 77-78).

por esses tempos, já tinha se voltado à ocupação efetiva dos territórios africanos de Angola e Moçambique<sup>74</sup>.

Dentro do projeto colonial que Chagas executou enquanto ministro, destaca-se o primeiro “eixo estratégico”<sup>75</sup> (HOMEM, António, 2012, p. 63) de sua atuação: “a exploração africana, tendo em vista tanto o conhecimento científico como a exploração efetiva” (HOMEM, António, 2012, p. 63). Com este fim, Chagas permitiu que

continuassem os estudos da missão científica nomeada por decreto de 11 de maio de 1877, relativa à exploração de territórios compreendidos entre Angola e Moçambique e, principalmente, as relações entre as bacias hidrográficas do Zaire e do Zambeze, tendo em vista encontrar locais onde se poderiam estabelecer “estações civilizadoras”. (HOMEM, António, 2012, p. 64)

Para além desse fato, destaca-se ainda a política de envio de colonos madeirenses para o “aproveitamento da zona de Moçâmedes em Angola” (HOMEM, António, 2012, p. 65) e “a exploração de Moçambique [que] torna-se uma prioridade para Pinheiro Chagas, devido ao abandono a que tinha sido voltada” (HOMEM, António, 2012, p. 66). Logo, mostra-se evidente que o autor de *Poema da Mocidade* buscou a concretização do afamado Mapa cor-de-rosa, que visava unir as colônias de Angola e Moçambique, construindo uma faixa de influência portuguesa em África que fosse do oceano Atlântico ao Índico<sup>76</sup>.

Se pensarmos que a tentativa de execução do Mapa cor-de-rosa culminou no *Ultimatum* inglês de 11 de janeiro de 1890, pode-se dizer que o trabalho político de Pinheiro Chagas – direta ou indiretamente – contribuiu para o “traumatismo-resumo” (LOURENÇO, 2009, p. 30) do século, como Eduardo Lourenço resume a última ferida histórica do Oitocentos português no texto “Psicanálise mítica do destino português”.

No que tange às colônias asiáticas de Portugal, Chagas deu continuidade à “política dos telégrafos” (HOMEM, António, 2012, p. 66), iniciada por Andrade Corvo, ligando, a cabo, Macau e Hong-Kong; além de permitir a “navegação a todas as

---

<sup>74</sup> Na segunda metade do século XIX, “Portugal *descobre* África, cobre a sua nudez caseira com uma nova pele, que não será apenas imperial, mas imperialista, em pleno auge dos imperialismos de outro gabarito” (LOURENÇO, 2009, p. 30, grifo do autor).

<sup>75</sup> Os outros dois “eixos estratégicos”, segundo Homem (2012, p. 63), seriam “a adoção de uma política de transportes e políticas públicas similares à metrópole (caminhos de ferro, telégrafos)” e “[...] o aproveitamento das riquezas africanas, tido como essencial para assegurar a própria independência do país”. Cf. HOMEM, António, 2012, p. 63-67.

<sup>76</sup> Cf. CHARLES; SÁ, 2011.

embarcações estrangeiras entre as províncias ultramarinas da Índia, Timor e Macau e os portos portugueses” (HOMEM, António, 2012, p. 63).

Destacamos as ações de Chagas enquanto ministro, vistas por Mónica (2001, p. 713) e Homem (2012, p. 63) como uma “obra notável”, porque já se percebem as ideias que o autor possuía em torno da política colonial portuguesa em textos que datam de períodos anteriores ao seu trabalho ministerial. Ideias estas que impactarão diretamente as representações do Oriente de sua “fase de maturidade”. Um exemplo encontra-se em um texto redigido à época das comemorações do tricentenário de morte de Luís de Camões.

Para entendermos o contexto em que esse escrito se insere, é válido recordar que, de modo geral, o século XIX foi um período com inúmeros festejos comemorativos, uns maiores, outros menores, que ganharam um tom marcadamente nacionalista. Tais comemorações, como apontamos no primeiro capítulo deste trabalho, devem-se ao fato de todo o período do Oitocentos ter sido um “século de existência nacional traumatizada” (LOURENÇO, 2009, p. 30), desde a fuga da família real ao Brasil e as invasões napoleônicas, em 1807, até o *Ultimatum* inglês de 1890. Desse modo, parte da *intelligentsia* de Portugal volta-se ao passado nacional mitificando-o, em busca de criticar o presente e projetar um futuro. Ou, nas palavras de Lourenço, “descontentes com o presente, mortos como existência nacional imediata, nós começámos a sonhar simultaneamente o futuro e o passado” (LOURENÇO, 2009, p. 28). Para apontarmos apenas algumas dessas efemérides de cunho patriótico, temos, a saber, o tricentenário do nascimento de Camões (1824); o 2º centenário da restauração da independência de Portugal (1840); o tricentenário da publicação de *Os Lusíadas* (1872); o tricentenário da morte de Camões (1880); e o 4º centenário da chegada de Vasco da Gama às Índias (1898).

Dentre todas essas comemorações, a realizada em 1880 é a que teve maior repercussão nacional e intelectual. Encabeçada por Teófilo Braga, essa celebração perpetua uma imagem de Camões que “mantém a sua mitologia romântica” (CUNHA, 2011, p. 273). Isto é, de “um português superior que, sonhando com glória, hombridade, amor, ventura, fora dramaticamente acochado, num tempo mesquinho, pela Fortuna e pela Pátria decadente” (MONTEIRO, 2011, p. 176.). Teófilo, em três artigos intitulados “O Centenário de Camões em 1880”, publicados no jornal *Comércio de Portugal*, defende “a celebração do tricentenário como uma espécie de regeneração espiritual do

país” (SANDMANN, 2004, p. 119). Aproveitando a crise pela qual a monarquia portuguesa passava na época<sup>77</sup>, Teófilo Braga, republicano convicto<sup>78</sup>, “politiza as comemorações, transformando-as em manifestação de afirmação nacional, com evidentes colorações anti-monárquicas e pró-republicanas” (SANDMANN, 2004, p. 119-120). Assim, a imagem camoniana que surge em 1880 “evidencia uma carga ideológica muito forte, fazendo emergir o lado épico da história pátria para melhor acentuar a decadência do presente” (CUNHA, 2011, p. 273). Nesse sentido, é possível dizer que se cria um Camões que serve como um “militante forçado da causa republicana” (CUNHA, 2011, p. 273).

Embora parte da intelectualidade lusitana da segunda metade do século XIX tenha buscado manter distância de uma participação direta nos festejos ao poeta quinhentista<sup>79</sup>, as comemorações camonianas envolveram de tal modo a vida social e cultural de Portugal – e Brasil<sup>80</sup> – que poucos foram os que ignoraram a data e passaram sem se posicionar em relação às celebrações. Publicados em obras literárias, prefácios a edições comemorativas, artigos ou comentários críticos em periódicos ou em suplementos voltados aos mais diversos públicos, são inúmeros os textos saídos no ano de 1880 que versam sobre o poema épico camoniano e/ou sobre a imagem de seu autor. Nas palavras de Marcelo Sandmann:

A agitação intelectual no país em função das comemorações seria significativa. Muitos estudos a respeito do vate português, de maior ou

<sup>77</sup> Cf. OLIVEIRA MARQUES, 1983.

<sup>78</sup> Teófilo assumiria, por duas vezes (1910 e 1915), o cargo de presidente após a implementação da República em Portugal, em 1910.

<sup>79</sup> Nomes significativos daquele tempo, como Antero de Quental ou Oliveira Martins, não se associaram diretamente às comemorações, por perceberem e não concordarem com o caráter marcadamente político que o evento adquirira. Oliveira Martins, por exemplo, em *O Brasil e as Colônias Portuguesas* (1880) reflete criticamente sobre as possessões asiáticas de Portugal no século XIX, fato que pode ser lido como contrário à ideologia que movia os festejos. Já Antero traz uma crítica mais direta às comemorações. Escreve a seguinte passagem em carta datada de março de 1880 a seu amigo historiador: “Esqueci-a me dizer-lhe que aqui a grande comissão dos literatos, depois de grave meditar, resolveu celebrar o centenário com uma procissão! Isto é curioso, até no ponto de vista biológico, porque mostra o poder do atavismo. Aos netos dos frades que lhes há-de lembrar senão procissões? A ideia, dizem, partiu do Ramalho, que a apresentou naturalmente como toda moderna e positiva. Notável caso de «regressão morfológica»! O Ramalho, cuidando ir adiando do século, reproduz simplesmente o avô que era da Ordem dos Terceiros!” (QUENTAL, 2009, v. 2, p. 176). Junto desta carta, encontra-se o irônico poema “Ananké”, cujos versos finais são: “Frades, ervilhas, cornetins, colchões / Lampreias de ovos (de imortais ovário!) / ...Tudo faz delirar as multidões... / Mas como hão-de sair as procissões, / – Se falta o principal do centenário / – Se faltam as albardas à Camões?” (QUENTAL, 2009, v. 2, p. 174). Ainda, Antero ironiza os festejos chamando-os de “festas do *santanário*” (QUENTAL, 2009, v. 2, p. 180) em carta a Oliveira Martins de meados de maio de 1880. Sobre este tema, cf. CARREIRO, 1948, v. 2, p. 80-91; LOURENÇO, 2009, p. 150; CUNHA, 2011, p. 277; BRAGA, 2019, p. 71-72.

<sup>80</sup> Cf. SANDMANN, 2004, p. 119-143.

menor relevo, vieram a público. Alguns, inclusive, de estudiosos estrangeiros, explicitando mais uma vez o alcance da obra de Camões para além das fronteiras dos países de língua portuguesa. Produziu-se muita poesia também, em sua maior parte de forte e óbvio acento encomiástico e questionável valor literário. (SANDMANN, 2004, p. 120)

Como ilustração, citamos brevemente a obra *A Fome de Camões*, do poeta Gomes Leal (1848-1921). Este poema, dividido em quatro cantos, “intenta cantar, em registo épico-alegórico, ‘uma fenomenologia da desgraça’ e o destino do Gênio. Canta, por consequência, Camões como epônimo do Gênio desgraçado” (PEREIRA, 1999, p. 10). Essa obra, para Pereira, a “mais alta atualização” de Camões como “poeta maldito” (PEREIRA, 2011, p. 167), mostra o vate desamparado por seu rei e seu país, após o retorno do Oriente e da criação de *Os Lusíadas*. Assim, narra-se alegoricamente os últimos dias do poeta que falece atraído e abandonado por nação, fortuna e destino. Nesse sentido, parece claro que “a linhagem que o poema de Gomes Leal parcialmente prolonga é a de Bocage e Garrett e a do humanismo romântico” (PEREIRA, 1999, p. 20). Afinal, a partir da publicação, em 1825, do poema *Camões* de Almeida Garrett (1799-1854), texto que “[o poeta] vinca na figura modelar [de Camões] especialmente os traços de patriotismo e de inconformismo” (PEREIRA, 1999, p. 15), o vulto do poeta é resgatado e, mais do que isso, mitificado pela intelectualidade portuguesa. Nas palavras de Eduardo Lourenço,

Camões, ressuscitado para sempre por obra de Garrett, toma o seu novo papel de centro e circunferência de nosso imaginário que, daí em diante, irá modelar-se ao ritmo profundo da nova vida coletiva, em perpétua e pendular oscilação entre a euforia e o desencanto [...] Pouco a pouco, o Livro [*Os Lusíadas*] começa a existir menos que o seu autor mitificado. Todavia, será em função do Livro [...] que a mitologia romântica camoniana vai ser posta em causa, ou repensada noutros termos. (LOURENÇO, 1999, p. 60)

O Camões de Leal parece não estar ligado diretamente ao espírito orientador do projeto das comemorações do tricentenário (PEREIRA, 1999, p. 9), uma vez que “não é sob o prisma de herói nacional que Gomes Leal revê a grandeza de Camões” (PEREIRA, 1999, p. 16). Todavia, é possível afirmar, também, que o Camões do poeta de *Claridades do Sul* não se afasta de uma imagem mítica do gênio que passara seus últimos dias esquecido, tendo sido traído pelo próprio destino. Portanto, parece prolongar uma imagem do poeta quinhentista que foi construída ao longo de todo o século XIX.

Embora a comemoração tenha adquirido tons militantes em prol da causa republicana, a comissão executiva dos festejos do tricentenário não foi composta apenas por partidários deste sistema político. Dentre outros importantes nomes da intelectualidade portuguesa da época que também integraram a comissão<sup>81</sup>, está o de Pinheiro Chagas.

Como membro da comissão executiva da celebração, Pinheiro Chagas publicou um pequeno estudo intitulado *O Centenário de Luiz de Camões*. Este texto é uma curtíssima explicação que objetiva expor, “em linguagem chã e comezinha” (CHAGAS, 1880b, p. 6), ao “povo [...] espantado” “ao ver a azáfama que vai por esse país todo, empenhado na celebração do tricentenário de Camões”, a razão de celebrar o poeta e não “o centenário dalgum dos nossos grandes navegadores” (CHAGAS, 1880b, p. 5). O autor de *A Morgadinha de Valflor* inicia seu texto com apontamentos acerca da localização geográfica de Portugal no continente europeu e com uma breve recuperação da história lusitana desde o império romano. Passa a fazer, então, como em muitos estudos similares do período, digressões eruditas, apresentando um resumo da vida de Camões para, enfim, afirmar que “não só o grande brado de Camões deu voz, e voz de mil ecos ao povo português, mas deu-lhe também a consciência da sua nacionalidade” (CHAGAS, 1880b, p. 13). Por fim, defende as comemorações a Camões por este ser o autor da “bíblia da pátria” (CHAGAS, 1880b, p. 14). É interessante notar como Chagas se utiliza desse termo. Afinal, se quando Eduardo Lourenço, na conferência “Camões ou a nossa alma”, em 1980<sup>82</sup>, um século após Chagas, usa essa expressão para mostrar a dimensão que o poema épico camoniano possuiu na identidade portuguesa, o autor oitocentista, diferentemente, busca, de fato, propor uma associação direta entre o poema camoniano e o livro sagrado do Cristianismo:

O poema de Camões reuniu a narrativa de todas as glórias, e foi um eco sublime de todas as generosas tradições. Era o livro que compendia a nossa missão providencial, como na Bíblia se compendia a missão do povo hebraico, e assim também como para os judeus, que não tem pátria na terra, constitui a Bíblia a sua pátria ideal, assim foi no cativeiro dos sessenta anos o livro comum de todos os portugueses, e é ainda hoje a

---

<sup>81</sup> Por exemplo, Ramalho Ortigão (1836-1915), Jaime Batalha Reis (1847-1935), entre outros significativos nomes do período, mas menos conhecidos hoje como Eduardo Coelho (1835-1889), Luciano Cordeiro (1844-1900) ou Sebastião de Magalhães Lima (1850-1928).

<sup>82</sup> Cf. LOURENÇO, Eduardo. **Camões e a identidade Nacional**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1983, p. 99-107.

expressão mais brilhante e completa da nossa nacionalidade.  
(CHAGAS, 1880b, p. 13-14)

A partir do argumento de *Os Lusíadas* encerrarem a “missão providencial” do povo português – ideia que, de modos diferentes, foi defendida em discursos desde o século XVI<sup>83</sup> até o Estado Novo<sup>84</sup> –, o futuro ministro da Marinha e do Ultramar conclui seu texto afirmando que “Portugal glorificando Camões, glorifica-se a si próprio” (CHAGAS, 1880b, p. 14). Assim, defende, na qualidade de continuação da “obra dos nossos maiores” (CHAGAS, 1880b, p. 15), uma colonização mais efetiva em África.

Corresponde este movimento ao período de agitação em que Portugal se empenha em continuar a obra dos nossos maiores, colonizando e explorando cientificamente a África, corresponde ao desenvolvimento de todas as nossas forças vivas, ao grande trabalho de expansão que se está manifestando no seio da pátria. Este trabalho só pode ser interrompido por invejas e malquerenças estranhas, mas Portugal, que tem hoje a consciência científica da sua força e da sua missão, que avalia a vitalidade de sua raça pelo fato incontroverso de ter fundado na América do Sul um vasto e poderoso império, prossegue na sua obra, e da mesma forma que Camões afirmava em seu grandioso poema os serviços prestados pela pátria à civilização portuguesa, afirma hoje também, reunindo-se espontaneamente em torno da imagem sagrada do grande poeta, a consciência do papel que lhe incumbe representar na história universal, e a firme vontade de cumprir os seus deveres e de se empenhar com renovada energia na grande obra da civilização.  
(CHAGAS, 1880b, p. 15-16)

O trecho acima, parágrafo final do folheto, revela, em meio a palavras altamente encomiásticas, o caráter político (diverso do de Teófilo) que o autor dava não só ao seu ensaio, mas também à festividade como um todo. Entende-se bem as laudatórias palavras de Chagas, quando se percebe que o partido Regenerador, do qual Chagas fazia parte, esteve no poder ao longo de boa parte da década de 1870, dando lugar ao Partido Progressista em meados de 1879, e voltando a governar de 1881 a 1886, época em que o autor atuou como ministro<sup>85</sup>. Aqui, importa perceber que, neste texto, já se encontra claramente a visão de Chagas em torno da política colonial que deveria ser empreendida. Política esta que já era executada e à qual o autor deu continuidade três anos depois da efeméride.

---

<sup>83</sup> Cf. DIAS, 1997, p. 35-38.

<sup>84</sup> Cf. LOURENÇO, 2009, p. 63; ROSAS, 1995.

<sup>85</sup> Cf. OLIVEIRA MARQUES, 1983, p. 36-37.

No que tange ao Oriente, nesse pequeno ensaio explicativo, muito pouco se pode apreender. A Índia surge meramente como o “teatro das glórias portuguesas” (CHAGAS, 1880b, p.10), mas que, para Camões, foi uma localidade de constantes desgostos.

[...] [Camões] partiu para a Índia, combateu, ver-se-ia, visitou o teatro das glórias portuguesas, criou o desejo de cantar n’uma epopeia que as immortalisasse, partiu para Macau nomeado um lugar de provedor de defuntos e ausentes, ahi compoz uma grande parte do poema, voltou a Goa, naufragou a altura de Cambodge, salvou-se a nado e salvou o seu poema também, em Goa novos dissabores o esperavam, contrariedades de todo o gênero; regressou a Europa tão pobre como partira, mas voltava a enriquecer o paiz, porque teria os *Lusíadas* imortais. (CHAGAS, 1880b, p. 10-11)

Não se pode deixar de notar que a descrição apresentada por Chagas nesse texto reverbera exatamente a visão do Oriente como “palco teatral [...] voltado para a Europa” (SAID, 2008, p. 113), que Edward Said denuncia no último quartel do século XX.

Entretanto, para nosso estudo, mais interessante que *O Centenário de Luiz de Camões*, parece-nos ser alguns trechos de *História Alegre de Portugal*, um dos livros de maior divulgação de Chagas (HOMEM, António, 2012, p. 95-98), saído no mesmo ano de 1880<sup>86</sup>.

Esse livro, embora seja considerado histórico, de certo modo pode ser aproximado das ficções de Chagas da década de 1890, de que trataremos adiante, pela estrutura que apresenta. A inspiração do autor para montar essa obra está no livro *Entretiens populaires sur l’histoire de France* (1863), de Mathurin Blachet, como o próprio autor expõe na dedicatória do livro. No entanto, o leitor é advertido que

o plano da *Historia alegre de Portugal* é diversissimo do dos *Entretiens populaires sur l’histoire de France*, mas a *Historia alegre* vae escripta tambem no tom faceto, folgazão, singelo e popular que achei original, picante e util no livro francez. (CHAGAS, 1880a, p. VIII)

O livro traz um narrador-personagem, João da Agualva, “mestre de instrução primária” (CHAGAS, 1880a, p. XI) aposentado que, ao visitar a casa de uma tia na vila de Bellas, é interrogado por um “grupo de saloios de Bellas e das aldeias proximas” (CHAGAS, 1880a, p. XII) se poderia contar uma de suas histórias. Responde, o instrutor aposentado:

– Não estou hoje com disposição para historias da carochinha, disse elle, e sabem vocês? Tenho andado a matutar n’uma cousa. Não é uma

<sup>86</sup> Lembramos que, ainda em 1880, Pinheiro Chagas publicou *Resumo da História de Portugal*, sendo este último adotado, em 1890, como “manual para liceus” (HOMEM, António, 2012, p. 56).



vergonha que vocês saibam de cór as alteiadas historias de cousas que nunca succederam, nem podiam succeder, e não saibam ao mesmo tempo nem o que foram seus paes nem os seus avós, nem o que fizeram, nem como elles viveram, nem o que succedeu n'esta boa terra de Portugal, que nós todos regamos com o nosso suor, que hoje nada vale, mas que deu brado no mundo pelas façanhas que os nossos praticaram? (CHAGAS, 1880a, p. XII-XIII)

Desse modo, João da Aqualva propõe aos camponeses que lhes conte nos domingos seguintes a História de Portugal. O grupo de aldeãos aceita a proposta “pelo respeito que tinham ao João da Aqualva, não porque esperassem divertir-se muito” (CHAGAS, 1880a, p. XIV). No entanto, no decorrer da obra, a História nacional se mostra às personagens tão interessante quanto os “contos de fadas, e [...] historias de Carlos Magno” (CHAGAS, 1880a, p. XIII) que costumavam ouvir do instrutor aposentado.

Assim, a obra divide-se em onze capítulos (uma introdução e dez serões) em que João de Aqualva conta a História de Portugal desde a figura de Viriato e a ocupação romana na península Ibérica até a contemporaneidade, o reinado de D. Luís I (1861-1889).

Ao montar como uma ficção seu livro historiográfico, Chagas parece expor a “preocupação pedagógica e a instrução popular” (HOMEM, António, 2012, p. 56) que o autor defende ao longo de sua vida intelectual e política. Em outras palavras, parece ser uma tentativa de transmitir sua visão da História portuguesa em um formato menos acadêmico e mais popular. Tal propósito, cremos, também nos ajuda a entender a razão pela qual Chagas se dedicou ao gênero do romance histórico. A intenção do autor de popularizar a História nacional se evidencia em dois momentos: no subtítulo da obra “leitura para o povo e para as escolas”; e na “Introdução”, quando critica os livros de História tradicionais por meio da resposta dada por Manuel da Idanha, um dos saloios, ao ouvir a proposta do instrutor:

–Tomára eu saber tudo isso, sr. João da Aqualva, disse o Manuel da Idanha, rapazote de cara esperta, moço de lavoura do sr. Garignan, o antigo dono de collegio, que hoje reside na aldeia da Idanha, a cousa de quinhentos metros de Bellas, tomára eu saber tudo isso, mas como ha de ser!? É verdade que, graças a Deus, sei ler e escrever, e lá o patrão emprestou-me uma vez uns livros de historia que eu lhe pedi, mas, mal os comecei a ler, deu-me o somno. Diziam á gente os nomes dos reis e os filhos que tinham tido, e as batalhas que tinham ganho, e mais umas lenga-lengas de que não percebi patavina. Ora, sr. João da Aqualva, eu, para dormir, graças a Deus, ainda não preciso de ler historia. (CHAGAS, 1880a, p. XIII)

Vejamos, então, como o Oriente é representado nessa obra que entrecruza ficção e historiografia. Centraremos nossa atenção no capítulo “Sexto Serão”, em que o narrador, entre outros assuntos<sup>87</sup>, trata da atuação portuguesa na Índia ao longo do século XVI.

O capítulo inicia-se com a exposição da figura do rei D. João II que, para o narrador, é o verdadeiro responsável pela descoberta da rota marítima à Índia, concretizada no reinado seguinte, de D. Manuel. Recordado, inicialmente, o apelido de “príncipe perfeito” (CHAGAS, 1880a, p. 90), o qual o narrador ratifica<sup>88</sup>, logo D. João II passa a ser retratado como uma figura de severidade, mandando executar aqueles que lhe faziam oposição. Quando questionado pelas outras personagens se tamanha violência permitia que lhe chamassem de “príncipe perfeito”, João da Aqualva intercede:

– Ó mulhersinha, espere lá. Diz o proverbio: cada terra com seu uso, cada roca com seu fuso. Pois eu digo tambem: cada tempo com os seus costumes. O tempo d'elle não era como o nosso. Hoje matar um homem é, com rasão, uma cousa por ahi alem. N'aquelle tempo parecia a todos perfeitamente natural que se castigassem com a morte, mesmo á punhalada, todas as conspirações. Ora D. João II só escapou por milagre a muitas que houve contra ele. (CHAGAS, 1880a, p. 90-91)

Adiante, o instrutor aposentado continua a atenuar a faceta violenta do rei português:

Eu não lhes digo, rapazes, que approvo todas aquellas crueldades, e que acho bonito que D. João II matasse sem dó nem piedade até os parentes. Conheço que era preciso ter cabellos no coração para fazer o que elle fez, mas que querem vocês? É sina que nunca se fizeram as grandes mudanças politicas sem correr muito sangue. [...] Em todo o caso, rapazes, sempre lhes quero confessar que, para gostar deveras de D. João II, preciso de desviar os olhos d'aquella sangueira toda, e ver o que elle fez por outro lado. (CHAGAS, 1880a, p. 91-92)

Passa, então, a enfatizar a política de exploração marítima em busca de um caminho às Índias.

---

<sup>87</sup> De acordo com o sumário do capítulo, os assuntos abordados são “D. João II.— As côrtes de Évora.— Morte do duque de Bragança.— Morte do duque de Vizeu.— Continuação dos descobrimentos.— O cabo da Boa Esperança.— Christovão Colombo.— Entrada dos judeus.— Morte do príncipe D. Affonso.— D. Manuel.— Descobrimto da India e do Brazil.— Os conquistadores da India.— Fernão de Magalhães.— D. João III.— A inquisição e os jesuitas.— Decadencia do nosso dominio na India.— D. Sebastião.— A batalha de Alcacer-Kibir.— D. Henrique, o cardeal-rei.— A successão do throno.— D. Antonio, prior do Crato.— Batalha de Alcantara.— Perda da independência. — Causas da decadencia de Portugal.” (CHAGAS, 1880a, p. 89).

<sup>88</sup> “Foi D. João II esse rei, e com rasão lhe chamaram o príncipe perfeito, porque não houve nenhum que entendesse tão bem do seu officio” (CHAGAS, 1880a, p. 87).

O tratamento dado pelo narrador a D João II é-nos especialmente interessante, uma vez que ecoa a posição do autor em relação à presença portuguesa na Ásia. A famosa polêmica “Brasil e Portugal” entre Pinheiro Chagas e Eça de Queirós, ocorrida no mesmo ano de 1880, parece ser o texto que melhor demonstra isso.

A polêmica estourou a partir do texto “Um artigo do *Times* sobre o Brasil”, assinado por Eça de Queirós e publicado no jornal carioca *A Gazeta de Notícias* em 30 de outubro de 1880. Chagas reage a algumas questões levantadas pelo autor de *O Primo Basílio* com uma carta aberta no periódico *O Atlântico* em 28 de novembro. Seguiu-se uma troca de correspondências públicas entre os escritores. Chagas, no total, escreveu quatro missivas impressas n’*O Atlântico*<sup>89</sup>, enquanto Eça redigiu duas réplicas, saídas no mesmo jornal<sup>90</sup>. Não nos cabe aqui rememorar todos os detalhes dessa polêmica<sup>91</sup> que, de certo modo, cristalizou a imagem que até hoje se tem de Pinheiro Chagas como o “Brigadeiro do tempo da Senhora D. Maria I! O último brigadeiro patriota” (QUEIRÓS, 2009, p. 127). Interessa-nos atentar para a posição do autor de *A Morgadinha de Valflor* em relação à atuação portuguesa no Oriente, ponto do artigo queirosiano que levou Chagas à resposta pública.

Em “Um artigo do *Times* sobre o Brasil”, Eça ironiza uma reportagem inglesa que tece diversos elogios ao Brasil, principalmente quando o compara a outras nações sul-americanas. De acordo com as explicações do escritor português, o Brasil seria um país que explora a abundância de recursos naturais que tem, ao contrário dos países vizinhos do continente. A explicação apresentada pelo jornalista inglês, citada por Eça, para tal fato é: “[...] O Brasil é português e não espanhol: e isto explica tudo. O seu sangue europeu vem daquela parte da Península Ibérica em que a tradição é a liberdade triunfante, e nunca suprimida” (QUEIRÓS, 2002, p. 89). O autor de *O Primo Basílio* passa a

---

<sup>89</sup> As cartas de Chagas datam de 28 de novembro de 1880, 4 de janeiro de 1881, 14 de janeiro de 1881 e 13 de fevereiro de 1881.

<sup>90</sup> Datadas de 29 de dezembro de 1880 e 6 de fevereiro de 1881.

<sup>91</sup> Para tal tarefa, cf. MÓNICA, 2001; CAMPOS MATOS, 2001; VELOSO, 2007; HOMEM, António, 2012, p. 81-83. A polêmica “Brasil e Portugal”, talvez a mais famosa, foi apenas uma das quatro polêmicas que o autor de *O Crime do Padre Amaro* e o autor de *A mantilha de Beatriz* se envolveram. As outras correspondem à proibição das Conferências do Casino Lisbonense (1871), ato que Chagas defende, em 1872; a não atribuição do prêmio literário da Academia Real das Ciências, do qual Chagas foi relator, a *A Relíquia* de Eça de Queirós, em 1887; e ao artigo “Bulhão Pato e Eça de Queiroz” (1888), escrito por Chagas ao jornal *O País*, do Rio de Janeiro, em que defende o poeta ultrarromântico Bulhão Pato (1828-1912) da suposta caricatura que Eça lhe teria feito na personagem Tomás de Alencar, de *Os Maias*. Cf. CAMPOS MATOS, 1988, p. 484-488.

desconstruir ironicamente os vários aplausos que o jornalista inglês oferece à política colonial portuguesa: “O *Times* aqui abandona-se com excesso às exigências rítmicas da frase: parece imaginar que desde a batalha de Ourique temos vindo caminhando numa larga e luminosa estrada de ininterrompida democracia” (QUEIRÓS, 2002, p. 89); “com efeito, pobre de nós, nunca fomos decerto para o Brasil senão amos amáveis e timoratos” (QUEIRÓS, 2002, p. 90). Defende, então, que, na relação colonial entre Portugal e Brasil, o reino europeu “verdadeiramente é que [era] a colónia: e era com atrozes sustos do coração, entre uma salve-rainha e um *Lausperene*, estendíamos para lá a mão à esmola” (QUEIRÓS, 2002, p. 90). Adiante, se refere a um outro trecho do artigo do jornalista inglês o qual defende que ““o Brasil ficou português de nacionalidade e semieuropeu de espírito”” (QUEIRÓS, 2002, p. 90) e que ““sejam quais tenham sido os erros de Portugal, não se pode dizer que se tenha jamais contentado com o mero número das suas possessões, sem curar de lhe extrair os proventos...”” (QUEIRÓS, 2002, p. 90). Desta parte, sentencia Eça:

O *Times* aqui dormita, como o secular Homero. E justamente o que nos preocupa, o que nos agrada, o que nos consola é contemplar *simplesmente o número* de nossas possessões, pôr-lhes o dedo em cima, aqui e além, no mapa: dizer com voz de papo, *ore rotundo*: “Temos oito: temos nove, somos uma nação colonial, somos um génio marítimo...!” Enquanto a *extrair-lhes os proventos*, na frase judiciosa do *Times*, desses detalhes miseráveis não cura o pretor nem os netos de Afonso de Albuquerque!... Mas prossegue o *Times*: “O império colonial de Portugal talvez tenha sido outrora caracterizado por desafortuna – quase nunca por estagnação” *Talvez* é bom: com o império do Oriente, no nosso passado, que é um dos mais feios monumentos da ignomínia de todas as idades... (QUEIRÓS, 2002, p. 90, grifos do autor)

A visão queirosiana do império do Oriente português como “um dos mais feios monumentos da ignomínia de todas as idades” leva Chagas a escrever, em novembro de 1880, sua primeira carta a Eça. Na missiva, Chagas questiona:

Por exemplo, diz o sr. Eça de Queiroz, mais adiante e tratando com muito desdém, o que é engraçadíssimo, o correspondente do *Times*: “o império do Oriente, no nosso passado, que é um dos mais feios monumentos da ignomínia de todas as idades...” Sério? Porquê? Por causa das atrocidades dos governadores das Molucas? Por causa dos roubos infamíssimos de D. Duarte de Menezes e de outros piratas da sua laia? Percorramos agora, se quiser, a História da Índia Inglesa nos tempos modernos, em que o senso moral é muito mais perfeito do que no século XVI. Quer? Vamos ler a história do marquês de Wellesley? Vejamos por que meios conseguiu a Inglaterra transformar em *protegidos* os rajás independentes do Indostão; perscrutemos a causa da formidável revolta de 1857: analisemos a situação actual do grande

império indiano. Quer o Sr. Eça de Queiroz que façamos esse estudo comparativo? Explique-se por exemplo este facto: Os holandeses, povo sério, inteligente e forte, dominam o Ceilão perto de dois séculos. Não deixaram de si o mínimo vestígio. Os portugueses, povo de brutos e de canalhas, dominaram Ceilão século e meio, antes dos holandeses, e ainda hoje na ilha se conservam as tradições, a língua e o respeito do nome de Portugal. Em Bombaim a colónia portuguesa é numerosa, rica e forte, e preza acima de tudo as tradições do nosso país.

Em toda a Índia se vive a memória portuguesa, a dos holandeses apagou-se absolutamente, e contudo eles estiveram em Cochim, em Cananor, em Coulão, etc. mais tempo do que nós. Se o império do Oriente fosse um monumento de ignomínia, se a história do nosso domínio se resumisse apenas nas patifarias e nas piratarías de um grande número dos nossos antepassados, cujos actos merecem de certo o estigma da História como o merecem os atos de todos esses governadores da Índia Inglesa, cujas atrocidades, cujo despotismo e cujos roubos têm provocado reacções sanguinolentas [...], se a história do nosso passado se resumisse nessas feias acções, não lhe parece que ou devíamos estar esquecidos, ou a nossa memória devia ser um objeto de execração no Oriente? (CHAGAS, 2001, p. 46-47)

O autor de *O Crime do Padre Amaro*, em sua réplica, reflete sobre os tipos de patriotismos, que seriam dois. O “patriotismo dos patriotas”, que

amam a pátria, não dedicando-lhe estrofes, mas com a serenidade grave e profunda dos corações fortes. Respeitam a tradição, mas o seu esforço vai todo para a nação viva, a que em torno deles trabalha, produz, pensa e sofre: e, deixando para trás as glórias que ganhámos nas Molucas, ocupam-se da pátria contemporânea, cujo coração bate ao mesmo tempo que o seu [...]: admiram por certo Afonso Henriques, mas não ficam para todo o sempre petrificados nessa admiração: vão por entre o povo, educando-o e melhorando-o, procurando-lhe mais trabalho e organizando-lhe mais instrução, promovendo sem descanso os dois bens supremos – Ciência e Justiça. (QUEIRÓS; 2009, p. 131)

E o patriotismo “dos brigadeiros vestidos à moderna”:

Para esse a pátria não é a multidão que em torno dele palpita na luta da vida moderna, – mas a outra pátria, a que há trezentos anos embarcou para a Índia, ao repicar dos sinos, entre as bênçãos dos frades, a ir arrasar aldeias de mouros e traficar pimenta. Esse, a sua maneira de amar a pátria é tomar a lira, e dar-lhe lânguidas serenadas. Esse sobe à tribuna do parlamento ou ao artigo de fundo, e de lá exclama, com os olhos em alvo e o lábio em luxúria: *Oh pátria! Oh filha! Ai querida! Oh pequena! Que linda que és!* – exatamente como tinham dito na véspera, no restaurante da Mata, a uma andaluza barata. Esse, coisa pavorosa, não ama a pátria, namora-a; [...]. Quando o povo lhe pede mais pão e mais justiça, responde-lhe torcendo o bigode: - *deixa lá... Tu tomaste Cochim.* (QUEIRÓS, 2009, p. 132, grifo do autor)

Para Eça, obviamente, Chagas se encaixava nesse “segundo tipo” de patriotismo.

Diante da postura do autor de *Poema da Mocidade*, que exalta o respeito que o nome de Portugal inspiraria nas terras por onde navegou, Eça desenha a famosa caricatura de Chagas como “Brigadeiro do tempo da Senhora D. Maria I! O último brigadeiro patriota” (QUEIRÓS, 2009, p. 127), imagem que ainda hoje é fortemente associada ao autor de *A Morgadinha de Valflor*. Ao argumentar que “seu patriotismo” é oposto ao de Chagas, o autor de *O Primo Basílio* pondera: “Fomos grandes pelo que outrora fazia as nações grandes – a força; procuremos tornar-nos fortes pelo que hoje faz as nações fortes – a ideia. Foi esta nobre superioridade que desejei à minha pátria” (QUEIRÓS, 2009, p. 138). E complementa: “Você, meu caro Chagas, a isto responde: que Portugal não necessita ciência, nem gosto, nem literatura, nem arte, nem cultura [...] porque Portugal outrora possuiu Cochim e Cananor, e porque o nome português é ainda respeitado em Ceilão” (QUEIRÓS, 2009, p. 138). Adiante, ainda em seus comentários em torno dos argumentos de Chagas, finaliza Eça:

Estou vencido. Eu (que, como você afirma, sou um ignorante) não sabia realmente desse respeito que nos tributa Ceilão. Mas agora vejo com evidência que Portugal não necessita nem forte cultura intelectual, nem educação científica, nem elevação de gosto; não precisa ter escolas, nem mesmo ler: esses esforços são para a França, a Inglaterra, a Alemanha, países não privilegiados; Portugal, esse tem tudo garantido, a sua grandeza, a sua prosperidade, a sua independência, a sua riqueza, a sua força – desde que (como você afirma com a autoridade do seu saber) há nos mares do Oriente uma ilha, onde debaixo dum coqueiro à beira dum arroio, estão quatro indígenas, de carapinha branca e tanga suja, ocupados de cócoras a respeitar Portugal! Com efeito, tendo isto, Portugal tem tudo. Você está bem certo que os indígenas existem lá debaixo do coqueiro? Asservera-nos que não se acham ali comendo banana, ou entrançando esparto, ou pensando no Buda divino? Afiança-nos que, dia e noite, eles não fazem mais que respeitar Portugal, ali firmes, de cócoras, sob o coqueiro? Bem. Então somos grandes: é evidente! Somos fortes: está provado! (QUEIRÓS, 2009, p. 138-139)

A mordaz pena queirosiana hiperboliza a visão de Chagas em torno da História pátria e o associa a uma perspectiva histórica de tom mais laudatório do que fato parece-nos ter sido a posição do escritor lisboeta. Embora tal visão seja a que tenha se consolidado na crítica literária, a relativização da imagem construída pelo autor de *O Primo Basílio* torna-se evidente quando Chagas publica, em 4 de janeiro de 1881, sua resposta à irônica caricatura que Eça fizera. Nessa carta, Pinheiro Chagas rebate as acusações queirosianas e continua a argumentar sobre seu ponto de vista em torno da presença portuguesa no Oriente.

Se as torpezas praticadas pelos nossos antepassados no Oriente lhe bastam para justificar a sua afirmativa, tinha o Eça de Queiroz, se me tivesse lido, um argumento que devia ser para mim fulminante, que era citar-me a mim próprio, porque eu no 3º ou 4º volume da minha *História de Portugal* cito largamente as torpezas praticadas pelos nossos antepassados na Índia, e olhe que não emprego paliativos, nem disfarço os crimes! Lá estão largamente referidas as atrocidades dos governadores das Molucas, a pirataria de D. Duarte de Menezes, as crueldades de Vasco da Gama e de Afonso de Albuquerque! Ora, se o meu bom Eça de Queiroz tivesse um bocadinho de crítica histórica, sabia que se não julga uma geração senão colocando-a no tempo e no espaço, estudando o meio em que vive, a corrente de ideias da sua época, os princípios que regiam as acções dos seus contemporâneos. [...] Leia Brantôme, leia Montaigne, leia Maquiavel e verá, Eça de Queiroz, o que era o século XVI, e depois então avalie os portugueses desse tempo, não com o nosso critério de hoje, mas com o critério do tempo em que viveram. Este é que é o processo científico, e o seu, Eça de Queiroz, é simplesmente retórico e declamatório. (CHAGAS, 2001, p. 72-73)

Prossegue o escritor lisboeta as suas ponderações:

Sem dúvida a tomada de Dabul por Francisco de Almeida é uma triste página da nossa história. Não se pouparam nem mulheres, nem crianças. Foi tudo passado ao fio da espada e, debaixo, do nosso ponto de vista moderno, não haveria glória que livrasse dos estigmas da opinião o general, cujas tropas praticaram um acto tão revoltante; mas no século XVI, Eça de Queiroz, sabe por acaso da tomada de alguma cidade, em que não se praticassem esses ou outros actos semelhantes? [...] Se encontra, mesmo nos nossos homens ilustres, nos que honraram o nome português, nos Albuquerque e nos Almeidas, acções que os deslustram, não seja retórico Eça de Queiroz, e não se limite a supor que só pode aplaudi-lo o patriotismo de um *brigadeiro*; mas estudando a atmosfera que os rodeia, o grau de civilização moral no seu tempo, avaliando bem as influências que deviam actuar no seu ânimo, julgue-os depois, que é essa a sua obrigação de crítico e positivista [...]. E depois saiba ver os largos serviços que esses homens prestaram à civilização do mundo, e procure o motivo porque o nome português, em vez de ser um objeto de execração, e ainda hoje venerado no Oriente. (CHAGAS, 2001, p. 73-74)

Já nos últimos parágrafos de sua carta, Chagas conclui:

Nossa história não se resume nas crueldades que todos conhecemos, e condenamos: é porque ao lado dos inquisidores, também ia S. Francisco Xavier o doce apóstolo, é porque ao lado dos piratas, que maculavam a nossa bandeira ia D. João de Castro, cujo carácter [...] é incontestavelmente nobre e digno, e sobretudo é porque tínhamos e temos no mais alto grau o dom de assimilação da raça latina e porque não tínhamos o orgulho intransigente dos ingleses [...], que fizemos penetrar na Índia um elemento poderoso de civilização europeia, que fundamos um catolicismo persistente, e isso significa que arrancámos à imobilidade das religiões orientais, ao regime das castas, ao fanatismo bestial dos faquires, milhões de indivíduos, que se tornaram por isso

acessíveis ao progresso, ao desenvolvimento europeu, e que, recebendo então o batismo da água, transmitiram aos seus descendentes a possibilidade de receberem, acompanhando o movimento civilizador de que os sequestraria forçosamente o seu dogma estreito, o batismo das ideias. (CHAGAS, 2001, p. 74)

As citações de trechos da carta de Chagas, embora longas, são fundamentais para entendermos as ideias do autor em torno do Oriente e dos orientais. Inicialmente, Chagas acusa Eça de ler anacronicamente o passado histórico português. Percebe-se que a postura de Chagas não é a de ignorar a “ignomínia” das ações expansionistas e coloniais, como é sugerido na réplica queirosiana. Nota-se, no entanto, que o princípio científico defendido pelo escritor corresponde ao relativismo histórico. Portanto, Chagas busca relativizar posturas que, aos olhos oitocentistas, poderiam ser condenáveis, e exaltar trabalhos que, para o autor, apesar de reprováveis, trouxeram mais honras do que máculas ao império português. Pelo último trecho citado, nota-se que Chagas busca defender a posição que, se há inegavelmente uma série de nomes e ações cruéis na História de Portugal, há sempre aqueles “portugueses ilustres”<sup>92</sup> que pendem a balança para um parecer positivo do passado nacional.

Desse trecho, destacam-se ainda os bons olhos com os quais o escritor via as “ações civilizatórias” de “dilatação da fé”, como Camões coloca na segunda estância do Canto Primeiro de *Os Lusíadas*, e a visão que o autor possui das religiões orientais. Voltaremos a abordar esse assunto em momento posterior deste capítulo. Por ora, importa notar que ler esses trechos das respostas de Chagas a Eça de Queirós permite-nos entender com maior clareza o retrato que o autor faz, por meio de seu personagem João da Aqualva, de D. João II em *História Alegre de Portugal*.

A polêmica com Eça de Queirós continua com mais uma carta de Chagas, uma resposta de Eça e a derradeira missiva publicada pelo autor de *A Morgadinha de Valflor*. No entanto, não avançaremos no exame dos escritos, uma vez que nenhuma nova leitura da relação de Portugal com o Oriente é apresentada pelos autores. Destacamos, apenas, um curto trecho de Chagas, presente em sua última carta, que parece sintetizar a visão do século que ele retratará em seus romances históricos na década de 1890:

A atmosfera social do século XVI, era, não bárbara como você supõe que eu imagino, mas violenta; era em que se expandem com toda a fúria as paixões do animal humano, em que os homens são, como diz Taine

---

<sup>92</sup> Aqui emprestamos o título de outra obra de Pinheiro Chagas, publicada em 1869.



[...] “excessivos desiguais, prontos para a dedicação e para os crimes, violentos no bem e no mal”. (CHAGAS, 2001, p. 104)

Voltando à análise do “Sexto Serão” de *História Alegre de Portugal*, o narrador destaca algumas figuras vistas como exemplares na intervenção lusitana na Índia. O principal nome será Duarte Pacheco (1460-1533), “homem que parece mesmo um d'aquelles sujeitos da antiguidade, que eram meios homens, meios deuses” (CHAGAS, 1880a, p. 99). A associação de Duarte Pacheco com um semideus da Antiguidade é interessante, uma vez que, de certo modo, adianta a personagem Lourenço de Almeida, do romance *A Joia do Vice-Rei*, como veremos. Antes de exemplificar a ação “heroica” de Duarte Pacheco, o narrador contextualiza o cenário a seus interlocutores:

Na India havia muitos reis, como ainda hoje ha, apesar que estão agora todos sujeitos aos inglezes. Vasco da Gama tinha chegado a uma terra chamada Calicut, onde residiam muitos mouros, que eram quem fazia n'esse tempo o negocio todo da India. Viram a bolsa em perigo, e não descançaram emquanto não pozeram ao rei de Calicut de mal com os portuguezes. Palavra puxa palavra, elle matou-nos um homem, apanhou uma lição mestra, e de vingança em vingança ficámos inimigos para sempre. (CHAGAS, 1880a, p. 99-100)

Lembra que havia um “rei amigo”, o rei de Cochim, e que, defendendo-o de um ataque do rei de Calicute, Duarte Pacheco se destaca.

Mas Duarte Pacheco, mais os seus cincoenta homens, com a sua habilidade e a sua valentia, conseguiu tomar o passo ao de Calicut, e dar-lhe tarefas monumentaes. Ó rapazes, pois uma pessoa não se há de ás vezes ufanar de ser portuguez? Quando é que se viu uma cousa assim? Meia duzia de gatos bastaram para dar cabo de exercitos immensos! Eu bem sei que era a disciplina, que eram as armas, que era tambem a fraqueza d'aquelles bananas, que o sol da India faz uns mollengas, mas era necessario que fossem de aço e de ferro, em vez de ser de carne e osso, esses valentes que assim viam, sem descorar, marchar contra elles um exercito formidavel! Era necessario que se tivessem disposto a morrer para não deixarem que fosse pisada aos pés a bandeira de Portugal! E, a final de contas, por muito molles que os outros fossem, sempre eram mil contra um, e, com certeza, nenhum dos nossos pensava que saíria com vida de semelhante combate. (CHAGAS, 1880a, p. 100-101)

O trecho acima é significativo no que tange à imagem dos orientais. Aqui, mostra-se uma representação que, adiantamos, será constante no orientalismo de Pinheiro Chagas: os indianos como fracos, frágeis ou passivos em razão de sua “raça”, ou da natureza do local em que habitam. Aqui, são vistas expressões como “moles”, “bananas” e “molengas”. Mesmo que, em obras futuras, outros adjetivos sejam utilizados, a

construção final do indiano não será muito distinta daquela que se vê no relato da personagem João da Aqualva.

É importante frisar que nem sempre o português é o contraponto positivo ao “molenga” oriental. Há momentos em que o português é referido como “povo manso como um leão domesticado, com as unhas cortadas e os dentes limados” (CHAGAS, 1880a, p. 113). Em trecho posterior do livro, o narrador critica, por exemplo, a falta de força lusitana para repelir a investida castelhana contra o trono português após o desaparecimento de D. Sebastião na batalha de Alcácer-Quibir. Também condena a má administração que se fazia das riquezas vindas da Índia e a postura ociosa de seus conterrâneos que resultava da aquisição dessa fortuna.

No meio de tantas riquezas o paiz achava-se pobre. Havia muita gente rica e vadia, mas não havia lavoura, não havia fabricas, não havia nada, o dinheiro entrava por um lado para saír pelo outro. Demais a mais tudo era pandiga rasgada. Os portuguezes vinham do Oriente descançar das suas fadigas. Tinham escravos para o serviço, passavam os dias na amante vadiagem. Não ha cousa que mais deite a perder os homens. Por isso D. Filippe e o seu embaixador Christovão de Moura encontraram tudo podre. (CHAGAS, 1880a, p. 113-114)

Portanto, para o narrador – e para o autor – parece haver bons e maus modelos de portugueses. Deve-se exaltar os melhores e citar os exemplos negativos para que se repense o passado e não se repita, no presente e no futuro, os mesmos erros. Parece ser principalmente sob esses termos que se sustenta a crítica de Chagas a Portugal. Neste sentido, de fato, não se pode dizer que a literatura de Chagas apresenta uma visão ingênua e acrítica de Portugal. Ou, nas palavras de Gandra:

Desde a crítica oitocentista, a produção literária de Pinheiro Chagas parece não convencer de que ela pudesse problematizar a realidade nacional sob uma perspectiva *histórico-moral*, como fez de modo incisivo e eloquente a Geração de 70. Tudo que se tem dito sobre as obras deste autor até então é que elas conservam um tom apologético em relação ao passado nacional, sem citar ou mesmo assumir a situação de decadência de Portugal. No entanto, não é o que se percebe depois que se lê o conjunto de romances históricos. (GANDRA, 2012, p. 78, grifo da autora)

O que Chagas defende, tanto por meio da personagem João da Aqualva quanto em outros textos futuros, é que “Portugal precisa de heróis” (HOMEM, António, 2012, p. 26), isto é, “homens comuns que se destacam pelos seus feitos extraordinários” (HOMEM, António, 2012, p. 26), que são os exemplos passados a serem seguidos no presente,

diferentemente daqueles que conduziram o reino português à posição periférica que se encontrava no século XIX.

Além de Duarte Pacheco, é válido destacarmos o tratamento dado pelo narrador de *História Alegre de Portugal* a Afonso de Albuquerque (1453-1515).

O segundo governador e vice-rei da Índia Portuguesa é, não apenas nessa obra, mas em toda literatura de Pinheiro Chagas que versa sobre o Oriente, o conquistador com as melhores ideias para se fundar um duradouro império lusitano no continente da Ásia. O fato de reis e governadores que o sucederam não terem levado adiante seu projeto colonial seria um dos principais fatores da fragilidade e da rápida decadência do domínio português na Índia. Normalmente, contrapõem-se as ideias de Afonso de Albuquerque com as de seu antecessor, Francisco de Almeida (1450-1510), outro “varão assinalado” por Chagas<sup>93</sup>, mas que, embora se encaixe no rol de “portugueses ilustres”, “Pinheiro Chagas não esconde a sua predileção por este [...] plano [de Albuquerque]” (GANDRA, 2012, p. 181).

A respeito do segundo governador da Índia é dito

[D. Manuel] encontrou para substituir D. Francisco de Almeida, um homem que ainda valia mais do que elle, porque era o grande Affonso de Albuquerque. Ah! meus amigos, apparecem de vez em quando no mundo uns homens, que são capazes de revolver a terra, como os Napoleões e outros assim, Affonso de Albuquerque foi um d'esses. A respeito das cousas da India não pensava como D. Francisco de Almeida, mas não era porque visse as cousas de outro modo, era porque achára maneira de as concertar. Sim, elle bem sabia que Portugal não podia estar a encher a India de soldados, mas o que elle queria era que os Indios se misturassem com os portuguezes, e, para o conseguir, ao passo que era cruel com os mouros, com os indios era tão bom e tão justo que, depois da sua morte, íam elles resar ao seu tumulo, como quem vae resar ao tumulo de um santo. (CHAGAS, 1880a, p. 102-103)

Aqui se têm expostas as ideias coloniais de Afonso de Albuquerque que, para narrador seriam a melhor forma de fundar um império lusitano duradouro na Ásia. Tal fato de certo modo reverbera as ideias do autor em relação à política colonial portuguesa do século XIX. Afinal, ao argumentar que os portugueses deveriam ter “se misturado” com os nativos, implica dizer que os portugueses deveriam ter feito uma ocupação efetiva dos territórios em que chegavam, algo que Portugal buscava fazer com suas possessões

---

<sup>93</sup> Francisco de Almeida é um dos protagonistas do romance histórico *A Joia do Vice-Rei*. Voltaremos a tratar dele na análise desse romance.

africanas na segunda metade do século XIX. Política esta que Chagas, no ano de 1880, apoiava, como é possível ver no ensaio *O Centenário de Luiz de Camões*, e que três anos mais tarde impulsionou, quando esteve no cargo de Ministro da Marinha e do Ultramar. Em suma, podemos dizer que defender as ideias atribuídas a Afonso de Albuquerque, na segunda metade do Oitocentos, não significa apenas transmitir a sua visão da História nacional, mas corresponde também a um discurso de proteção das estratégias políticas de seu tempo.

É importante frisar que Chagas, por meio de seu narrador, defende que tal tática deveria ter sido adotada por Portugal enquanto país colonizador, mas não o foi.

Na Índia parecia que ía tudo muito bem, mas via-se que não podia durar muito. Valentes eram os nossos, mas, em vez de fazerem o que Albuquerque queria, em vez de accommodarem os Índios, e de se porem ás boas com elles, não senhor, faziam crueldades que era uma cousa por demais, e o que queriam era apanhar dinheiro. Passavam o tempo, ora em guerra com o rei de Calicut, ora com o rei de Cambaya, ora com o rei de Achem, ora com o rei de Bintam, ora com o rei de Kandy, ora com todos ao mesmo tempo. Isto não era vida. Obravam prodigios de valor, isso é verdade, como por exemplo nos dois cercos de Diu, em que Antonio da Silveira e D. João de Mascarenhas se defenderam de um modo maravilhoso, mas, á força de dar cutiladas, o braço ía cançando, e o paiz estava esfalfado. [...] Se apparecia um governador como D. João de Castro, o da Penha Verde de Cintra, que era honradissimo e justiceiro, os outros não pensavam senão em roubar. (CHAGAS, 1880a, p. 107-108)

O narrador condena a violência e a ganância com que os portugueses conduziram as relações com os povos asiáticos. No entanto, vale reforçarmos, que a censura do narrador à crueldade portuguesa não se pauta numa visão do Outro como um semelhante. Estes são expostos como povos a serem civilizados. Ou seja, pode-se dizer que há uma espécie de “ranking das civilizações do planeta” (GARMES, 2005, p. 65) em que Portugal, enquanto povo ocidental, encontra-se acima dos povos da Índia. Também é válido salientar que não se encontra a mesma postura “benevolente” do narrador em relação aos mouros, que, na posição de rivais na busca pela conquista comercial da Índia, devem ser combatidos. Nesse sentido, agir de forma violenta contra os mouros, normalmente, se configura em atos heroicos, uma vez que defendem os interesses mercantis e coloniais do reino lusitano.

Por fim, da última citação de *História Alegre de Portugal*, é válido ressaltar a menção aos dois cercos às fortalezas de Diu, que, para E. Machado (2018a), serão um

*topos* do orientalismo português e que, aqui, surge como “prodígios de valor”. Deste ponto, voltaremos a tratar adiante.

Com o acima exposto, passemos à análise das representações do Oriente em algumas das ficções históricas de Pinheiro Chagas publicadas na década de 1890.

### 2.3. TEXTOS FICCIONAIS DE 1890

Em 11 de janeiro de 1890, o governo inglês entrega um ultimato a Portugal exigindo a retirada de suas tropas dos territórios que hoje compõem as repúblicas da Zâmbia e do Zimbábue. A presença portuguesa nessa região, liderada pelo major Serpa Pinto, era a tentativa de execução do Mapa cor-de-rosa, que, como vimos, visava a unir os territórios de Angola e Moçambique, criando uma zona sob a administração lusitana que iria da costa ocidental à oriental do continente africano<sup>94</sup>. A concessão portuguesa às exigências britânicas “provocou uma vaga nacional de indignação contra a Inglaterra e um movimento generalizado contra a Monarquia e o próprio rei, acusados de não haverem prestado atenção suficiente aos territórios ultramarinos e, assim, de terem comprometido os interesses da Nação” (MARQUES, 1983, p. 37-38). Para Eduardo Lourenço:

[...] como resposta à agressão do monstro civilizado (Inglaterra), [Portugal] verá eclodir a mais nefasta flor do amor próprio, a do misticismo nacionalista, fuga estelar a um encontro com a nossa autêntica realidade, mas, ao mesmo tempo, expressão profunda sob a sua forma invertida de uma carência absoluta que é necessário compensar deste modo. (LOURENÇO, 2009, p. 31)

Percebe-se, então, que, a partir do sentimento de “impotência gerado pelo *Ultimatum*” (LOURENÇO, 2009, p. 31) de 1890, as artes portuguesas geraram uma grande quantidade de obras de caráter ultranacionalista, que tentavam “recriar uma alma ‘à século XVI’” (LOURENÇO, 2009, p. 30). Esse movimento ganhou forma na literatura, principalmente por meio de romances históricos, e se estendeu até as primeiras décadas do século XX<sup>95</sup> (LIMA, I., 1999, p. 149).

<sup>94</sup> As ambições portuguesas do Mapa cor-de-rosa, entre outras questões, impediam a existência de uma faixa de influência colonial britânica que cortava o continente africano de norte a sul, do Egito à África do Sul, passando pelos territórios que hoje formam os países Sudão, Sudão do Sul, Quênia, Uganda, Tanzânia, Zâmbia, Zimbábue, Botsuana e Namíbia.

<sup>95</sup> Pode-se pensar que as comemorações do IV Centenário da chegada de Vasco da Gama às Índias (1898) contribuíram para que essas obras de caráter ufanista adentrassem o século XX, uma vez que a efeméride também pode ser interpretada como uma reação de caráter ultranacionalista ao *Ultimatum* de 1890.

Como visto, Pinheiro Chagas, ao longo da década de 1880, incentivou e trabalhou diretamente pela execução do Mapa cor-de-rosa e, portanto, enquanto político, esteve envolvido nos acontecimentos que culminaram nas exigências britânicas. Tal fato nos ajuda a entender a razão do retorno de Chagas à escrita ficcional, que se encontrava interrompida desde 1878, quando publicou o romance *A mantilha de Beatriz*<sup>96</sup>. A partir de 1890, Chagas não só volta a publicar ficções históricas, como o faz de modo copioso, dando a lume quatro romances e três contos em um período de três anos. Portanto, “sua intensa produção nos anos de 1890-92 deve ter sido motivada pelo episódio do *Ultimatum inglês*” (GANDRA, 2012, p. 185), não apenas como uma forma de “explorar uma certa imagem da pátria decadente” (GANDRA, 2012, p. 164), como também, cremos, uma espécie de resposta a seu público leitor que acompanhou suas ações políticas<sup>97</sup>.

Antes de adentrarmos as produções ficcionais de Chagas, é válido ressaltar algumas ideias que o autor possui em torno do gênero que usou para ler o Oriente e, principalmente, seu país. Não nos cabe aqui ver minuciosamente o enquadramento das produções de Chagas dentro dos pressupostos do romance histórico<sup>98</sup>. Entretanto, são necessárias algumas considerações que nos ajudam a ler não só os textos de Chagas, mas também os romances de Camilo Castelo Branco, no capítulo seguinte deste estudo.

Em linhas gerais, é possível dizer que o romance histórico tradicional, no modo como Walter Scott o consagrou, tem como objetivo geral a máxima horaciana de “instruir e deleitar”, ou seja, ser um texto que ao mesmo tempo dê entretenimento e conhecimento ao leitor. Muitos críticos veem o romance histórico tradicional como um gênero híbrido (MARINHO, 1999, p. 12; PUGA, 2006, p. 4-6; MARQUES, 2012, p. 75-85), que conjuga a ficcionalidade inerente ao romance com o discurso histórico, tido como “real” ou “factual”.

Para um romance ser classificado como histórico, não basta ter seu enredo desenvolvido em um tempo remoto. É preciso que o autor mostre a “consciência dos

---

<sup>96</sup> É importante dizer que Chagas não deixou de exercer a atividade de escritor, embora a quantidade de publicações tenha diminuído consideravelmente ao longo da década de 1880. Como se depreende do “Quadro da produção literária de Manuel Joaquim Pinheiro Chagas” (GANDRA, 2012, p. 204-206), entre 1879 e 1889, o autor publica principalmente crônicas em jornais, textos históricos, biografias e traduções de romances franceses.

<sup>97</sup> A resposta de Chagas mais direta e aberta ao *Ultimatum*, no entanto, é, para nós, a obra não ficcional *As Colônias Portuguesas no Século XIX*, publicada também em 1890. Cf. CHAGAS, 1890b.

<sup>98</sup> Para tal tarefa, cf. CHAVES, 1980; MARINHO, 1999; PUGA, 2006; GANDRA, 2012; e MARQUES, 2012.

grandes movimentos histórico-sociais” (MARINHO, 1999, p. 13) que descreve. Portanto, a presença da História deve ser ativa no desenrolar da trama, e não apenas um pano de fundo da história das personagens. Tal fato faz com que o romance histórico tradicional apresente algumas características peculiares. O desafio de recriar o passado e de gerar um efeito de real faz com que os autores busquem a “cor local”, isto é, a descrição de costumes, vestimentas, estruturas sociais, paisagens, instrumentos e o modo de vida do lugar e do tempo que estão sendo retratados. “A representação da cor local e o efeito do real no romance histórico são apoiados por referentes toponímicos e regionais que são também monumentos [...], reconhecidos pelo leitor informado” (PUGA, 2006, p. 35).

A linguagem nem sempre é reconstituída, uma vez que “tal prática levaria inevitavelmente à incompreensão de grande parte do público” (MARINHO, 1999, p. 24). No entanto, a utilização de arcaísmos, de topônimos já não mais usados (MARINHO, 1999, p. 25), ou a colocação de frases em uma linguagem antiga devidamente modernizadas em notas de rodapé (PUGA, 2006, p. 31) são recursos largamente utilizados pelos autores, não só para criar a “cor local”, mas também como um “anacronismo necessário” (MARINHO, 1999, p. 25; MARQUES, 2012, p. 109) que dá verossimilhança ao texto.

A psicologia das personagens de um romance histórico tradicional deve obedecer à do tempo em que está inserida, e não ser modernizada. E os heróis não costumam ser grandes figuras históricas. Conforme Lukács defende ao estudar os romances de Scott, o herói do romance histórico deve ser “mediano, mais ou menos medíocre” (LUKÁCS, 2011, p. 49). Ou seja, “este [herói mediano] possui certa inteligência prática, porém não excepcional, certa firmeza moral e honestidade que beiram o sacrifício, mas jamais alcançam o nível de uma paixão humana arrebatadora, de uma devoção entusiasmada a uma causa grandiosa” (LUKÁCS, 2011, p. 49).

Embora, as reflexões sobre o romance histórico tradicional não se esgotem na revisão crítica apresentada acima, tais características já são suficientes para entendermos as posições de Chagas em torno do gênero inaugurado por Walter Scott.

Entre os anos de 1866 e 1867, Chagas publica dois livros de crítica literária, intitulados, respectivamente, *Ensaio Crítico* e *Novos Ensaio Crítico*. Nessas duas obras, o autor de *A Morgadinha de Valflor* analisa textos de alguns escritores coevos, como Rebelo da Silva, Arnaldo Gama, ou ainda, Camilo Castelo Branco, que pegamos

como exemplo para a leitura de Chagas em torno do romance histórico. Em *Ensaios Críticos* (1866), Pinheiro Chagas estuda alguns romances camilianos que retratam “vida e gestos dos nossos contemporaneos e compatriotas” (CHAGAS, 1867, p. 38-39), ou seja, os romances contemporâneos de Camilo. Na enaltecida análise, Chagas afirma, por exemplo, que Camilo “caminha desassombrado pela via triumphal, obtendo sucessos apoz sucessos, conquistados não lisonjeando o gosto muitas vezes equivoco do publico, mas brindando a nossa literatura com obras primas” (CHAGAS, 1866, p. 8). Sendo o autor de *Amor de Perdição* um homem de “vasto e flexível talento” (CHAGAS, 1866, p. 13), Chagas afirma que

Camilo Castelo Branco sempre entrou para mim no número dos escriptores, por cujo portentoso gênio eu professo a maior admiração; mas desde que ele limpou os seus romances d’um monturo de barões toicinhentos, [...] comecei a acatá-lo como um dos meus favoritos. (CHAGAS, 1866, p. 22)

No entanto, no ano seguinte, no livro *Novos Ensaios Críticos*, Chagas adentra os romances históricos de Camilo e parece mudar um pouco o tom. Diz o autor que o romance *A Sereia* (1865), talvez primeiro texto camiliano que poderia ser considerado histórico, “parece estar longe do pensamento do author a evocação da época [século XVIII]. O drama desenrola-se a um canto de Portugal, bem longe da influencia das ideias e dos costumes de um tempo differente do nosso” (CHAGAS, 1867, p. 39). Quando aborda o romance *O Judeu* (1866), diz que “o seculo XVIII não resurgia do tumulo, nem as figuras historicas estampavam o seu vulto bem pronunciado no fundo liso da tela”, classificando-o, então, como “pseudo-romance-historico”. Já sobre *O Olho de Vidro* (1866) diz que “seguiu-se ao *Judeu*, sem denunciar progresso” (CHAGAS, 1867, p. 40). A exceção a esses romances, que poderiam ser um “presagio de decadencia” (CHAGAS, 1867, p. 41), seria *O Santo da Montanha*, que vem como uma “ressureição” (CHAGAS, 1867, p. 42) do “crepúsculo de glória do romancista” (CHAGAS, 1867, p. 41). Após um elogio ao romance *A Luta de Gigantes* (1865)<sup>99</sup>, Chagas afirma que Camilo “está habituado ao trabalho rapido e sem preparativos, trabalho em que a penna, correndo pelo papel, vai reproduzindo os modêlos que lhe pullulam em torno” (CHAGAS, 1867, p. 43), concluindo que

ha incompatibilidade absoluta entre a rapidez do trabalho, que está sendo um habito arraigado em Camillo Castello Branco, e a longa

---

<sup>99</sup> Cf. CHAGAS, 1967, p. 47-55.



elaboração misteriosa do pensamento indispensável à perfeição do romance histórico, tal como Walter Scott o deixou por modelo aos seus innumeráveis imitadores. (CHAGAS, 1867, p. 45)

Embora não diminua a importância de Camilo para a literatura portuguesa oitocentista, vê-se claramente que, para Pinheiro Chagas, na década de 1860, Camilo não era um romancista histórico, já que as obras do gênero devem ser trabalhadas lentamente, sendo a época e seu pensamento estudados cautelosamente para a execução de um bom romance<sup>100</sup>. Esta constatação já nos permite deduzir que, seja por mudanças do contexto histórico, seja por alteração do contexto de produção e recepção das obras, seja ainda por qualquer outro motivo, houve modificações no pensamento de Chagas em torno da elaboração do romance histórico, uma vez que na década de 1890 ele parece reproduzir exatamente o que condenara, em 1867, na ficção histórica camiliana.

Tal fato fica claro quando o escritor volta a tratar do assunto no prefácio de *A Joia do Vice-Rei*, publicado em 1890. Chagas abre sua “Introdução” com as seguintes palavras:

O romance histórico, tal como o concebeu Walter Scott ou Alexandre Dumas, está um pouco passado de moda. A ideia de tomar a história como fundo de uma narrativa, e de entregar depois à imaginação o cuidado de desenhar as cenas, tinha inconvenientes tão graves, enlaçava por tal forma a mentira com a verdade que a nossa época ansiosa de exatidão começou a censurar esse adultério, que no seu entender infundia ideias erradas no espírito dos leitores. (CHAGAS, 1912, p. 5)

A distância em relação ao que proferira em 1867 se mostra ainda mais evidente, quando argumenta que “procede erradamente quem desejar estudar história francesa em romances de Alexandre Dumas, em vez de a estudar nos livros de Henri Martin” (CHAGAS, 1912, p. 5), destacando que “decerto a explicação do problema histórico do

---

<sup>100</sup> Quanto à elaboração da ficção histórica e suas inevitáveis diferenças com o texto historiográfico, diz Chagas, em seu capítulo de estudo acerca de *A Casa dos Fantasmas* (1865) de Rebelo da Silva (1822-1871): “Seja-se escrupulosamente exacto na reprodução d’uma época, em tudo se procure pautar-se pelo molde antigo, linguagem, costumes, índole; não se faça dar a um personagem um passo sem que esse passo seja authorisado por um documento existente no masso numero tantos dos archivados de tal mosteiro; e estylo, paixão, tudo esfriará ao contacto constante d’esses cadaveres gelados. Por isso alguns escriptores dizem que Walter Scott poetisou demasiadamente a idade media; é porque elles esquecem que o historiador tem de se esconder por traz do romancista, que, se aquelle deve escrupulizar em reproduzir, o melhor que possa, a indole da era que estuda, este vê-se obrigado a agradar aos leitores actuaes, a interessar o gosto moderno, a actuar sobre espíritos sujeitos á influencia contemporanea. Esta necessidade reclama algumas concessões dos escrupulos do estudioso. A essas concessões devemos a parte brilhante do romance historico, o dialogo colorido, a frase apaixonada, a descripção mimosa, o typo sympathico” (CHAGAS, 1867, p. 27).

Máscara de ferro, apresentada por Alexandre Dumas, é de pura fantasia” (CHAGAS, 1912, p. 5).

Portanto, o autor “repudia os modelos de Walter Scott e Alexandre Dumas<sup>101</sup>, baseados na junção e personagens históricos com episódios e figuras inventados, e propõe uma alternativa que, em seu entender, é mais credível e menos perigosa aos leitores” (MARQUES, 2012, p. 259). Essa alternativa referida por Marques diz respeito a um “estudo histórico-romântico” (CHAGAS, 1912, p. 7) proposto por Chagas. Isto é, uma “história dramatizada e não romantizada” (CHAGAS, 1912, p. 8) que corresponderia a:

simplesmente a história posta em ação, são as cenas verdadeiras, tais como as encontramos na prosa dos nossos cronistas, e principalmente nos capítulos pitorescos das *Lendas da Índia* de Gaspar Correia, que vamos desenrolar diante dos olhos dos leitores. Nenhum personagem que vamos esboçar, é inventado por nós, a não ser talvez alguns desses vultos, em que é lícito dividir o grande personagem coletivo da multidão. Mas esses personagens substituem perfeitamente como que o coro da tragédia grega, com a diferença que damos a cada um dos seus elementos componentes voz e fisionomia. Nada inventamos, apenas procuramos dar cor e animação ao desenho que nos deixou o velho narrador. (CHAGAS, 1912, p. 7)

A definição de “história dramatizada”, como Chagas entende suas ficções históricas em 1890, já nos dá algumas pistas para interpretar o conteúdo de seus romances. O autor justifica que: “não há uma cena inventada, e que o nosso intento unicamente foi fazer passar por diante dos olhos dos leitores os personagens que descrevemos em toda a sua verdade” (CHAGAS, 1912, p. 8). O mesmo será exposto no prefácio de *Naufração de Vicente Sodré*, quando diz que “a velha fórmula do romance histórico”, em que “a imaginação do romancista procur[a] inventar personagens que se misturam, eles que são filhos da fantasia, com os personagens reais [...]”, “[...] está hoje decididamente fora do gosto público [...]” (CHAGAS, 1894, p. I-II). E declara que “no *Naufração de Vicente Sodré* não há um só elemento de fantasia” (CHAGAS, 1894, p. IV). Afinal,

o que há a fazer, parece-me, é não procurar o drama fora da realidade, não inventar episódios, nem fantasiar personagens, procurar simplesmente ver as cenas tais como a história as descreve,

---

<sup>101</sup> É interessante notar que, em 1966, Castelo Branco Chaves defende três nomes da literatura europeia como os mais representativos do romance histórico: Walter Scott, Victor Hugo e Alexandre Dumas. Ao pensar sobre este gênero na literatura portuguesa oitocentista, Chaves alega que “Herculano, como romancista, manteve-se sempre fiel aos cânones de Walter Scott [...]. Garrett aprendeu com Hugo o que de melhor e pior há no *Arco de Santana*. Dumas só mais tarde teve discípulos e na sua aula aprendeu Pinheiro Chagas” (CHAVES, 1966, p. 9-10). Ou seja, o estudioso aproxima Chagas justamente de um modelo que o autor tentou se distanciar em obras de sua “fase de maturidade”.

compreender os personagens como eles se revelam nos seus atos, e procurar fixar esta fotografia, que se desenhou no nosso espírito, transmiti-la ao papel e mostrá-la ao público. (CHAGAS, 1894, p. II)<sup>102</sup>

Portanto, tais afirmações permitem-nos entender que as representações orientais que serão expostas ao longo dos textos são consideradas “reais” ou “não inventadas” pelo autor. Logo, apenas uma representação (dramatizada) de como o escritor via os povos e as culturas do Oriente.

Ao se referir a *Lendas da Índia*, de Gaspar Correia (1492-1561), Chagas também nos revela sua principal fonte para as “ressureições históricas” (CHAGAS, 1894, p. IV) que empreendia. A obra de Correia é, para o autor de *A mantilha de Beatriz*, “o livro histórico mais valioso que possuímos, porque é o mais humano, o que nos mostra em traços realistas e familiares os caracteres dos homens e o aspeto dos acontecimentos” (CHAGAS, 1894, p. IV). Será, por conseguinte, a partir da interpretação dessas crônicas que desenhará o que entende como as “duas faces” (CHAGAS, 1894, p. V) da História de Portugal no Oriente.

Passemos, agora, a um estudo mais detalhado das obras ficcionais de Chagas. Começemos por *A Marquesa das Índias* (1890), que tem sua trama desenvolvida em Goa, trinta e cinco anos após a chegada de Vasco da Gama às Índias. Passa-se, portanto, no ano de 1533. Seu enredo é simples e, de acordo com a crítica<sup>103</sup>, foi influenciado pelas comédias do dramaturgo espanhol Calderón de la Barca (1600-1681). A trama retrata uma série de equívocos entre dois casais de noivos que quase têm seus pares trocados pouco antes dos respectivos casamentos. Resumidamente, o romance gira em torno de Catharina de Sá – filha de Garcia de Sá, futuro governador da Índia Portuguesa<sup>104</sup> –, noiva de D. Antão de Noronha (que, no início da história, está em Ormuz), e, por conta do noivado, está reclusa à casa de D. Jorge Cabral, capitão interino de Goa<sup>105</sup> e anfitrião de Catharina enquanto Garcia de Sá se ausenta. Catharina sai escondida de casa com ajuda de sua

---

<sup>102</sup> É válido ressaltar que Chagas, embora defenda a não inserção de personagens ficcionais em romances históricos, admite ter criado, em *A descoberta da Índia contada por um marinheiro*, “um ou dois personagens, o marinheiro Bastião Fernandes e a sua velha mãe” (CHAGAS, 1894, p. IV). No entanto, logo justifica essa incoerência: “mas o marinheiro era tão visivelmente a personificação da marinhagem, que me não deixou remorsos a invenção” (CHAGAS, 1894, p. IV).

<sup>103</sup> Cf. MARINHO, 1999; GANDRA, 2012; MARQUES 2012.

<sup>104</sup> Voltaremos a abordar a figura de Garcia de Sá e sua outra filha, Leonor, na análise dos textos de Camilo Castelo Branco, no próximo capítulo deste trabalho.

<sup>105</sup> Jorge Cabral também exerce, depois de Garcia de Sá, a função de Governador da Índia Portuguesa. No romance, esse cargo pertencia a Nuno da Cunha (CHAGAS, 1890a, p. 27-28).

criada, Ignez, conhece João Santhiago, amigo de D. Antão, sem saber, no entanto, seu verdadeiro nome e a amizade com seu noivo. Surge em Goa, então, Dolores, conhecida também como “marquesa”, que, depois de muitas peripécias, fora resgatada do harém do sultão muçulmano Badur por João Santhiago. Dolores vai a Goa atrás de seu salvador, por quem se apaixonara, mas não o encontra. João Santhiago, que já não se interessa tanto pela mulher que resgatou, também desconhece a viagem da “marquesa” a Goa. D. Antão retorna de Ormuz para se casar e conhece Dolores, sem saber que ela procura seu amigo. Após diversos equívocos e acontecimentos que quase suspendem os casamentos aprazados, tudo se esclarece, e Catharina se casa com D. Antão, enquanto João Santhiago desposa Dolores.

Pelo brevíssimo resumo da trama que fizemos, percebe-se que Goa surge mais como pano de fundo de uma história que poderia ter sido desenvolvida em Portugal, Espanha, Itália, ou qualquer outro cenário (MARQUES, 2012, p. 272). Não se trata, portanto, do mesmo modelo dos outros romances históricos da época, como *A Joia do Vice-Rei* ou *Naufrágio de Vicente Sodré*, conforme Gandra (2012, p. 93) já nos havia apontado. Apesar dessa distinção, quando pensado o ano de publicação do romance, a escolha de Goa como espaço e o fato de o tempo representado ser o século XVI não nos parecem aleatórias. Por isso, propomos estudar *A Marquesa das Índias* considerando válidas as mesmas afirmações feitas nos prefácios de *A Joia do Vice-Rei* ou de *Naufrágio de Vicente Sodré* em torno das “ressureições históricas” de Chagas.

O livro inicia-se com uma breve contextualização do império português no Oriente, em que o narrador afirma: “o império que os braços heroicos dos nossos antepassados fundaram no território asiático já começa a inclinar-se para a decadência” (CHAGAS, 1890a, p. 5). A crítica para o rápido declínio da dominação lusitana na Ásia concentra-se principalmente no modo como foi feita a colonização portuguesa no Leste. Evoca, então, o nome de Afonso de Albuquerque, o qual, da mesma forma que em *História Alegre de Portugal*, surge como a figura histórica que teria a melhor proposta colonizadora, aquela que realmente criaria um império português duradouro.

O grande pensamento de Afonso de Albuquerque não foi compreendido, nem seguido pelos seus sucessores. Fôra ele quem tivera a fina perspicácia, que podia ter fundado um perdurável império luso-indiano, em que se quebraria depois todas as ambições inglesas. Fôra ele quem compreendera que a grande faculdade colonizadora dos Portugueses é a facilidade com que assimilam a si as raças conquistadas, e conseguem formar uma nação única de um mixto que parece

inconciliável dos povos mais diversos. Por isso tentou fundir os Portugueses com os Indianos, proscrevendo energeticamente os Mouros, firmar em três pontos sabiamente escolhidos a concentração do poder português no Oriente: Goa, Malaca e Ormuz. (CHAGAS, 1890a, p. 5-6)

O trecho demonstra que a leitura do autor em torno das estratégias de colonização continuava a mesma daquela que apresentara dez anos antes. Se, em 1880, o enaltecimento das ideias de Albuquerque ecoava a política colonial de ocupação efetiva de território que o parlamentar Chagas defendia e o ministro Chagas buscava executar, em 1890, no cenário imediatamente após o *Ultimatum*, a insistência na política colonial de Albuquerque parece argumentar que o caminho que Portugal seguia, no Oitocentos, era o correto, mas fora executado demasiadamente tarde. Ou seja, um discurso em que o autor parece dizer ao seu público leitor que tentou fazer o que pôde para evitar a humilhação imposta pela Inglaterra. É nesse sentido que entendemos a “quebra de todas as ambições inglesas”, referidas acima. Algo que, para o autor, poderia ter sido evitada, caso a política colonial inspirada em Albuquerque tivesse ocorrido antes da segunda metade do século XIX<sup>106</sup>.

As “ambições inglesas” citadas pelo narrador não dizem respeito apenas à Inglaterra de sua contemporaneidade, mas também àquela dos séculos anteriores, que junto à Holanda, figurava entre as grandes rivais europeias de Portugal no expansionismo para terras asiáticas.

Ah! Se o plano de Affonso de Albuquerque tivesse sido executado com perseverança e inteligência, dentro de um século todo o Malabar seria fundamentalmente portuguez, e a Hollanda primeiro e a Inglaterra depois encontrariam diante de si, não populações indiferentes dominadas por um bando de portugueses, mas uma nação forte e compacta que oporia as suas invasões e aos seus assaltos uma resistência invencível. (CHAGAS, 1890a, p. 7)

No entanto, o autor destaca que os grandes rivais portugueses no século XVI eram os turcos, uma vez que era este povo que dava apoio aos reinos do subcontinente indiano que buscavam resistir à coerção portuguesa. Lembramos que o autor de *Poema da*

---

<sup>106</sup> No capítulo IV do romance, a mesma ideia é retomada. Ao comentar que os portugueses não tinham o hábito de levar suas esposas à Índia, uma vez que “a vida no Oriente era uma sequencia quasi ininterrupta de combates e navegações” (CHAGAS, 1890a, p. 47), defende o narrador: “Affonso de Albuquerque porém, com seu grande tacto político, bem desejaria que eles procedessem de outro modo. Não queria simplesmente ocupar fortalezas e fazer depredações nos mares. Queria radicar a raça portuguesa na India, enlaçá-la com a raça indígena, e tê-lo-ia conseguido, se pudesse ter governado a India vinte anos” (CHAGAS, 1890a, p. 48).

*Mocidade* era um crítico do uso da força contra os reinos indianos, uma vez que tal política levou o império português à rápida decadência:

[Os sucessores de Afonso de Albuquerque] não pensaram senão em ampliar o domínio português, em desenvolver o nosso comercio, transformando-o muitas vezes na mais hedionda pirataria, e em fundar fortalezas, que não tinham outro fim senão o de tornar cada vez mais pesado o jugo português sobre aquelas populações indianas, que procurávamos curvar despidosamente ao nosso domínio. (CHAGAS, 1890a, p. 7)

As descrições dos turcos – referidos também como muçulmanos ou mouros – diferem das dos reinos da Índia. Estes últimos tendem a aparecer como subjugados. Já os primeiros, enquanto rivais dos portugueses, surgem principalmente com adjetivos depreciativos. Um significativo exemplo, que parece resumir a imagem geral que os muçulmanos ganham nesta obra de Chagas, está na descrição que o narrador faz, ainda neste primeiro capítulo, do sultão Badur, que autoriza a construção da fortaleza de Diu em troca da ajuda portuguesa para combater os mongóis, contra quem guerreava:

É um dos typos mais curiosos e mais perfeitos do soberano oriental que nós podemos imaginar. Temos pena de o não podermos fazer entrar no quadro da nossa narrativa, e de nos termos de referir a ele apenas incidentalmente, porque a sua physionomia é interessante. Valente, ambicioso, desigual, esperto, pueril, é perfeitamente o príncipe nascido e educado no harem, estragado pelo abuso do poder absoluto. Astucioso e dilaterio nos seus processos políticos e diplomáticos, deu água pela barba ao pobre Nuno da Cunha, até que o governador também resolveu dar-lhe água pela barba a ele, o que facilmente conseguiu, mandando-o matar às punhaladas nas aguas da enseada de Diu. (CHAGAS, 1890a, p. 11)

Essa imagem se junta a uma outra, já no fim do capítulo, quando o narrador diz que, espantado o inimigo mongol, Badur, que havia fugido vergonhosamente de seus domínios para pedir ajuda aos portugueses (CHAGAS, 1890a, p. 15), “recuperara logo a sua natural arrogância, que facilmente perdia em presença do perigo” (CHAGAS, 1890a, p. 15). Portanto, não se trata de uma representação sem qualidades, entretanto, vê-se que as características negativas como ambição (algo sempre criticado pelo autor), deslealdade, altivez e covardia se avultam. Destaca-se também a crítica ao “poder absoluto”, que dialoga com a imagem do despotismo oriental que, desde Montesquieu (1689-1755) e seu *O Espírito das Leis* (1748), se torna paradigma para essa leitura (negativa) do Oriente e

do oriental<sup>107</sup>. Vale ressaltar que, ainda no século XVIII francês, o indólogo Antequil-Duperron (1731-1805), tendo vivido na Índia entre 1755 e 1761, buscou ressignificar essa interpretação dos modos de governo orientais, configurando-se, para Robert Irwin, como um intelectual que “adiantou muitos dos princípios do *Orientalismo* de Said” (IRWIN, 2008, p. 152) em quase dois séculos. Fato é que, apesar da tentativa de leitura crítica de Antequil-Duperron, no imaginário ocidental perdurou a interpretação de Montesquieu, em que “o despotismo [oriental], condicionado por fatores materiais e climáticos, era onipresente na Ásia e era de uma arbitrariedade selvagem, exigindo obediência cega e girando em torno dos mistérios do harém” (IRWIN, 2008, p. 151). Embora não desenvolvamos aqui, vale mencionar que, no romance de Chagas, essa imagem do “déspota oriental” surge em mais um momento. No capítulo IV, há uma cena em que Garcia da Orta, ao conversar com Jorge Cabral, destaca o despotismo de Badur, ao relatar a experiência de lutar ao lado do sultão contra os mongóis como pagamento para a autorização para a construção da fortaleza de Diu<sup>108</sup>.

Após a contextualização histórica proposta pelo narrador, o enredo de equívocos inicia-se no segundo capítulo da obra, com a descrição da cidade de Goa. Esta exposição serve, principalmente, para ambientar e trazer a “cor local” que caracteriza os romances históricos e que, para Maria de Fátima Marinho, são “mais pitorescas e didáticas do que necessárias” (MARINHO, 2005, p. 113). Para nosso estudo, no entanto, esta descrição inicial da cidade se torna um dos trechos mais relevantes de *A Marqueza das Índias*.

Goa é descrita como uma cidade “opulenta e magnífica, [...] coberta de edifícios majestosos” (CHAGAS, 1890a, p. 17). O narrador imprime a ideia de um lugar movimentado e, principalmente, acolhedor a todos os povos.

Em terra o movimento é enorme, e os diversos ruídos que se evolvem da cidade formam um concerto festivo que alegra os ouvidos. Repicam os sinos das igrejas, já numerosas; ouve-se o estrondo dos martelos, dos machados, nos estaleiros, onde se estão construindo e reparando os navios, a ponto que se julgaria o passeiante na Ribeira das Naus de Lisboa, se os elefantes, passando gravemente carregados de madeira,

---

<sup>107</sup> “O despotismo, ainda que visto como tendo no Oriente o seu ambiente natural, pode se expandir por terras que não são as da sua natureza, sempre que a corrupção de princípios enfraqueça o Ocidente. Assim, Montesquieu chama atenção permanente para o risco da irrupção do Oriente no interior do próprio Ocidente, a partir de seus outros negativos internos, que só poderiam ser contidos pela sobrevivência da nobreza em suas funções específicas e da moderação do poder político. Portanto, a noção de despotismo oriental é decisiva para a compreensão do paradigma que o liberalismo e a modernidade ocidental vinham gestando para apreender e representar o Oriente e a alteridade em geral” (DEL ROIO, 2017, p. 174).

<sup>108</sup> Cf. CHAGAS, 1890a, p. 54-62.

não dessem de novo e bem frisantemente á scena o seu aspecto oriental. É grande e variegado o movimento das ruas. Ouve-se o galope dos cavalos, o pregão dos vendedores, e veem-se transitar homens de mil raças diversas, e de mil aspectos differentíssimos. (CHAGAS, 1890a, p. 18)

Nota-se, portanto, uma Goa cosmopolita, que só se diferencia da capital da Metrópole por alguns aspectos paisagísticos que se encaixam dentro de um imaginário ocidental do Oriente. Nas palavras do próprio romance, “um quadro cheio de movimento e de luz, que se desenhava n’uma pitoresca moldura de cores bem pujantes por entre as mangueiras e as palmeiras” (CHAGAS, 1890a, p. 27).

O narrador passa a descrever algumas dessas “mil raças diversas” que caminham pelas ruas da Goa portuguesa.

Os mercadores persas de Ormuz, vestidos com riquíssimas cabayas, que vinham vender a Goa os seus magníficos cavalos, cuja rendimento constituía uma das mais avultadas receitas da alfandega portuguesa, cruzavam-se com os mahrattas semi-nus e com os árabes envoltos nos albornozes brancos e de lá grosseira, que vinham dos portos do Mar Vermelho, trazidos por alguma nau do Estreito; os baneanes vestidos com as suas camizas de seda trazendo no alto da cabeça os seus turbantes, encontravam-se com os fidalgos portugueses, que passavam a galope, trajando seda também, mas seda cortada pelos modelos da corte de Carlos V, que dava o tom n’esse tempo; alguns brahmanes, vestidos de algodão de uma brancura que cegava, olhavam de modo desconfiado para os hábitos pardos ou negros dos monges, como os fanáticos yoghis, quasi nus, com as carnes em sangue, com os longos e sujos cabelos a moldurarem-lhes as faces lívidas e encovadas, olhavam ferozmente para os frades mendicantes, que passavam de pés descalços, yoghis do catholicismo, menos desprendidos contudo, do que seus colegas do brahmanismo, das delicias mundanas. (CHAGAS, 1890a, p. 18-19)

É interessante a descrição que o narrador apresenta da cidade. Uma primeira leitura do trecho transmite a sensação de Goa enquanto espaço geográfico de coexistência pacífica entre todos os povos que ali vão mercadejar. Entretanto, quando observado com maior cuidado, percebe-se o tratamento que o narrador dá as “mil raças” que por ali transitam. Por exemplo, os fidalgos portugueses são os que “passam a galope”, que, em chave metafórica de leitura, é possível interpretar como uma demarcação de superioridade ocidental em meio às outras “raças”, todas vindas de algum Oriente. Em outras palavras, ao colocar os portugueses como os únicos que aparentam transitar em cima de cavalos, parece que há um reforço de que são eles os verdadeiros senhores daquelas terras, implementando, assim, uma hierarquia na cena. Chama a atenção ainda a descrição dos



indianos. Em momento anterior, o narrador dissera: “[...] passam as fustas finas e ligeiras, carregadas de soldados, as tonas, as almadias, as champanas carregadas de provisões e tripuladas pelos marinheiros indígenas quasi nus, cujos corpos bronzeados luzem ao sol como estatuas em movimento” (CHAGAS, 1890a, p. 17). Marinheiros, mahrattas e yoghis, alguns representantes dos nativos indianos que circulam pela capital portuguesa do Oriente, são constantemente caracterizados pela ausência de vestimenta que, ainda numa interpretação simbólica, pode ser entendida como uma caracterização redutora, uma vez que contrasta com toda a opulência de comerciantes e fidalgos. A visão dos marinheiros como “estátuas em movimento”, comparando-os, portanto, a objetos que costumam ser observados, confere uma imagem de “museu vivo” (CATROGA, 1999, p. 203) ao local, visão comum em torno da Índia (CATROGA, 2009, p. 207) e, por que não, do Oriente como um todo na sociedade europeia. Em tempo, os “longos e sujos cabelos” dos yoghis apenas reforçam essa alteridade negativa.

Não podemos deixar de destacar a representação dos frades mendicantes, vistos como os “yoghis do catolicismo”, mas “menos desprendidos [...] das delicias mundanaes”. Aqui, mostra-se um dos poucos momentos em que uma coletividade ocidental se apresenta de modo inferior à oriental, o que discrepa significativamente de outra imagem em torno da fé cristã e das fés orientais que aparecerá em *Naufração de Vicente Sodré*, como veremos adiante. No entanto, a possível janela crítica que se abre a partir dessa representação dos frades católicos não nos parece ser desenvolvida em *A Marquiza das Índias*.

A descrição segue com a inserção do “elemento feminino” a “esta multidão variada” (CHAGAS, 1890a, p. 19). Breve, o narrador descreve principalmente as “mestiças solteiras”, “o *demi-monde* goano”, “cuja voluptuosa languidez fazia mais estragos nas fileiras portuguesas do que a artilharia dos Rumes” (CHAGAS, 1890a, p. 20). A essa imagem de sensualidade da mulher oriental<sup>109</sup> – mais uma visão tipicamente orientalista (LIMA, I., 1997), no sentido que Said concede ao termo –, que, não raro,

---

<sup>109</sup> Esta imagem estará presente em mais um momento do texto de Chagas. No capítulo VIII, Catharina, ao confrontar seu noivo sobre seu período em Ormuz, fala das “Arabes que tem ao que se diz um olhar fascinador, [e] as Persas, que se afirma também que são esplendentes como as rosas que os seus poetas cantam” (CHAGAS, 1890a, p. 130). Marques (2012, p. 288) ainda identifica Teresa de *O Terremoto de Lisboa* como mais uma mulher que se enquadra nessa descrição.

abarca mulheres espanholas de regiões de forte influência árabe, como a Andaluzia<sup>110</sup>, contrasta com as “esposas, em geral pouquíssimo virtuosas d’aquelles casados de Goa, que Affonso de Albuquerque estabeleceu na cidade” (CHAGAS, 1890a, p. 20). Portanto, mais uma construção que ratifica um imaginário corrente em torno do Oriente na Europa oitocentista.

Aos poucos, o narrador focaliza a protagonista Catharina e sua criada, Ignez, que passeiam de modo camuflado pelas ruas de Goa. No decorrer do enredo de enganos, ficam mais “esporádicas [...] as referências à permanência dos portugueses na Índia e à sua maneira de viver no Oriente” (MARINHO, 1999, p. 88), uma vez que, no romance como um todo, “o narrador concentra-se especialmente nos equívocos protagonizados por dois homens e duas mulheres e parece esquecer-se da época (século XVI) e do local em que se desenrola a ação” (MARQUES; 2012, p. 272).

Há, no entanto, ao longo das cenas que se seguem, algumas representações que chamam a atenção.

Ainda no fim do capítulo II do romance, Catharina e Ignez, temendo que seu passeio sem permissão fosse descoberto por Jorge Cabral, correm pelas ruas – com nomes tipicamente portugueses (rua dos Ourives, rua Direita, largo do Pelourinho Velho etc.) – de Goa.

[...] as duas raparigas desataram a correr doidamente pela rua dos Ourives fora, com grande espanto dos Indianos, alguns dos quais assomavam às portas das *buticas* para verem a desapoderada fuga. Ninguém porém lhes pôs obstáculo. Com a sua impassibilidade indiana, os moradores e os lojistas abstiveram-se cuidadosamente de intervir. (CHAGAS, 1890a, p. 34)

A cena supracitada oferece duas possibilidades interpretativas em torno da caracterização dos orientais. Primeiramente, podemos ler que, ao passarem em fuga pelas “buticas”, as duas portuguesas causam um grande alvoroço na rua que percorrem, chamando a atenção dos indianos. Estes, no entanto, apenas observam a cena, uma vez que uma “impassibilidade indiana” os impede de agir de qualquer outra forma. Embora não seja necessariamente uma caracterização negativa, a descrição não deixaria de ser globalizante, estereotipada e orientalista – dentro da definição que Edward Said propõe ao termo. Por outro lado, a palavra “cuidadosamente”, presente no fim do trecho, permite-

---

<sup>110</sup> Dolores, a “marquesa” que dá título ao romance de Chagas, é espanhola e se encaixa nessa descrição feminina.

-nos interpretar que a indiferença indiana retratada não se trata de uma posição natural, mas de uma construção cultural que poderia ser justificada pelo fato de serem os indianos dominados pelos portugueses. Nesta segunda linha interpretativa, reforça-se a hierarquia presente na relação Portugal-Índia.

De toda forma, uma imagem próxima ao primeiro modo de interpretação do trecho do capítulo II surge em um momento posterior do texto. No capítulo XIII, João Santhiago pede ajuda a seu amigo, D. Antão de Noronha, para se encontrar com Catharina. D. Antão desconhecia que a mulher que João intencionava ver era sua noiva. Para ajudar o amigo, disponibiliza seu quarto na casa de Jorge Cabral, que, a essa altura do romance, hospedava Catharina, Dolores e o próprio D. Antão. Este diz que mandará a liteira de seu anfitrião ir buscar a mulher, que pensava ser Dolores. João Santhiago questiona, então, se os carregadores da liteira não estranhariam o movimento de buscar e levar pessoas a seu aposento. D. Antão responde: “Qual! São dois malabares habitualmente mudos como umas pedras, e que nem portuguez falam. Foi o que me disse Jorge Cabral quando, tendo os visto no pateo a esfregar a cadeirinha, perguntei quem eram” (CHAGAS, 1890a, p. 198). A mudez dos carregadores apenas reforça a “impassibilidade indiana” e, de certo modo, reduzem-nos a meros objetos de transporte. Nesse cenário, os “malabares mudos” são inanimados, não sendo, portanto, diferentes da liteira. Ou ainda, são vistos apenas como um complemento ao instrumento de locomoção da fidalguia portuguesa. Adiante, durante a execução do plano de encontro entre as personagens, o narrador recorda que “dissera muito sensatamente D. Antão de Noronha que não havia perigo que a hospeda de Jorge Cabral conhecesse a cadeirinha porque todas as cadeirinhas se parecem umas com as outras” (CHAGAS, 1890a, p. 212), contudo questiona: “Mas podia dizer o mesmo dos portadores da cadeirinha?” (CHAGAS, 1890a, p. 212-213). A esta pergunta, o próprio narrador responde: “Para Catharina os malabares eram todos os mesmos. Parece que uma cor uniforme em diversos rostos lhes dá, aos olhos de homens de outra cor, uma absoluta e completa uniformidade” (CHAGAS, 1890a, p. 213). A esta generalização de rostos orientais – estereótipo presente ainda no século XXI – o narrador busca uma contraposição, realizando uma análise em mão dupla. Em outras palavras, o narrador de Chagas busca mostrar que essa “mesma impressão produzimos nós, os brancos, nos homens de outra cor” (CHAGAS, 1890a, p. 213). Para tanto conta uma “anedota perfeitamente verídica”:

Na Índia Britânica um destacamento de soldados ingleses atravessaram uma aldeia indiana e praticaram toda a qualidade de roubos, de violências e de extorsões, a que estão costumados todos os povos que tem a dita suprema de ser visitados por tropas inglesas. Os habitantes queixaram-se. O comandante da força era homem disciplinador e recto; chamou os queixosos, formou o seu destacamento, e disse-lhes que lhe apontassem os soldados que os tinham maltratado. Não foram capazes de o fazer, e confessaram que lhes era completamente impossível distinguir dois brancos um do outro. (CHAGAS, 1890a, p. 213)

A descrição negativa da Índia Britânica, em que os soldados ingleses aparecem como violentos, não deixa de ecoar, mais uma vez, o “quadro da reação nacional a uma humilhação imposta por um tradicional aliado” (MARQUES, 2012, p. 277) em janeiro do ano de publicação do romance. Evidencia ainda os dois “outros” que surgem no orientalismo português, principalmente nessa produção artística pós-*Ultimatum*: o “outro” oriental e o “outro” inglês, fato inicialmente notado por Fernando Catroga (1999, p. 211).

O enredo de equívocos é retomado imediatamente após o fim da historieta sem maiores desenvolvimentos ou comentários em torno do tema. Embora a análise em mão dupla, concretizada pela “anedocta perfeitamente verídica”, até certo ponto, relativize a imagem generalizante e estereotipada dos carregadores da liteira – e dos orientais como um todo – no romance, ela se torna exígua a partir do momento que não é desenvolvida. Então, se, por um lado, não há ausência de uma visão crítica, por outro, parece-nos que a falta de um maior desenvolvimento desses trechos – como a descrição dos frades católicos no capítulo II ou a supracitada análise em mão dupla – torna limitada a originalidade em torno das representações orientais presentes no romance.

Não é apenas a violência britânica, ironizada na anedota, que é lembrada. Na contextualização presente no capítulo I, o narrador criticara a violência portuguesa que buscava apenas subjugar os reinos que encontravam, exercendo, muitas vezes, uma hedionda pirataria<sup>111</sup>. No romance, Pinheiro Chagas personifica essa atitude na figura de Bastião de Noronha. A menção ao personagem, já morto quando o romance se passa, acontece no capítulo V, momento em que Dolores conta a Catharina as peripécias que viveu até ir parar no harém do sultão Badur e ser resgatada por João Santhiago. Bastião de Noronha salva Dolores em Lisboa de ser capturada e a leva consigo, em sua embarcação, ao Oriente. No entanto, no meio de sua viagem, Bastião se separa da

---

<sup>111</sup> Cf. CHAGAS, 1890a, p. 7.

esquadra portuguesa para perseguir um rico navio mouro e, por causa de sua ganância, perde a vida.

Bastião, a quem eu afinal consagrava o afecto, [...] tinha, a par de excelentes qualidades, uma índole violenta e avida. Apenas entramos no mar das Indias, Bastião não perdia ensejo de aprezar algum navio mouro. A bastantes combates assisti, e podeis bem imaginar com que terror eu escutava esses clamores furiosos que de súbito se levantavam em torno de mim, e a cada instante me faziam temer que eu caísse nas garras d'esses muçulmanos tão terríveis para as mulheres. [...] Uma vez, Bastião de Noronha, atraído pela aparente riqueza de um navio mouro que perseguia, separou-se demasiadamente da esquadra portuguesa e, em vez de ter que lutar com um navio só, teve que lutar com três porque appareceram outros dois a auxiliar o primeiro. O combate era demasiadamente desigual. Bastião succumbiu depois de uma luta desesperada, e eu, com os poucos que sobreviveram, fui arrastada para bordo de um dos navios mouros, onde os tripulantes me acolheram com gritos de jubilo e de triumpho. (CHAGAS, 1890a, p. 78-79)

O brevíssimo episódio de Bastião de Noronha adianta o que Chagas irá tratar com mais atenção em *A Joia do Vice-Rei* e, principalmente, em *Naufração de Vicente Sodré*. A essência da crítica, no entanto, está ali, como também está no capítulo inicial do romance. O leitor recorrente dos romances históricos de Pinheiro Chagas enxerga, nesse trecho, um reforço da leitura do escritor em que a decadência do domínio português na Ásia se deu pelo não seguimento das ideias coloniais de Afonso de Albuquerque. Ou seja, pela atuação violenta contra os povos que deveriam, para o autor, ser assimilados. É nesse sentido que se entende também a condenação que o narrador faz, no epílogo do romance, ao assassinato do sultão Badur, episódio em que João Santhiago, já casado com Dolores, também falece. A “hedionda tragédia” (CHAGAS, 1890a, p. 246), como o narrador coloca o caso do assassinio, é classificada como uma “façanha, bem pouco honrosa, dos Portugueses” (CHAGAS, 1890a, p. 246). Portanto, vê-se que as mesmas ideias que abrem o romance aparecem em seu fechamento, intensificando a interpretação histórica do escritor.

Pontos críticos semelhantes podem ser observados no romance *A Joia do Vice-Rei*, publicado no mesmo ano de 1890. Esse romance já corresponde ao que o próprio autor chamou de “estudo histórico-romântico” (CHAGAS, 1912, p. 7), ou de “história dramatizada” (CHAGAS, 1912, p. 8), em que “não há intriga amorosa nem propriamente história romanesca” (MARINHO, 1999, p. 90). No entanto, como aponta Gandra: “há a

presença de elementos românticos de maneira mesmo que superficial em pelo menos duas situações” (GANDRA, 2012, p. 95)<sup>112</sup>.

O romance inicia-se em 1505, na nomeação de D. Francisco de Almeida como primeiro vice-rei da Índia. O narrador narra alguns acontecimentos do vice-reinado de D. Francisco de Almeida e sua relação com o filho, D. Lourenço de Almeida, a “joia” que dá título ao romance. O nome de D. Francisco é constantemente evocado por Chagas em suas “ressurreições históricas” da expansão marítima portuguesa do século XVI. Em *História Alegre de Portugal*, o nome do primeiro vice-rei surgia como um grande governador que fora substituído por um que “valia mais do que ele” (CHAGAS, 1880a, p. 102), Afonso de Albuquerque. Em *A Marquiza das Índias*, o nome e a relação do primeiro vice-rei com o filho também surgem, de certo modo antecipando o tema abordado em *A Joia do Vice-Rei*.

Foi por ahi [Guzarate] que se deu o primeiro combate em que sucumbiu o heroico D. Lourenço de Almeida. Foi nas proximidades de Diu que se travou outra batalha naval, em que o grande vice-rei D. Francisco de Almeida tirou ampla vingança da morte de seu filho, e os officiais de Begará tinham reconhecido com desgosto a superioridade dos Portugueses. [...] D. Francisco de Almeida, porém, que não pensava senão na memoria de seu filho, descurou completamente os assumptos de Kambaya, Affonso de Albuquerque teve assumptos de tal magnitude a tratar que não pôde ocupar-se d’esses assumptos. (CHAGAS, 1890a, p. 9-10)

Em *A Joia do Vice-Rei*, D. Lourenço de Almeida surge com características de um típico herói romântico, cujo principal (e praticamente único) defeito é a inexperiência pela pouca idade. “O filho do vice-rei incarna todas as qualidades de um guerreiro e de um nobre, aliadas a uma singular beleza física; essas qualidades suplantam a inexperiência da juventude e alguma vaidade” (MARQUES, 2012, p. 280). Portanto, serão comuns as referências aos “formosos cabelos loiros”, a “encantadora presença” e ao “seu airoso corpo” (CHAGAS, 1912, p. 18); bem como “ao cavaleiro valente, filho respeitoso” (CHAGAS, 1912, p. 107) que corresponde à “joia” de D. Francisco. Interessante também é a aproximação que o narrador faz de D. Lourenço ora a uma figura angelical (CHAGAS, 1912, p. 21, p. 109) ora a um herói grego (CHAGAS, 1912, p. 107).

---

<sup>112</sup> Marques (2012) também atenta para esse fato, ao afirmar: “em *A Jóia do Vice-Rei*, em particular, podemos identificar dois momentos de uma incipiente intriga amorosa: quando parte para a Índia, Lourenço deixa em Lisboa uma prima apaixonada que chora na despedida e vaticina que não o tornará a ver; no ataque a Mombaça, a filha do *sheik* deixa-se enfeitiçar pela beleza de Lourenço e impede-o de beber a água envenenada do poço, condenando-se, assim, aos maus-tratos do seu povo” (MARQUES, 2012, p. 281).

D. Lourenço, inclusive, é visto como um Aquiles<sup>113</sup>, ou como um Hércules português<sup>114</sup>. De fato, a aproximação da expansão portuguesa no Oriente com a mitologia e a literatura clássica grega<sup>115</sup> é reforçada quando o narrador de Pinheiro Chagas aproxima sua principal fonte para a composição da trama, *Lendas da Índia* de Gaspar Correia, da *Ilíada* de Homero<sup>116</sup>. Não é espanto, portanto, quando o narrador começa a destacar o ciúme que outros membros da esquadra portuguesa – em especial a personagem João da Nova<sup>117</sup> – passam a ter em torno de D. Lourenço.

Já D. Francisco de Almeida, o vice-rei que protagoniza a história, é visto sobretudo como uma pessoa rígida, por vezes violenta, porém justa. O pai de Lourenço, “um homem de mediana estatura, um tanto calvo, de barba cerrada” (CHAGAS, 2012, p. 18), “rege-se por um rigoroso código de conduta, pautado pela honra e pelo dever, embora, às vezes, o amor de pai não o deixe ver a inexperiência do filho” (MARQUES, 2012, p. 281). Seu senso de honra e justiça também será um contraponto crucial para a imagem em torno da colonização portuguesa na Índia que o narrador busca defender.

Um significativo exemplo da caracterização do vice-rei pode ser visto no capítulo V. Este episódio narra o ataque da esquadra portuguesa a Mombaça, na costa oriental da África. A ordem para a investida contra os africanos é dada após frustradas negociações para que Mombaça se tornasse um reino tributário a Portugal. Após o sucesso do ataque, liderado por João da Nova, os portugueses começam a saquear a cidade já destruída. Surge, então, a figura do vice-rei que interrompe a pilha.

– Sr. vice-rei! acudiu João da Nova, dando um passo para ele.  
– Silêncio! acabou o saque e a preza. Agora está aqui de novo o chefe militar. Já roubastes bastante. Lancem pregões por todas as ruas. Não se

<sup>113</sup> “Não se está vendo nestas palavras como que uma vaga reminiscência da lenda helénica de Aquiles, e não se vê que aqueles soldados da Renascença, muitos deles eruditos, e apaixonados pela antiguidade, começavam inconscientemente, ao tempo de Gaspar Correia, a vaziar nos moldes homéricos a lenda épica de D. Lourenço de Almeida?”. (CHAGAS, 1912, p. 115)

<sup>114</sup> “De um pulo D. Lourenço largou a espada e saltou às goelas de João da Nova. Era robusto o espanhol, mas D. Lourenço robustíssimo, um jovem Hércules, e as forças duplicava-lhas a cólera que lhe acendera o sangue” (CHAGAS, 1912, p. 48).

<sup>115</sup> Para uma análise mais detalhada dessa aproximação, cf. MARQUES, 2012, p. 279-281. Recordamos apenas que, em *História Alegre de Portugal*, o autor aproximara Duarte Pacheco a um semideus da Antiguidade (CHAGAS, 1880a, p. 99) e no conto *O Baluarte de Diu*, a figura de António da Silveira é vista como “um Ajax” (CHAGAS, 1891, p. 114-115).

<sup>116</sup> “Lendo as páginas de Gaspar Correia parece que percebemos a formação das lendas homéricas, e como foi que, na boca dos aedos, Aquiles, o grego valentíssimo, passou a ser o legendário filho de Tétis” (CHAGAS, 1912, p. 107); “É assim que, ao lermos a descrição do combate de Panane, nos parece estarmos assistindo à elaboração de uma canção de gesta, ou ouvindo alguma rapsódia dos aedos gregos, dessas rapsódias que depois formaram a *Ilíada*” (CHAGAS, 1912, 112).

<sup>117</sup> Cf. capítulo V do romance.

tomam cativos senão com menos de vinte e cinco anos, e cativas só com menos de dez. Não quero que se me ateie a bordo o fogo da luxúria, e não quero atravancar de mouros as naus. Quem estiver ainda em idade de se converter à fé cristã irá para bordo. [...] Dizei-lhe [ao rei de Mombaça] que bem castigado o julgo e que lhe perdoe agora. (CHAGAS, 1912, p. 49-50)

A atitude do vice-rei de levar prisioneiros aos barcos lusitanos pode parecer, ao leitor contemporâneo, um contrassenso à percepção de justiça que o narrador parece querer demonstrar com a cena da interrupção do roubo. Mas pode ser compreendida, se recordarmos que, em 1880, em torno de outra conquista de D. Francisco de Almeida, Chagas justificara a Eça de Queirós:

Sem dúvida a tomada de Dabul por Francisco de Almeida é uma triste página da nossa história. Não se pouparam nem mulheres, nem crianças. [...]; mas no século XVI [...], sabe por acaso da tomada de alguma cidade, em que não se praticassem esses ou outros actos semelhantes? (CHAGAS, 2001, p. 73)

Ou seja, é a tentativa de julgar o século XVI a partir do pensamento do século XVI, que Chagas defendera a Eça. Portanto, a violência não faz os portugueses bárbaros ou selvagens. Não parece haver críticas ou uma diminuição da imagem de D. Francisco de Almeida por seus atos violentos. Afinal, para o autor, o “século XVI, era, não bárbara [...], mas violenta” (CHAGAS, 2001, p. 104).

Após a interrupção da pilha, os guerreiros portugueses retornam aos navios. O vice-rei descobre, no entanto, que muitos não seguem suas ordens e tentam levar a bordo algumas riquezas escondidas.

Um soldado que ia já a meter-se à água foi agarrado por D. Lourenço e arrojado aos pés do vice-rei. O soldado queria escapar-se com uma porção grande de marfim. Foi obrigado a restituí-lo.

– É isso, resmungou ele. Se eu fosse o sr. Fernão de Menezes, escapava.

– Que tem o sr. Fernão de Menezes? perguntou o vice-rei, que ouvira.

– Leva consigo um fio de pérolas, que vale um resgate, tornou o soldado exasperado.

– Fernão de Menezes! clamou o vice-rei para um fidalgo que estava já num dos escaleres, saltai em terra. [...]

– O fio de pérolas! disse-lhe o vice-rei, secamente.

– Não tenho, balbuciou Fernão, fazendo-se muito corado.

– Tem-no consigo! tem-no consigo! bradou o soldado furioso.

– Apalpem-no! tornou o vice-rei implacável. [...]

É que efetivamente o meirinho do ouvidor, notando que a braguilha não estava bem abotoada, não hesitara em dirigir para ali as suas investigações, e de sacar lá de dentro um magnífico fio de pérolas. As gargalhadas dos circunstantes, os motejos obscenos dos soldados,



desnortearam completamente o barbudo fidalgo, que saltou de novo, corrido, para o escaler. D. Francisco mal pudera ao princípio conter o riso, mas depois passou-lhe pelo rosto uma nuvem de tristeza, e disse para D. Lourenço:

– Ai! filho! filho! como havemos nós, com estes homens, de governar a Índia? (CHAGAS, 1912, p. 51-52)

O questionamento do vice-rei ao filho, que encerra o capítulo, antecipa os motivos da rápida decadência do império português no Oriente que ocorreria nas décadas seguintes do Quinhentos. Como vimos, tal ponto é fulcral da crítica de Chagas presente em seus textos que versam sobre o Oriente.

No que tange a essa última questão, o capítulo IX do romance é fundamental. Intitulado “Os portugueses na Índia”, esta parte se trata de uma interrupção do desenvolvimento da trama para o narrador tecer comentários sobre a política portuguesa no Oriente. De certo modo, esse capítulo, enquadrado no segundo terço do romance, funciona de modo similar ao capítulo introdutório de *A Marquiza das Índias*. Todos os capítulos predecessores são compostos de episódios mais ou menos independentes, que apresentam algumas figuras históricas e contextualizam a importância de D. Lourenço a seu pai, o que justifica o desejo de vingança de D. Francisco após a morte de seu filho, já nos momentos derradeiros da obra. De fato, em momento anterior do romance, o narrador alertara: “Não tencionamos seguir passo a passo o governo do vice-rei” (CHAGAS, 1912, p. 53), de modo semelhante aos romances e textos históricos de Camilo Castelo Branco, como veremos adiante<sup>118</sup>. Ao abrir o capítulo IX, o narrador expressa as seguintes palavras laudatórias:

Nos capítulos anteriores procurámos por em cena, cingindo-nos escrupulosamente às pitorescas narrativas de Gaspar Correia, alguns dos episódios mais curiosos desse primeiro período do nosso domínio na Índia, mostrar aos leitores o que eram esses portugueses, que desabavam sobre o mundo oriental como uns verdadeiros heróis da Renascença, condottiere sôfregos, duma intrepidez sobre-humana, prontos sempre para a indisciplina, ávidos de presa, e mantidos, porém, severamente no seu lugar pela mão enérgica e poderosa do primeiro vice-rei.

Procurámos desenhar, com o possível cuidado, essa grandiosa figura do vice-rei, inteligentíssimo, ilustrado, ótimo político, servindo desinteressadamente a sua pátria e o seu rei, e tendo como instrumentos para as suas conquistas e para as suas vitórias esses bandos de aventureiros, todos mais ou menos fidalgos, é certo, mas que iam à Índia

<sup>118</sup> Marques (2012, p. 267) identifica a mesma estratégia em outros romances de Chagas, como *A Corte de D. João V*. Outras aproximações do romance histórico de Pinheiro Chagas e de Camilo Castelo Branco são percebidas pela mesma estudiosa. Cf. MARQUES, 2012, p. 265-267, p. 275.

mais com o intuito de dourar os seus brasões do que de ilustrá-los. (CHAGAS, 1912, p. 97)

Pode-se dizer que o narrador cria – nessa e em outras obras – dois tipos portugueses que se arriscavam em suas viagens às Índias: os heroicos, “[...] homens como [Francisco de] Almeida, [Afonso de] Albuquerque, [Duarte] Pacheco, [Pedro] Álvares Cabral, e Vasco da Gama” (CHAGAS, 1912, p. 98); e os comuns que tinham “o intuito de dourar os seus brasões do que de ilustrá-los” (CHAGAS, 1912, p. 97). A escassez dos primeiros em relação aos últimos e a não obediência dos últimos aos primeiros são os principais motivos do declínio português no Leste.

Neste capítulo IX de *A Joia do Vice-Rei*, o narrador expõe a visão política que D. Francisco de Almeida tinha em relação à atuação colonial portuguesa no Oriente. Muitas das ideias presentes no trecho já foram destacadas neste trabalho em textos anteriores de Chagas. Por exemplo, o autor, por meio de seu narrador, contrapõe as ideias coloniais de Almeida e Albuquerque, tal como fizera em *História Alegre de Portugal*.

Ora D. Francisco de Almeida tinha um plano, como Afonso de Albuquerque tinha também o seu. A prova de que não ia nas suas instruções, é que era diverso o de cada um deles. D. Francisco de Almeida não queria conquistar a Índia: queria conquistar o comércio da Índia. As fortalezas teriam por único intuito proteger as feitorias, e as armadas favorecer o negócio. Por isso, também não queria senão aliados nas terras, e por isso se exasperava quando via os seus oficiais andarem às prezas e não pensarem noutra coisa. Era no seu entender matar a galinha dos ovos de ouro. [...] Afonso de Albuquerque pensava de outra forma. Esse queria fundar um império luso-indiano, queria tomar posse da terra, colonizá-la, fazê-la uma sucursal de Portugal como prolongamento da mãe pátria. [...] Se outros governadores seguissem o exemplo de Afonso de Albuquerque, teriam feito de Chaul, de Baçám, de Ceilão, de Cananor e de Cochim o que Afonso de Albuquerque conseguiu fazer de Goa. E depois? Que viessem holandeses e ingleses. (CHAGAS, 1912, p. 98-99)

Vê-se, portanto, que a mesma retórica e os mesmos argumentos presentes em textos de 1880 e em *A Marquês das Índias* se faz aqui presente, reforçando cada vez mais o ponto de vista de Chagas em torno do assunto.

Apesar da distinção dos planos de Almeida e Albuquerque e da aberta preferência pelas ideias do segundo (GANDRA, 2012, p. 181), o narrador também enxerga similaridades nas políticas dos dois primeiros vice-reis portugueses na Índia, o que faz com que ambos devessem ter sido ouvidos por seus sucessores.

Mas se os planos de Almeida e de Albuquerque diferiam um do outro, num ponto estavam os dois perfeitamente de acordo: na necessidade de manter uma disciplina severa, de separar o comerciante do soldado, de conservar as mãos que empunhavam o ferro puras, tanto quanto possível, do oiro das mercancias. Compreendiam perfeitamente que não era possível zelar ao mesmo tempo os próprios interesses e os interesses do Estado. Daí provinha o empenho, que ambos mostravam, em punir as manifestações de cobiça. (CHAGAS, 1912, p. 99-100)

A visão do narrador da ganância enquanto principal causa da decadência portuguesa se torna explícita quando o narrador completa:

uma grande parte dos desastres sucedidos aos portugueses, ou das dificuldades em que se viam metidos, provinham da sofreguidão com que tratavam principalmente de ir às prezas ao mar Vermelho, não respeitando os navios dos nossos aliados pela pressa que tinham todos de enriquecer. (CHAGAS, 1912, p. 100)

O narrador, no entanto, não vê a decadência portuguesa unicamente pelo “verdadeiro raciocínio de piratas” (CHAGAS, 1912, p. 103) desses homens comuns. A culpa recai por esse pensamento ser o vigente na corte de D. Manuel. O rei português é criticado pelo narrador por não dar continuidade aos trabalhos de D. João II, que, como em *História Alegre de Portugal*, aparece como principal responsável pela chegada dos portugueses às Índias. É caracterizado também como um “pródigo”, que “atirava pela janela fora diamantes” (CHAGAS, 1912, p. 98), não diferindo, portanto, do pensamento dos “piratas” portugueses. Ou, como afirma o narrador: “pensavam dum modo diametralmente oposto o vice-rei da Índia e o governo de Lisboa” (CHAGAS, 1912, p. 104). Em outro momento, no entanto, o narrador pondera: “Era, porém, um erro português, um defeito do nosso governo? Não. D. Manuel fazia o que faziam todos os outros soberanos” (CHAGAS, 1912, p. 101-102). A equiparação de D. Manuel com “todos os outros soberanos” pode ser entendida como uma crítica ao absolutismo, o que reflete o posicionamento liberal e antiabsolutista (HOMEM, António, 2012) do político Pinheiro Chagas no século XIX. Neste trecho, portanto, pode-se ver a “estética ao serviço duma doutrina política” (HOMEM, António, 2012, p. 129) na produção intelectual de Chagas.

Como viemos apontando, as críticas à política colonial portuguesa no Oriente não se referem apenas à transmissão de um ponto de vista em torno da História nacional. Antes, ela reverbera a contemporaneidade do escritor (e de seu público leitor) e a atuação colonial portuguesa da segunda metade do século XIX, que teve Pinheiro Chagas como

um dos protagonistas. Tal ponto também é evidenciado em *A Joia do Vice-Rei*, quando o narrador reflete sobre o que entende como erros do Quinhentos no Oitocentos.

Já, como hoje, também se entendia que o ultramar devia ser mina que se explorasse, obrigando-se a render o mais que pudesse, e tudo era queixar-se el-rei de D. Francisco de Almeida, porque não saqueara Mombaça completamente [...]. (CHAGAS, 1912, p. 101)

Vê-se, portanto, que incomoda a Chagas a mera exploração das colônias (africanas, no caso) e a não ocupação de seu território. Adiante, ainda é dito ao leitor do romance:

Em 1505 queixava-se D. Francisco de Almeida de lhe mandarem criminosos para guarnecerem as suas fortalezas, e mostrava os graves inconvenientes que resultavam de se compor assim o exército que tinha de subjugar tão dilatadas regiões. Trezentos e oitenta anos depois, repete-se exatamente o mesmo erro, posto que um pouco atenuado, e ainda assim só atenuado nestes últimos três ou quatro anos! (CHAGAS, 1912, p. 104)

Se recuarmos quatro anos da publicação do romance, chegamos à data de 1886, ano em que Chagas deixa o cargo de ministro da Marinha e do Ultramar. Portanto, entende-se claramente que o autor, por esse trecho, reitera a defesa da política colonial que promovera, sendo mais uma manifestação de repúdio ao *Ultimatum* inglês. Não nos parece exagero supor, portanto, que Pinheiro Chagas, de modo indireto, coloca-se como uma espécie de Francisco de Almeida ou, principalmente, Afonso de Albuquerque oitocentista. Ou, no mínimo, como um tipo de “sucessor” dos primeiros vice-reis portugueses.

Para encerrarmos nossas considerações em torno de *A Joia do Vice-Rei*, falta ainda abordarmos como o “outro” oriental – os indianos não mouros, no caso – é representado. Para tanto, o capítulo X, que foca na personagem D. Lourenço de Almeida, é singular.

Nesse capítulo o narrador relata a tentativa dos portugueses de construir uma fortaleza em Cochim, a mando do governo de Lisboa. No entanto, a autorização do rajá era difícil, uma vez que tal construção feria as tradições locais. Segundo o narrador: “uma cobertura de telha era em Cochim privilégio exclusivo dos templos, e o próprio rajá não tinha os seus paços assim cobertos” (CHAGAS, 1912, p. 107-108). D. Francisco de Almeida ignora as crenças locais. Para realizar seu plano, tenta enganar o líder indiano, colocando fogo nas próprias casas onde os portugueses se abrigavam e relatando que os incêndios eram causados por conta de ataques dos mouros. Com isso, tentava convencer o rajá de Cochim a conceder a construção da fortaleza para que os portugueses pudessem

ficar mais seguros. Não obtendo êxito na empreitada, surge a figura de D. Lourenço, por quem o rajá e, principalmente, o sobrinho deste possuem grande afeto. O narrador passa, então, a descrever a cena em que D. Lourenço convence o sobrinho do rajá a fim de que a autorização para a construção da fortaleza fosse dada.

Devia ser um espetáculo gracioso ver, debaixo da ramada que havia à porta da tranqueira, os dois moços sentados, o sobrinho do rajá de Cochim com a cabeça recostada no ombro do seu amigo, com o braço a enlaçar-lhe a cintura, como que a pedir-lhe proteção e amparo, e D. Lourenço, um pouco desdenhoso talvez no fundo da sua consciência, mas afável e acariciador, contando maravilhas da Europa ao príncipe atento, e aproveitando o ensejo para lhe falar também nas belezas da religião cristã. (CHAGAS, 1912, p. 109)

A posição de cada um dos dois jovens retratados na cena expõe metonimicamente a relação Portugal-Índia dentro do contexto do romance e da literatura de Chagas de modo geral. O sobrinho do rajá de Cochim apoia-se em Lourenço “como que a pedir-lhe proteção e amparo”, colocando-se em uma posição subalterna. Aparece ali como um ser mais fraco, que deseja a tutela de seu amigo do Ocidente. Esse quadro se mostra mais acentuado quando D. Lourenço, não conseguindo convencer o jovem indiano, o chama de preconceituoso e ameaça retirar-se magoado.

– Lourenço, [...] [i]maginas que essa recusa é um capricho de meu tio, e não sabes que ela se funda nas nossas tradições mais sagradas, nos nossos ritos mais solenes!

– Não; [...]. Mas ao menos sairei desta terra, onde um príncipe, que se diz meu amigo devotado, não tem ânimo de afrontar os preconceitos do seu povo para me salvar a mim de um perigo certo, de morte quase inevitável.

E deu dois passos para se retirar.

O príncipe correu a ele aflito e perturbado.

– És injusto, Lourenço! disse quase a meia voz. Mas, já que tanto empenho tens em que se construa a fortaleza, juro-te que antes perderei o trono, a casta ou a própria vida, do que deixarei que tu partas, levando contra mim no coração um ressentimento. Dentro de oito dias, meu tio dará licença para se construir a fortaleza.

E assim foi. (CHAGAS, 1912, p. 111-112)

A postura de D. Lourenço, ao cobrar que seu amigo passe por cima de suas tradições – considerando-o um falso amigo e acusando-o de preconceito contra seu povo – e ao lograr, por meio desse artifício, a autorização para a construção da fortaleza reforça uma hierarquização de culturas em que a portuguesa se torna mais importante e prioritária em relação à indiana. A posição subalterna como a que se coloca o sobrinho, cedendo aos

caprichos do jovem português, ainda enfatiza uma outra imagem que aparece em momento anterior no romance.

No capítulo VI, quando o narrador de Chagas nos apresenta pela primeira vez o rajá de Cochim e tece comentários sobre a recepção que os árabes do subcontinente indiano deram aos portugueses recém-aportados, é dito pelo narrador:

Quando apareceu Pedro Alvares Cabral, já então com mais poderosa esquadra, quando Vasco da Gama voltou, quando Duarte Pacheco se estabeleceu solidamente em Cochim e mostrou àqueles débeis filhos das terras do Oriente o que eram a bravura e a arte militar dos povos ocidentais, os árabes principiaram a perceber que não tinham diante de si apenas uns concorrentes desprezíveis como ao princípio supunham, mas uns rivais formidáveis que ameaçavam cortar-lhes o comércio com a Europa. (CHAGAS, 1912, p. 55-56)

Os “débeis filhos das terras do Oriente” – e este adjetivo será usado em mais de um momento na literatura de Chagas – parece-nos se referir menos aos muçulmanos – que, de modo geral, são os principais rivais dos portugueses em sua empreitada expansionista – do que aos indianos. Afinal, diz o narrador: “vejamos bem que os nossos grandes inimigos não eram nem podiam ser os índios. Já se conhecia bastante essa raça na Europa para se saber que era uma raça condenada a estar sempre sujeita a jugo alheio” (CHAGAS, 1912, p. 57). A postura do narrador (e do autor), portanto, está pautada por uma ordenação “natural” das raças, em que a indiana está fadada a servir e ser subjugada. Em outras palavras, é uma visão civilizatória em que Portugal, ao se aliançar e se misturar com os povos da Índia, estaria fazendo uma benesse aos asiáticos, pois, sendo superior, estaria “melhorando-os”. Nessa linha de pensamento, sendo a raça indiana fraca e frágil, naturaliza-se a posição de subserviência que o sobrinho do rajá tem em relação a D. Lourenço, seja pelo modo como o abraça (“como que a pedir-lhe proteção e amparo”), seja pelo modo como passa por cima de suas tradições para que seja permitida a construção de uma fortaleza portuguesa em seu território.

Tal leitura faz-nos entender outros episódios do romance, como a proclamação do rajá de Cochim como imperador de Malabar, que é feita e válida apenas após a palavra do vice-rei português (CHAGAS, 1912, p. 73-74). Ou ainda esclarece a imagem da “impassibilidade indiana” e a mudez dos carregadores da liteira em *A Marquiza das Índias*. Não é possível ler essas cenas e afirmações feitas pelo narrador de Pinheiro Chagas sem recordarmos, mais uma vez, da teoria de Edward Said (2008), que largamente desvendou leituras similares do Oriente nas diversas literaturas do Ocidente.

Voltando ao diálogo entre D. Lourenço e o sobrinho do rajá de Cochim, no capítulo X, vale notar a aproximação que o narrador faz das lendas e das religiões da Índia com as portuguesas. Enquanto D. Lourenço relata “também [as] belezas da religião cristã” (CHAGAS, 1912, p. 109), o jovem indiano “contava-lhe em troca [...] as lendas prodigiosas do *Ramáyana* e do *Mahabárata*, e alguns dos contos do *Pancha-Tantra*, onde com surpresa encontrava D. Lourenço as mesmas histórias com que a sua ama o embalara no berço” (CHAGAS, 1912, p. 109-110). É interessante a comparação que o narrador apresenta das lendas indianas e das histórias portuguesas. Adiante, o sobrinho do rajá apresenta uma história<sup>119</sup> que é redarguida por D. Lourenço, com as palavras: “essa história conheço-a eu” (CHAGAS, 1912 p. 110). Conta-lhe, então, “o caso tão bem narrado por Gil Vicente em seu auto” (CHAGAS, 1912, 110). Por fim, “os dois amigos ficaram um instante pasmados, sem poderem perceber estas relações misteriosas que faziam com que a imaginação popular fantasiasse os mesmos contos a tantas mil léguas de distância, e em tão diversas raças” (CHAGAS, 1912, p. 111).

A equiparação das histórias contrasta com a posição hierarquizante que o narrador expõe, em outros momentos, das culturas de Índia e Portugal. Aqui, não se vê uma posição de superioridade a nenhum lado da relação, o que não acontecerá em quadro mais ou menos semelhante exposto em *Naufração de Vicente Sodré*, publicado dois anos após *A Joia do Vice-Rei*. Antes, o momento de espanto dos dois jovens, quando percebem as proximidades de suas histórias, parece reforçar o argumento de que as “raças” poderiam ter se “misturado”, se outras decisões tivessem sido tomadas.

Adentrando agora a obra *Naufração de Vicente Sodré*, de fato, muito pouco são os pontos a acrescentar que já não tenham sido sobejamente explorados nas análises dos textos anteriores. O protagonista que dá título ao livro é um dos portugueses com “verdadeiro raciocínio de piratas” (CHAGAS, 1912, p. 103), cuja história irá simbolizar a razão pela qual o império português no Oriente ter declinado rapidamente. Nas “Duas Palavras de Introdução”, o autor já alertara que a história de Vicente Sodré servia para

---

<sup>119</sup> “Era uma vez um brâmane, mas tão pobre, tão pobre, que obter uma vez uma jarra cheia de farinha foi para ele o mesmo que para ti seria ver os rajás de Narsinga e de Galeonda trazerem-te aí todos os diamantes e todas as pérolas do seu reino. Com a jarra ao ombro voltava sonhando mil grandezas. Venderia a farinha, e com o dinheiro que em troca obtivesse tais coisas iria fazendo que não tardaria a alcançar extraordinária opulência, e, quando mais brilhante lhe aparecia o futuro, cai a jarra, entorna-se a farinha, mistura-se com a terra, e aí ficaram perdidos de vez todos os devaneios do pobre brâmane” (CHAGAS, 1912, p. 110).

mostrar que nem tudo foi glorioso no passado de Portugal, fato já conhecido do leitor assíduo de Chagas.

A história tem duas faces, e nenhuma se deve ocultar. Não se deve ter para com os nossos antepassados nem a admiração prudhomesca nem o pessimismo desdenhoso. O que é necessário é fazer seguir a *Descoberta da Índia*<sup>120</sup> pelo *Naufração de Vicente Sodré*, a glória pela infâmia, as aventuras de um herói pelas aventuras de um flibusteiro. (CHAGAS, 1894, p. V)

No entanto, vale notar que a história da personagem que dá título ao romance apenas começa no capítulo V da obra. Uma vez que o romance possui apenas oito capítulos de tamanho mais ou menos uniforme, Vicente Sodré surge, portanto, apenas na metade da obra. Ainda, o narrador não focaliza todas as ações dos últimos capítulos no marinheiro ladrão. Percebe-se, então, que a personagem anunciada no título não é aquela que ganha maior atenção do narrador. Tal fato parece ser uma característica da maioria dos romances históricos da “fase de maturidade” de Pinheiro Chagas, uma vez que, em *A Marqueza das Índias*, a história gira em torno de Catharina de Sá, e não em Dolores, que é quem carrega o título de “marquesa”; em *A Joia do Vice-Rei*, o narrador evidencia as ações de D. Francisco de Almeida e, em menor proporção, as de D. Lourenço, a “joia”; bem como em *Naufração de Vicente Sodré*, a personagem do título aparece em pouco menos da metade da obra.

A primeira metade do romance inicia-se com o retorno a Portugal de Pedro Álvares Cabral de sua viagem exploratória e gira em torno da disputa entre o capitão das caravelas que primeiro aportaram no Brasil e Vasco da Gama pela liderança de uma nova esquadra que parte à Índia. O enredo desenvolve-se, portanto, entre os anos de 1501 e 1502. Decidido que Gama capitaneará a nova expedição, o narrador conta, na segunda metade da narrativa, alguns episódios dessa nova viagem ao Oriente. Vicente Sodré, um violento sobrinho de Vasco da Gama, compõe sua esquadra. Em determinado momento da história, descumpre ordens de seu tio e vai atrás de navios mouros para saqueá-los. Quando aportados na ilha de Kuri-Muri, “onde encontrou com abundância não só mantimentos, mas ainda muitos objetos preciosos que os habitantes vendiam por vil preço” (CHAGAS, 1894, p. 82), a armada de Vicente Sodré é atingida por uma tempestade. O marinheiro português perece, ao ser jogado pela tormenta ao mar, abraçado com “um

---

<sup>120</sup> Romance anterior de Chagas cujo sucesso teria inspirado o autor a escrever o texto de Vicente Sodré, de acordo com o que se depreende do prefácio (CHAGAS, 1894).



cofre pesadíssimo, que encerrava o seu espólio mais precioso” (CHAGAS, 1894, p. 90). Assim, a morte de Vicente Sodré simboliza sua avareza e ganância, não largando as riquezas que tomara nem mesmo diante do perigo de perder a vida. Desse modo, percebe-se que Vicente Sodré se junta a outras personagens que “sacrificara[m] ao seu amor da riqueza a honra, a lealdade, e o prestígio do nome português” (CHAGAS, 1894, p. 90), como Bastião de Noronha, em *A Marquessa das Índias*, ou Fernão de Menezes, em *A Joia do Vice-Rei*.

Tal constatação comprova que, em *Naufrágio de Vicente Sodré*, encontramos diversos elementos críticos já anteriormente identificados e analisados em outras obras de Chagas. Há ainda, por exemplo, a exaltação à figura e às ideias políticas de Afonso de Albuquerque (CHAGAS, 1894, p. 40); a crítica à Inglaterra, funcionando este texto, assim, como mais uma resposta ao *Ultimatum* de 1890 (CHAGAS, 1894, p. 9 e p. 42); e a visão do século XVI como uma época violenta, justificando, deste modo, parte da agressividade portuguesa (CHAGAS, 1894, p. 132-133), embora seu exagero seja condenado pelo narrador (CHAGAS, 1894, p. 56).

É válido comentar, no entanto, uma cena presente nessa obra. Embora não apresente visões inéditas do autor, esse quadro complementa parte da conversa entre D. Lourenço e o sobrinho do rajá, que analisamos anteriormente em *A Joia do Vice-Rei*.

Ao longo do capítulo IV de *Naufrágio de Vicente Sodré*, no momento da partida da nova esquadra de Vasco da Gama, o narrador expõe a conversa entre um indiano convertido ao catolicismo, levado por Pedro Álvares Cabral de Cochim, e o capitão da armada que parte. Esta personagem oriental fora identificada como “um naire de Cochim” (CHAGAS, 1894, p. 8) no capítulo primeiro do romance e, até seu batismo, no capítulo IV (CHAGAS, 1894, p. 36-37), permanece sem nome. Assume, após sua conversão oficial, a alcunha de D. Manuel. Este detalhe é significativo, uma vez que a ausência de nome da personagem – como o sobrinho do rajá em *A Joia do Vice-Rei* – contribui para a caracterização da figura do indiano como subalterna.

O “naire”, no primeiro capítulo, é caracterizado como um “humilde vassalo”. Não um indiano “quasi nu”, como se via em *A Marquessa das Índias*, mas com uma vestimenta luxuosa, o que, a princípio, denota ser uma pessoa de uma classe de prestígio.

Não era um destes pretos boçais da costa africana que a muito custo D. João II fizera aceitar na sua corte como príncipes autênticos, era um príncipe que vestia sedas e usava pedrarias, que vinha de uma dessas

terras das Mil e uma noites, onde crianças brincavam com diamantes como na Europa brincam com os seixos das praias. (CHAGAS, 1894, p. 8-9)

Advir de um alto estrato social não faz com que suas características de fragilidade, ignorância e submissão sejam atenuadas. Tendo sido levado a Portugal, o indiano deve se converter à fé cristã. Para tanto, é catequisado pelo Bispo Calçadilha. Neste momento, o narrador apresenta aproximações, como fizera em *A Joia do Vice-Rei*, entre o cristianismo e o hinduísmo.

No momento em que entramos é o jovem indiano que fala com a sua voz pausada e grave.

– Cristo, diz ele! Sim! sim! adoramo-lo. Krishna! Krishna!... É uma incarnação de Vichnu.

– Não! não! interrompeu Calçadilha... Chamai-lhe Krishna embora... É a vossa língua, que adultera o nome sagrado de Cristo... Mas é o Deus Filho que se incarna, o Deus que faz parte da Trindade sublime, Padre, Filho e Espírito-Santo!

– Sim! sim! A Trindade! Brahma, Vichnu, Siva... Sim! sim! a Trindade! É Vichnu que se incarna mil vezes, em mil formas, em tartaruga, em peixe, em leão, em javali, em anão, em Rama, em Buda, em Krishna.

– Que horrores estais dizendo, desgraçado! O Cristo é a incarnação de Deus Filho no ventre puríssimo da Virgem Maria...

– Sim! sim! interrompeu com exaltação o indiano, Krishna incarnou-se no ventre de uma mulher! [...] (CHAGAS, 1894, p. 33-34)

Os argumentos do indiano e a indignação do bispo dialogam com o espanto que D. Lourenço e o sobrinho do rajá tiveram, ao perceber as “relações misteriosas” que uniam o imaginário popular do Ocidente e do Oriente. Entretanto, em *Naufração de Vicente Sodré*, a comparação entre as fés não fica apenas no campo das coincidências. Após algumas páginas de diálogo em que insiste em ver Cristo como Krishna, o indiano finalmente é convencido pelo bispo das diferenças entre as crenças e sentencia:

Quero batizar-me [...]. Pelo que ouvi de vossa religião, pelo que dizeis da Trindade, por esse nome de Cristo que me soava aos ouvidos como um eco bendito do nosso Krishna, do nosso deus azul, julguei que todos éreis nossos irmãos na crença, que adoráveis Vichnu numa outra incarnação, se não ou por acaso o vosso Cristo exatamente o nosso Krishna. Os vossos padres eram como os nossos brâmanes os conhecedores da divina ciência, e os vossos guerreiros lembravam-nos a raça militante dos xátrias. Ao chegar a Lisboa, espantei-me de ver que não havia párias, que os mais humildes podiam beijar a mão d'El-rei, mas entendi que os párias viviam nos campos, talvez, e que não ousavam entrar na cidade para não respirarem os mesmos ares que os nobres respiravam. Vejo porém pelo que me dizeis que, apesar de tantas estranhas semelhanças, a vossa religião é muito diferente da nossa, que

é outra a vossa sociedade, que não tendes castas, e que o vosso Cristo, diante de quem reis e brâmanes se curvam, era verdadeiramente um pária, ou pelo menos, com os párias tratava, aos párias dava a preferência. (CHAGAS, 1894, p. 36)

O reconhecimento por parte do indiano de que a cultura lusitana não tem castas e que “os humildes podiam beijar a mão d’El-rei” acaba por desenhar a sociedade portuguesa como um lugar melhor e mais justo para se viver. Reforça, assim, uma relação de superioridade-inferioridade entre Portugal e Índia, sendo o primeiro reino o proeminente na relação.

Nesse momento da novela, o indiano afirma: “É melhor a vossa concepção da vida e do mundo? Não o sei” (CHAGAS, 1894, p. 36). Entretanto, páginas adiante, já tendo se convertido e atendendo pelo nome de D. Manuel, o indiano aconselha Vasco da Gama que parte com sua esquadra:

Senhor, n'aquelle vasto Indostão há uma raça dócil, afável, meiga, sem grande força de espírito, mas afectuosa e fácil de se prender àquelles que sabem fazer-se amar. É a raça dos meus patrícios, é a raça, pôde dizer-se, dos verdadeiros e dos legítimos senhores do Indostão. A sua religião, debaixo de um aspecto estranho, é perfeitamente irmã da vossa. . .da nossa, quero dizer. Tão irmã, que em Cochim se imaginou que era a mesma, que o vosso Christo não era senão o nosso Krishna ou que pelo menos não era senão mais uma das numerosas encarnações de Vichnú, um Buddha do occidente, que a vossa Trindade não era senão a Trimourti das nossas crenças, Brahma o Padre, Vichnú o Filho, Siva o Espirito Santo. Enganei-me. A religião é diversa, e mais santa de certo a christã, mais própria para, à sombra d'ella a humanidade se desenvolver, religião que não tem por ideal o nirvana, nem por doutrina a convicção de que tudo são aparências fugazes. O christianismo é, bem o sinto, a religião dos vencedores, o brahmanismo a dos eternos vencidos. (CHAGAS, 1894, p. 38)

Aqui, a personagem indiana explicita a relação hierárquica entre os povos e admite uma superioridade portuguesa. Expõe também uma imagem de fragilidade oriental que não só deseja, mas *precisa* dessa proteção ocidental. Afinal, segundo suas palavras, os cristãos são os “vencedores”, enquanto aos indianos cabe a sina de serem “os eternos vencidos”. Antes do adeus ao navegador português, o indiano conclui: “Os meus irmãos de raça precisam de tutor. Sede-o vós, portugueses! E fundareis no Oriente um vasto, um colossal, um indestrutível império” (CHAGAS, 1894, p. 39).

As afirmações do indiano D. Manuel de *Naufração de Vicente Sodré* nos recordam a análise que Edward Said faz do romance *Kim* (1901) de Rudyard Kipling (1865-1936) em *Cultura e Imperialismo*. Said demonstra, dentre outros aspectos, como algumas

personagens indianas, as mais bem vistas pelo narrador, reproduzem o discurso colonial inglês e defendem uma inferioridade dos povos da Índia. Nesse cenário, destacam-se duas personagens: a primeira, um ex-soldado que, ao comentar a Grande Revolta de 1857<sup>121</sup>, vê a posição dos indianos contra o poder inglês como “loucura”. Said afirma o seguinte sobre essa passagem do livro:

Reduzir a insatisfação indiana, a resistência indiana (como seria possível chamá-la) à insensibilidade britânica a uma “loucura”, representar as ações indianas sobretudo como uma decisão congênita de matar mulheres e crianças inglesas: isso não é uma redução meramente inocente do caso nacionalista indiano, e sim tendenciosa. E quando Kipling apresenta o velho soldado descrevendo a contrarrevolta britânica – com suas horrendas represálias de homens brancos empenhados numa ação “moral” – em termos de “um rigoroso acerto de contas”, saímos do mundo da história e ingressamos no mundo da polêmica imperialista, onde o nativo é naturalmente um delinquente, e o branco, um tutor e juiz severo, mas moral. Assim Kipling nos oferece a visão inglesa extrema do Motim, e a coloca na boca de um indiano, cuja contrapartida mais provável, nacionalista e sentindo-se prejudicada, nunca aparece no romance. (SAID, 2011, p. 240-241)

A outra personagem seria o etnógrafo bengali Babu, inerte, passivo, constantemente com medo dos agentes russos e que almeja fazer parte da Real Sociedade Britânica. Suas características passivas são justificadas, pelo próprio personagem, como uma consequência de ter nascido indiano. Ajuntam-se a essas imagens, um lado cômico, uma vez que seria risível a tentativa de um indiano se tornar um par daquela elite colonial. Nas palavras de Said: “Por mais simpático e amável que seja, Babu sempre conserva como estereótipo careteiro do indígena ontologicamente engraçado, tentando em vão ser como ‘nós’” (SAID, 2011, p. 248). Assim, não são raras imagens ao longo do livro em

---

<sup>121</sup> A Grande Revolta de 1857, chamada do ponto de vista inglês de “Motim” e do indiano de “Rebelião”, é explicada da seguinte maneira por Edward Said (2011, p. 239): “as causas do Motim eram constitutivas do próprio imperialismo inglês, de um exército em larga medida composto de nativos e comandado por *sahibs*, dos desmandos da Companhia das Índias Orientais. Além disso, havia uma grande insatisfação latente com o domínio cristão branco num país de muitas outras raças e culturas, todas provavelmente considerando sua subserviência aos ingleses como uma posição degradante. Nenhum dos revoltosos deixava de perceber sua enorme superioridade numérica em relação aos oficiais de patente superior. O Motim foi uma demarcação clara tanto na história indiana quanto britânica. Sem entrar na complexa estrutura das ações, motivos, fatos e princípios morais interminavelmente discutidos durante e após a revolta, podemos dizer que, para os britânicos, que esmagaram o motim com rigor e brutalidade, todas as ações eram de retaliação; os revoltosos assassinavam europeus, diziam eles, e tais ações provavam, se tal fosse preciso, que os indianos mereciam ser subjugados pela civilização superior da Inglaterra europeia [...]. Para os indianos, o Motim foi uma sublevação nacionalista contra o domínio britânico, que se consolidava inflexivelmente apesar dos abusos, da exploração e das reclamações indianas, aparentemente ignoradas”.

que “os orientais [...] não conseguiam aprender a andar nas calçadas, não sabiam dizer a verdade, não eram capazes de usar a lógica, [...] era[m] essencialmente preguiçoso[s], assim como o europeu setentrional era essencialmente ativo e cheio de iniciativa” (SAID; 2011, p. 245). Se nem todas essas imagens são identificáveis no romance de Chagas, a aproximação do que Said vê em *Kim* com o que está exposto em *Naufrágio de Vicente Sodré*, como nos outros romances históricos de Chagas, permite-nos perceber como Chagas busca legitimar a aço colonial portuguesa na Ásia (e na África).

Ainda em torno da fala do recém-convertido D. Manuel do romance de Chagas,   possível dizer que “dócil, afável, meiga, sem grande força de espírito, mas afectuosas e fácil de se prender  quelles que sabem fazer-se amar” (CHAGAS, 1894, p. 38) resume a representa o desse “outro” oriental (não muçulmano) na literatura do romancista lisboeta. Uma imagem que, como buscamos demonstrar, tem por finalidade corroborar as ideias intervencionistas que o autor argumenta que deveriam ter sido seguidas desde o século XVI<sup>122</sup> e que ecoam na política colonial portuguesa do XIX.

Para finalizarmos nossos apontamentos em torno da produ o ficcional de Pinheiro Chagas no último decênio do século XIX,   válido abordarmos rapidamente dois contos que foram publicados na sequência de *A Descoberta da  ndia por um marinheiro* (1891) e *Naufrágio de Vicente Sodré*. Falamos, respectivamente, de *O Baluarte de Diu* e *A Galveta de Ant nio Moniz*. “Possivelmente esses textos foram anexados às obras com o intuito de manter um número de páginas necessárias   editora o” (GANDRA, 2012, p. 182).

De modo geral, os contos apresentam caráter mais explicitamente apologético, que serve como um “contrapeso entre as vilanias e covardias de uns e o destemor e patriotismo de outros, que defenderam os interesses nacionais com a própria vida” (GANDRA, 2012, p. 182). Portanto, nesses contos, a carga crítica diminui e ganham destaque homens heroicos que em nome da honra e do reino defendiam os interesses pátrios acima dos pessoais. São figuras que se lançam com destemor a batalhas com grande inferioridade numérica e com escassez de provimentos dados pela coroa. Em *O Baluarte de Diu*, por exemplo, o protagonista   Ant nio da Silveira, um homem “de uma bravura homérica, ainda mais um Ajax do que um Achilles, pela rudeza, pela cólera,

---

<sup>122</sup> “Ah! esses conselhos não os seguiu Vasco da Gama: só um grande portugês, pode dizer-se, compreendeu o papel brilhante que nos era destinado — Afonso de Albuquerque” (CHAGAS, 1894, p. 40).

pela tenacidade desesperada” (CHAGAS, 1891, p. 114-115). Neste sentido, não são raras as cenas como a seguinte:

A descarga foi uníssonas, e espalhou tanto terror no exército moiro, como a bala do baluarte de S. Tomé na armada. Por onde passavam as balas abriam-se largos claros nas fileiras. Mas não tardaram elas a cerrarem-se e, enquanto os nossos bombardeiros carregavam morosamente as peças, que não tinham o tiro rápido das atuais, as bombardas moiras crivavam de balas as muralhas, e principalmente uma casa que ficava pegada com o baluarte, e contra a qual dirigiram propositadamente os tiros. Não tardaram a demoli-la a ponto de ficarem só as traves, e essas encostadas aos muros. Foram essas traves como que escadas de assalto por onde subiram os inimigos, e os defensores da fortaleza viram de súbito aparecer nivelada com a coroa dos muros essa multidão bronzeada, uivadora, como bando de domínios terríveis. Já três bandeiras de Cambaia flutuavam nas muralhas, e a onda negra ia a desabar sobre a fortaleza, quando encontrou diante de si o dique dos peitos portugueses [...] Era braço a braço que se travava a luta medonha. Era nas lanças portuguesas que vinha espetar-se essa multidão delirante, que como os *aissaouas* de Marrocos já nem sentiam a dor, naquele estado psicológico de que saem as fúrias fanáticas islâmicas. Mas esse delírio que dá a bravura inconsciente dá a cegueira também, e os portugueses, firmes, resolutos, costumados ao perigo, naquela tenacidade intrépida que fez deles em todos os tempos os grandes defensores das fortalezas, despenhavam das muralhas verdadeiros cachos de assaltantes. Depois intervinham as panelas de pólvora inflamada que era como que uma metralhadora semeada à mão, mas que não era menos terrível do que as que espalham agora as metralhadoras modernas. Ao delírio do ataque não tardou a suceder pânico e os moiros desapareceram. (CHAGAS, 1891, p. 122-123)

Em *A Galveta de António Moniz*, vê-se ainda a seguinte cena:

O terror começava a invadir todos os ânimos. Eram uns desamparados de Deus esses pobres soldados, esses pobres marinheiros que se viam isolados na sua galveta alagada, perseguidos pelos raios, pelas ondas, como se o Omnipotente houvesse entregado por uma noite o governo dos elementos a Satanás, o eterno revoltado! Houve um momento em que os raios estalaram a tão pouca distância da galveta que um dos espingardeiros caiu assombrado. Até aí os remeiros, transidos de medo, sentindo as mãos paralisadas, tinham sido contudo mantidos no trabalho pela energia de António Moniz, coadjuvado pelos espingardeiros, mas desta vez os remeiros caíram todos de bruços, gritando: «Misericórdia!» e debalde António Moniz, inquebrantável, de espada em punho, ordenava aos espingardeiros que os fizessem levantar. (CHAGAS, 1894, p. 109)

Interessa-nos, nesses contos, observar que ambos os textos têm como pano de fundo as afamadas histórias dos dois cercos à fortaleza de Diu. Estes sítios aconteceram como uma resposta dos muçulmanos ao assassinato do sultão Bahadur Shah (o sultão

Badur de *A Marquiza das Índias*) em 1535. Foi uma tentativa de retomar o território de Diu, cedido aos portugueses pelo sultão assassinado<sup>123</sup> em troca de ajuda militar. O primeiro cerco aconteceu em 1538. Já o segundo data de 1546, oito anos mais tarde. O sucesso português em defender a fortificação, mesmo com um exército numericamente inferior, fez com que o fato “fosse celebrado como uma das maiores demonstrações de força e autoridade do Império Português” (MACHADO, E. 2018a, p. 10, tradução nossa<sup>124</sup>). É nesse sentido que Everton V. Machado (2018a) entende que “a ‘inexpugnável’ fortaleza [...] bem como os feitos militares dos heroicos portugueses se tornam o *topoi* principal das narrativas portuguesas dos cercos” (MACHADO, E. 2018a, p. 10, tradução nossa<sup>125</sup>). De fato, são diversos os textos que usam as histórias dos cercos como “uma maneira de tentar afirmar o poder do império português” (MACHADO, E. 2018a, p. 10, tradução nossa<sup>126</sup>). Machado destaca, para além dos textos dos cronistas coevos ao fato, as menções presentes em *Os Lusíadas*<sup>127</sup>; no poema épico *Sucesso do Segundo Cerco de Diu, estando D. João de Mascarenhas por capitão da fortaleza* (1574), de Jerônimo Corte-Real (1533-1588); no livro *Jornadas* (1874), de Tomás Ribeiro; no romance *O IIº Cerco de Dio* (1963), de Artur Lambert da Fonseca (1922-2013); entre outros textos. Demonstra, portanto, como essa leitura em torno dos cercos de Diu atravessou séculos.

Na literatura de Pinheiro Chagas, alusões à defesa da fortaleza Diu já aparecem, como vimos, em *História Alegre de Portugal*. Nas ficções de 1890, encontramos menção, por exemplo, no início de *A Marquiza das Índias*. Ali, o narrador inicialmente critica a construção das fortificações, uma vez que elas eram usadas para subjugar, e não para se “enlaçar” com os nativos: “[...] fundar fortalezas, que não tinham outro fim senão o de tornar cada vez mais pesado o jugo português sobre aquelas populações indianas, que procurávamos curvar despiedosamente ao nosso domínio” (CHAGAS, 1890a, p. 7). Entretanto, adiante, o narrador excetua as fortalezas de Diu da crítica:

A construção da fortaleza de Diu estava sendo o ideal constante do rei D. João III e dos ministros. Não os censuramos. Entre todas as fortalezas que espalhávamos na costa indiana, tinha essa uma importância incontestável, como cabalmente o demonstraram os dois

<sup>123</sup> Para uma contextualização mais detalhada, Cf. MACHADO, E., 2018a, p. 9-10.

<sup>124</sup> “[...] came to be celebrated as one of the great demonstrations of the force and authority of the Portuguese empire” (no original).

<sup>125</sup> “‘inexpugnable’ fortress [...] as well as the military feats of the heroic Portuguese will become the main *topoi* in Portuguese narratives of the sieges” (no original).

<sup>126</sup> “a way of trying to assert the might of the Portuguese empire” (no original).

<sup>127</sup> Canto II, estância 50 e Canto X, estância 68. Cf. CAMÕES, 1980, p. 155-156, p. 600.

terríveis assédios que teve de sofrer, e em que o soberano indiano em cujo território era construída teve sempre o auxílio dos Turcos. (CHAGAS, 1890a, p. 8)

Nas outras obras, as referências aos cercos acontecem por meio desses contos que seguem o romance principal. Enquanto *O Baluarte de Diu* se passa na defesa do primeiro cerco, *A Galveta de António Moniz* traz como cenário o segundo cerco à fortaleza de Diu. O caráter mais explicitamente apologético desses contos permite que os textos sejam lidos sob a mesma égide que E. Machado (2018a) propõe. Em outras palavras, cremos que esses contos de Pinheiro Chagas poderiam ter feito parte do *corpus* de análise de E. Machado em seu estudo, sem que lhe trouxesse contradição em suas conclusões.

Sob esse ponto de vista, podemos entender que o orientalismo expresso na literatura do autor de *A Morgadinha de Valflor* não trata de uma visão isolada, mas sim de uma leitura de mundo conectada com uma tradição cultural e literária de séculos e que, como aponta E. Machado (2018a, p. 13), seguiu após a época de Pinheiro Chagas.

## 2.4. CONCLUSÃO PARCIAL

Se as ideias estéticas de Pinheiro Chagas em torno do romance histórico se modificaram ao longo de sua vida intelectual, a leitura que o escritor faz do Oriente e, principalmente, da presença dos portugueses nessa região do mundo parece ter permanecido a mesma. O romance histórico de Pinheiro Chagas, principalmente sua produção da década de 1890, tem levado a crítica mais recente a conclusões diversas. Marques (2012), por exemplo, enxerga que “o autor preocupa-se sobretudo em apresentar os feitos dos portugueses de uma forma laudatória” (MARQUES, 2012, p. 273) e que mesmo o tom crítico que aparece através dos portugueses com “verdadeiro raciocínio de piratas” (CHAGAS, 1912, p. 103) cumpre o papel de realce aos feitos dos “bons” portugueses: “Temos a impressão de que o mau exemplo serve principalmente para sublinhar a ação meritória dos heróis, como Vasco da Gama ou Afonso de Albuquerque” (MARQUES, 2012, p. 274). É nesse sentido que a estudiosa sentencia: “É, pois, fácil de perceber por que razão Pinheiro Chagas é hoje, de forma geral, apenas lembrado como um interveniente na polémica do «Bom Senso e Bom Gosto», alinhado ao lado de António Feliciano de Castilho [...]” (MARQUES, 2012, p. 297). Já Homem (2012) e Gandra (2012) buscam desconstruir a figura e a produção intelectual de Chagas,



cristalizada como acrítica e encomiástica desde a polémica “Brasil e Portugal” com Eça de Queirós. Será, portanto, com tal intuito que Homem destaca que os livros de Chagas “dão uma noção exata da crueldade, violência e ignorância da sociedade portuguesa do absolutismo” (HOMEM, António, 2012, p. 83), concluindo que “o retrato que Eça de Queirós estabeleceu vai tornar-se [...] uma verdadeira lenda negra da história literária portuguesa” (HOMEM, António, 2012, p. 83). Já Gandra destaca que o autor se utiliza da comparação entre o passado e o presente para formar um pensamento crítico em seus leitores. Dessa maneira, para a estudiosa, em Chagas, há “um projeto literário de resgate do *ser português* [...] com o intuito de entreter, mas acima de tudo (in)formar seus compatriotas em matéria nacional” (GANDRA, 2012, p. 183, grifo da autora). Desta forma, Gandra conclui que “o projeto literário [de Chagas] [...] repensa os problemas nacionais e procura discuti-los à sua maneira (GANDRA, 2012, p. 184).

As conclusões de Gandra acima expostas nos ajudam a pensar o Oriente na obra de Pinheiro Chagas. Afinal, o Leste surge exclusivamente como parte de um passado nacional que serve para pensar o presente. O autor não se interessa pelo Oriente de sua contemporaneidade. Nem mesmo pelas possessões ultramarinas na Ásia que ainda pertenciam a Portugal no século XIX. Tal fato pode ser comprovado quando observada a obra *As Colónias Portuguesas no Século XIX*, publicada em 1890 e que, como dissemos, pode ser vista como a resposta mais direta de Chagas ao *Ultimatum* inglês.

Essa obra de caráter não ficcional é dividida em dez capítulos e se propõe a analisar a situação, ano a ano, das colônias portuguesas de 1811 a 1890, quando, para Chagas, “parece estar próxima a terminar n’esta elegia a gloriosa epopeia começada pelo infante D. Henrique” (CHAGAS, 1890b, p. 221). Se a situação das colônias africanas são abordadas em todos os capítulos da obra, as da Ásia surgem apenas em cinco<sup>128</sup> delas, tratando de modo bastante breve questões específicas, como a situação do Padroado Português do Oriente; o estabelecimento das fronteiras do Timor com os holandeses; a emigração chinesa à América do Sul<sup>129</sup> – que se configurava em uma questão de interesse a Portugal, uma vez que o porto de saída desses trabalhadores era Macau –, ou a revolta acontecida em Goa no ano de 1871<sup>130</sup> por causa da extinção do exército goês, principal fonte

<sup>128</sup> Capítulos III, V, VI, VII e IX.

<sup>129</sup> Cf. capítulo VI da obra. Cf. CHAGAS, 1890b, p. 139-149.

<sup>130</sup> Cf. CHAGAS, 1890b, p. 174-175. Pudemos abordar essa questão, bem como o assunto da emigração chinesa, em nossa dissertação de mestrado. Cf. VANZELLI, 2013, p. 49-67.

de emprego dos habitantes da colônia<sup>131</sup>. O autor aborda também as ações promovidas no Oriente durante seu mandato como ministro da Marinha e do Ultramar de Portugal<sup>132</sup>. Portanto, vê-se que, no século XIX, a questão colonial que importava a Chagas era a africana, e era em prol dela que o autor, enquanto político, trabalhava.

Desse modo, o Oriente que, de fato, interessa ao autor de *A Morgadinha de Valflor* é o da primeira metade do século XVI, período áureo do expansionismo marítimo português. É possível entender que, para o autor, o Oriente no Quinhentos tinha sido para Portugal o que era a África na segunda metade do Oitocentos. Portanto, parece-nos crucial ler as obras literárias de Pinheiro Chagas atentando às suas ideias políticas. Afinal, para o autor, pensar nos erros cometidos na colonização de três séculos antes ajudaria a nação a evitar os mesmos equívocos em sua contemporaneidade. Sob esse ponto de vista, o Oriente surge em um discurso explicitamente colonialista, como uma representação que legitima a manutenção da política ultramarina lusitana. Ou, parafraseando Fernando Catroga (1999, p. 227), “celebra a Índia para defender África”. Logo, parecem claras as motivações que levaram às imagens demonizadas dos muçulmanos, bem como a dos indianos enquanto frágeis, submissos, atrasados e de um povo que necessita a proteção portuguesa. Vale destacar que as ideias e representações de Chagas ajudarão – direta ou indiretamente – a construir o discurso oficial e a orientação colonial do Estado Novo português, principalmente nas décadas de 1960 e 1970, como podemos ver em autores que se alinhavam aos ideais do regime protagonizado por Salazar, conforme exposição de Tânia Macedo (2015)<sup>133</sup>. Por tais fatos, parece-nos que a chave teórica mais apropriada para lermos as representações orientais de Chagas seja a obra *Orientalismo*, de Edward Said, embora, deva-se apontar, o relativismo histórico que Chagas apresenta pode singularizá-lo do quadro orientalista proposto pelo teórico palestino.

A visão concebida pela literatura de Chagas no século XIX não é isolada. Pelo que se depreende, por exemplo, dos comentários que Everton V. Machado (2018a, p. 12) tece em torno das *Jornadas* de Tomás Ribeiro –, em que existe “um apelo à Lusitanização e cristianização dos personagens nativos na trama” (MACHADO, E. 2018a, p. 12, tradução

<sup>131</sup> Cf. CARREIRA, 1998.

<sup>132</sup> Cf. capítulo IX da obra. Cf. CHAGAS, 1890b, p. 194-216.

<sup>133</sup> Destacamos particularmente os versos do poema “Irmão Negro”, presente em *Ivuennu!* (1969) de Maria Teresa Galveias (1933-): Vem meu irmão, / De olhar submisso e calmo / Com primitiva e sã ingenuidade, / Vem, meu irmão, / Que em Deus e Portugal, / É que hás-de ser um homem de verdade! (GALVEIAS apud MACEDO, T., 2015, p. 81).

nossa<sup>134</sup>), igualmente desenvolvida no século XVI – pode-se pensar que as ideias de Chagas encontravam ecos em outros intelectuais da época.

Por fim, numa visada geral, podemos dizer que, para defender sua visão em torno da presença portuguesa na Ásia no século XVI, Pinheiro Chagas, embora recorra mormente às *Lendas da Índia* de Gaspar Correia como fonte, parece buscar fazer o que defende, em *Novos Ensaios Críticos*, ter sido feito por Diogo do Couto (1542-1616). Nessa obra, Chagas afirmara:

Diogo do Couto, empunhando o lápis severo do historiador, em vez do pincel maravilhoso do colorista, desenhou com perfeita exactidão as cenas que se passavam no Oriente, inundando-as de luz quando era necessario, mas não poupando as sombras, quando as sombras lhe appareciam. (CHAGAS, 1867, p. 211)

Simbolicamente, podemos recorrer a uma das cenas finais do romance *A Marqueza das Índias*. Esta obra se encerra com os equívocos de Catharina de Sá, D. Antão de Noronha, Dolores e João Santhiago sendo desfeitos e os casamentos previstos sendo realizados. No entanto, não parecem ser dois casamentos felizes. João Santhiago já não se interessava por Dolores como antes, casando-se, portanto, pela imposição de Jorge Cabral; e Catharina, igualmente, casa-se com D. Antão não por possuir grande afeto pelo noivo, mas por este ser um plano ao qual estava destinada. Dolores e D. Antão desconhecem a falta de interesse de seus parceiros e tal desfecho parece ecoar a imagem final que é deixada sobre a Índia, posta na boca de Jorge Cabral: “Na Índia efetivamente, [...] as flores mais puras e formosas têm veneno na essência, e [...] as florestas que parecem virgens como as de Santa-Cruz encerram traições e enganos sem conta” (CHAGAS, 1890, p. 242). Esta visão final deixada acerca da Índia no romance, de certo modo, parece dialogar também com a imagem da História de Portugal no Oriente que Chagas tenta transmitir em sua literatura. Isto é, uma História que, embora gloriosa, apresenta também episódios menos honrosos ao nome português. No entanto, o que Chagas prefere é, sem esquecer dos “venenos”, dar um maior destaque à “pureza e formosura” da flor.

---

<sup>134</sup> “an appeal to the Lusitanization and Christianization of the native characters in the plot” (no original).

### 3. OS ORIENTALISMOS DE CAMILO CASTELO BRANCO

#### 3.1. CAMILO E O ORIENTE

Aproximar Camilo Castelo Branco ao Oriente pode chamar a atenção em um primeiro momento. Afinal, não só Camilo Castelo Branco nunca foi a nenhuma localidade que, genericamente, se entende por “Oriente”, como refletir em torno dessa região não parece estar nos interesses principais do escritor. Por tais motivos é que, cremos, o nome de Camilo está ausente nos panoramas do orientalismo literário português que conhecemos.

Por outro lado, ao longo de toda sua vida, Camilo demonstrou um significativo interesse pela História, pela cultura e pelos costumes de seu país. E, como vimos, é impossível dissociar a cultura portuguesa do Oriente. Portanto, se diversos autores do Oitocentos se inserem no quadro do orientalismo português por (re)pensar a relação que Portugal teve com a região, a produção de Camilo Castelo Branco também deveria estar inserida nessa área de estudo. Em outras palavras, se um escritor como Pinheiro Chagas, que retrata o Oriente a partir da História de Portugal e tem o país europeu como paradigma, é um autor relevante para entendermos o orientalismo oitocentista português, Camilo também o deve ser.

De fato, a importância de Camilo para o orientalismo de Portugal pode ir além das representações presentes em seus textos. A palavra “orientalismo”, de acordo com o estudo apresentado por Manuela Leão Ramos (2001, p. 18-19), apareceu como verbete de um dicionário de Portugal pela primeira vez em 1873, como vocabulário emprestado do francês. No entanto, Duarte Braga (2014; 2019) sugere que Camilo Castelo Branco foi o primeiro escritor português a usar esse termo em uma obra literária. O estudioso destaca o romance *Agulha em Palheiro* (1863) como a primeira obra a apresentar o termo na literatura portuguesa.

Se o termo “orientalismo” aparece pela primeira vez na literatura camiliana em 1863, o Oriente ganhará sua primeira representação ainda mais cedo. Em 1861, no romance *Doze Casamentos Felizes*, a novela que compõe o “Nono Casamento” se passa na Índia portuguesa do ano de 1557. Seis anos mais tarde, o Oriente voltará a ser retratado por Camilo, no romance histórico *O Senhor do Paço de Ninães* (1867). No ano de 1880,

Camilo publica dois textos importantes de caráter não ficcional que evocam mais uma vez a Ásia lusitana. *Luiz de Camões*, publicado inicialmente como prefácio à sétima edição de *Camões* de Almeida Garrett, e *Tragédias da Índia*, parte integrante de um grupo de narrativas intitulado “História” que foram redigidos em continuação a *A Corja* (MARTINS, J., 2011b, p. 633). Esses quatro textos acima elencados constituem nosso *corpus* de análise neste capítulo. Vale adiantar, no entanto, que as representações do Oriente empreendidas por Camilo possuem duas características que as unem: todos os retratos do Leste camiliano estão diretamente ligados às colônias portuguesas na Ásia, em especial a Goa, na Índia Portuguesa. Contudo, Camilo não busca analisar a situação das terras asiáticas de Portugal de seu tempo. Como Pinheiro Chagas, o autor de *Eusébio Macário* reescreve episódios grandes e pequenos que ocorreram em uma época recuada, de meados do século XVI ao primeiro quartel do século XVII.

Tais características nos obrigam a abordar, conjuntamente às análises do Oriente, questões adjacentes – porém fundamentais – da literatura camiliana, como as especificidades de seus romances históricos ou a relação que o autor possuía com a História de seu país.

Posto isso, passamos, então, às análises dos textos.

### **3.2. DOZE CASAMENTOS FELIZES**

A obra *Doze Casamentos Felizes* é composta por 12 narrativas independentes de classificação imprecisa<sup>135</sup>, todas versadas em torno do mote que o título já anuncia: a suposta felicidade encontrada no matrimônio. Alguns dos episódios que compõem o livro foram inicialmente publicados em dois periódicos: *A Revolução de Setembro* e *Revista Contemporânea de Portugal e Brasil*, ambas de Lisboa. Saiu em volume em 1861, conforme nos aponta Alexandre Cabral (1989, p. 241), mesmo ano da elaboração de aproximadamente metade das histórias que formam o livro. Cabral, no verbete relativo à obra em seu *Dicionário de Camilo Castelo Branco*, observa que, em *Doze Casamentos Felizes*, o autor

---

<sup>135</sup> J. Cândido Martins expõe que os 12 capítulos da obra são “narrativas breves, novelas ou contos, pois a classificação genológica não é determinante” (MARTINS, J., 2010, p. 62). O próprio Camilo, ainda de acordo com Martins, referia-se aos episódios como “historinhas”, “contos” ou “romancinhos” (MARTINS, J., 2010, p. 65).

aborda e desenvolve o tema da ‘felicidade no matrimônio’; uma felicidade inequívoca e generalizada mesmo quando circunstâncias extraordinárias (diferenças de idade, de estado, de estratos sociais e até de religião [...]) poderiam ser impeditivas de tão auspicioso desfecho. (CABRAL, 1989, p. 241)

Parte da crítica camiliana liga diretamente esse livro à sua famosa e conturbada relação com Ana Plácido, uma vez que 1861 foi o período que Camilo esteve preso na Cadeia da Relação do Porto, acusado do crime de adultério<sup>136</sup>. Teria sido, inclusive, na Cadeia da Relação que o autor produziu “6 dos 12 casamentos, e entre eles, o 12º [...], em que o autor figura de Pedro de Castro; Pinheiro Alves, de Paulo de Almeida; Ana Plácido, de Carolina – prevendo (desejando) a felicidade para os seus amores adúlteros” (CABRAL, 1989, p. 241). De fato, conforme aponta J. Cândido Martins (2010, p. 62), nas *Memórias do Cárcere* (1862), livro que apresenta momentos da experiência carcerária de Camilo, o autor admite ter escrito “seis ou sete” (CASTELO BRANCO, 1881, p. 127<sup>137</sup> apud MARTINS, J., 2010, p. 62) dos “casamentos felizes” na cadeia.

O fato de a obra ser composta por capítulos episódicos autônomos permite que o livro possa ser estudado em sua totalidade, com suas histórias vistas em conjunto, ou que as narrativas dos casamentos sejam interpretadas individualmente. Embora tenha sido uma obra produzida e publicada em um momento que Camilo já tinha uma extensa série de ficções escritas e já gozava de um alto prestígio no mercado literário português, ou seja, apesar de ser uma obra pertencente à “maturidade estilística, técnico-compositiva do escritor”<sup>138</sup> (MARTINS, J., 2010, p. 62), *Doze Casamentos Felizes* não é uma obra com extensa fortuna crítica.

Não se trata, obviamente, de uma obra ignorada pela crítica. No entanto, conhecemos apenas dois trabalhos que examinam a obra em sua totalidade. O primeiro é um estudo breve sobre a apresentação do diálogo em três obras de Camilo, realizado por João Camilo dos Santos (1992). Nesse estudo, em que se analisa comparativamente *Doze*

---

<sup>136</sup> Camilo esteve preso na Cadeia da Relação do Porto em dois momentos: em 1846, por 11 dias, acusado de roubo por um “tio” [que] o mandara prender, quando a verdadeira causa fora impedir um relacionamento amoroso indesejável” (CABRAL, 1989, p. 107), e entre 1º de outubro de 1860 e 16 de outubro de 1861, por seu envolvimento com Ana Plácido.

<sup>137</sup> CASTELO BRANCO, Camilo. **Memórias do Cárcere**. 3. ed. Porto: João E. da Cruz Coutinho – Editor, 1881.

<sup>138</sup> Lembramos que algumas das principais obras de Camilo, como *Amor de Perdição* (1862), *Memórias do Cárcere* (1862) e *Coração, Cabeça e Estômago* (1862), são temporalmente muito próximas à publicação de *Doze Casamentos Felizes*.

*Casamentos Felizes*, Eusébio Macário (1879) e *A Brasileira de Prazins* (1882), as narrativas de 1861 aparecem como textos experimentais, de menor qualidade na construção dos diálogos do que as obras posteriores, em que Camilo já seria um escritor maduro<sup>139</sup>. No entanto, destaca que “não deixa de anunciar-se nesta obra [*Doze Casamentos Felizes*] o escritor de *A Brasileira de Prazins*” (SANTOS, J., 1992, p. 125), afinal, já se manifesta “a tendência para a caricatura e para o que depois será o realismo-naturalismo e o gosto pelo impressionismo” (SANTOS, J., 1992, p. 125) do escritor. O segundo texto de análise geral da obra é o já citado estudo realizado por J. Cândido Martins (2010), que investiga a retórica do desejo ao longo das “historinhas” que compõem o livro. Outros trabalhos estudam alguns capítulos da obra, como Jacinto do Prado Coelho, que cita *Doze Casamentos Felizes* em diversos momentos do seu afamado *Introdução ao Estudo da Novela Camiliana* (1946)<sup>140</sup>. Coelho, de modo geral, não examina a novela a fundo. Cita trechos de capítulos ou dos prefácios escritos por Camilo como exemplos das diversas características que identifica na novela camiliana. Cita os caracteres humorístico, passional, moral, realista, bucólico – ou, no caso de *Doze Casamentos Felizes*, um “realismo rústico” (COELHO, 2001, p. 263) – que podem aparecer nas ficções de Camilo; refere-se a exemplos da mundividência da novela camiliana, como a temática dos “direitos do coração” e os “retratos femininos”; além de exemplos de elementos estruturais comuns à escrita do autor de *Anátema*, como as relações autor/narrador, e a “ironia romântica”. Na grande quantidade de citações a *Doze Casamentos Felizes*, destacam-se, no entanto, dois capítulos em especial: o “terceiro casamento”, examinado com um pouco mais de atenção por Coelho<sup>141</sup> como um texto que possivelmente antecederia *Coração, Cabeça e Estômago* (1862) na temática; e o “sexto casamento”<sup>142</sup>, como um texto exemplar do “realismo rústico” que culminaria nas *Novelas do Minho* (1875-1877) e em *Brasileira de Prazins* (1882). Também são mencionados por Coelho, de modo mais breve e sem uma análise do texto em si, o “quarto

<sup>139</sup> Embora tenhamos apontado anteriormente que *Doze Casamentos Felizes* é uma obra pertencente à “maturidade estilística, técnico-compositiva do escritor” (MARTINS, J., 2010, p. 62), fato que concordamos, vale destacar que, para J. Santos, (1992, p. 121), *Doze Casamentos Felizes* é uma obra “bastante anterior [...] à maturidade do escritor”. Para esse estudioso, a maturidade literária de Camilo chegaria apenas nas décadas de 1870 e 1880 com *Eusébio Macário* (1879) e *A Brasileira de Prazins* (1882).

<sup>140</sup> Aqui utilizamos como referência a 3ª edição da obra, publicada em 2001 pela Imprensa Nacional-Casa da Moeda. Esta edição foi revista e atualizada pelo autor. Percebemos isso, pois encontramos citações de estudos posteriores à primeira edição, por exemplo, um texto de Castelo Branco Chaves datado de 1966.

<sup>141</sup> Cf. COELHO, 2001, p. 203, p. 264, p. 418.

<sup>142</sup> Cf. COELHO, 2001, p. 41, p. 263.

casamento” (COELHO, 2001, p. 455), o “sétimo casamento” (COELHO, 2001, p. 370) e o “undécimo casamento” (COELHO, 2001, p. 418).

O “terceiro casamento” também é alvo de uma análise mais meticulosa realizada por Maria Alzira Seixo (2010). A estudiosa analisa de modo mais aprofundado algumas características apontadas por Coelho, como a “conversão ao natural (gosto da vida rústica, elogio da simplicidade imediata e saudável, apologia da criação e da fecundação, ocupação satisfeita)” (SEIXO, 2004, p. 112), a estrutura narrativa e o narrador da novela. O “oitavo casamento” integra o livro de Maria Aparecida Santilli (1980) que apresenta uma seleção de textos do autor de *Amor de Perdição*. Recentemente, no fim do ano de 2019, *Doze Casamentos Felizes* foi republicado no volume *Contos e Novelas: Toda a ficção curta de Camilo Castelo Branco – Volume 1*, com introdução e notas de Hugo Pinto Santos. Além desses estudos, até onde sabemos, pouca coisa se tem acerca de *Doze Casamentos Felizes* que ultrapasse a mera menção à obra.

Aqui, como muitos de nossos antecessores, estudaremos apenas uma novela que compõe o livro: o Nono Casamento. Antes de adentrarmos esse “romancinho” específico e entendermos o porquê de ele constituir parte fundamental de nosso *corpus*, é preciso verificarmos algumas outras questões relevantes acerca da obra.

Ao folhear *Doze Casamentos Felizes*, percebemos que as histórias que constituem os casamentos não foram dispostas ao longo do livro de modo a coincidir com a ordem que Camilo escreveu. Em outras palavras, as datas que seguem no fim de onze dos doze capítulos não correspondem à ordem cronológica de elaboração. Por exemplo, o “primeiro casamento” aparece datado de fevereiro de 1861, enquanto o “segundo casamento” remonta a abril de 1859. O mesmo acontece com o “Nono Casamento”, de maio de 1861, que é anterior à escrita do “oitavo casamento”, datado de junho do mesmo ano. Ou seja, a ordem com que o autor organiza as narrativas não é aleatória, e um estudo que averigue as intenções de Camilo ao alinhar as histórias nesse arranjo ainda está por ser feito.

Outra característica que chama atenção é a estrutura de *happy end* que, de certo modo, padroniza as histórias e que já se anuncia no título da obra. Jacinto do Prado Coelho argumenta que

não era o amor feliz, idílico e repousado que principalmente lhe [a Camilo] interessava (esse dava apenas algumas páginas de evocação e novelas curtas como nos *Doze Casamentos Felizes*), mas o amor tenso



e combativo, que vence obstáculos, se debate em angústias, teima, em último caso, na resistência passiva, e acaba por sublimar-se na sombra do convento ou nas torturas da morte lenta. (COELHO, 2001, p. 239)

A citação demonstra que o estudioso vê *Doze Casamentos Felizes* como uma obra à parte dentro da bibliografia camiliana, uma vez que trabalha com questões que não integram as temáticas mais habituais do escritor. Seixo concorda com Coelho, ao afirmar que o “amor feliz” é “não muito frequente na ficção camiliana nem na urdidura romanesca romântica de um modo geral” (SEIXO, 2004, p. 105). Entretanto, parece-nos que enxergar a obra apenas como a expressão de uma temática pouco recorrente no restante do universo ficcional camiliano, em razão de ser supostamente “uma projecção ficcional da felicidade desejada pelo próprio Camilo, numa singular etapa de sua vida” (MARTINS, J., 2010, p. 62), seja uma leitura ainda epidérmica do que as narrativas podem nos oferecer. Em outras palavras, essa obra parece conter elementos estilísticos e críticos que nos dizem mais sobre a literatura de Camilo Castelo Branco do que o plácido título parece antecipar.

De certo modo, Martins busca aprofundar a discussão em torno do livro, ao procurar entender o “lugar [de *Doze Casamentos Felizes*] na evolução literária do autor” (MARTINS, J., 2010, p. 65). Destaca, assim, o conjunto de narrativa como “uma das várias obras do universo camiliano que comprova a tendência do escritor para um ‘realismo romântico’, ou seja, uma poética ficcional alicerçada na funda observação do real, mais do que nas potencialidades criativas da imaginação romântica” (MARTINS, J., 2010, p. 66). De certo modo, essa leitura adensa a proposta de Coelho (2001, p. 263), ratificada por Seixo, que defende no livro um realismo “menos de escola que de natural maturação dos processos ficcionais do autor” (SEIXO, 2004, p. 105). Martins ainda considera o conjunto de narrativas como um texto que apresenta, em sua totalidade, uma reconstituição de “um Portugal contemporâneo (com poucas exceções), [...] [um] País modernizado da Regeneração e do Fontismo, com a sua variada paisagem humana e social, a partir de alguns espaços geográficos nucleares [...]” (MARTINS, J., 2010, p. 66-67). Também destaca os diversos “tipo sociais”<sup>143</sup> (MARTINS, J., 2010, p. 66-67), que contribuem para que o livro seja um retrato de Portugal de meados do século XIX. Desse

---

<sup>143</sup> J. Cândido Martins (2010, p. 67) aponta os “peraltas janotas”, “boêmios estroinas”, “homens entediados”, “comerciantes falidos”, “homens sedutores”, “meninas casadoiras”, “pais interessados em casamentos rentáveis”, “damas lidas em romances de Arlincourt”, “viúvas desejosas de segundas núpcias”, “criadas mediadoras de namoricos”, entre outros, como os arquétipos que Camilo se utiliza para seu retrato do Portugal Oitocentista.

modo, a partir da interpretação proposta por Martins, temos *Doze Casamentos Felizes* como uma obra complexa, em que se apresenta um importante exemplo de construção ficcional camiliana realizada a partir de sua capacidade de observação do mundo (rural e urbano) que o cercava. Ou, nas palavras do próprio estudioso, “um exemplo notável de realismo urbano e campesino da pena de Camilo, fazendo adivinhar obras como as *Novelas Minho*” (MARTINS, J., 2010, p. 68).

A observação feita pelo crítico, em que relaciona as narrativas de *Doze Casamentos Felizes* com as *Novelas do Minho*, somada à anteriormente referida leitura de Coelho, que antevê no “sexto casamento” a temática de *Coração, Cabeça e Estômago*, remete-nos à questão de intertextualidade.

É interessante notar as várias relações que Camilo traça entre *Doze Casamentos Felizes* e outros de seus textos. Para além da anteriormente referida presença em *Memórias do Cárcere*, em que Camilo recorda que escreveu “seis ou sete” casamentos durante seu período de prisão, há, no mesmo livro, mais uma menção ao conjunto de narrativas de 1861. Diz: “Estive naquele povo de Anta, onde vi o pardieiro da choupana do saltador em que falei num dos *Doze Casamentos Felizes*” (CASTELO BRANCO, 1881, p. XXXVIII<sup>144</sup> apud MARTINS, J., 2010, p. 63). J. Martins (2010, p. 63) ainda afirma que há uma alusão ao livro em *O Romance dum Homem Rico* (1861) e nos recorda que o narrador de *O Bem e o Mal* (1863) também se refere, de modo irônico, aos “romancinhos” de 1861, “ao preparar a descrição de um ‘casamento patriarcal’” (MARTINS, J., 2010, J., p. 68)<sup>145</sup>. Ou seja, há aí uma “curiosa intertextualidade homo-autoral” (MARTINS, J., 2006, p. 16) que emerge. Mais interessante do que essas alusões, parece ser o exercício metaficcional que Camilo promove ao colocar António Joaquim, personagem com quem o narrador dialoga no primeiro e no último casamentos, não só como interlocutor das histórias que compõem *Vinte Horas de Liteira* (1864), mas também figura presente em *O Sangue* (1868) e em *Quatro Horas Inocentes* (1872)<sup>146</sup>.

As diversas relações intertextuais, bem como as temáticas que figurarão também em romances posteriores de maior fôlego, fizeram com que *Doze Casamentos Felizes*

---

<sup>144</sup> Cf. nota 137.

<sup>145</sup> Inicia-se assim o capítulo III de *O Bem e o Mal*: “Eu, que já escrevi doze casamentos felizes de uma assentada, querendo agora enfeitar o de Ladislau e Peregrina, é tamanha a penúria de engenho que me vejo, que – a não me acudir a fada do estilo – hei-de contar o ditoso enlace, como ele está escrito no livro dos casamentos da freguesia de S. Julião da Serra” (CASTELO BRANCO, 1988, v. IV, p. 25).

<sup>146</sup> Cf. COELHO, 2001, p. 420; MARTINS, J., 2010, p. 62-63.

fosse lido como uma espécie de texto-laboratório de Camilo para outras obras que ganharam maior atenção crítica, como *Coração, Cabeça e Estômago, Novelas do Minho* – especialmente “Maria Moisés” (1876) –, entre outras. Tal ideia nos é particularmente importante, pois, na leitura que faremos do “Nono Casamento”, percebemos questões que serão desenvolvidas de modo mais profundo em outros textos que analisaremos neste trabalho. No entanto, apesar de concordarmos com a leitura que *Doze Casamentos Felizes* de certo modo “antecipa” questões que se desenrolarão em outros escritos camilianos, cremos que essa obra apresenta diversos aspectos interessantes, que subjazem à ideia central do livro – de que a felicidade reside em um casamento construído pelo amor mútuo – e que a faz ser merecedora de maior atenção por parte da crítica especializada.

Se J. Cândido Martins argumenta que *Doze Casamentos Felizes* faz um retrato de um Portugal contemporâneo de Camilo “com poucas exceções” (MARTINS, J., 2010, p. 66), será justamente de uma dessas “exceções” em que nos deteremos. Falamos isso pois a narrativa que corresponde ao “Nono Casamento” é a única que não se passa em Portugal (metrópole), mas na colônia portuguesa de Goa, na Índia. Além do mais, apenas essa narrativa não transcorre no século XIX. O narrador dessa novela conta-nos a história de um casamento supostamente ocorrido no ano de 1557. De fato, esta é a primeira ficção camiliana, até onde sabemos, que se ambienta no Oriente. Portanto, são muitos os aspectos que fazem do “Nono Casamento” um texto singular não apenas nessa obra, mas também na literatura camiliana até então produzida.

Adentremos, então, nesse primeiro texto “orientalista” produzido por Camilo Castelo Branco.

### 3.2.1. “NONO CASAMENTO”

O “Nono Casamento” é dividido em quatro partes e traz como epígrafe a frase “Ter um olho no céu, outro na Terra”, atribuída ao Padre Manuel Bernardes (1644-1710), que já mostra ironicamente o caráter mundano com que a religião será tratada pelas personagens da narrativa que se segue.

A primeira parte do conto se trata, na verdade, de uma contextualização histórica feita pelo narrador. Abre-se o texto com as seguintes palavras:

Em 1557, vizo-reinava na Índia Martim Afonso de Sousa, antecessor de D. João de Castro.

Naquele tempo, os mouros do reino de Balagate, acaudilhados por Acedacan, o mais grado da corte do Idalxá, amotinaram-se, conclamando rei o príncipe Meale, que vivia desterrado em Cambaia, por sentença do usurpador, sobrinho dele. (CASTELO BRANCO, 1988, v. VIII, p. 1089)

O “enfadoso exórdio deste romancinho” (CASTELO BRANCO, 1988, v. VIII, p. 1091), conforme o narrador chama posteriormente a primeira parte do conto, justifica ao leitor o motivo de residir na Goa portuguesa do século XVI uma família moura. Assim, conta-se brevemente que o rei Meale de Balagate, não obtendo êxito em reaver o trono do qual seu sobrinho havia se apossado – mesmo com uma suposta ajuda lusitana na empreitada –, termina por viver em Goa, sob a proteção de Martim Afonso (1490-1564), vice-rei da Índia Portuguesa. No entanto, parece-nos que, muito além de uma mera descrição da conjuntura que cerca a narrativa, essa primeira parte traz informações importantes do modo como Camilo Castelo Branco, já em 1861, lia o Oriente português. Por exemplo, é interessante observar o papel que o narrador atribui aos seus concidadãos na contenda envolvendo os mouros do reino de Balagate.

Inicialmente, de acordo com o narrador, o vice-rei da Índia Portuguesa aceita recepcionar e auxiliar o rei Meale em sua aspiração ao trono mediante as “vantagens que adviriam às possessões portuguesas, se o governador recebesse em Goa o príncipe mouro” (CASTELO BRANCO, 1988, v. VIII, p. 1089). Entretanto, no parágrafo seguinte, já é dito: “O Idalxá, cômscio da protecção, negociou com os portugueses residentes na corte dele a deslealdade do vizo-rei, oferecendo, em troca do príncipe, as terras de Salsete e Bardês” (CASTELO BRANCO, 1988, v. VIII, p. 1089). Expõe-se assim que, se, por um lado, os portugueses negociavam uma ajuda com Meale, por outro, também tratavam com o rival uma traição ao rei mouro. Um caráter de deslealdade é atribuído aos governantes portugueses na Ásia, característica que, como veremos, perdurará em outros retratos camilianos do Oriente português.

O destaque à hipocrisia portuguesa não se encerra nessas palavras. A cada parágrafo que forma a pequena contextualização para o “casamento feliz”, o narrador continua construindo e adensando seu retrato dos administradores portugueses na Índia. Diz-se, a seguir:

Debatida foi em conselho a infamante proposta. «Era muito indigna a entrega da fidelidade portuguesa», diz o cronista Francisco de Sousa, «e assim se acordaram em que o Idalxá largasse as terras prometidas e o governador pusesse o Meale em parte onde não pudesse ocasionar

receios». Conchavou-se o mouro, entregando Salsete e Bardês, com o seu rendimento anual de cinquenta mil cruzados. O governador, porém, velhaqueando com a mestria em que primaram na Ásia os Portugueses, andava com o príncipe de passeio entre Goa e Cananor, ameaçando assim, segunda vez desleal, a seguridade do rei intruso. (CASTELO BRANCO, 1988, v. VIII, p. 1089)

Se, num primeiro momento, Martim Afonso fora desleal com o príncipe que prometera ajudar, no momento seguinte, trai a confiança do Idalxá inimigo de Meale, a quem prometera segurança ao reino em troca das terras de Salsete e Bardês, já pagas pelo mouro. Portanto, para o narrador, o vice-rei da Índia portuguesa é desleal com todos aqueles com que negocia, não demonstrando a menor simpatia pelas atitudes da administração lusitana no Oriente. Notam-se as palavras diretas do narrador – “velhaquear”, “duas vezes desleal” – que aparecem como a “mestria em que primaram na Ásia os Portugueses”. Desse modo, o narrador camiliano do “Nono Casamento”, nos primeiros parágrafos de sua construção do Oriente português, já vai de encontro ao imaginário glorioso e heroico que o Leste possuía na memória coletiva portuguesa.

O trecho ainda nos chama a atenção para um aspecto. Para descrever os fatos ocorridos no ano de 1557, o narrador camiliano traz ao texto o nome do cronista jesuíta Francisco de Sousa (1649-1712), cuja obra *Oriente Conquistado*<sup>147</sup> (1710) aparece explicitamente referida em nota de rodapé no fim da página. Esta é a única citação nesses moldes ao longo da pequena novela. No entanto, já se vê aqui um recurso que será muito comum aos romances camilianos tidos como históricos, de que abordaremos no próximo item deste capítulo.

A primeira parte da narrativa avança com mais uma exposição por parte do narrador do caráter pérfido de Martim Afonso e dos portugueses na Ásia. Ao perceber que os portugueses não cumpriam com sua palavra, o Idalxá manda prender os lusitanos presentes em seu território. Para libertá-los, o governador da Índia Portuguesa promete “enviar o Meale para Malaca, o que nunca fez” (CASTELO BRANCO, 1988, v. VIII, p. 1090), ficando, assim, o príncipe mouro residindo em Goa. O preâmbulo supostamente se insere no romance para apenas justificar os motivos por que residia uma família moura no território português e, assim, contextualizar a trama que será narrada. Por isso, o

---

<sup>147</sup> Este é o nome usado por Camilo para se referir à obra. Na cópia pública presente na Biblioteca Nacional de Portugal, a obra possui um título mais extenso: *Oriente Conquistado a Jesu Christo pelos Padres da Companhia de Jesus da Província de Goa*. Para algumas informações e reflexões em torno dessa obra, cf. CURTO, 2009, p. 379-385.

narrador camiliano poderia terminar sua introdução ali. No entanto, ele opta por colocar mais algumas palavras que, para nós, evidenciam a função de reflexão ou, de acordo com Eduardo Lourenço (1994, p. 809), transgressão à qual Camilo primava em suas construções históricas. A parte I do “Nono Casamento” encerra-se com o seguinte parágrafo: “De muitas destas proezas nos herdaram nossos avós a glória. A opulência, auferida delas, essa sumiu-se, tocada pelo dedo da Providência” (CASTELO BRANCO, 1988, v. VIII, p. 1090). Destaca-se aqui o caráter irônico que o termo “proezas” é empregado, mostrando que toda a “glória” com que, no inconsciente coletivo português, se vê os séculos XVI e XVII, na verdade, para o narrador, nada possui de esplendoroso.

Assim, o narrador camiliano termina o “enfadoso exórdio” e adentra a “história mais sua, mais do jeito e do sabor das senhoras” (CASTELO BRANCO, 1988, v. VIII, p. 1091).

A narrativa do casamento inicia-se com a descrição da protagonista da história, a filha do príncipe Meale. Diz o narrador:

Tinha uma filha o príncipe sarraceno. Seria linda ela? Ai!, se linda! Como não seria linda, se era agarena e princesa? Donzela de galharda presença e subtil engenho, a diz o jesuíta croneiro. E o mais que podia dizer o santo varão. (CASTELO BRANCO, 1988, v. VIII, p. 1091)

A caracterização da protagonista, inicialmente, parece construir uma típica personagem romântica. No entanto, enxergamos diversos pontos que podem ser lidos como irônicos. A começar pelo fato de a composição de Camilo dialogar com o imaginário coletivo de seu país. A mulher moura, de modo geral, foi construída ao longo do tempo com características bem específicas dentro do universo literário português. Diz-nos Carla Alves (2010, p. 18): “a figura da moura encantada seria uma das mais marcantes no imaginário popular, assemelhando-se, por exemplo, às fadas e sereias, pela representatividade e fascínio que elas exercem no contexto lendário ocidental”. Assim, características como o “aspecto sensual e sedutor” (ALVES, Carla, 2010, p. 19) são comumente colocadas nas figurações da mulher moura. Exemplos podem ser vistos em algumas personagens femininas dos romances de Pinheiro Chagas, como vimos anteriormente. Portanto, Camilo está trabalhando aqui com uma série de representações existentes no imaginário de seu público leitor.

Além de um diálogo interno com as figurações portuguesas da mulher muçulmana, o autor de *Anátoma* também conversa com seu continente, por meio do estereótipo da mulher oriental tão presente no orientalismo europeu oitocentista. De fato, nas construções mais comuns, percebe-se certa fusão da imagem feminina com esse Oriente sem fronteiras geográficas bem delimitadas. Conforme Isabel Pires de Lima aponta: “o Oriente aparece [na literatura europeia] como feminino, seminal, sensual, misterioso, primitivo” (LIMA, I., 1999, p. 147). Portanto, em muitos momentos, a caracterização da mulher oriental funciona como uma metonímia das imagens do Oriente, refletindo, assim, os próprios lugares-comuns dessa construção ocidental do Leste. Mais uma vez, alerta-nos Lima:

Uma típica reacção orientalista é a de confundir o Oriente com pansexualismo. O Oriente sugere ao viajante ocidental fecundidade, promessa e ameaça sexual, sensualidade, desejo. É frequente a apreensão do Oriente como uma atmosfera natural de feminilidade, o que leva Lisa Lowe a falar na existência, durante o séc. XIX, de uma "projection of the oriental Other as female"<sup>148</sup>. (LIMA, I., 1997, p. 88)

Aqui, parece-nos que Camilo demonstra ter a consciência dessa construção, ou melhor, dessa apropriação da imagem da mulher oriental pelo discurso oitocentista de seu continente e usa-o para ironizar todo esse imaginário europeu da época. Vale atentar que, apesar de a história se passar em Goa, a construção da filha de Meale remete à imagem da mulher muçulmana, um grupo com especificidades em sua caracterização dentro do orientalismo e que, no caso de Portugal, ganha atributos singulares, por conta da relação entre lusitanos e mouros<sup>149</sup> ao longo da História portuguesa. Afinal, desde a batalha de Ourique, vencida por Afonso Henriques, em 1139, até a rivalidade nas rotas comerciais com as Índias, passando pelas diferenças religiosas de cristãos e muçulmanos, são muitos os momentos em que os mouros aparecem como “representantes de uma alteridade simbólica para os [...] portugueses” (ALVES, Carla, 2010, p. 23), ou como naturais antagonistas da História lusitana.

Desse modo, quando o narrador afirma, por exemplo, “como não seria linda, se era agarena e princesa?” (CASTELO BRANCO, 1988, v. VIII, p. 1091), nada mais está fazendo do que ironizar os lugares-comuns que seu leitor possuía à época.

---

<sup>148</sup> LOWE, Lisa. "The Orient as Woman in Flaubert's *Salammbô* and *Voyage en Orient*". **Comparative Literature Studies**, XXIII, Summer, 1986, p. 45.

<sup>149</sup> Para as várias definições que o termo mouro adquiriu na cultura portuguesa, cf. ALVES, Carla, 2010, p. 14-28.

Vale atentar que a ironia do narrador não recai apenas no pensamento coletivo português e ocidental, mas também atinge o “jesuíta crônico”, Francisco de Sousa. Aqui, já se nota o tom de escárnio com que o narrador tratará o “santo varão” e toda a sua ordem religiosa ao longo do conto.

É interessante notar que a filha de Meale, enquanto moura, não possui nome. É dito na novela:

Que nome tinha a moura não reza o padre.  
 Seria Leila, como a de Giaour?  
 Zuleika, como a filha de Giaffir?  
 Medora ou Gulnara, como as infaustas amantes de Conrad?  
 Zaíra ou Alzira, como as espirituais criações de Voltaire?  
 Não se sabe. Devia de ter um nome de musical sonado, um nome daqueles muitos que, só no Oriente, articulam lábios aromatizados pelo incenso do nardo e do beijoim. (CASTELO BRANCO, 1988, v. VIII, p. 1091)

Aqui, para além da continuação da caracterização irônica e estereotipada da filha do príncipe mouro, vê-se que não é dado nome à personagem que o narrador recria. A personagem só ganha a alcunha de Maria de Além-Mar após passar pelo batismo cristão para a realização de seu casamento com o português Jorge Toscano. Maria Alzira Seixo propõe que, em *Doze Casamentos Felizes*, “será importante atentar para a carga semântica dos nomes” (SEIXO, 2004, p. 108). No caso da protagonista do “Nono Casamento”, percebe-se que o nome fortalece a relação da personagem com o Império de Portugal, uma vez que não só passa a atender pelo nome cristão de Maria, como também o “de Além-Mar” remete às então possessões ultramarinas lusitanas.

Não é, no entanto, o narrador que não dá nome à princesa quando moura. Diz o conto: “Que nome tinha a moura não reza o padre” (CASTELO BRANCO, 1988, v. VIII, p. 1091). Baseando-se em informações do relato de Sousa para contar seu “romancinho”, o narrador revela-nos que quem nomeia a moura apenas após o batismo é o padre seiscentista. Evidencia, assim, a visão ocidental em relação a esse Outro oriental que, enquanto mouro, não é sequer nomeado. Conscientemente ou não, o que o narrador nos expõe é uma das características que, mais de um século mais tarde, Said notará em diversas obras literárias ocidentais tanto em *Orientalismo* como em *Cultura e Imperialismo*.

A história do conto prossegue com o narrador relatando que a família moura morava próximo a um colégio de jesuítas:



Era a casa do rei mouro contígua ao Colégio dos Jesuítas. À hora em que os catecúmenos saíam do colégio, entoando antífonas, assomava na gelosia a peregrina cabeça da princesa, que toda se alheava nos arroubos da melopeia sagrada. «Ao som da música», diz o cronista, «lhe foi o Espírito Santo, como divino encantador das almas, penetrando suavemente o entendimento; e, começando ela a reflectir sobre a significação das palavras, enxergou, como por vislumbres, alguma cousa maior naquelas cantigas do que achava no seu alcorão». (CASTELO BRANCO, 1988, v. VIII, p. 1091)

O narrador, mais uma vez, refere-se explicitamente à crônica de Francisco de Sousa, o qual argumenta que o ouvir as antífonas dos jesuítas despertou o desejo da filha de Meale para se converter ao cristianismo. A citação, de certo modo, ajuda o narrador a montar o livro “como um conjunto homogêneo de narrativas *verídicas*” (MARTINS, J., 2010, p. 69, grifo do autor). No entanto, obviamente, não é para concordar com o padre quinhentista que a referência é posta no conto. Nota-se claramente que o narrador expõe o texto do “jesuíta crônicoiro” para desconstruí-lo. Na linha seguinte, percebe-se tal intento: “Não concordo com o padre, e logo se verá o porquê” (CASTELO BRANCO, 1988, v. VIII, p. 1091). O que se apresenta ali é um claro troçar do discurso eclesiástico que vê a vontade de conversão ao cristianismo como obra do Espírito Santo. Entretanto, essa passagem creditada a Sousa é de suma importância para a carga irônica que o texto terá, uma vez que será a base da crítica ao discurso religioso que se mostrará presente ao longo de toda a narrativa.

O narrador camiliano do “Nono Casamento” logo expõe que a família moura tinha como vizinha D. Maria Toscano, “matrona de grandes partes e muito fervor em reconduzir ao coro dos serafins a formosíssima princesa, que se lhe afigurava a ela um anjo desgarrado” (CASTELO BRANCO, 1988, v. VIII, p. 1092). D. Maria Toscano tentava converter a jovem moura ao cristianismo, mas “de ver é que o fogo do Espírito Santo não entrou muito adentro no coração da moura, senão a Sr<sup>a</sup>. D. Maria Toscana argumentaria com razões teológicas de força, e tais que as fábricas do profeta de Medina não embicassem nas claríssimas verdades do nosso dogma” (CASTELO BRANCO, 1988, v. VIII, p. 1092). Então, expõe-se a verdadeira razão pela qual a princesa deseja seu batismo:

Tinha a fidalga goana um irmão, capitão de Cananor, chamado Jorge Toscano. Mui gentil de sua presença devia ser o moço, que operou no ânimo revel da sarracena a mudança religiosa que o doutor angélico e o argutíssimo Scoto não vingariam com a sua formidável dialéctica. (CASTELO BRANCO, 1988, v. VIII, p. 1092)

Revela-se, assim, que a real motivação da conversão da futura Maria de Além-Mar ao cristianismo é o irmão de D. Maria Toscana. Desmonta-se todo o discurso religioso de um amor sincero à fé em Jesus Cristo presente no texto de Sousa. Os desejos da princesa moura eram bastante mundanos, e a conversão religiosa se configura apenas como uma etapa burocrática para se cumprir a união com Jorge.

É interessante notar que o narrador não se despe de sua imagem de religioso ou de “bom cristão”. São inúmeros os momentos que o narrador tenta se mostrar um fervoroso católico, como seria o público-alvo daquele “casamento feliz”. Citamos um significativo trecho que narra como D. Maria Toscana cedia seu balcão vizinho à casa da família moura para que Jorge e a filha de Meale pudessem se encontrar:

Sr<sup>a</sup> D. Maria Toscana, com a sua virtude sempre de olho à salvação da alma da sua real vizinha, é bem de crer que cedesse ao mano o balcão nos momentos furtivos, em que lhe era dado praticar com a moura. As noites em que se avistavam, o apóstolo e a catecúmena, eram as noites de Junho, as mais lindas e aromáticas da Ásia, noites de cismar e amar, de elanguescer e sentir que a natureza é mestra de muitas sensações maviosas, que muitos naturalistas imputam ao Demónio, e *eu também*. (CASTELO BRANCO, 1988, v. VIII, p. 1092, grifo nosso)

Do trecho acima, nota-se ainda a continuação de uma caracterização que reflete o imaginário exótico da Ásia com noites “lindas e aromáticas” e que remetem a características ligadas à sedução, à sensualidade e ao amor.

Adiante, narra-se a tentativa de fuga da princesa moura para se batizar e, conseqüentemente, casar-se com Jorge Toscano, uma vez que

como reza a moral cristã do altar e a correspondente moral da sociedade, só o amor santificado por Deus merece ser considerado feliz. Essa é uma convicção que estrutura a mundividência do narrador camiliano destas histórias pretensamente modelares da felicidade amorosa dos casais. (MARTINS, J., 2010, p. 82)

Como reprovação ao ato, o reitor do colégio jesuíta, local em que a moura se converteria, pede para que ela “mandasse ao governador uma jóia, para que este a mostrasse ao príncipe, como sinal de que sua filha requeria o baptismo” (CASTELO BRANCO, 1988, vol VIII, p. 1093). Em seguinte, cita-se novamente o texto de Sousa:

Recebeu a vizinha a jóia, e com ela recado ao governador, dizendo «que ela, filha dum rei e prometida por mulher a outro rei, lhe mandava aquela jóia em prenda de seu amor para com Jesus Nazareno e para que a pudesse apresentar a el-rei, seu pai, em testemunho e fé de como

resolutamente queria e com muitas instâncias pedia o santo baptismo». (CASTELO BRANCO, 1988, v. VIII, p. 1093)

Logo, o narrador volta a emitir sua opinião:

Piedosa mentira! A princesa começou o seu acto de fé por uma travessura, que, a juízo das tolerantes leitoras, se lhe deve perdoar, para que Deus nos perdoe. Aquele grande amor a Jesus Nazareno, consoante o ela disse, ou o cronista por ela, não resistiria decerto à averiguação de algum céptico estouvado que quisesse corrigir a crónica, emendando para «Jorge Toscano» onde diz «Jesus Nazareno». Eu para mim tenho que o verdadeiro Deus está com o verdadeiro amor; [...]. (CASTELO BRANCO, 1988, v. VIII, p. 1093)

O que se vê nesses dois últimos trechos, de fato, é um reforço das características anteriormente apontadas. Evidencia-se novamente que a conversão ao cristianismo nada tem de religioso e se trata exclusivamente do único caminho para a concretização do casamento com Jorge Toscano. Ironiza-se, assim, o discurso oficial da igreja por meio da desconstrução das imagens proferidas por Francisco de Sousa. Desse modo, Camilo relativiza o realismo dos discursos de testemunhas da História, evidenciando que estes também narram de acordo com seus interesses e mundividências. Nota-se ainda que o narrador se coloca na qualidade de um “bom católico” (juntamente a suas “tolerantes leitoras”) como estratégia para contar a história aparentemente de um auspicioso relacionamento amoroso.

A parte II do conto encerra-se com a sequência – que será desenvolvida na parte III da narrativa – em que o vice-rei português chega à casa de Meale para levar a princesa moura para o batismo. Encontra resistência por parte do rei de Balagate e, enquanto continuavam “num diálogo em que a ternura e direitos paternais iam de vencida pelo direito da força” (CASTELO BRANCO, 1988, v. VIII, p. 1094), D. Maria Toscana, acompanhada de “outras graves matronas” (CASTELO BRANCO, 1988, vol VIII, p. 1094), entrava escondida nos aposentos da princesa moura.

O narrador finaliza essa parte da narrativa com o anúncio: “Vem agora uma cena cómica desluzir a gravidade de tudo isto” (CASTELO BRANCO, 1988, v. VIII, p. 1094), que, de acordo com J. Cândido Martins, “aflora amiúde para dosear a possível nota mais dramática ou passional” (MARTINS, J., 2010, p. 85) e prenuncia uma das “várias passagens destes *Doze Casamentos Felizes* [que] contém os ingredientes que

singularizam a chamada *novela humorística camiliana*<sup>150</sup>” (MARTINS, J., 2010, p. 85). Vale destacar a importância dessas passagens cômicas para a obra, uma vez que não apenas nesse conto vê-se

[...] um narrador sempre pronto a explorar o lado mais humorístico ou burlesco da existência humana, para que ela não se torne numa coisa demasiado séria ou aborrecida. Em última análise, esta postura camiliana talvez revele um conhecimento aprofundado da psicologia humana (onde o traço ou gesto mais nobre convive com o mais ridículo): e ainda demonstre um acentuado cepticismo em relação ao ser humano, também ele fruto de muita observação e experiência. (MARTINS, J., 2010, p. 85)

Assim, passa o narrador à autointitulada “cena cômica”, que diz respeito a uma burlesca briga envolvendo D. Maria Toscana, acompanhada de suas três “intrépidas matronas de Diu” (CASTELO BRANCO, 1988, v. VIII, p. 1095), e uma “caterva de mouras” (CASTELO BRANCO, 1988, v. VIII, p. 1095) composta pela rainha de Balagate e damas da corte que não queriam que a princesa fosse levada ao batismo.

Nesta terceira parte do conto, algumas características notadas nas partes I e II retornam e se adensam. Vemos, por exemplo, um reforço da caricatura da mulher moura, ao afirmar: “Depós ela veio a rainha, com as suas damas, formoso cortejo de mouras, qual delas mais guapa e mais pálida de espanto ou escarlate de ira” (CASTELO BRANCO, 1988, v. VIII, p. 1095). Também se nota tal característica na irônica passagem em que se comenta a vitória do grupo de mouras no embate físico com as portuguesas:

Desta vez o estandarte das quinas invencíveis foi sovado aos chapins do femeaço mourisco; mas que lindas não deviam ser aquelas inimigas! Como o profeta se enamorou delas naquela hora! Quantas Brites de Aljubarrota, homicidas brutais e tredas, eu trocaria por uma daquelas valentes mocetonas da região do fogo! (CASTELO BRANCO, 1988, v. VIII, p. 1095-1096)

Nota-se também a ironia – travestida de discurso católico – ao modo de contar dos cronistas jesuítas, quando o narrador comenta que nem mesmo a tristeza dos reis mouros foi suficiente para que a filha desistisse da ideia de se converter ao cristianismo para casar. Segue a passagem:

Nem ainda lhe valeu a comovê-la o cair mortalmente enferma, nem a desesperada deliberação de suicídio lento, que tomara o consternado pai. Tudo inútil para disputar à graça efficacíssima, como diz o padre, o coração de uma filha, que apenas «chorava por ver a incurável cegueira

---

<sup>150</sup> Cf. COELHO, 2001, p. 191-215.

de seus pais tão obstinados na maldita seita de Mafamede». (CASTELO BRANCO, 1988, v. VIII, p. 1096)

Entretanto, nessa parte do “romancinho”, o narrador passa da ironia à crítica mais direta. Aqui, retoma a crítica à elite portuguesa na Ásia que começara na primeira parte da narrativa. Ao descrever os preparativos para o batismo da filha de Meale, o narrador mostra a faceta perdulária da classe mais abastada de Goa:

A fidalguia goana liberalizou-se em pompas e gastos. Tudo quanto o engenho pôde explorar dos ricos veios do Oriente aí compareceu e deslumbrou os aparatosos festins dos príncipes asiáticos. Cada fidalgo pompeava à compita na comitiva dos pajens, qual deles mais lustroso no variado e riqueza das librés. (CASTELO BRANCO, 1988, v. VIII, p. 1097)

Se, na primeira parte, víamos o vice-rei lusitano com uma imagem que remetia à hipocrisia e deslealdade, aqui, a fidalguia goana é caracterizada por uma ostentação pomposa que alude à má administração portuguesa das colônias que possuía. Adiantamos que de maneira diversa uma crítica semelhante aparecerá em outros textos camilianos analisados neste capítulo. Por ora, importa perceber que o que se constrói no texto é uma representação em que os responsáveis pela Índia portuguesa são vistos com qualidades cada vez mais negativas.

A crítica camiliana nessa narrativa também cai sobre a ordem dos jesuítas. Se antes o discurso oficial era ironizado, a partir desse momento do conto, as ressalvas em torno dos membros da Companhia de Jesus passam a ser muito claras e francas.

Ao tratar das joias que a princesa moura levava da casa de seus pais às escondidas e que D. Maria Toscana guardava, diz o narrador em claro tom de reprovação:

No que toca a jóias e colares, temos a articular que os Jesuítas eram muito menos escrupulosos em matéria de furto, que o nosso actual código penal. [...] Se fosse hoje, o rei de Balagate querelava necessariamente. A Sr<sup>a</sup> Toscana ficava pronunciada. Agravava para a Relação e tinha de dar os colares e as jóias à justiça para ser despronunciada. E era. Mas, como o delito não é dos que têm fiança, tinha a respeitável matrona de suspirar muitas vezes na cadeia por aqueles tempos de sã virtude em que as filhas, protegidas pela moral da Companhia de Jesus, podiam fugir aos pais e roubá-los impunemente de acordo com as vizinhas. (CASTELO BRANCO, 1988, v. VIII, p. 1097)

Com essas palavras, que fecham a parte III da narrativa, mostra-se uma ordem religiosa que age muito pouco de acordo com as palavras que pregam. Afinal, no trecho acima, ao evidenciar a condescendência dos membros da Companhia de Jesus – uma das

principais congregações na busca de espalhar a fé cristã pelo mundo – com o furto realizado na casa moura, mostra-se um grupo de religiosos que não respeitam nem mesmo os mandamentos elementares de sua igreja.

Não é apenas nesse texto que Camilo Castelo Branco irá criticar a ordem religiosa dos jesuítas. De fato, parece que a Companhia de Jesus é vista com especial falta de apreço pelo autor de *Amor de Perdição*. Em 1884, no jornal *O Primeiro de Janeiro*, Camilo publica o texto “Os jesuítas e a restauração de 1640”, posteriormente coligido à obra *Bohemia do Espírito* (1886). Esse texto corresponde a uma das polêmicas literárias<sup>151</sup> em que Camilo se envolveu, dessa vez com Oliveira Martins. Com o historiador da Geração de 70, Camilo discute o papel dos Jesuítas na restauração da independência portuguesa do jugo castelhano em 1640. De fato, a polêmica foi iniciada pelo autor de *Amor de Perdição* a partir do

comentário de um terceiro personagem, o espanhol Castelar, acerca do mau serviço prestado pelos jesuítas ao separarem Portugal de Espanha. Na primeira versão do tal comentário a circular, Castelar teria usado a expressão “Paraguai da Europa” para caracterizar o estado em que se encontrava Portugal, graças ao “efeito jesuítas”. (CARDOSO, 2005, p. 1771)

Após alguns comentários sobre a visão de Portugal como o “Paraguai da Europa”, Camilo argumenta que o criador dessa expressão foi Oliveira Martins, em sua *História de Portugal* (1879). Sumariamente, para o romancista, o historiador argumenta que graças a um movimento partido dos membros da Companhia de Jesus – que romperia com a coroa espanhola e se utilizara da lenda do Encoberto<sup>152</sup> –, o povo teria se levantado contra o domínio castelhano e viabilizado a independência portuguesa. O texto de Camilo levou Oliveira Martins a escrever uma resposta para defender seu ponto de vista<sup>153</sup>. O autor de *Anátema*, então, escreve sua réplica ao texto de Martins em que, não apenas rebate os principais argumentos dados pelo historiador, como também não poupa crítica a dois dos assuntos que mais marcaram a experiência cultural da coletividade portuguesa após o

---

<sup>151</sup> Camilo foi, para a crítica especializada, um notório polemista. Alexandre Cabral compilou a “produção polemística de Camilo” (CABRAL, 1988, p. 509) com alguns dos principais nomes do século XIX em nove volumes intitulados *Polêmicas de Camilo Castelo Branco* – publicados pela editora Livros Horizonte, entre 1981 e 1982. Cf. CABRAL, 1989, p. 509-512.

<sup>152</sup> De acordo com O. Martins, os jesuítas afirmaram que, em 1640, o Encoberto era D. João IV, aumentando, assim, a reivindicação do povo pela proclamação de D. João como rei de Portugal. Cf. CASTELO BRANCO, 1925, p. 43; CABRAL, 1982, v. IX, p. 57.

<sup>153</sup> Cf. CASTELO BRANCO, 1925, p. 40-47.

século XVI: o sebastianismo<sup>154</sup> e o Quinto Império. O primeiro, Camilo classifica como um “mito pateta” (CASTELO BRANCO, 1925, p.51), uma “idiotia, que devia fazer rir a gente séria desse século” (CASTELO BRANCO, 1925, p. 50); enquanto o segundo é visto como um fruto da “senilidade imbecil” (CASTELO BRANCO, 1925, p. 48) de seu profetizador, o Padre António Vieira. Entretanto, a maior censura de Camilo nesse texto vai, notoriamente, aos membros da Companhia de Jesus. Estes são caracterizados com qualidades bastante negativas, como violentos, vingativos, hipócritas e gananciosos. Um relevante exemplo encontramos no seguinte comentário de Camilo:

Creia o distinto historiador que o povo portuguez nunca recebeu educação dos jesuítas, nem o mysticismo preponderou grandemente nas classes mecânicas. Perversas é que ellas eram, quando se tratava de saciar velhos rancores no sangue dos hebreus. A canalha matava por vingança pessoal, e não por desafronta de Jesus Christo. Mas os jesuítas não tinham implicância com essas carnificinas, nem disputavam aos dominicanos o direito de concitarem o ódio contra os judeus laboriosos, ricos e suficientemente patifes nas suas veniagas mercantis. [...]  
Lembrarei ao meu amigo um episodio significativo. Os jesuítas de Braga, no começo do século XVIII, monopolizando o ensino, fizeram intimar os Congregados e os mestres particulares para que fechassem as aulas. Os mestres e os estudantes, que excediam a dois mil, insurgiram-se em assuada contra a Companhia. Os padres, que na frase do snr. Oliveira Martins, mantinham *reputação de santidade*, fizeram agarrar santamente os principaes estudantes cabeças do motim, e enviaram-os aos cárceres de Lisboa [...]. As quaes preces deram de si, como era de esperar, o livramento dos rapazes, sob clausura de que pagariam aos jesuítas multas tamanhas que deram dinheiro em barda para estragar as pedreiras d’onde sahiram as estatuas que lá estão nos *Escadorios dos cinco sentidos*. (CASTELO BRANCO, 1925, p. 52-53, grifos do autor)

Aqui, não nos interessa debater qual posição, nessa discussão entre Oliveira Martins e Camilo Castelo Branco, parece-nos mais acertada. Afinal, os dois intelectuais apresentam leituras que podem ser vistas como “simplificadora[s]” (CARDOSO, 2005, p. 1772) ou que pendem para o “radicalismo” (CARDOSO, 2005, p. 1774). Importa-nos apenas averiguar que o pouco apreço pela Companhia de Jesus é presente em Camilo Castelo Branco ao longo de toda a sua carreira literária.

A brevíssima quarta e última parte da narrativa mostra o desfecho da história. Narra-se de modo muito breve a cerimônia de batismo da princesa moura, que finalmente recebe um nome, passando a ser chamada de D. Maria de Além-Mar. Em seguida, conta-

---

<sup>154</sup> Para a importância dessa polémica na caracterização da questão sebástica como instrumento para pensar a identidade cultural portuguesa, cf. CARDOSO, 2005.

-se o retorno da princesa à casa de D. Maria Toscana e a tença paga pelo vice-rei, agora padrinho da nova cristã, à sua afillhada. Nesse momento, o narrador diz:

Daí a pouco mandou o vizo-rei cumprimentar a afillhada com um título de mil pardaus de tença, que orçaria por trinta mil réis da actual moeda. Não era pouco para o estado de uma rainha. Ao príncipe dos poetas daquele tempo foi-lhe depois taxada em menos de metade a paga dos serviços de vinte anos, de um olho, e d'*Os Lusíadas*. (CASTELO BRANCO, 1988, v. VIII, p. 1099)

O narrador compara a pensão dada à princesa com aquela que recebera Camões no fim da vida pelos serviços prestados ao reino. Obviamente, o comentário do narrador configura-se em mais uma ironia à administração de Martim Afonso, que gasta um valor maior do dinheiro do reino com sua afillhada do que com aqueles que prestaram reais serviços a Portugal. A evocação do nome de Camões é a primeira na literatura camiliana que desenha o Oriente. Em todas as outras vezes que Camilo Castelo Branco abordar o tema da Ásia Portuguesa, o nome do “príncipe dos poetas” será lembrado. Entretanto, como veremos, nem sempre o autor de *Anátoma* construirá uma imagem positiva do poeta de *Os Lusíadas*, como parece prenunciar a menção presente no “Nono Casamento” de *Doze Casamentos Felizes*.

É interessante notar que, apesar de o livro se tratar de doze casamentos felizes, aqui, muito pouco se fala do casamento em si. O noivo, Jorge Toscano, não surge nem interfere em nenhum momento da narrativa. Ele é apenas mencionado pelo narrador camiliano ou por Francisco de Sousa, a principal referência utilizada no texto. A cerimônia narrada é a do batismo de D. Maria de Além-Mar. Não há descrição dos festejos do casamento. Entretanto, tal fato é notado também pelo narrador, que culpa o cronista jesuíta pela falta de informações em torno do matrimônio.

E muito de notar-se a concisão do cronista na mais aparatosa cena do drama da princesa moura. Diz ele: «Casou com Jorge Toscano, irmão de Maria Toscana, que foi capitão de Cananor.» Enquanto a mim, o padre Francisco de Sousa sabia melhor que eu o enredo da história; mas entendeu que o contá-la exactamente era desluzir a graça efficacíssima e dar ao Demónio o galardão de ter cooperado para tal desfecho, por intermédio do amor, seu lugar-tenente em muitas das conquistas que ele faz para o reino escuro. (CASTELO BRANCO, 1988, v. VIII, p. 1099)

Mesmo assim, o narrador busca dar um desfecho à história de Jorge Toscano e D. Maria de Além- Mar. Diz brevemente: “Jorge Toscano não ganhou vantagens com o entroncar-se na real estirpe de Balagate: viveu e morreu capitão de Cananor; mas feliz



como o não tinham sido os reais avós da sua sempre querida e extremosa princesa” (CASTELO BRANCO, 1988, v. VIII, p. 1099).

Não é apenas nessa novela que o narrador camiliano se escusa de relatar o casamento feliz, embora essa seja a proposta primária do livro. Maria Alzira Seixo (2004, p. 111) também nota tal estratégia em sua análise do “Terceiro Casamento”.

Com o destino dos noivos exposto de modo breve, dando a entender que um casamento feliz foi atingido, o conto poderia ser encerrado aí. Entretanto, o narrador opta por colocar mais um parágrafo que muito pouco diz respeito à história do casamento do cristão com a moura convertida:

A Companhia de Jesus fez uma valiosa conquista ocasionada pelas festas deste baptismo. Foi o caso que, na corrida das canas, um fidalgo por nome Luís de Mendanha caiu do cavalo, e tal peso houve do desar, que entrou na Companhia, tomando como castigo de cima aquela correcção à sua prosápia e vaidade: e bom foi assim, que morreu santamente. Por qualquer cousa se fazia um frade e um santo naquele tempo. Hoje, da queda de um cavaleiro o pior que pode resultar é uma perna quebrada – acontecimento muito menos prejudicial que um jesuíta. (CASTELO BRANCO, 1988, v. VIII, p. 1099)

Aqui, toda a crítica à ordem dos jesuítas se mostra mais direta do que em qualquer outro momento da narrativa. A desconstrução da reputação de santidade dos religiosos torna-se evidente. Ao se falar muito claramente que “por qualquer cousa se fazia um frade e um santo naquele tempo” e que uma perna quebrada é “muito menos prejudicial que um jesuíta” é exposto ainda todo o desprezo que o narrador e o autor sentiam pela Companhia de Jesus. Lembrando que este “romancinho” é vinte e três anos anterior ao texto “Os jesuítas e a restauração de 1640”, reforça-se o fato de que a pouca estima de Camilo pela ordem religiosa dos jesuítas o acompanha ao longo de quase toda a sua vida intelectual.

Colocar um ataque tão direto à imagem dos religiosos após o término do enredo que conduziu a narrativa, claramente, não é uma atitude ingênua ou despropositada. O fato de o fechamento do texto se configurar em uma crítica expressamente voltada aos jesuítas leva-nos a pensar que é justamente essa posição crítica que o autor desejava ao colocar essa novela temporalmente três séculos antes de sua contemporaneidade e espacialmente na colônia portuguesa de Goa, a “Roma do Oriente” (HESPANHA, 1999, p. 15). Essa história, que muito difere das outras presentes na obra, inevitavelmente, gera em seu leitor a reflexão em torno de questões inicialmente pressupostas.

Quando vista a novela em contexto geral, percebe-se que sob uma simples e despretensiosa narrativa, que supostamente intenta contar uma história de um casal que atingiu a felicidade no matrimônio após superar uma das “circunstâncias extraordinárias” (CABRAL, 1989, p. 241) que compõem o livro, escondem-se os pontos nevrálgicos do texto: críticas a elite que administrava a Índia Portuguesa e, principalmente, aos religiosos, aqui representados pelos jesuítas. Quanto aos primeiros, percebe-se que todos os membros dessa “fidalguia goana” são caracterizados pela desonestidade, ganância e hipocrisia. Já os segundos não são traçados com melhores qualidades. De fato, do que se depreende da frase que encerra o conto, pode-se afirmar que os religiosos são ainda mais criticados.

É de se notar também que nessa primeira construção da Índia Portuguesa na literatura camiliana não há a representação dos povos nativos da Ásia. Como dito anteriormente, a representação da família moura de Meale remete a todo o imaginário dos muçulmanos que, de certo modo, permeia a cultura portuguesa. A relação de uma moura com um cristão em si não se configura uma atitude inovadora ou transgressora por parte do autor. Afinal, como aponta Carla Alves,

em uma perspectiva generalizante, pode-se dizer que a sedução da mulher moura pelo homem português é concebida como um evento positivo, um tipo de submissão e conquista, que talvez tenha como fundo uma analogia com a própria conquista territorial.

Por outro lado, a relação amorosa da mulher portuguesa com o mouro é caracterizada, de um modo geral, como uma ação imoral, vinculada a um contexto de traição, que culmina, em muitos casos, com uma punição fatal para ambos. (ALVES, Carla, 2010, p. 25)

Entretanto, se pela composição do casal o texto não se constitui em uma ruptura com o imaginário comum da época, a construção dos personagens orientais pode ser entendida como tal. Afinal, na construção das figuras oriundas do Oriente não se vê caracterizações negativas. Opostamente, as características depreciativas são reservadas especialmente aos portugueses na Ásia. No único momento em que os orientais se mostram, por exemplo, violentos (na “cena cómica”, como o narrador a chama), os mouros buscam apenas proteger o que lhes está sendo tomado pelo invasor português. Logo, não há qualquer traço negativo que compôs o imaginário europeu oitocentista. A mulher moura – cuja imagem da “moura encantada” como demoníaca (MARTINS, J., 2010, p. 73) também esteve presente no imaginário coletivo da Europa do século XIX – nesta narrativa, nada tem de “detentora de temíveis feitiços” (MARTINS, J., 2010, p. 73).

Trata-se apenas de uma jovem que opta por abdicar de sua religião – e aqui vê-se um caráter muito mais mundano da prática religiosa, que remete à epígrafe da novela – em busca de ficar com aquele por quem está apaixonada.

Por outro lado, não se nota também uma “arabofilia” por parte de Camilo nessa construção oriental. Afinal, mostra-se no início da narrativa que o motivo do rei Meale estar exilado em Goa é justamente pela traição que seu sobrinho, também mouro, realizara. Portanto, se “[...] no contexto especificamente literário português referente ao Romantismo, o fenômeno da modificação da ‘arabofobia para uma arabofilia’<sup>155</sup>” (ALVES, Carla, 2010, p. 32) pode ser notada, o que se percebe, nesta narrativa de Camilo, é uma construção em que esse Outro oriental não parece ser melhor nem pior do que os portugueses. Se vê um foco maior na caracterização negativa dos lusitanos, uma vez que, cremos, a intenção do autor era falar acerca de seu país a seus leitores. No entanto, quando observada atentamente, portugueses e mouros de certo modo surgem sem uma hierarquização de povos.

Em outras palavras, se, no imaginário ocidental, perpetuou-se uma imagem que “[do Oriente] emana a traição, a devassidão, a lascívia, a heresia...” (LIMA, I., 1999, p. 145), em Camilo vemos a construção de um outro retrato em que todas essas características pertencem aos Ocidentais, ou, no caso camiliano, aos portugueses na Ásia. Quando os orientais assumem tais qualidades, não surgem como um Outro menor a um ocidental mais nobre ou “civilizado”. De fato, é visto uma caracterização em que o Oriente se assemelha ao Ocidente em seus defeitos. Por essa perspectiva, pode-se dizer que os defeitos são vistos como universais, inerentes a todos os povos, mostrando uma espécie de equivalência entre esse “nós” (português/ocidental) e o “outro” (oriental). Diante disso, mesmo em caracterizações negativas do Oriente, não se deixa de notar uma crítica a seu próprio país.

Conforme dissemos anteriormente, muito do que apontamos na narrativa do “Nono Casamento” voltará – por vezes de modo mais denso – em obras posteriores. No próximo item deste capítulo, veremos como se dão as representações do Oriente no romance histórico camiliano *O Senhor do Paço de Ninães* (1867), publicado seis anos depois de *Doze Casamentos Felizes*.

---

<sup>155</sup> DOMINGUES, José Garcia. Presença árabe no Algarve. In: *Islão e Arabismo em terras lusitanas*. Évora: Publicações da Universidade de Évora, 1986, p. 113.

### 3.3. O SENHOR DO PAÇO DE NINÃES

*O Senhor do Paço de Ninães* foi escrito no decorrer de 1866 (CABRAL, 1985, p. 96), mas veio a lume em 1867, inicialmente em folhetins entre os dias 22 de setembro e 20 de novembro, no jornal português *O Comércio do Porto*. No mesmo ano, foi editado em livro, também na cidade do Porto, pela Tipografia do Comércio. Existe ainda, de acordo com as informações dadas por Castelo Branco Chaves e recuperadas por Maria Isabel Rocheta (2007, p. 27), uma edição sem data que saiu em Lisboa pela editora Campos Júnior. Camilo viu ainda uma segunda edição desta obra, publicada em Lisboa, pela Companhia Editora de Publicações Ilustrada, no ano de 1889. Ao longo do século XX foram oito edições conhecidas. De acordo com os dados de Rocheta (2007, p. 27) em 1902, 1911, 1919, 1926, 1950, 1966, 1982 e 1987 foram lançadas edições do romance, sendo as seis primeiras (3<sup>a</sup> a 8<sup>a</sup> edições do romance) pela Parceria António Maria Pereira, Lisboa; a sétima (9<sup>a</sup> edição do romance) na coleção “Círculo de Leitores: Obras Escolhidas de Camilo Castelo Branco”, volume 16; e a oitava no volume VI das *Obras Completas de Camilo Castelo Branco*, publicado pela Lello & Irmão, na cidade do Porto. No século XXI, ao menos duas edições foram lançadas: no ano de 2007, pela Edições Caixotim também na cidade do Porto; e, em 2019, no volume IV das *Obras de Camilo Castelo Branco*, publicadas pela editora Glaciar, em Lisboa. Será a edição de 2007, baseada na primeira, única revista pelo autor (ROCHETA, 2007, p. 25), que utilizaremos como referência em nosso estudo.

Se, no item anterior deste capítulo, consideramos, em consonância com Martins (2010), *Doze Casamentos Felizes*, de 1861, uma obra que apresenta a “maturidade estilística, técnico-compositiva do escritor” (MARTINS, J., 2010, p. 62), obviamente, *O Senhor do Paço de Ninães* também é uma obra de um Camilo Castelo Branco maduro. Lembramos que, entre *Doze Casamentos Felizes* e *O Senhor do Paço de Ninães*, o autor de S. Miguel de Seide publicou obras que se tornariam, com o passar dos anos, algumas das mais estudadas pela crítica camiliana, como *Amor de Perdição* (1862), *Coração, Cabeça e Estômago* (1862), *Amor de Salvação* (1864), *Vinte Horas de Liteira* (1864) ou *A Queda de um Anjo* (1866). Desse modo, é possível perceber que, à data de publicação da novela histórica que aqui estudamos, não só “está Camilo no apogeu da carreira de

escritor” (ROCHETA, 2007, p. 7), como também é, conforme defende Paulo Motta Oliveira (2005, p. 141), o “período em que Camilo reina praticamente solitário na ficção portuguesa, dividindo seu espaço com autores hoje quase esquecidos, como o profícuo Manuel Pinheiro Chagas, seja com escritores com produção muito menor, como é o caso de Júlio Dinis”.

*O Senhor do Paço de Ninães* também não é primeira incursão de Camilo pelas narrativas históricas. Se *Doze Casamentos Felizes*, apesar de ter uma narrativa que se passa no século XVI, normalmente não é considerada como parte dos romances históricos camilianos, outros textos publicados em meados da década de 1860 possuem essa denominação. Embora, tal alcunha seja, para as obras de Camilo Castelo Branco, bastante discutida. Conforme nos apontam Castelo Branco Chaves (1980, p. 52-53), Maria Isabel Rocheta (2007, p. 8) e Ana Maria dos Santos Marques (2012, p. 211), antecedem *O Senhor do Paço de Ninães* como narrativas históricas camilianas os romances *Luta de Gigantes* (1865), *O Judeu* (1866), *O Olho de Vidro* (1866) e *O Santo da Montanha* (1866). Todos esses textos têm seus enredos desenvolvidos nos séculos XVII e/ou XVIII.

*O Senhor do Paço de Ninães* tem uma trama que, em uma equivocada primeira leitura, poderia ser vista como um singelo romance passional. Entretanto, quando examinada com cuidado, revela-se um significativo conjunto de possibilidades interpretativas. O enredo pode ser resumido da seguinte maneira: o senhor do Paço de Ninães que dá título à obra é Rui Gomes de Azevedo, um jovem de vinte anos que mora com sua mãe, D. Teresa, e desde muito cedo ama sua prima, Leonor Correia de Lacerda, filha de Gonçalo Correia de Lacerda e herdeira da casa de Roboredo. Rui e Leonor tem um casamento aprazado quando a novela começa, mas, para fugir da pobreza, Gonçalo aceita a proposta de casamento que o chanceler-mor do reino Pedro Esteves Cogominho faz em nome de seu sobrinho, João Esteves Cogominho. Leonor aceita se casar com João Esteves. Rui, desgostoso, decide embarcar para a África, na armada de D. Sebastião, e lutar em Alcácer-Quibir. Derrotado o exército português, Rui é capturado. Sua mãe vende tudo o que possui e junta o dinheiro para o resgate de Rui. Imediatamente após o pagamento, tem notícias que um Rui Gomes havia falecido no cativeiro. Julgando ser seu filho, D. Teresa morre de tristeza. Rui Gomes de Azevedo, protagonista da história, no entanto, estava vivo e retorna a Portugal. Sem sua mãe e sem desejar voltar a Ninães, uma vez que ainda amava Leonor, segue D. António, o prior do Crato, em suas lutas contra a

ocupação castelhana do trono português. Morto D. António, Rui parte ao Oriente, inicialmente como um mercador, depois como leigo, até finalmente se tornar um ermitão. Na Ásia, passa por Goa e Cochim (Índia), Ceilão (atual Sri Lanka), Jangomá (hoje na Tailândia), Arração e Pegu (Mianmar), Filipinas e Macau<sup>156</sup>. Sempre se sentindo decepcionado com a atuação colonial portuguesa que encontra, Rui retorna, após vinte e cinco anos de errância pela Ásia, a Portugal. Ao longo desse período, Leonor fora traída por seu marido, enviudara e endoidecera com o remorso do que fizera ao seu primo na juventude. Vive, então, a espera de receber o perdão de Rui. No regresso a Portugal, Rui desembarca na ilha Terceira, pois prevê que a nau em que estava iria naufragar. Na ilha açoriana, Rui reencontra seu escravo Vasco, com quem crescera junto em Ninães. Descobre que Vasco fugira para a ilha Terceira após matar, sem querer, João Esteves Cogominho enquanto defendia a casa de Ninães. Rui e Vasco retornam a Portugal. Rui reencontra Leonor e lhe dá seu perdão. Leonor, então, falece. Rui, pouco tempo depois, com 66 anos, também morre no mosteiro de Landim.

O enredo desenvolve-se entre os anos de 1576 e 1623, “época que muito e repetidamente [...] interessou” (ROCHETA, 2007, p. 8) a Camilo. Conforme pode-se perceber do resumo apresentado, entrelaça-se à vida de Rui diversos momentos-chave da história portuguesa, como a batalha de Alcácer-Quibir e a consequente perda da autonomia portuguesa para Castela, a tentativa de D. António, o Prior do Crato, de ascender ao trono, e a colonização portuguesa na Ásia. A importância desses episódios para a historiografia e a memória coletiva lusitana, somada a uma série de características do texto tipicamente camiliano, como o narrador-cicerone ou o extenso uso de notas de rodapé, citações e paráfrases de documentos, faz com que essa obra apresente uma complexidade artística e literária a qual permite que ela seja estudada sob um largo espectro de pontos de vista. Esse romance, embora nunca tenha sido totalmente esquecido pela crítica, por muitos anos não foi das obras mais estudadas na extensa bibliografia camiliana.

Entretanto, nas últimas décadas, diversos estudos têm voltado suas atenções a esse romance histórico. Um relevante exemplo é a coletânea de artigos *O Romance Histórico*

---

<sup>156</sup> No romance, Camilo apresenta os topônimos como eram conhecidos no século XVI. A atualização dos nomes das localidades está presente também em Rocheta (2007, p. 11). Verificar ainda o mapa com o itinerário de Rui ao longo do romance apresentado pela mesma estudiosa. Cf. ROCHETA, 2007, p. 26.

de Camilo Castelo Branco: *O Senhor do Paço de Ninães e outros escritos* (no prelo), com previsão de publicação em 2020, que trará em suas páginas uma seção inteiramente dedicada a análises novas da trama de Rui Gomes de Azevedo. Não nos cabe aqui percorrer toda a fortuna crítica do romance, examinando detalhadamente cada uma das chaves de leitura apontadas pelos estudiosos. Todavia, apontamos algumas reflexões significativas que comprovam a multiplicidade de caminhos com que podemos abordar essa obra.

O primeiro e talvez mais discutido ponto em torno de *O Senhor do Paço de Ninães* se encontra na seguinte questão: os romances históricos de Camilo Castelo Branco podem de fato carregar o nome desse gênero? Como vimos no capítulo anterior, analisar os romances de Camilo cujos enredos se passam em uma época recuada dentro dos preceitos do romance histórico de Walter Scott é uma tarefa que remonta à própria contemporaneidade do autor. Afinal, Pinheiro Chagas, em *Novos Ensaios Críticos*, analisara algumas obras do autor de *Amor de Perdição*. Recordamos que Chagas afirmara que

ha incompatibilidade absoluta entre a rapidez do trabalho, que está sendo um habito arraigado em Camillo Castello Branco, e a longa elaboração misteriosa do pensamento indispensavel à perfeição do romance historico, tal como Walter Scott o deixou por modelo aos seus innumeraveis imitadores. (CHAGAS, 1867, p. 45)

Camilo não só demonstra que estava ciente das observações feitas pelo autor de *Poema da Mocidade*, como as ironiza em carta enviada a Castilho em 12 de agosto de 1866. Afirma Camilo na missiva: “O Pinheiro Chagas, num folhetim do *Comércio do Porto* decidiu que os meus romances históricos estavam muito longe de serem históricos. Amo a crítica deste feitio” (CASTELO BRANCO, 1985, p. 98). Diversos comentários acerca desse ponto foram desenvolvidos pela crítica camiliana ao longo dos séculos XX e XXI. Podemos encontrar reflexões sobre as especificidades do romance histórico camiliano, bem como sobre suas relações com a tradição do romance histórico oitocentista europeu em trabalhos como os de Jacinto do Prado Coelho (2001), Castelo Branco Chaves (1966; 1980), Alexandre Cabral (1985), Maria Fernanda Abreu (1991), Gregory Mcnab (1995), Maria de Fátima Marinho (1999), Rogério Miguel Puga (2006), Ana Maria dos Santos Marques (2012) e Luciene Marie Pavanelo (2013, 2017).

Dentre esses estudos, merece destaque o trabalho de Maria Fernanda Abreu. A investigadora, em sua análise, tem a originalidade de deixar de averiguar a equivalência do romance camiliano de 1867 com as regras e características da tradição do romance histórico e busca entender o que de fato o narrador e o autor do texto intencionavam dizer a seus leitores nas páginas do romance. A partir de tal movimento analítico, Abreu ampliou o leque de possibilidades interpretativas desse romance, abrindo caminho a uma série de estudos de partes específicas, porém altamente relevantes do texto<sup>157</sup>. Um exemplo encontra-se nos estudos críticos em torno da relação de Camilo Castelo Branco com a História. Nesse ponto, são significativos os trabalhos Marques (2012), Cardoso (no prelo) e Sousa (no prelo).

Os episódios históricos referidos no romance também têm sido examinados. Nesse cenário, ganha especial destaque a batalha de Alcácer-Quibir e a relação de Camilo com o sebastianismo e o mito sebástico. No que tange a esse ponto, destacamos o supracitado estudo de Abreu (1991), bem como os trabalhos de Patrícia da Silva Cardoso (2005) e Anamaria Filizola (2006).

Por fim, em recente estudo, André Corrêa de Sá (2018) propõe uma abordagem substancialmente diferente do romance em questão, lendo-o a partir de uma linha ecocrítica.

Nas próximas páginas, dedicar-me-ei a detalhar por que razão me parece interessante recomendar uma nova abordagem desta novela, que ponha em destaque a relação entre a vida humana e o meio ambiente que nela está em latência, e cujos efeitos talvez possam ser apercebidos pelo leitor contemporâneo nos termos de uma *presença ecológica*. (SÁ, 2018, p. 53-54, grifo do autor)

Nesse sentido, Sá propõe

uma nova abordagem [...], apartada de qualquer nostalgia sebastianista, sugerindo, em lugar disso, que devemos ser capazes de ver *O Senhor do Paço de Ninães* não como uma novela sobre o desastre de 1578 ou sobre o espírito messiânico dos portugueses, mas como uma alegoria sobre a importância da consciência ecológica das sociedades modernas. (SÁ, 2018, p. 64)

Vale ainda apontar dois pontos cruciais da crítica de *O Senhor do Paço de Ninães*: a intertextualidade e as análises em torno da presença de Rui no Oriente. Os conteúdos

---

<sup>157</sup> Por esse ponto de vista, nosso estudo também é herdeiro do trabalho de Abreu.



desses temas devem ser analisados com mais atenção, uma vez que dialogam diretamente com nossa proposta de leitura do romance.

Anamaria Filizola, já na parte final de seu estudo, explora um ponto referido, porém não desenvolvido por Jacinto do Prado Coelho em *Introdução ao Estudos da Novela Camiliana*: a relação entre *O Senhor do Paço de Ninães* com a peça *Frei Luís de Sousa* (1844) de Almeida Garrett, obra incontornável para os estudos da questão sebástica na literatura portuguesa<sup>158</sup>. Coelho sugere e Filizola observa que a aproximação entre o romance camiliano e a peça garrettiana se dá principalmente pela *agnorisis*, isto é, pela volta de um personagem tido como desaparecido e o reconhecimento do retornado<sup>159</sup>. Se em *Frei Luís de Sousa*, o retorno de D. João de Portugal traz consequências trágicas para todos os personagens, os retornos de Vasco, o criado fiel de Rui, e, principalmente, do protagonista ao Minho, onde encontra Leonor viúva e louca, aguardando-o para lhe pedir perdão, deixam “todos satisfeitos. São histórias pessoais que se completam” (FILIZOLA, 2006, p. 98).

Aproximar *O Senhor do Paço de Ninães* e *Frei Luís de Sousa* remete à intertextualidade, uma das características mais importantes desse romance camiliano. J. Cândido Martins, ao prefaciar as *Novelas do Minho*, faz comentários acerca da intertextualidade nessa obra os quais julgamos pertinentes para ler também *O Senhor do Paço de Ninães*. Diz o estudioso: “Não se pode ler [...] fora de uma significativa dimensão intertextual, isto é, como textos entretecidos de outros textos pertencentes a uma rica tradição literária e cultural” (MARTINS, J., 2006, p. 15). Como as novelas da década de 1870, *O Senhor de Paço de Ninães* apresenta um “universo [...] intertextual [...] muito amplo”, em que, do campo literário lusitano, se destacam “clássicos de vários séculos” (MARTINS, J., 2006, p. 16), abrangendo textos do início do século XVI à contemporaneidade do autor.

Na novela, as referências a outras obras se dão de duas maneiras. São feitas referências explícitas a outros textos, devidamente citados em notas de rodapé ou referidos pelo narrador no corpo do texto e que, de certo modo, teriam sido as fontes históricas utilizadas pelo autor para construir seu romance; e referências implícitas,

---

<sup>158</sup> Devemos notar que outros estudiosos também recordam da aproximação feita por Coelho entre o romance camiliano e a peça garrettiana. Cf. CHAVES, 1966, p. 14, p. 18-19; ROCHETA, 2007, p. 11-12.

<sup>159</sup> Vale destacar que nas duas obras o desaparecimento das personagens que retornarão se dá após a batalha de Alcácer-Quibir.

algumas mais evidentes do que outras, em que se pode aproximar o romance de outras obras literárias. É nesse segundo grupo que *Frei Luís de Sousa* se encaixaria.

Falemos, no entanto, das referências explícitas presentes no texto. Maria de Fátima Marinho destaca que, no romance *Lutas de Gigantes*, “há frequentes alusões a figuras históricas, como há frequentes notas de rodapé que se destinam a especificar, apontando a fonte documental, a veracidade da informação” (MARINHO, 1999, p. 78). Em sua abordagem à trilogia *O Regicida, A Filha do Regicida e A Caveira do Mártir*, ao se referir à adaptação de “um facto histórico ao seu [de Camilo] interesse de romancista” (MARINHO, 1999, 78), diz a estudiosa:

De ironia em ironia, este narrador vai tentando instilar a ideia de veracidade, quer pela proclamação dos ascendentes das principais personagens, quer pelo recurso a notas de rodapé com pormenores ou com a transcrição de textos históricos, quer pela aposição de documentos verídicos e até de poesias da época sobre o caso agora romanceado. (MARINHO, 1999, p.79)

Este recurso de utilização de fontes históricas da época narrada, destacada por Marinho em romances anteriores (*A Luta de Gigantes*) e posteriores (*O Regicida, A Filha do Regicida e A Caveira do Mártir*), também se verifica em *O Senhor do Paço de Ninães*. No entanto, como vimos, tal recurso já foi utilizado por Camilo em *Doze Casamentos Felizes*, ao citar abertamente a obra *Oriente Conquistado* do jesuíta Francisco de Sousa.

De fato, um estudo treze anos anterior ao de Marinho já havia feito apontamentos da intertextualidade na história de Rui Gomes de Azevedo e que, em muitos aspectos, dialogam com a opinião exposta pela pesquisadora. Falamos aqui do estudo “Da História à ficção na novela camiliana – uma leitura d’*O Senhor do Paço de Ninães* em clave de intertextualidade” (1986), de Aníbal Pinto de Castro.

Uma vez que falar da intertextualidade depende diretamente da discussão sobre a apropriação da História feita por Camilo em seus textos voltados ao passado, Castro inicia seu estudo lembrando que “têm os críticos sublinhado com unívoca concordância a falta de ‘veracidade histórica’ da novela, tanto no que toca ao trecho como no que se refere às personagens” (CASTRO, 1986, p. 119). Vale lembrar que, à data de publicação do estudo de Castro, ainda não havia sido publicado o artigo de Abreu, que relativiza essa visão. Adiante, afirma Castro:

Desinteressado do texto que elaborava (e em contraposição ao rigor dos historiadores de profissão, personificados em Herculano), o ficcionista pretendia acima de tudo criar, através de uma narrativa romanesca de

diegese verossímil, um conjunto de factos imaginados susceptíveis de dar ao leitor um conhecimento aproximado de épocas passadas, cultivando ao mesmo tempo as suas necessidades lúdicas pela exploração do pendor aventureirista e sonhador dos consumidores portugueses do folhetim. (CASTRO, 1986, p. 120)

Assim, para Castro, uma vez que as narrativas históricas camilianas, vendidas como tais, tratava-se mais de uma história inventada do que de um romance histórico no sentido rigoroso do termo, o autor de *Vinte Horas de Liteira* “corria o risco de não alcançar crédito junto dos leitores” (CASTRO, 1986, p.120). Logo, citar explicitamente no texto fontes históricas e documentos seria um modo encontrado por Camilo para dar a verossimilhança necessária para que seus romances pudessem ser classificados como históricos. Ou, nas palavras do próprio Castro:

Procura por isso dar-lhe [aos romances] foros de verdade à custa de textos conhecidos, aproveitando ao mesmo tempo da realidade histórica encontrada nesses textos os elementos capazes de servir de arcaboço ao seu trabalho de imaginação (CASTRO, 1986, p. 120)

Será dessa maneira que Castro investigará as várias fontes utilizadas por Camilo ao longo do romance. O estudioso lembra, por exemplo, que o autor se utiliza do *Nobiliário do Conde D. Pedro* para construir a história do Paço de Ninães e a *História Sebástica* de Fr. Manuel dos Santos para remontar a passagem de Alcácer-Quibir. Recorda também que *Jornada de África* de Jerónimo de Mendonça é utilizado por Camilo para achar o nome, na lista dos cativos resgatados da batalha perdida por D. Sebastião, do protagonista de sua novela, sem que, no entanto, se aproveite nada além do nome do histórico Rui Gomes de Azevedo (CASTRO, 1986, p. 120-121).

A obra mais citada por Camilo ao longo de *O Senhor do Paço de Ninães é Ásia Portuguesa* (1695), de Manuel de Faria e Sousa. Por isso, Castro faz um trabalho de cotejo entre as passagens citadas por Camilo e a obra do final do Seiscentos. O estudioso pretende demonstrar, com trechos dos textos de ambos os autores, como grande parte da construção da Ásia vista por Rui Gomes foi baseada principalmente no tomo III do livro de Manuel de Faria e Sousa. As estratégias camilianas de utilização do texto seiscentista são várias. Ora cita a obra no rodapé da página, ora transcreve trechos quase idênticos de Faria e Sousa e o coloca como uma fala do narrador, ora funde o conteúdo de três ou quatro capítulos em um pequeno parágrafo no romance, ora ainda adapta o texto do século

XVII, às vezes citando a fonte explicitamente no corpo do texto<sup>160</sup>. Castro lembra também que, por vezes, a construção da Ásia portuguesa de Camilo é complementada com outros trabalhos<sup>161</sup>, como *História de S. Domingos*, de Frei Luís de Sousa. Castro finaliza seu estudo com um cotejo rápido do episódio do retorno final de Rui a Portugal, que culminara no naufrágio da embarcação que o protagonista abandonara na ilha Terceira, com o relato *Memorável relação da perda da nau Conceição que os Turcos queimaram à vista da barra de Lisboa e vários sucessos das pessoas que nela cativaram. Com a nova descrição da Cidade de Argel, de seu governo, e cousas mui notáveis acontecidas nestes últimos anos de 1621 até o de 626*, publicado em 1627 por João Carvalho Mascarenhas<sup>162</sup>. Este texto foi posteriormente incluído na edição *Collecção de Naufragios*, que Camilo consultou e, erroneamente, de acordo com Castro (1986, p. 126), classificou como o “3º e raríssimo volume da *História Trágico-marítima*” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 225)<sup>163</sup>.

O importante estudo de Castro não esgota, no entanto, o assunto da intertextualidade, pois, implicitamente, Camilo está a dialogar com uma série de obras canônicas da literatura portuguesa, tanto dos séculos XVI e XVII como do século XIX.

A relação intertextual mais destacada pela crítica camiliana desse romance já foi por nós aqui citada. Trata-se de *Frei Luís de Sousa*, de Almeida Garrett, com que o romance camiliano dialoga por meio da *agnorisis*. A primeira relação dessas duas obras foi feita por Jacinto do Prado Coelho (2001, p. 277), e vários dos estudos posteriores que mencionam o diálogo entre Camilo e Garrett<sup>164</sup>. Ainda no que tange às obras literárias oitocentistas, vale destacar a sugestão que, até onde sabemos, ainda não foi trabalhada pela crítica, deixada por Filizola no resumo de seu artigo. A autora sugere uma aproximação de *O Senhor do Paço de Ninães* com *Eurico, o Presbítero* (1844) de Alexandre Herculano. Para Filizola, *O Senhor do Paço de Ninães* “evoca o enredo de *Eurico, o presbítero*, de Herculano, em que se entrelaçam o amor impossível e a defesa da integridade da pátria” (FILIZOLA, 2006, p. 98).

---

<sup>160</sup> Cf. CASTRO, 1986, p. 122-125.

<sup>161</sup> Uma lista completa das obras citadas por Camilo foi feita por Rocheta (2007, p. 13).

<sup>162</sup> João Carvalho Mascarenhas é o nome atribuído por Castro. Camilo chama o autor João Tavares Mascarenhas. Cf. CASTELO BRANCO, 2007, p. 225.

<sup>163</sup> Uma referência similar ao “terceiro tomo da *História Trágico-Marítima*” (CASTELO BRANCO, 1986, v. V, p. 1201) está presente no capítulo XXXII do romance *O Santo da Montanha* (1866).

<sup>164</sup> Cf. nota 158.

Outro diálogo muito recordado pela crítica é com *Os Lusíadas*, mais especificamente com o Canto IV, a famosa passagem do “Velho do Restelo”<sup>165</sup>. Tal aproximação é talvez a mais evidente dentro do cânone literário português, pois Camilo, no capítulo X, refere-se diretamente à passagem do poema épico camoniano.

Neste laço do entusiasta discurso, D. Aires da Silva, bispo do Porto e hóspede do almirante, como estivesse silencioso escutando as damas e o veemente D. António, acudiu agora ao ponto em que o discursador parecia asseverar que a nação folgava e as mães coevas de D. Manuel viam impassíveis sair seus filhos a defrontar-se com o Adamastor, e exclamou:

.....  
*Mas um velho de aspecto venerando,  
 Que ficava nas praias entre a gente,  
 Postos em nós os olhos, meneando,  
 Três vezes a cabeça descontente*  
 [...]
 *Chamam-te ilustre, chamam-te subida,  
 Sendo digna de infames vitupérios:  
 Chamam-te fama e glória soberana,  
 Nomes, com quem se o povo néscio engana!*

E o bispo concluiu, “*meneando / Três vezes a cabeça descontente*” como o velho do Restelo. (CASTELO BRANCO, 2007, p. 119-120, grifo do autor)

Outros livros dos séculos XVI e XVII também fazem parte do jogo intertextual tecido por Camilo Castelo Branco. Citamos como exemplo a aproximação do romance com a *História Trágico-marítima* (1735-1736)<sup>166</sup>, obra que será referência também para o texto *Tragédias da Índia*, que analisaremos em momento futuro. No caso de *O Senhor do Paço de Ninães*, conforme revela Castro, não se trata diretamente de uma referência a *História Trágico-marítima*. No entanto, o conteúdo é muito similar ao apresentado na obra organizada por Bernardo Gomes de Brito, tanto que Camilo considerou o relato que utiliza da nau Conceição como integrante do “3º e raríssimo volume” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 225) da coletânea.

Vale destacar também a obra *O Soldado Prático* (1790, redigido em 1610) de Diogo do Couto. A primeira pessoa a relacionar essas duas obras foi Rocheta (2007, p. 19-20). A estudiosa aproxima muitas das considerações feitas por Rui em solo asiático com

<sup>165</sup> Por exemplo, cf. CABRAL, 1985, p. 89; FILIZOLA, 2006, p.96; ROCHETA, 2007, p. 18; MARQUES, 2012, p. 254; PAVANELO, 2017, p. 241; SÁ, 2018, p. 58.

<sup>166</sup> Apesar dos dois tomos da *História Trágico-marítima* terem sido lançados apenas no século XVIII, todos os seus relatos são de naufrágios acontecidos nos séculos anteriores, séculos XVI e princípios do XVII.

as falas do Soldado, personagem central do diálogo escrito por Couto. Consideramos muito pertinentes as reflexões feitas por Rocheta e acreditamos que um trabalho de aproximação mais profundo dessas duas obras ainda deve ser feito. Vale lembrar que Diogo do Couto é sempre uma referência importante para Camilo, não apenas em *O Senhor do Paço de Ninães* como também em textos de caráter não ficcional em que o autor retrata o Oriente português<sup>167</sup>.

Acrescentamos ainda mais dois possíveis jogos intertextuais, inéditos até onde sabemos, que podem ser estabelecidos entre *O Senhor do Paço de Ninães* e a literatura portuguesa. O primeiro diz respeito à peça *Auto da Índia* (1509), de Gil Vicente, relação esta que abordaremos em nossa análise. Acreditamos ainda que seja possível encontrar pontos convergentes entre as aventuras de Rui Gomes de Azevedo com o livro *Peregrinação* (1614) de Fernão Mendes Pinto. Pouco importaria, aqui, a já antiquada discussão sobre a veracidade ou a ficcionalidade dos relatos feitos Fernão Mendes Pinto<sup>168</sup>. O fato é que podemos estabelecer certa aproximação de Rui com o protagonista de Mendes Pinto que

no decurso de vinte e um anos, em que fui treze vezes cativo e dezessete vezes vendido, nas partes da Índia, Etiópia, Arábia Feliz, China, Tartária, Macáçar, Samatra e outras muitas províncias daquele oriental arquipélago dos confins da Ásia, a que os escritores chins, siameses, guéus, léquios, chamam suas geografias a pestana do mundo como ao adiante espero tratar muito particularmente e muito amplamente. (PINTO, F., 2005, v. 1, p. 1-2)

Vale lembrar ainda que, além de uma extensa viagem pelo Oriente, o protagonista de *Peregrinação* também participa de uma série de episódios ímpares da História Portuguesa na Ásia, por exemplo, ser um dos primeiros lusitanos a estabelecer contato com os povos do Japão – “aquele oriental arquipélago dos confins da Ásia”. Sem esquecer da participação em batalhas – como Rui, que luta em Alcácer-Quibir – e pela possível convivência com o autor de *Os Lusíadas*. Adiante, em nossa análise propriamente dita, pretendemos traçar mais alguns paralelos entre o romance de Camilo e a obra de Mendes Pinto.

---

<sup>167</sup> Diogo do Couto, em *Tragédias da Índia* (1880), é nome duas vezes presente na lista de “Livros e manuscritos consultados para o esboço deste quadro histórico” (CASTELO BRANCO, 1993, p. 559), com as *Décadas* e com o diálogo *O Soldado Prático*. O cronista seiscentista ainda é citado cinco vezes ao longo do texto *Luiz de Camões* (1880). Cf. CASTELO BRANCO, 1880, p. 28, p. 35, p. 40, p. 44, p. 61.

<sup>168</sup> Sobre essa questão, cf. ALVES, D., 2018.

Se observarmos as referências implícitas do texto em seu conjunto, percebe-se que *O Senhor do Paço de Ninães* estabelece diálogos com algumas das principais obras literárias produzidas nos séculos XVI e XVII. Tal fato só vem a corroborar o trabalho intelectual de construção histórica desenvolvido por Camilo Castelo Branco que, sob a superfície de um romance passionai, soube construir uma complexa rede de referências de uma época tida como uma das mais gloriosas da História portuguesa.

Finalmente, resta-nos apenas abordar um assunto, o mais importante para nosso estudo: as análises da passagem de Rui pelo continente asiático.

Apenas recentemente a crítica do livro se voltou para tais episódios. Dois estudos destacam-se no que se refere a essa questão: o prefácio escrito por Maria Isabel Rocheta (2007) e o estudo de Luciene Marie Pavanelo (2017).

A leitura do texto de Rocheta nos permite observar que a autora inicia sua reflexão sobre os motivos que teriam levado Camilo a colocar tão extensas viagens na história de seu protagonista. Ao comentar que “as viagens de Rui [...] são referidas sem cenário, sem paisagem, sem árvores, flores ou frutos, sem luz nem cor, tampouco encontramos descrições dos habitantes, dos seus trajes e costumes, ou dos monumentos de tão diversas e remotas paragens” (ROCHETA, 2007, p. 12) e que, com o percurso, Camilo “não procura o exótico, o pitoresco, a cor local” (ROCHETA, 2007, p. 12), a autora argumenta que as peregrinações de Rui lhe conferem autoridade. Isto é, ao ser colocado como testemunha de diversos episódios da História Portuguesa, o discurso e os juízos apresentados pelo protagonista passam a ter maior peso do que o de alguém que conhecia os fatos, por exemplo, por livros ou relatos. Será sob essa chave de leitura que a Ásia será estudada por Rocheta. A autora observa que, ao longo da passagem de Rui pelo continente asiático, Camilo “transmite [...] uma visão do mundo e da vida, de natureza moral e religiosa, em que avulta a defesa do mais fraco: na verdade, os vencidos constituem o alvo da simpatia de personagem e narrador” (ROCHETA, 2007, p. 17). Destaca ainda com passagens do texto camiliano, o discurso crítico à atuação religiosa portuguesa na Ásia e a visão do protagonista em relação aos povos asiáticos, tidos por Rui como “irmãos” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 217), mostrando que a tese do Velho do Restelo se mantém intacta no agir e no pensar do protagonista ao longo de toda a sua vida. Rocheta finaliza sua análise aproximando o discurso do ex-senhor do Paço de Ninães com o do Soldado Prático do diálogo escrito por Diogo do Couto, conforme referimos.

Ideias mais ou menos próximas serão defendidas por Pavanelo. O cerne de sua análise de *O Senhor do Paço de Ninães* está na recusa de um discurso patriótico presente no romance camiliano. Neste sentido, as peregrinações pela Ásia de Rui são exemplares. Pavanelo ressalta, por exemplo, a crítica direta feita pelo personagem Rui à colonização portuguesa na Ásia, em que se visa, principalmente, ao lucro rápido via exploração de outros povos (PAVANELO, 2017, p. 242). A estudiosa ainda demonstra que a crítica ao colonialismo português na Ásia não se dá apenas pelo enriquecimento ilícito. Há também duas outras críticas evidentes no livro: à violência e ao uso da religião como formas colonizadoras. Pavanelo expõe que “Camilo não deixa de descrever toda a crueldade cometida naquela época contra os povos colonizados [...] se baseando em relatos históricos” (PAVANELO, 2017, p. 243) e, igualmente, que o autor faz uma forte crítica à igreja em torno da expansão da fé cristã pelo continente asiático (PAVANELO, 2017, p. 243). Dessa forma, a estudiosa demonstra claramente como o discurso histórico presente no romance camiliano se aparta de uma visão nacionalista e de orgulho da colonização realizada em território asiático nos séculos XVI e XVII. O olhar disfórico à História portuguesa na Ásia faz com que Camilo se afaste, conseqüentemente, de um discurso-padrão do romance histórico português oitocentista.

Feitos os apontamentos em torno de alguns dos principais pontos destacados pela fortuna crítica de *O Senhor do Paço de Ninães*, passamos agora à nossa leitura que, necessariamente, leva em consideração as reflexões já feitas por nossos antecessores. No entanto, acreditamos que nossa tese trará uma contribuição original a essa fortuna crítica pelo fato de que o enfoque adotado, diferentemente dos estudos anteriores, é analisar o romance sob a égide do orientalismo. Para a melhor compreensão de nosso estudo, dividiremos o romance em quatro partes. A primeira corresponde aos dez primeiros capítulos da novela e engloba da juventude de Rui em Ninães até o embarque na armada de D. Sebastião. A segunda parte, as passagens de Rui pelos exércitos de D. Sebastião e D. António, indo até o capítulo XVI. A terceira parte centra no vagar de Rui pela Ásia como mercador, leigo e ermitão. Ou seja, do capítulo XVII ao XXIV. E a quarta parte engloba os três últimos capítulos do romance, que mostram o retorno de Rui a Portugal e a conclusão de sua história. Passemos, então, à nossa análise.



### 3.3.1. A ÁSIA PORTUGUESA DE *O SENHOR DO PAÇO DE NINÃES*

As imagens do Oriente em *O Senhor do Paço de Ninães* começam muito antes da peregrinação de Rui pelo continente asiático. Mesmo durante o período em que o protagonista se encontra em Portugal, tanto antes de sua partida à Índia, quanto após seu retorno (depois de décadas longe da pátria), imagens do Oriente podem ser percebidas nos diálogos entre as personagens.

A primeira representação de uma Ásia portuguesa se encontra logo no primeiro capítulo da obra. Será o pai de Rui Gomes de Azevedo, D. Vasco de Azevedo, já morto quando a história se inicia, no ano de 1576, que trará as primeiras imagens de um Oriente no texto. D. Vasco, “soldado de Arzila e Malaca, de Moluco e Mazagão” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 39) é descrito pela mãe de Rui, D. Teresa, como um homem que passara a vida lutando pelos reis e pela pátria, mas que não recebera nenhuma compensação financeira por seus serviços (CASTELO BRANCO, 2007, p. 39). É por conta da “ingratidão dos reis com seu pai [de Rui]” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 39), responsável por sua viuvez e pobreza, que D. Teresa busca “não [...] falar [a Rui] na glória da milícia nem espertar-lhe, no tenro ânimo, afecto às armas” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 39). Desse modo, a imagem que predominará no romance, ao se tratar da Ásia portuguesa, já está posta logo nas primeiras páginas: a de um lugar de enriquecimento, opressão e corrupção, conforme se verá adiante, dos que detém o poder, enquanto as pessoas pertencentes a um grupo social mais baixo, no caso do pai de Rui, um soldado, são sacrificadas.

Aqui temos uma predileção pela terra, caracterizada pela mãe, em detrimento à guerra, que aparece na figura ausente do pai<sup>169</sup>. Essa será a tônica de toda primeira parte do romance, que vai até o momento em que, preterindo o primo, Leonor se casa com João Esteves Cogominho, e Rui acaba por embarcar na Jornada de África de D. Sebastião.

Ainda no primeiro capítulo, a Índia aparece como um lugar de abandono da terra original. Gonçalo Correia de Lacerda, pai de Leonor, ao tentar convencer D. Teresa de que sua filha e Rui devem esperar até terem vinte e cinco anos para se casar, diz:

– Se a prima Teresa [...] não casasse aos quinze com o primo Vasco de Azevedo, que tinha então dezoito, certo não passaria o melhor tempo de sua mocidade aqui sozinha, enquanto ele gastava fazenda e forças na

<sup>169</sup> Ponto também notado por Anamaria Filizola. Cf. FILIZOLA, 2006, p. 95.

guerra de além-mar. Quisesse-lhe aos vinte como queria aos dezoito, prima Teresa, vê-lo-ia quedar-se em sua casa, em vez de ir à Índia...fazer o quê? Desfaltar os bens, que já não eram metade do que tinham sido, ganhar feridas e derramar sangue que lhe faltou aos quarenta anos de idade. De duas uma: guerra ou casa. (CASTELO BRANCO, 2007, p. 41)<sup>170</sup>

Aqui, podemos entender a história do casamento de D. Vasco e D. Teresa como uma metáfora da leitura apresentada no texto da expansão ultramarina portuguesa. Ou seja, em prol da conquista do Oriente, abandonou-se Portugal. Tal visão já demonstra a colonização oriental portuguesa como a “glória de mandar” e a “vã cobiça”, numa interpretação que vai ao encontro das palavras do Velho do Restelo, futuramente citadas pelo próprio autor da obra (CASTELO BRANCO, 2007, p. 120). Essa leitura percorrerá todo o romance. Apenas dois personagens não sucumbem à “ vaidade, a quem chamamos fama” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 120): o protagonista Rui Gomes de Azevedo e seu “escravo e amigo” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 188) Vasco. Se, por um lado, podemos aproximar essa leitura de Camilo Castelo Branco com Alexandre Herculano no que tange ao fato de o autor de *Eurico, o Presbítero* não ver a expansão ultramarina como a época de maior glória portuguesa, por outro, os autores afastam-se, uma vez que, como bem aponta Pavanelo (2013, 2017), o próprio Herculano exalta, em *O Bobo* (1843), o “protagonismo luso na construção da História mundial, plasmado nas Grandes Navegações” (PAVANELO, 2017, p. 239)<sup>171</sup>. Camilo também se distancia do discurso típico do romance histórico tradicional, optando por uma leitura crítica de um dos momentos tidos como dos mais gloriosos da história lusa ao invés de uma exaltação ufanista, bastante comum na segunda metade do século XIX (PAVANELO, 2017, p. 248). Ou seja, ao leitor atento, Camilo já expõe, logo no início de seu romance, a sua leitura do Oriente português. Com o passar dos capítulos, o autor apenas aprofundará o argumento inicialmente exposto.

É interessante notar como dois personagens que possuem o mesmo nome, de certo modo, representam essa leitura da Ásia portuguesa explicitamente exposta nos primeiros capítulos. Falamos do pai de Rui, D. Vasco, e do escravo do protagonista, Vasco. O

<sup>170</sup> No capítulo II, Gonçalo Correia de Lacerda, ao conversar com Pedro Esteves Cogominho, tio de João Esteves, futuro marido de Leonor, expõe a mesma visão. Ao falar sobre D. Vasco, vê a Índia como local onde os maridos abandonam sua família e sua terra.

<sup>171</sup> Cf. HERCULANO, [s.d], p. 9. Deve-se ressaltar, no entanto, que Herculano também traz relevantes e, para época, originais críticas à postura lusitana em seus contatos com outros povos. Apresenta ainda visões plurais de um “outro” oriental, no caso, os mouros, como nos aponta Carla Alves (2010) em seu estudo.

primeiro fato que chama a atenção nessas duas personagens está, evidentemente, no nome. Ambos os personagens dividem o prenome com uma das maiores figuras históricas portuguesas, o navegador Vasco da Gama, capitão da primeira esquadra europeia a chegar no Oriente e figura central no épico de Camões, *Os Lusíadas*. A ligação das personagens com a presença portuguesa no Oriente – ou com a leitura que Camilo faz dessa história – não está apenas na similaridade com o nome de um dos maiores navegadores portugueses da História. Se observarmos, D. Vasco é aquele que escolhe ir lutar no além-mar em detrimento de suas terras em Portugal. Seu destino é a miséria e o abandono dos seus. Conforme dissemos, Vasco, juntamente a Rui, é a única personagem que de algum modo não se corrompe ao longo do romance. Após a partida de Rui a Alcácer-Quibir e a morte de D. Teresa, Vasco continua em Ninães e, nos anos seguintes, planeja vingança contra João Esteves Cogominho, que seria o causador da morte de seu amo (a essa altura, pensava Vasco que Rui tinha morrido enquanto estava cativo em Fez) e de D. Teresa. O escravo não realiza seu plano de vingança, mas acaba por assassinar João Esteves por acidente, em uma briga para defender a casa de Ninães da ganância de Cogominho. Foge para a ilha Terceira onde, em 1622, reencontra seu amo como um ermitão e com ele ficará até sua morte, no ano seguinte. Ou seja, a lealdade a seus senhores e à sua terra – o paço de Ninães – faz Vasco receber a recompensa de viver, realizar seu sonho de rever Rui e estar com ele até seus derradeiros dias. Portanto, D. Vasco, pai de Rui, recebe seu castigo de pobreza, ingratidão e morte, ao optar pela “vã glória”, ao invés de ficar em sua terra e com sua família. Já Vasco, o escravo fiel, recebe a recompensa de rever aquele que julgava morto há mais de quarenta anos. Sob esse ponto de vista, podemos interpretar que Portugal, assim como D. Vasco, ao optar pelas glórias ultramarinas, acabou por receber como pagamento a ruína, enquanto talvez tivesse tido melhor sorte se, como o escravo Vasco, permanecesse fiel a seu território original<sup>172</sup>. A uma leitura mais ou menos semelhante parece chegar Sá, que, ao observar as “‘hortas do paço’, tantas vezes mencionadas ao longo da novela” (SÁ, 2018, p. 65), argumenta que estas constituem “os

---

<sup>172</sup> Embora não se encaixe em nossa linha de análise, vale apontar, ainda em torno dos dois “Vascos” do romance, que neles encontramos duas faces da complexa relação colonial, quando pensamos na posição que cada um ocupa no cenário social. O pai de Rui representa o colonizador; enquanto o “escravo e amigo”, o colonizado. No entanto, não deixa de ser interessante notar que ambos mantêm valores de um mundo patriarcal e colonial.

limites do *finis terrae* a que deveríamos ter-nos devotado quando começámos a sonhar com os Orientes” (SÁ, 2018, p. 65).

Vale a pena abrirmos um rápido parêntese e explicar de modo mais detido nossa leitura, a qual considera que Camilo apresenta apenas dois personagens que se mantêm íntegros ao longo da obra: Rui, descrito pelo narrador, dentre outras qualidades, como “a pureza e estreme honra” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 57) e o escravo Vasco, que, apesar de cometer o assassinato e não sentir remorso de seu crime, mesmo após a censura feita por Rui<sup>173</sup>, mostra uma fidelidade inabalável a seus senhores e a seu ideal. Todos os outros personagens, em maior ou menor grau, acabam por, de algum modo, ceder à “glória de mandar”, à “vã cobiça” ou à “ vaidade”, sempre em um diálogo estreito com a passagem do Canto IV do épico camoniano. O narrador de *O Senhor do Paço de Ninães* a todo momento nos dá seu juízo das personagens. Talvez, à exceção de Leonor, cujo caráter real podemos apenas deduzir por meio das impressões dos outros personagens, todos recebem julgamentos, na maior parte das vezes desfavoráveis, por parte do narrador-guia que conduz o leitor pela história de Rui. Mesmo D. Teresa Figueroa, mãe amorosa de Rui, que falece de tristeza após ouvir que um Rui Gomes “tinha morrido dos ferimentos da batalha numa sejana de Marrocos” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 144), não divide com seu filho o desapego material das coisas. No primeiro capítulo do romance, encontramos a seguinte passagem:

D. Teresa comprazia-se nestes amores do filho. Leonor, além de nobilíssima, era rica, e sobre rica, formosa. Cumulava-se ainda a satisfação da viúva com a certeza de que Rui, casado e rico, nunca pensaria em desabraçar-se de uma esposa amada para correr sua vida nos perigos da guerra e afrontoso menoscabo dos seus. Incitava-o ela, pois, encarecendo-lhe dons e graças da prima Leonor, variando umas vezes por outras o aplauso no dar-lhe a sentir a precisão de restaurar com o dote da esposa a casa de Ninães, danificada por seu pai. Esta variante impressionava pouco mais de nada os fidalgos espíritos de Rui. A não se darem moções incompatíveis com o cálculo da onzena que os rendimentos de Ninães pagavam, Rui Gomes, afeito à frugal e barata vida de aldeão, achar-se-ia bastante remediado para não resignar sua independência. O que movia era o amá-la, o ser amado dela, o conversarem-se sozinhos como irmãos, desde meninos até aos vinte, que um e outro perfaziam no ano de 1576. (CASTELO BRANCO, 2007, p. 40)

---

<sup>173</sup> Cf. CASTELO BRANCO, 2007, p. 230-234.

Vê-se aqui a diferença com que Rui e D. Teresa encaram o dinheiro que viria, quer por meio do dote, quer por meio da herança de Leonor. A Rui interessava o amor que possuía por sua prima desde os quinze anos de idade. Já D. Teresa pensava na riqueza de sua sobrinha, que consertaria o paço de Ninães, além da tranquilidade que daria a Rui, que poderia evitar uma vida similar à de seu pai.

Leonor também, antes de ceder às vontades do pai e casar com João Esteves Cogominho, em momento em que ainda jurava ter uma vida ao lado de Rui, expõe sua preocupação com relação ao dinheiro:

Contava-lhe a temerosa menina as palavras aflitivas do pai, no lanço de abraçá-la e partir. Rui, no intento de consolá-la, dizia-lhe que não receasse a pobreza; porque, em poucos anos, remiria ele a casa de sua mãe e teria que farte para o decente passadio de numerosa família. Leonor consolava-se mediocrementemente. O perdimento da sua primazia entre as mais ricas herdeiras do Minho incomodava-lhe o *eu* cogitativo, que raro se bandeia nas quimeras do *eu* amorativo. Rui é que era a exceção dos dois *eus* identificados. Era o louco sublime, o idiota do céu, o abnegativo anjo que se sentia mais amante, ao compasso que a amada mais se amiserava. (CASTELO BRANCO, 2007, p. 57-58)

Portanto, tanto Leonor quanto D. Teresa se aproximam no fato de ambas terem “o *eu* cogitativo, que raro se bandeia nas quimeras do *eu* amorativo”. Embora tal fato não seja exposto ao leitor do romance, em nenhum dos casos, como motivo de crítica e repreensão, é suficiente para que as duas mulheres mais importantes na vida de Rui se afastem de seu pensamento, que, para nós, é o único que realmente se configura, aos olhos do narrador, como irrepreensível em seu caráter ou em suas atitudes ao longo de seus sessenta e seis anos de vida.

Retornando às representações do Oriente nesse romance camiliano, vemos que, até a traição de Leonor, a mãe de Rui é bem-sucedida em seu intento de afastar seu filho das armas – que estão sempre diretamente ligadas às terras asiáticas. O melhor exemplo talvez esteja na aprovação do destino que D. Teresa Figueroa dá às espadas do marido após seu falecimento. Em conversa com João Esteves Cogominho, que visitara Ninães para ver quem era seu rival na busca pela mão de Leonor, Rui diz: “minha mãe mandou fazer fouchinhas das espadas de meu pai, e fez bem” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 60). Tal atitude, vista por João Esteves como uma “blasfêmia” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 61), simboliza mais uma vez “uma tomada de posição a favor da terra, no sentido de rural, agrícola, e contra a expansão ultramarina” (FILIZOLA, 2006, p. 95). A atitude de

transformar espadas, símbolo do Portugal expansionista, guerreiro e colonizador, em instrumentos de caráter agrário, e, principalmente, o fato de Rui afirmar categoricamente “e fez bem”, ratifica a visão já trazida por outras personagens de preferência por um Portugal com os olhos voltados para si próprio, para suas terras originais. Nesse sentido, apresenta-se aqui um discurso anticolonialista, mas não um anticolonialismo por razões humanitárias, diferente do que aparecerá adiante nesta obra. O anticolonialismo aqui exposto se dá pelo fato de a guerra e a busca expansionista portuguesa trazer a Portugal tragédias de ordem individual e coletiva.

É interessante notar que, poucos anos mais tarde, a Geração de 70, ou, mais especificamente, Antero de Quental e Eça de Queirós também apresentarão um discurso anticolonialista não movido por razões humanitárias. Conforme M. Ramos defende: “O anticolonialismo dessa geração era de tipo abstencionista e nada tinha a ver com motivações humanitárias (aliás, nesta altura, o colonialismo é que era, de certo modo, considerado um movimento humanitário)” (RAMOS, M., 2001, p. 68). No entanto, o anticolonialismo dessa primeira parte do romance camiliano é diferente do apresentado pelos membros da Geração de 70. Como veremos de modo mais detalhado no próximo capítulo deste estudo, Antero, na conferência de 1871, intitulada *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos últimos três séculos*, argumenta que “A conquista da Índia pelos Portugueses, da América pelos Espanhóis, foi injusta porque não civilizou” (QUENTAL, 2017, p. 89), em um discurso que ainda referenda uma imagem civilizatória da expansão europeia e que vai ao encontro diretamente do orientalismo na concepção que Edward Said dá ao termo em 1978. Já Eça, em um texto publicado n’*As Farpas*, também no ano de 1871, e posteriormente intitulado “A Marinha e as Colônias”, sugere que o governo português deva vender as possessões na Ásia por elas não serem, no século XIX, de proveito a Portugal. A crítica de Eça recai sob o governo português, que administra mal as colônias. Desse modo, o jovem escritor acredita ser melhor não haver colônias, uma vez que os governantes não sabem administrá-las<sup>174</sup>. Entende-se, então, que, para o Eça da década de 70, se o governo lusitano fosse um competente administrador, as colônias deveriam ser mantidas. Camilo, diferentemente, na primeira parte de *O Senhor do Paço de Ninães*, parece colocar um discurso anticolonialista pensando no povo

---

<sup>174</sup> Uma análise nossa desse texto queirosiano foi apresentada em um trabalho anterior. Cf. VANZELLI, 2013, p. 57-67.

português que, de certo modo, está mutilado pelas guerras de além-mar – tal qual a família de Rui – e as terras de Portugal que já não têm quem as cuide. Embora o romance se passe no século XVI, a crítica anticolonialista camiliana ecoa na sociedade do XIX, uma vez que o Portugal oitocentista é consequência direta do colonialismo empreendido desde o século XVI.

Ainda no diálogo entre Rui e João Esteves Cogominho, no capítulo III da novela, outros fatores reforçam a predileção, mesmo que simbólica, pela metrópole portuguesa à política expansionista. João Esteves, ao questionar se os planos de “grandes batalhas sobre África” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 61) de D. Sebastião não moveriam Rui às armas, o fidalgo de Ninães responde: “Não. Minha mãe é para mim a pátria. Ela não me quer soldado” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 61). Vale perceber que a mãe de Rui, vista enquanto sua pátria, é a que prioriza a sua casa, sua terra e define a vida de seu filho como um agricultor. Muito distante da mentalidade política defendida pelo reino português. Importa destacar também a separação geográfica que implica nessa mentalidade. O paço de Ninães fica no Minho. No capítulo seguinte, em diálogo entre Gonçalo Correia de Lacerda e Pedro Esteves Cogominho, é dito por parte do chanceler que habita Lisboa: “Muito bem sabe o primo o que são e no que desfecham ódios de família, notavelmente no sertão do Minho, onde não há rei que valha nem justiça que entre...” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 73). O Minho, aqui, é colocado como um local distante, em que, praticamente, as ordens do rei pouco ou nada afetam a vida dos habitantes. Ou seja, surge praticamente na qualidade de um reino próprio. Para Rui, neste ponto de vista, seu reino não é, portanto, Portugal. Seu reino é o paço de Ninães, sua mãe e suas vontades. Neste sentido, Lisboa assume o posto de centro de um reino expansionista, oposto ao Minho, ou, mais especificamente, a Ninães, local agrícola, que é o reino o qual deve ser defendido.

Apesar de Rui, ainda a essa altura, considerar sua pátria como sua mãe, isso não faz com que ele não seja português. Se lembrarmos que Portugal nasceu na região localizada entre os rios Douro e Minho, o Portugal de Rui é o “Portugal original”. Ou, o Portugal “dos que construíram com as próprias mãos o teto que os abriga” (SÁ, 2018, p. 58). Tanto que, no fim do diálogo com João Esteves Cogominho, ao ser comparado com um romano, adverte Rui:

– Pareces romano!... – interrompeu com malicioso riso o sobrinho do chanceler.

– Português, sequer, e muito é já sê-lo da casta de nossos avós, que por aqui se remiram com estes mesmos tesouros e *perderam a paz* desta rude abundância *quando a trocaram pela glória da Índia*. Repara nestas grossas e nuas paredes. Sabes que homens aqui viveram? Os filhos e netos dos que largavam a lança e vinham pegar-se ao arado. Eles ganhavam o torrão que lavravam, e nossos pais ganhavam cidades distantes a milhares de léguas, arrasavam-nas a fogo, reedificavam-nas sobre ossadas portuguesas e lá as têm até que o ventar da fortuna esquerda as derrube... (CASTELO BRANCO, 2007, p. 64, grifos nossos)

Como clarifica o trecho acima, Rui sente-se um orgulhoso português. Mas não do reino de Portugal expansionista do século XVI, e sim daquele Portugal minhoto, agricultor da terra que “ganhava o torrão que lavrava”. Honrar sua terra original, “um solo estável e fecundo que aprendeu a sacralizar” (SÁ, 2018, p. 59), ao jovem Rui de vinte anos, parece significar honrar sua pátria – sua mãe e “seu” Portugal. Nesse sentido o Oriente emerge como um antagonista histórico da pátria de Rui.

O jogo entre passado e presente feito pelo narrador desde as primeiras linhas do romance – aspecto destacado por Marques (2012) e, principalmente, Cardoso (no prelo) – mostrando, no século XIX, o que restava daquelas casas do século XVI, além da própria precariedade em que o paço de Ninães já se encontrava em 1576<sup>175</sup>, demonstra que o “reino do Minho” de Rui logo seria perdido. E o foi completamente, após o acerto do casamento entre Leonor e João Esteves Cogominho. Rui deixa de ter seu futuro sonhado em sua primeira pátria e, com a decisão de ir a Alcácer-Quibir, ele a abandona de vez. Acontece que logo Rui perde também sua segunda pátria, Portugal. Não mais o Portugal agrário (Ninães), uma vez que este já se encontrava perdido, mas o real reino português que, após a batalha no areal marroquino, perderá sua independência e será anexado à coroa de Castela.

Na tentativa de salvar sua segunda pátria é que Rui se junta a D. António, o prior do Crato, a fim de tentar coroa-lo rei e evitar a investida castelhana. Rui não segue D. António por ser este ser uma pessoa digna. Ao contrário, “a personalidade de D. António, sempre muito criticada [...] [é] usada como justificativa para ter sido ele preterido em favor de Filipe II” (CARDOSO, 2005, p. 1768). Mas, como aponta Cardoso (2005), o que interessa a Rui é sua “legitimidade”. Diz o fidalgo de Ninães: “dei-me cem vezes à morte pela justiça e pelo direito de D. António, rei legítimo, digno se indigno, não

---

<sup>175</sup> Cf. CASTELO BRANCO, 2007, p. 54.



sei, rei por herança de avós; rei como D. João I” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 170). Ou seja, “Camilo expõe o verdadeiro motivo para a perda da autonomia: a legitimidade ser confundida com a dignidade” (CARDOSO, 2005, p. 1768). Os esforços de Rui, como sabido, são em vão, e o protagonista fica com D. António, exilado em França, até sua morte. Cumprido seu dever para com o seu reino, que, a esta altura, tinha se tornado oficialmente território de Filipe II, é que Rui, um homem já sem pátria alguma, decide ir ao Oriente mercadejar e “ganhar um pão e uma sede de água” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 162). Os planos de Rui no Oriente, no fundo, muito se assemelham à vida que desejava ter no Minho. Isto é, ao optar por viver “comprando aqui e vendendo além” e tirando “da necessidade do pão de amanhã o proveito de entreter o dia de hoje” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 172), Rui busca uma vida como os que, antigamente, “ganhavam o torrão que lavravam”.

Antes de adentrarmos a parte do romance em que Rui peregrina pela Ásia, é necessário que verifiquemos mais algumas referências ao Oriente presentes nos capítulos anteriores.

Após a traição de Leonor e antes de decidir embarcar na armada de D. Sebastião, Rui vai com sua mãe e seu tio D. Jorge de Azevedo, seguindo conselho deste, a Lisboa, a fim de tentar esquecer o episódio acontecido no Minho. A viagem, como sabemos, não surte efeito no ânimo de Rui. No entanto, durante sua estada em Lisboa, os rumores da Jornada de África de D. Sebastião começam a aumentar, e D. Jorge busca convencer D. Teresa de que melhor será a Rui ir a África do que retornar a Ninães. D. Teresa resiste a ceder seu filho à armada real, e D. Jorge faz um discurso em que sublinha o heroísmo dos homens que lutam em África e em Ásia e das mulheres de Goa e Chaul<sup>176</sup>. É interessante notar que tal discurso de exaltação às armas é logo fortemente ironizado pelo narrador-guia do romance. Citamos:

Continuavam a toda hora estas belicosas palestras entre moços exuberantes de vida, ansiosos de correrem sobre cadáveres a toda a fúria de espumantes murzelos, rasgando a ferro barreiras bronzeadas de mouros, índios ou espanhóis. Era bom vê-los em arraiais fantásticos, circunscritos à sala de armas do almirante, cortarem com suas espadas o ar sibilante ou botarem-lhes os fios das menos provadas nos arneses uns dos outros, repartidos em filas adversas. Nestes pugnazes ensaios primavam os dous filhos de Pedro de Alcáçova, o mais velho do conde de Tentúgal, os dous filhos de D. Álvaro de Castro. Todos estes [...]

---

<sup>176</sup> Cf. CASTELO BRANCO, 2007, p. 112-114.

conheceram quão pouco pode a ousadia juvenil, sacudido o freio da disciplina. Morreram. Disseram os cronistas que lhes foi obelisco os acervos de cadáveres sobre que caíram. Foi, mas morreram; e tinham mãe, e esposas e criancinhas, em cujas faces puderam dar o derradeiro beijo. Oh! A glória! (CASTELO BRANCO, 2007, p. 114-115)

Ou seja, o próprio narrador, que aqui mostra que nada tem de isento, desconstrói todo o discurso de D. Jorge que anteriormente fora evidenciado ao leitor. Adiante, ainda questiona ao leitor: “E as lágrimas? A glória dos fastos, a convenção de uma palavra que as mães, as esposas e as criancinhas não entendem” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 115). Portanto, tal como Marques aponta, ao estudar o início do romance *A Enjeitada*, “se [...] o patriotismo, a coragem, o heroísmo e a abnegação dos portugueses são apontados como exemplo” (MARQUES, 2012, p. 227), as exclamações finais do narrador “Oh! A glória!”, cheias de ironia, “têm de ser lidas em sentido contrário, pois nelas se reflete a crítica às atrocidades cometidas naqueles tempos conturbados [...]” (MARQUES, 2012, p. 227). Fica claro que o narrador compartilha a opinião de Rui e de D. Teresa em relação à política colonialista e expansionista de Portugal. Isto é, todos os argumentos em prol de uma política bélica postos na fala de D. Jorge, que reproduz não apenas parte do discurso do século XVI, como também do próprio século XIX, são postos à pronta desconstrução por parte do narrador, que “critica a fútil perda de vidas em nome da glória, apresentando o outro lado das «crônicas»” (MARQUES, 2012, p. 232). Sob esse ponto de vista, podemos entender que Camilo, com seu narrador-guia de *O Senhor do Paço de Ninães*, critica não apenas o passado colonialista português, mas sobretudo, realiza um discurso muito contemporâneo que intencionaria fazer seu leitor do século XIX refletir acerca de uma exaltação nacionalista vazia em seu tempo. Nesse sentido, vale lembrarmos que o livro foi publicado em 1867, antes, por exemplo, do terceiro centenário de morte de Camões (1880) e do *Ultimatum* inglês de 1890, que, conforme já nos referimos, foram momentos históricos que colaboraram diretamente para o aumento de textos ficcionais e não ficcionais de caráter nacionalista na literatura portuguesa nos fins do século XIX. Portanto, o discurso crítico apresentado em *O Senhor do Paço de Ninães* torna-se ainda mais válido e relevante nos anos seguintes do Oitocentos, apesar de ter sido, até onde sabemos, um título que passou despercebido pelos críticos da época e de parte do século XX.

Passemos, então, a observar como o Oriente é retratado por Camilo Castelo Branco quando, de fato, seu protagonista é transportado a terras asiáticas. Como

apontamos no item anterior deste capítulo, os estudos de Maria Isabel Rocheta (2007) e Luciene Marie Pavanelo (2017) dão um importante contributo para o tema. No entanto, existem alguns pontos que ainda merecem destaque.

Após a morte de D. António, Rui embarca a Goa, onde decide se tornar um mercador. Lá, encontra D. Jerónimo de Azevedo, seu primo e também companheiro de Alcácer-Quibir. D. Jerónimo é uma personagem de fundamental importância no romance, pois simboliza a imagem que Camilo desenhará neste e em outros textos do português típico das colônias da Ásia. Diferentemente de Rui que, ao participar da derrota histórica de Alcácer-Quibir, continuou sendo fiel a Portugal e lutou, de acordo com seu ponto de vista, pela independência da pátria acima de tudo, D. Jerónimo corrompeu-se, aceitou o reinado castelhano, e, por isso, foi recompensado com o título de capitão-mor dos portugueses na ilha de Ceilão. Ou seja, D. Jerónimo optou pelo caminho que lhe era mais lucrativo e que lhe concederia mais títulos no reino, independentemente se o rei era português ou castelhano. Desse modo, Rui e D. Jerónimo, que um dia foram unidos pelo sangue familiar e por combaterem juntos em Alcácer-Quibir, são dois opostos nos anos finais do Quinhentos.

A diferença entre Rui e D. Jerónimo fica evidente em extenso diálogo que transcorre ao longo de todo o capítulo XVI do romance, momento em que D. Jerónimo, após certo custo, reconhece seu primo, o qual lhe pareceu “um desconhecido de jubão coçado, indicativo de chatim de baixa veniaga” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 166). Tal diálogo, centrado, principalmente, no assunto da sucessão da coroa após o desaparecimento de D. Sebastião, já mostra que a visão de Rui – defensor de D. António, e que se recusa a pedir perdão “por sua rebeldia” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 170) – é equivalente, para os portugueses “médios”, à de um homem do qual “a razão está turvada”, “um “tresvaliado”, de um “doudo” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 171-172).

No capítulo seguinte, a crítica de Camilo à Ásia portuguesa se adensa. O narrador camiliano diz, de maneira muito direta:

A corrupção era culminante quando D. Francisco da Gama foi substituir Matias de Albuquerque, bem que o seu antecessor claudicasse como tolerante. As tradições dos visos-reis probos e amados nem já mordiam como remorsos nos bárbaros e cupidíssimos sucessores. O conde da Vidigueira [D. Francisco da Gama], em presença de um desvergonhamento impune e destemido, providenciou, legislou, ameaçou; mas a torrente ia tão de monte a monte, que, se o não volveu

ao abismo das memórias infamadas, passou por ele soberba e inquebrantável. (CASTELO BRANCO, 2007, p. 175)

Assim, Camilo recupera a crítica que começara nos primeiros capítulos do livro, ao falar dos reis ingratos com o pai de Rui, e a aprofunda. A corrupção, que o autor aponta como um dos pilares de sustentação da Ásia portuguesa, é desnudada. O episódio que segue ao incêndio, em Cochim, da nau que carregava todas as riquezas conquistadas na colônia por Matias de Albuquerque – antecessor de D. Francisco da Gama – evidencia o discurso de castigo divino<sup>177</sup>, que, conforme aponta Rocheta (2007, p. 16) é múltiplo, pois é defendido pelo protagonista Rui, pelo narrador e por Faria e Sousa, autor de *Ásia Portuguesa*, livro referido a todo momento por Camilo. Conforme Pavanelo também argumenta, no episódio do incêndio da nau de Matias de Albuquerque, “Camilo questiona [...] o enriquecimento via colonização. Para ele, aqueles que conseguem prosperar em pouco tempo nas colônias o fazem de forma não honesta, merecendo, assim, perder a fortuna conquistada” (PAVANELO, 2017, p. 242).

Ir à Índia, ver a ganância, a corrupção e o castigo que se abate sobre aqueles que enriquecem nas colônias faz com que Rui cada vez se entranhe “mais no seu propósito de correr os dias restantes da vida pobremente” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 177). É com esse espírito que chega a Ceilão, onde novamente encontra D. Jerónimo. Aqui, é apresentado o segundo pilar de sustentação da Ásia camiliana: a violência. É dito da governança de D. Jerónimo em Ceilão:

D. Jerônimo de Azevedo trazia guerra com o chamado tirano de Candia. Ventava-lhe prosperidade nas empresas. Ele e seus oficiais, onde quer que punham o pé, abriam poças de sangue. Degolavam os índios pacíficos a fim de incutir pavor nos inquietos. Fera espantosa aos próprios bárbaros, o governador de Ceilão vingou afugentar de Candia o poderoso inimigo, e içou em espeques as cabeças dos desprezados ou teimosos em defender suas casas e famílias. (CASTELO BRANCO, 2007, p. 178)

Adiante, as crueldades do colonizador português, simbolizadas pela personagem de D. Jerónimo, continuam a ser descritas:

---

<sup>177</sup> Vale ressaltar que, desde o estudo de Jacinto do Prado Coelho, é comum a leitura do castigo divino (nesse e em outros romances) como exemplo da moralidade cristã que Camilo, para o estudioso, defendia em sua produção. Por sua vez, David Frier (1995) propõe uma relativização dessa “espiritualidade” camiliana, ao dizer que muitas das referências religiosas e espirituais, em Camilo, constituem mais uma questão de caráter pessoal do que religioso, e que o autor traz esses elementos “espiritualistas” mais para falar de materialidade e coisas “deste mundo” do que propriamente para fazer textos à “ótica moralista cristã” (COELHO, 2001, p. 278).

Orça pelo incrível a crueldade do capitão-mor. Um escritor português, já nascido ao tempo em que o primo de Rui Gomes governava Ceilão e já homem quando ele morreu, conta que D. Jerónimo de Azevedo, ébrio das fumaças de vencedor, obrigava as indianas a triturarem seus filhos em almofarizes; depois do que, as estrangulava por mão de seus verdugos. Mandava cravejar lanças em crianças e pô-las ao alto; e, se as criancinhas agonizavam gementes, dizia que *ouvisse o cantar daqueles galos*, aludindo ao poleiro e aos gentios que se chamavam *Galas*. Mandava despenhar da ponte de Malvana os rebeldes às fauces dos jacarés que os esperavam: e tão vezadas andavam as feras deste cevo, que, à costumada senha de um assobio, emergiam as cabeças e abriam as bocas debaixo da ponte”. (CASTELO BRANCO, 2007, p. 179, grifo do autor)

Fica evidente a crítica à violenta atuação colonizadora de Portugal aos “índios pacíficos” por meio dos exemplos da brutalidade exposta pelo narrador nessas passagens. Somente por esses trechos, já se pode estabelecer um contraponto explicitamente crítico em relação ao caráter nacionalista e heroico do passado português no continente asiático. Em outras palavras, o texto camiliano se torna evidentemente disfórico no que tange à Ásia portuguesa. Os heróis nacionais, sejam figuras históricas, sejam figuras ficcionais, são constantemente desconstruídos, como é possível perceber claramente nas observações do narrador acerca de Filipe de Brito de Nicote, de quem trataremos adiante. De todo modo, importa observar que “para Camilo, é necessário promover uma revisão da História, pois nem todos aqueles que foram tradicionalmente considerados heróis de fato merecem esta fama” (PAVANELO, 2017, p. 245).

É interessante notar que também Rui, descrito ao longo de todo o romance como uma pessoa de personalidade pacífica e adepto da não violência, tem seu breve momento bélico. Após derrota em Alcácer-Quibir, seu resgate e retorno a Portugal, Rui, já sem sua mãe e sem vontade de voltar a Ninães, vive de favor em Lisboa com seu primo e companheiro de batalha no Marrocos, D. João de Azevedo. No entanto, “[...] cansado de sua inércia, e ansioso de actividade e trabalhos” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 148), Rui cogita seguir sua vida nas armas em algum reino estrangeiro. D. João promete-lhe “breve oportunidade de exercitar a alma e o corpo na guerra interna contra os traidores da pátria e externa contra os castelhanos” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 148) e Rui anseia “a hora prometida, a distracção da luta, o encarniçamento das duas nações velhas inimigas de envolta com os ódios dos traidores de dentro” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 149). Logo, aparece D. António, o prior do Crato, que Rui segue até os últimos dias do herdeiro do trono. Portanto, vê-se que, mesmo que o motivo seja seu tédio e a falta de trabalho,

Rui encara de maneira diferente a prática militar ao longo do romance. O pacifismo fortemente identificado como a personalidade de Rui, de fato, existe em dois momentos do romance. Na primeira parte do livro, antes da perda de Leonor para João Esteves; e após Rui “quebrar a espada no túmulo do senhor D. António” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 172), momento em que decide partir à Índia. Entretanto, é importante ressaltar também que Rui, mesmo em seu momento de propensão bélica, não adere à violência gratuita, como D. Jerónimo, ou à crueldade. Luta apenas para defender sua pátria. E, como o próprio protagonista diz, mesmo após se tornar um mercador ou um ermitão na Ásia, voltaria a pegar na espada “se há aí um português com igual ou bastante direito à coroa do último rei” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 172). Nesse sentido, não há contradição no pensamento de Rui ao longo do romance. Seu pacifismo não está no não uso da violência, mas em discordar do uso de violência desnecessária contra aqueles que nada fizeram e que não ameaçam a sobrevivência da pátria.

Retornamos à excessiva violência utilizada por D. Jerónimo no Ceilão. Nessa passagem, Camilo nos dá sua primeira referência direta, no romance, dos povos asiáticos. Como já apontado por diversos críticos<sup>178</sup>, Camilo, em seus romances históricos, não apresenta a descrição de costumes, trajes e fisionomia dos povos retratados. Ou seja, o autor não busca a “cor local”. Desse modo, não há desenhos positivos ou negativos dos asiáticos. Estes são, ali, postos principalmente como vítimas, são os “índios pacíficos” que sofrem com a violência dos portugueses. Na descrição das atitudes portuguesas, destacam-se as mulheres que eram obrigadas “a triturarem seus filhos em almofarizes” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 179), e as crianças que tinham lanças cravejadas e eram expostas gementes ao alto. O sofrimento de mulheres e crianças, mães e filhos, aproxima os povos asiáticos daqueles que ficam em Portugal enquanto os “bravos guerreiros” saem para as guerras de além-mar. Portanto, a crítica que autor, narrador e protagonista do romance exercem, como uma voz que se divide em três<sup>179</sup>, é muito próxima na primeira e na terceira partes da narrativa.

Adiante, em novo diálogo com D. Jerónimo, Rui diz, decepcionado, que sairá de Goa, afinal “onde quer está a pátria de quem nenhuma já tem...” (CASTELO BRANCO,

---

<sup>178</sup> Cf. COELHO, 2001; CHAVES, 1966, 1980; MCNAB, 1995; MARINHO, 1999; ROCHETA, 2007; MARQUES, 2012; PAVANELO, 2013.

<sup>179</sup> Para Marques (2012, p. 231): “A opinião de Camilo transparece nas críticas de Rui”.

2007, p. 182). Ali, o protagonista escancara toda sua desilusão com as colônias portuguesas asiáticas e exclama: “Farto vou da Índia de Castela. Não é isto o que meu pai dizia da Ásia Portuguesa. O que aí há é uma caverna de feras e ladrões” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 182). Importa aqui notar como, mais uma vez, Camilo destrói de maneira tão clara a imagem mítica da Ásia, muitas vezes vista como o “teatro das glórias portuguesas” (CHAGAS, 1880, p. 10) e lhe confere o *status*, em teor altamente reprobatório, de “caverna de feras e ladrões”.

Ao ouvir confrontos tão diretos da parte de Rui, D. Jerónimo sugere: “faz-te frade, Rui” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 183). Nesse ponto, o autor começa a traçar sua última grande crítica à atuação portuguesa na Ásia: a política religiosa. Rui responde a D. Jerónimo:

[...] Um frade não diminuiria um criminoso ao número deles. Não se há mister frades na Índia para desbravar almas de gentios. Estes são quem menos envergonham as faces do Criador. Frade, meu primo e senhor, quem mais carece deles és tu e os da tua plana; são todos os que levam diante de si o padre com a cruz e o verdugo com o cutelo! (CASTELO BRANCO, 2007, p. 183)

Aqui, Camilo já condensa a crítica anticlerical, o que irá expor de maneira mais detalhada em alguns capítulos posteriores. Já se pode perceber que, para Rui, não há a necessidade de expandir a fé cristã a outros povos. Estes, mesmo não conhecendo as palavras divinas, não afrontam o Deus cristão, pois vivem pacificamente. Os que verdadeiramente precisam da religião cristã são aqueles que, mesmo tendo-a acessível, ignoram-na ao realizar atos de soberba e barbaridade. Ainda, como bem nota Pavanelo, “o autor, ao mesmo tempo que faz uma crítica anticlerical, acaba defendendo a tolerância para com os outros credos” (PAVANELO, 2017, p. 243), uma vez que Rui “lament[a] que qualquer padre cristão desmaiasse diante de tua autoridade, mormente o padre que ousa insultar as divindades das religiões estranhas” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 183). Desse modo, Camilo desaprova “a ideologia portuguesa da época, de espalhar o cristianismo pelo mundo via colonização” (PAVANELO, 2017, p. 243).

Passados alguns capítulos em que o narrador-guia leva o leitor a Portugal para ver o que aconteceu, durante os anos em que Rui esteve no além-mar, com outras personagens como Leonor, João Esteves Cogominho e o escravo Vasco, o enredo volta à Ásia. Lá, o narrador mostra Rui sem sucesso como vendedor, uma vez que “fiara por demais nas forças próprias [...] o pão de cada dia” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 207).

Viver honestamente em Goa não lhe rende nem mais o mínimo para seu sustento. Parece Camilo nos dizer que não há sobrevivência na Goa seiscentista para aqueles que buscam uma vida justa e honesta. Opta o protagonista por abandonar a função de mercador e ir ao mosteiro de S. Domingos de Goa, onde recebe o hábito de leigo. Lá, encontra Diogo das Póvoas, outro companheiro de Alcácer-Quibir que, uma vez salvo, “fizera voto de vestir o hábito dominicano” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 207).

Diogo das Póvoas será na crítica religiosa de Camilo equivalente ao que D. Jerónimo de Azevedo foi na crítica à política militarista do Portugal do Seiscentos. Antes, porém, o narrador camiliano, ao levar o leigo Rui a acompanhar uma missão dominicana em Pegu, traz a história do português Filipe de Brito de Nicote, que de cativo logo se tornou ministro de um reino asiático chamado Arração. A história de Filipe de Brito é, para nossos objetivos, fundamental, pois condensa novamente a imagem do português médio na Ásia retratada por Camilo. Citamos o episódio:

Naquelas paragens demorava um reino chamado Arração, grande principado. O rei deste reino salvara da forca um mercador português, de nome Filipe de Brito de Nicote, cativo em Chandecão. Chamou-o o conselho nos seus particulares negócios, nomeou-o seu ministro e deu-lhe o cabedal e governo de uma feitoria em Sirião, ilha que media cinquenta léguas em volta. Brito curou de levantar uma fortaleza, pretextando acautelarse de salteadores. Concluído o traiçoeiro intento, vai a Goa, oferece ao visorrei a fortaleza e entrada no reino do seu benfeitor. O visorrei Aires Saldanha aceita-lhe a menagem, dá-lhe honras de capitão e uma sobrinha sua para mulher. Durante o espaço de ida e volta do pérfido feitor e ministro, o rei atraído e suspeito assaltou a fortaleza, que os de dentro defenderam capitaneados por Salvador Ribeiro, que, na ausência de Brito Nicote, se fez aclamar rei de Pegu, depois de muitas batalhas e tão prósperas quanto cruelíssimas vitórias. O legítimo rei, porém – consoantes o que lá na Índia os portugueses chamavam legitimidade – era o primeiro construtor da fortaleza, o traidor por primazia e excelência [...].

Discutiram os teólogos em Goa se a traição de Brito era aceitável à luz da santa religião e da lealdade portuguesa. Os teólogos decidiram que sim; e, no intuito de colorirem a perfídia com os interesses do comércio, enviaram ao Pegu o frade dominicano. (CASTELO BRANCO, 2007, p. 209-211)

Aqui, encontramos em poucos parágrafos todas as ressalvas camilianas à política portuguesa no continente asiático. Vê-se que o caráter dos portugueses desbravadores do Oriente é sempre questionável, visto que não apenas traem seus benfeitores de outros povos, como são desleais a si próprios, como Salvador Ribeiro, em um jogo cada vez mais ganancioso e individualista. Também se percebe a crítica à igreja que vai contra sua



própria palavra original e se faz complacente com toda a violência portuguesa contra os povos dominados. Afinal, “Frei Francisco da Anunciação insinuou-se na boa vontade dos reis revoltados contra os invasores e conseguiu tudo que pediu” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 211). Não será por acaso que o leigo Rui “informado das vilanias de Filipe de Brito, e presente às atrocidades cavilações com que frades e capitães ilaqueavam a probidade do príncipe gentio” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 211) abandona a missão dominicana, o hábito de leigo e logo começa a vagar pelas ilhas Filipinas como um ermitão. Se, em *Doze Casamentos Felizes*, a crítica religiosa recaía principalmente sobre a ordem dos jesuítas, aqui ela se estende, englobando os dominicanos e, cremos poder afirmar, todas as ordens da igreja católica. No fundo, a Camilo, militares e religiosos portugueses no Oriente se equivalem, sendo todos cúmplices de uma política que, no fundo, desonra a pátria.

O fim de Filipe de Brito, anunciado por Rui e reforçado pelo narrador como “justiça do céu” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 211), é igualmente interessante de ser analisado. Vejamos o trecho:

O fim do ingrato ministro do rei de Arração qualquer ânimo, crente na justiça do céu, poderá antevê-lo, sem ilustração profética. Não obstante, muitos dos que lhe assistiram ao último desastre se lembraram, em 1613, de umas vozes soltadas com espantoso ânimo por um leigo dominicano, cujo nome já então ninguém recordava. Digamos em pouco: foi enforcado na fortaleza que defendia, a cujas portas vinham pouco antes ajoelhar os mensageiros dos reis tributários. Quando a cabeça do traidor se mirrou na haste arvorada sobre os adarves, foi arrasada a fortaleza. [...] Tem certo espírito o chancear do rei vencedor, quando lhe mandou arvorar a cabeça no ponto mais alto da fortaleza: - *É para que a guarde bem*. Acho menos espirituoso o dito do mesmo rei (que, bem feitas as contas, saiu tão selvagem como o português), mandando meter num rio, por espaço de três dias, para se lavar das manchas de tal marido, D. Luísa Saldanha, mulher de Filipe de Brito. Limpeza oriental, mas excessiva, a meu ver; mormente se o selvagem tencionava como depois fez, atirá-la à cáfila das cativas, vendidas em almoeda. (CASTELO BRANCO, 2007, p. 211-212)

O que mais chama atenção ao castigo recebido por Filipe de Brito é que, pela primeira vez, os orientais não são retratados como pacíficos, ou como vítimas de um sistema opressor ocidental. Aqui, a vitória do rei inicialmente traído faz com que Camilo o desenhe em um mesmo tom de crueldade do ministro lusitano. No entanto, é interessante notar que, aqui, o oriental é caracterizado como “tão selvagem como o português”. Ou seja, Camilo inverte a cristalizada equação do orientalismo denunciado

por Edward Said – em que o selvagem é sempre o oriental em contraste ao civilizado ocidental – e rebaixa o rei do Oriente ao mesmo nível de um ocidental. Apenas tal jogo de imagens, ainda mais em uma literatura europeia de um país que, àquele tempo, se vangloriava de ter “levado a civilização” ao Leste, é mais do que suficiente para colocar o romance *O Senhor do Paço de Ninães* e seu autor, Camilo Castelo Branco, como um dos escritores que enxergaram a relação Ocidente-Oriente de maneira original e crítica, abandonando por completo o lugar-comum presente na Europa da época.

Também vale ressaltar a ironia com que o narrador se refere à “limpeza oriental”, aplicada como punição inicial a mulher de Filipe de Brito, antes de ser submetida a um castigo maior, o de ser atirada “à cáfila das cativas”. Desse ponto de vista, mais uma vez, Camilo coloca, assim como fizera em *Doze Casamentos Felizes*, ocidentais e orientais em um mesmo nível, todos medidos por seus deméritos. No fundo, Ocidente e Oriente equivalem-se nas piores qualidades.

Deixado os dominicanos, Rui vaga pelas ilhas Filipinas “envolto num hábito sem distinção de ordem religiosa, túnica preta de capelo, sandálias, barbas e cabelos intonsos. Não mendigava, mas recebia as esmolas que lhe davam em paga dos benefícios que fazia aos enfermos” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 213). Como valedor de doentes, Rui interage de maneira positiva com os povos orientais, principalmente com mulheres, crianças e velhos, porquanto não os força a uma conversão religiosa, apenas tenta beneficiá-los com suas curas. Em outras palavras, Rui não busca mostrar sua fé por meio de palavras, mas pela demonstração do amor e da compaixão. Será por tal motivo que “o povo em redor dos apóstolos da lei de Jesus era um tocante espetáculo, mas o outro das mães dolorosas e dos velhos gementes era mais grandioso” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 213). Assim, passando de ilha em ilha, de povo em povo, chega Rui a Macau, lugar em que reencontra, já em 1618, Diogo das Póvoas.

O frei ex-combatente de Alcácer-Quibir está se preparando para adentrar a China, em uma missão que “era como certa a morte lá dentro”, uma vez que “aquela investidura apostólica era dada com o adeus eterno dos que ficavam aos que partiam” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 214). Rui, que, a este ponto, já decidira voltar a Portugal para “morrer onde nasc[eu]” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 214), questiona a necessidade do sacrifício de Diogo das Póvoas. Argumenta Rui:

E porque vais tu morrer? Eu passei por meio de regiões e povos que não sabem da nossa fé, e vão assim como tu de rosto sereno ao martírio e

levam a certeza do triunfo no céu. Quem lhes ensinou o sacrifício do sangue? O aniquilarem-se na morte que a si mesmo se dão ou recebem dos verdugos de outra fé? Pensei nisto no fundo da minha solidão e estremeci de horror das minhas dúvidas. Pareceu-me que é mais prestadio aos homens sofrer por eles do que morrer por Cristo. Há que anos me deixaste? Fui mundo além com as mãos cheias de benefícios: dava saúde aos enfermos; e, quando eles me queriam adorar, eu apontava-lhes o céu, e os resgatados das angústias do corpo entendiam-me e sabiam que eu os mandava agradecer ao Criador do bem que receberam de minhas mãos. Se eu lhes pregasse o Evangelho de Jesus, em vez de lhes ministrar linimentos à dor, matar-me-iam, e comigo se acabaria a força do homem e os dons da caridade ensinados pela minha religião... Jesus Cristo não quererá que tu e eu ensinássemos primeiro a caridade e depois o nome de seu divino propagador? O sangue como tu vais derramá-lo não regará árvore de justiça e misericórdia e amor entre os teus algozes. [...]; descí das montanhas, onde orava e comia raízes, e lia os Evangelhos, bálsamos da alma, e uns livros que me aliviavam as dores do corpo e retardavam a morte. Descí, falei, achei-me cercado de bons, desgraçados todos porque todos sofriam; e figurou-se-me que Deus me dizia “Aí tens irmãos; são almas que eu fiz; estão feitas; não lhas refaças. Sofrem porque sabem menos que tu; comem a erva que os mata e desprezam a que os aviventara, se a conhecessem. Mostra-lha. A caridade é isso [...]”. A tua morte que prova aos verdugos, Diogo? (CASTELO BRANCO, 2007, p. 215-216)

A longa consideração de Rui mostra que

o romancista defende a comunhão entre a humanidade, independentemente de sua religião. Para Rui, filipinos e chineses também são irmãos, que merecem ser antes ajudados, e não convencidos à força a aceitar a fé cristã [...]. Ao contrário, nas palavras do personagem, os cristãos é que precisam do cristianismo. (PAVANELO, 2017, p. 245)

Rocheta também considera, em relação a essa passagem, que “o exílio voluntário e a errância de Rui pelo Oriente reforçam o apego de Rui à terra, à raiz, à tese do Velho do Restelo, tese que desde a juventude defendera” (ROCHETA, 2007, p. 18). A estudiosa também vê que se “reforça a rejeição da visão épica, do espírito da cruzada e de conquista. O que gradualmente avulta também no discurso [...] é a defesa do outro – do escravo, do cativo, das populações indígenas” (ROCHETA, 2007, p. 18). Vale também notar que, se bem observadas, a relação Ocidente-Oriente, que claramente se mostra truncada e violenta ao longo de todo romance, aqui aparece justificada principalmente pelas atitudes impositivas de Portugal – Ocidente – aos povos asiáticos. Afinal, se compararmos este trecho em que Rui descreve suas errâncias com a história de Filipe de Brito de Nicote e o reino de Pegu, vemos que os povos orientais podem ser tão violentos quanto os ocidentais, mas, se tratados com respeito, como “irmãos” ou como “iguais”, não há conflito e

prevalece uma relação harmônica entre os povos. Do ponto de vista religioso, o autor do romance defende a prática da palavra religiosa, e não o seu ensino sempre imposto.

Ana Maria dos Santos Marques vê tais características como um exemplo de anacronismo psicológico e cultural que Camilo comete em seu romance histórico.

a sua opinião [de Rui Gomes de Azevedo] em relação à campanha de Alcácer Quibir ecoa a do Velho do Restelo, defendendo o trabalho da terra contra as conquistas no estrangeiro (cap. IV); mais tarde, já na Índia, Rui critica a exploração dos indianos e a corrupção dos portugueses (cap. XVII); finalmente, nas Filipinas questiona o martírio dos missionários e o direito que os cristãos se arrogam de impor a sua religião aos orientais (cap. XXIII). Estas declarações de Rui entram em conflito com a ortodoxia e com os próprios princípios que norteavam a vida da nobreza portuguesa do século XVI, para quem a «dilatação da Fé e do Império» seria um objetivo inquestionável: por isso podem ser consideradas anacrônicas. (MARQUES, 2012, p. 254)

Anteriormente, Marques defendera que

Camilo [...] transfere para o passado personagens que falam, agem e sentem como os heróis e heroínas dos romances de meados de oitocentos. Essa implantação de uma ideologia do século XIX em ambientes dos séculos XVII e XVIII constitui um anacronismo psicológico e cultural. (MARQUES, 2012, p. 236)

No entanto, talvez parte desse anacronismo detectado por Marques possa ser relativizado, quando pensamos no diálogo que *O Senhor do Paço de Ninães* estabelece com obras literárias dos séculos XVI e XVII. Maria Isabel Rocheta, para quem o discurso de Rui “não é anacrônico” (ROCHETA, 2007, p. 18), apresenta-nos dois textos do século XVII – o discurso do *Soldado Prático*, de Diogo do Couto, e um trecho do *Sermão da primeira Domingo da Quaresma*, do Pe. António Vieira – que dialogam diretamente com a visão do mundo do senhor do Paço de Ninães. Acrescentamos a essa lista de possíveis diálogos mais dois textos.

Em 1509, foi encenada em Almada a peça *Auto da Índia*, de Gil Vicente, “o primeiro texto conhecido do teatro português em que se conta uma história, se representa uma intriga, apresentando uma situação na qual se põem à prova tipos cómicos” (DIAS, 1997, p. 10). Essa peça, que mostra comicamente<sup>180</sup> os casos de adultério de

---

<sup>180</sup> Esse texto se trata de uma farsa, tanto que o título completo da peça é *Farsa chamada Auto da Índia* e, conforme se depreende da primeira linha da peça: “À Farsa seguinte chamão Auto da Índia” (VICENTE, 1946, p. 262).

Constança durante a ausência de seu marido, que está em uma viagem à Índia<sup>181</sup>, traz em suas linhas o “reverso” da “ufania dos descobrimentos e das conquistas do ultramar” (DIAS, 1997, p. 35). Uma fala do personagem Marido resume a imagem da atuação portuguesa na Índia nessa farsa vicentina: “Fomos ao rio de Meca, / pelejamos e roubamos” (VICENTE, 1946, p. 274). Este trecho evidencia uma visão disfórica da empreitada colonial e mercantil portuguesa do século XVI. Mas não é só esse trecho que traz uma leitura assim. A mesma personagem, o Marido de Constança, representante do navegador, soldado e mercador português nas Índias, volta pobre a Portugal. É dito em outro momento da peça:

Marido:           Lá [na Índia] voz digo que há fadigas  
                       tantas mortes, tantas brigas  
                       e p'rigos descompassados,  
                       que assi vimos destroçados  
                       Pelados coma formigas  
 Ama [Constança]: Porém vindes vós muito rico!  
 Marido:           Se não fora o capitão,  
                       Eu trouxera a meu quinhão  
                       Hum milhão vos certifico.  
 (VICENTE, 1946, p. 275)

Assim com o pai de Rui, o Marido sacrifica-se em batalhas pelo império lusitano, mas todo o ganho financeiro da investida ultramarina fica com os nobres e os que possuem maiores patentes nas esquadras. Portanto, “nem o perfil do marido corresponde à imagem ideal dos heróis do Oriente, nem a acção da Coroa, que arrecada a maior parte dos lucros destas expedições, fica aqui impune” (DIAS, 1997, p. 36). Logo, não é apenas com o discurso do “Velho do Restelo”, publicado mais de 60 anos após a encenação da farsa vicentina, que o discurso de Rui Gomes de Azevedo se identifica.

Outro diálogo que podemos estabelecer é com a *Peregrinação* (1614), de Fernão Mendes Pinto. Para além da similaridade entre Rui e o protagonista de Mendes Pinto, que viajam a diversos locais da Ásia e presenciam momentos singulares da História de Portugal, como demonstramos anteriormente, os textos aproximam-se nas ideias que

---

<sup>181</sup> Em torno dessa peça, vale destacar ainda que os amantes de Constança são as personagens Castelhana, um espanhol, e Lemos, um “oportunista disfarçado de trovador enamorado” (DIAS, 1997, p. 47). Se considerarmos que Constança simboliza a terra portuguesa, é possível pensar que, numa chave metafórica, Gil Vicente apresenta as consequências a Portugal dessa empreitada ultramarina, ficando exposta à Espanha (Castelhana), o inimigo de tão perto, como afirma o Velho do Restelo na estância 101 do Canto IV de *Os Lusíadas*, além de perder os seus “melhores homens”, restando apenas aqueles portugueses representados por Lemos.

apresentam. De acordo com António José Saraiva, “numerosos [...] passos da *Peregrinação* são dedicados a mostrar o comportamento e a situação, sob o aspecto moral, dos Portugueses no Oriente” (SARAIVA, 1958, p. 20). Segundo o estudioso:

Fernão Mendes Pinto manifesta neles uma impressionante ausência de preconceitos e até de amor próprio nacional. Parece querer convencer-nos de que os Portugueses são mais bárbaros do que a maior parte dos povos orientais com os quais ele os confronta. Comem com as mãos, provocando o riso nos circunstantes chineses e japoneses. São rixosos e discutem a altos berros, o que espanta os Tártaros e indigna os Chineses. Esfaqueiam-se por motivos fúteis [...]. São vangloriosos e contam aos estrangeiros crédulos as mais desmedidas patranhas acerca das terras, dos tesouros e dos exércitos do seu rei. (SARAIVA, 1958, p. 21)

A leitura que Saraiva faz do texto de Mendes Pinto, por si só, poderia ser aproximada à visão que a tríade autor-narrador-personagem de *O Senhor do Paço de Ninães* apresenta dos portugueses na Ásia. No entanto, essa leitura que exalta “uma gama de avaliações críticas que tornam o livro de Mendes Pinto uma sátira feroz da expansão portuguesa no Oriente” (ALVES, D., 2018, p. 14) é relativizada por Daniel Vecchio Alves. Para o estudioso, Saraiva representa, junto a Rebecca Catz, “a velha guarda dos leitores modernos da *Peregrinação*” (ALVES, D., 2018, p. 14). Além de ressaltar que em Mendes Pinto “não nos deparamos com uma subversão ideológica total das instituições da época, pois é a crítica à cobiça, à ganância, à mesquinha contra o próprio reino luso que na obra o narrador visa efetivar” (ALVES, D., 2018, p. 15), D. Alves destaca, e é esse ponto que mais no interessa no momento, que “o narrador discorre não somente sobre os imperialismos portugueses, mas da tirania geral do seu mundo” (ALVES, D., 2018, p. 15). Assim, o narrador de *Peregrinação* mostra “parte das condutas tirânicas e expansionistas de reinos orientais” (ALVES, D., 2018, p. 16), que muito se assemelham às críticas feitas aos portugueses. O estudioso apresenta alguns episódios do fim da obra de Mendes Pinto, como os capítulos 154 (sobre a crueldade do “tirano bramá” perante os pedidos da rainha do Prom)<sup>182</sup> e 191 (acerca da vingança de um pai que teve a filha roubada e parentes mortos por Diogo Soares no reino de Pegu)<sup>183</sup>, como exemplares dessa imagem. Se considerarmos a sugestão de leitura proposta por D. Alves, importa, para nosso estudo,

<sup>182</sup> Cf. PINTO, F., 2005, v. 2, p. 488-491.

<sup>183</sup> A história da vingança contra Diogo Soares continua no capítulo 192. Cf. PINTO, F., 2005, v. 2, p. 632-643. Vale destacar a semelhança da história de Diogo Soares narrada por Mendes Pinto com a de Filipe de Brito de Nicote, contada pelo narrador de *O Senhor do Paço de Ninães*.

perceber que a postura do narrador de *Peregrinação* coincide com a leitura que encontramos tanto em *Doze Casamentos Felizes* quanto em *O Senhor de Paço de Ninães* da relação Ocidente-Oriente proposta por Camilo Castelo Branco. Isto é, uma visão que mostra ocidentais e orientais dentro de uma espécie de equivalência, sendo criticados os dois lados dessa relação.

Ainda é possível perceber que o discurso sobre o “castigo divino”, que normalmente é apontado por parte da crítica como a “ótica do moralista cristão” (COELHO, 2001, p. 278) por parte de Camilo, também ecoa na literatura seiscentista, não apenas por ser algo defendido, conforme aponta Rocheta (2007, 16), por Faria e Sousa, como lembramos anteriormente, mas também por dialogar com o discurso presente na *História Trágico-Marítima*, que tanto pode ser lembrada ao lermos *O Senhor do Paço de Ninães*. É dito no prólogo que antecede o primeiro relato, o “naufrágio do Galeão Grande São João”<sup>184</sup>:

Cousa é esta que se conta neste naufrágio para os homens muito temerem os castigos do Senhor e serem bons cristãos, trazendo o temor de Deus diante dos olhos, para não quebrar seus Mandamentos. [...] E por me parecer história que daria aviso e bom exemplo a todos, escrevi os trabalhos e morte deste fidalgo e de toda a sua companhia, para que os homens que andam pelo mar se encomendem continuamente a Deus e a Nossa Senhora, que rogue por Todos. Amém. (BRITO, 1998, p. 5)

Centrando-nos novamente no romance camiliano, quando Rui contesta a decisão de Diogo das Póvoas de adentrar a China para impor o ensino religioso, como quando expôs suas ideias a D. Jerónimo de Azevedo, mais uma vez, o protagonista é tratado como um doido. Perante tal reação, o valedor de doentes complementa sua visão da política religiosa portuguesa:

Estes [os religiosos] são os meus irmãos, e entre estes são malditos os que trazem para aqui o sermão da montanha escrito nos ferros das lanças e dos pelouros. Não vás entre eles ao martírio, porque o perfume do sangue assim desprezado é um rendimento sacrílego. Diz a estes *selvagens do ocidente* que deixem ao índio a sua cabana, que é um testemunho vivo de que Deus deu ao que a tem uns palmos de terra e ciência de cultivá-la, e a paga do suor que lhes cai da face de sol a sol. Diz-lho a eles. Evangeliza aos cristãos; morre, se anseias o suplício, às mãos deles. Jesus Cristo foi assim. Quis ser morto às mãos dos que tinham lido Moisés e os Juízes. Não procurou a cruz entre os bárbaros. O teu sangue é inútil, Diogo! (CASTELO BRANCO, 2007, p. 217, grifo nosso)

---

<sup>184</sup> Desse naufrágio falaremos mais no próximo item deste capítulo.

Nessa passagem, todas as ideias anteriormente expostas de Rui se fazem novamente presentes. Vale destacar que, mais uma vez, e agora de maneira ainda mais explícita, Camilo inverte a relação Oriente selvagem *versus* Ocidente civilizado em voga no século XVI, no século XIX e, de certo modo, ainda nos nossos dias. Se assumirmos os termos “orientalista” e “orientalismo” no sentido que Edward Said concede a estas palavras – ou seja, sendo o “orientalista” aquele que propaga uma imagem que de alguma forma corrobora para uma visão de superioridade do Ocidente em relação ao Oriente, e o “orientalismo” essa imagem divulgada – podemos classificar o romance *O Senhor do Paço de Ninães* como um texto “antiorientalista”. Não se trata, obviamente, de divulgar uma imagem positiva da interação Ocidente-Oriente. Por isso, não poderíamos ler esse texto sob a chave de um orientalismo como de Schwab, ou de Ahmad. Afinal, embora Rui interaja positivamente com os povos orientais, não há no texto nenhuma referência a algum aprendizado por parte do protagonista a partir desse contato. Entretanto, tampouco essa obra corrobora para uma visão que Said defende da literatura ocidental em relação às imagens orientais. Portanto, esse romance histórico camiliano parece não se encaixar em nenhuma corrente teórica do orientalismo. Antes disso, divulga uma visão original e extremamente crítica da pátria do autor e da relação que este estabeleceu com sua expansão marítima.

As últimas considerações de Camilo acerca da Ásia portuguesa se encontram no capítulo XXIV, quando Rui retorna a Portugal e já está embarcado na nau Conceição – que afundará com vários tesouros adquiridos de modo desonesto pelos portugueses no Leste: “A Ásia é a garganta do abismo infernal” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 221), resume o protagonista. Adiante, frei Gregório, com quem Rui dialoga, complementa: “A Ásia não é clima em que a probidade floresça e frutifique. A honra aqui é planta que se mirra e fenece” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 222). Tais afirmações de certo modo sintetizam o que o autor mostrou da Ásia lusitana ao longo de todo romance.

De modo geral, é possível ver que na Ásia portuguesa de Camilo – com exceção de Rui, que passa fome e é a todo tempo tratado como um doido, mesmo por aqueles que o conhecem – ninguém se salva. Figuras históricas e ficcionais, todos de algum modo se corrompem. Nem mesmo Camões, por quem o romancista parece ter tido “uma predileção especial [...] (pelo homem e pela obra)” (CABRAL, 1989, p. 638) a Camilo, escapa. No capítulo X do romance, imediatamente após a citação de D. Aires da Silva, bispo do Porto,



do trecho do Velho do Restelo de *Os Lusíadas*, o almirante D. António de Azevedo, a fim de desqualificar a visão crítica do bispo em relação à Jornada de África organizada por D. Sebastião, diz: “Os companheiros de Luís de Camões dizem que ele na Índia era o adail das motinadas e estúrdias, e fidalgo de pouca conta entre os outros. Era mais homem de foliar e gastar o seu e alheio que de curar de seu adiantamento...” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 121). Tal visão contrasta com a imagem romântica de Camões, resgatado por Garrett em 1825 com a publicação de seu poema *Camões*<sup>185</sup>, “d’um grande poeta exilado, amoroso, nostálgico” (CASTELO BRANCO, 1880, p. 7). Aqui, no romance de 1867, as duas visões antagônicas já se encontram presentes, mas nada mais é dito. Será treze anos depois, no ano do tricentenário da morte de Luís de Camões (1880), que Camilo desenvolverá, em *Luiz de Camões*, essa visão crítica, analisada por nós no próximo item deste capítulo. Neste momento, importa perceber que nem mesmo o poeta que criou o episódio do Velho do Restelo, com quem autor, narrador e protagonista parecem convergir em pensamento, sai imaculado do texto camiliano.

Ainda observando o romance em um âmbito mais geral, é possível notar que a Ásia camiliana é sustentada por dois pilares: a corrupção e a violência – física (militar) e moral (religiosa). Um ambiente do qual ninguém sai sem pecados e no qual, também por isso, todos são castigados. Desse modo, o Oriente surge com o contraditor da História de Portugal. Não por causa dos povos orientais que apenas se mostram violentos quando recebem as investidas ocidentais. A culpa recai sobre os próprios portugueses. Os castigos – individuais e coletivos – não tardam. Por isso, parece que, para Camilo, a situação histórica delicada que Portugal vive no XIX não é gratuita. Nesse sentido, a crítica camiliana em *O Senhor do Paço de Ninães* não se refere apenas ao Portugal dos séculos XVI e XVII. Incide também sobre o Portugal de seu tempo.

É válido destacarmos ainda algumas das poucas imagens dos mouros na novela *O Senhor do Paço de Ninães*. Os muçulmanos, diferentemente de *Doze Casamentos Felizes*, não são retratados de maneira positiva ao longo do romance. Escassas, as duas menções aos mouros presentes no texto retratam-nos como violentos e gananciosos. A primeira imagem aparece após a derrota de Alcácer-Quibir, em que o narrador nos diz:

Os mouros, vencida a batalha, curavam, com mais solicitude que propriamente aos seus, os inimigos feridos, se pelo traje e compostura lhe pareciam fidalgos. A óbvia intenção desta caridade era guarecer um

---

<sup>185</sup> Cf. LOURENÇO, 1999, p. 60.

corpo que, no resgate, seria pesado a ouro. (CASTELO BRANCO, 2007, p. 141)

Vemos que uma imagem inicialmente positiva, uma vez que os mouros tratariam seus inimigos com modo mais digno do que seus próprios feridos, logo é desmontada, ao se revelar o verdadeiro motivo da bondade moura: um preço maior no resgate que seria pago por Portugal.

Já a segunda imagem aparece no fim do romance, quando Rui, na ilha Terceira, sabe do naufrágio da nau Conceição. Mais uma vez, nosso guia, o narrador, diz: “Isto de matar mães e filhos promiscuamente só o faziam os generais portugueses na Índia e os turcos em África” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 227). Aqui, temos a violência moura destacada pelo narrador. No entanto, o que mais chama a atenção é que, novamente, Camilo iguala portugueses e mouros. Não apenas na “violência promíscua”, que fica evidente na citação acima, mas também na ganância. Se os mouros cuidam de seus feridos para conseguir mais ouro no resgate, os portugueses na Ásia descritos por Camilo não têm menos amor pelos metais preciosos. Não será por outra razão que a nau Conceição – a nau mais rica que saiu da Índia (CASTELO BRANCO, 2007, p. 221) – será atacada e afundada quando chegava em Portugal. Desse modo, Camilo coloca portugueses e mouros – ocidentais e orientais – em um mesmo patamar no qual nenhum parece ser merecedor de elogios. Portanto, o retrato dos mouros nesse romance, inicialmente, parece se afastar do que vimos no “Nono Casamento”. No entanto, num segundo momento, percebe-se uma aproximação daquela imagem apresentada pelo escritor seis anos antes.

No próximo item deste capítulo, procuraremos sair do campo ficcional e analisaremos dois textos tidos como “históricos” ou “biográficos” de autoria de Camilo Castelo Branco.

### **3.4. TEXTOS NÃO FICCIONAIS DE CAMILO CASTELO BRANCO**

Para além de ficções, Camilo também produziu uma série de textos de caráter não ficcional, em que se destacam os escritos “históricos” do autor. Uma vez que as reconstruções do Oriente se encontram nesses estudos, é importante que façamos breves observações sobre a relação de Camilo com a História.

Como temos visto, Camilo teve um grande interesse pela História de seu país. Conforme levantamento proposto por Alexandre Cabral (1989, p. 315), encontramos a temática histórica desde seus primeiros passos nas Letras, em 1847<sup>186</sup>, até seus textos da década de 1880, a última que viveu. Portanto, a História foi um tema importante para Camilo em todos os momentos de sua vida intelectual.

Ao longo da década de 1870, Camilo pensa em “penetrar a fundo n[o] domínio” (CABRAL, 1989, p. 315) da historiografia, elaborando textos que, de acordo com o próprio autor, em carta enviada a Castilho em 4 de junho de 1870, seriam “menos fúteis que os 80 volumes de historietas” (CASTELO BRANCO, 1985, p. 193) que produzira até então. Nessa área, portanto, Camilo planejou “três projectos ambiciosos” (CABRAL, 1989, p. 315), de elaboração de textos teóricos, que foram, em sua maioria, abandonados ao longo do tempo ou nem mesmo iniciados. Segundo Cabral, esses planos correspondiam a: “1 – *História de Portugal* (ou *Compêndio de História Geral*), em 1875; 2 – *D. António Prior do Crato*, em 1875-1876; e 3 – *Crónica de Inês de Castro e Leonor Teles* (ou/e *Maria Teles*), em 1887” (CABRAL, 1989, p. 315). Embora esses trabalhos não tenham sido completados ou, muitas vezes, nem mesmo começados (CABRAL, 1989, p. 315), alguns textos de caráter historiográfico foram publicados entre os anos de 1879 e 1880, nos volumes *História e Sentimentalismo*, por vezes chamados também de *Sentimentalismo e História*.

*História e Sentimentalismo* é composto por dois volumes. O primeiro data de 1879 e o segundo de 1880. Cada volume contém duas partes, sendo que a parte de “História” apresenta alguns estudos de figuras e episódios históricos de Portugal, enquanto a parte de “Sentimentalismo” contém uma ficção. Foi nessas seções que saíram os romances *Eusébio Macário* (1879) e sua continuação *A Corja* (1880). Já na seção “História”, foram publicados, em 1879, *Estudos para a formação do livro D. António, o prior do Crato e seus descendentes*, e *A Lenda do Machin – reflexões à Vida do Infante D. Henrique por Mr. John Henry Major*; e, em 1880, *Raças Finas – I Pena de Talião (século XVIII)*, *Tragédias da Índia*, *Gil Vicente (embargos à fantasia do Sr. Teófilo Braga)* e *Sá de Miranda*.

---

<sup>186</sup> “As duas primeiras tentativas dramáticas: *Agostinho de Ceuta* (1847, mas representada em 1846) e o *Marquês de Torres Novas* (1849) e um dos primeiros ensaios romanescos, *Um episódio de Alcácer Quibir*, que ficou incompleto, se inscrevem no domínio da historiografia” (CABRAL, 1989, p. 315).

Apenas pelos títulos dos textos, percebe-se que, mais do que contar episódios e personagens do passado, Camilo intencionava revisitar e questionar a imagem que outros intelectuais transmitiam da História de Portugal. Tal fato nos leva a pensar sobre a relação direta que Camilo tinha com a ciência histórica.

Para compreendermos melhor essa questão, parece-nos interessante tecer considerações em torno de uma das inúmeras “polêmicas” em que Camilo se envolveu, desta vez com o historiador português Alexandre Herculano. Nesta querela, Camilo debate em torno da carta “Eu e o Clero” que Herculano teria publicado para justificar o achincalhamento público que recebia por parte da igreja por ter afirmado, em sua *História de Portugal* (1846), que Jesus Cristo não teria aparecido para Afonso Henriques em 1139, colocando em xeque, portanto, a famosa lenda do Milagre de Ourique. Camilo, em seu comentário “Clero e o Sr. Herculano” (1850), faz o movimento pendular de corroborar a visão de Herculano (ridicularizando o papel da igreja nessa polêmica) e de acusá-lo de ser excessivamente científico. Embora também julgue a crença no milagre como absurda (CASTELO BRANCO, 1981, p. 64, p. 67), Camilo argumenta que Herculano, ao ignorar o valor simbólico que essa lenda tem para o imaginário português da época, “não escrevia História para o nosso povo de coração inculto e desfalecidos de espíritos religiosos” (CASTELO BRANCO, 1981, p. 64). Tal postura, de certo modo, reflete a própria relação que Camilo possuía com Herculano. De acordo com Cabral, “a opinião do romancista sobre o historiador, muito encomiástica quando manifestada em público, [...], era mordaz, porém, quando em particular” (CABRAL, 1981, p. 57). Logo, não são poucos os textos públicos de elogios ao historiador português. Por exemplo, ao criticar que ninguém mais se interessava por História na segunda metade do século XIX, Camilo afirma que “os grandes cabouqueiros da penedia da história pátria acabaram com Alexandre Herculano” (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 559). No entanto, também são inúmeras as ressalvas feitas a Herculano na correspondência camiliana. Um claro exemplo se encontra na carta enviada a Castilho, em 23 de dezembro de 1866, em que Camilo afirma: “A História de Portugal é preciso inventá-la, senão a escola de A. Herculano tira-nos o apetite de a saber” (CASTELO BRANCO, 1985, p. 124). Parte da crítica vê as ressalvas do romancista ao autor de *Eurico* como uma espécie de ressentimento de Camilo por ter pedido, em 1846, “proteção” a Herculano, que teria recusado por não ver no futuro autor de *Amor de Perdição* o rigor necessário no seu “fazer História”. No entanto, parece-nos

que, mais do que isso, a postura camiliana mostra que “as concepções do romancista se achavam bastante afastadas do rigor histórico que norteava a inteligência do bibliotecário da Ajuda” (CABRAL, 1981, p. 57). A partir da polêmica com Herculano, pode-se antever que Camilo via a necessidade de deixar a História mais acessível para “ver se alguém se anima a ler história” (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 558).

Em “Os jesuítas e a restauração de 1640”, a polêmica camiliana com o historiador Oliveira Martins, ao tratar sobre o peso dado ao mito sebastianista nos cursos da História portuguesa, Camilo diz:

se pretendo estudar as feições de uma época, examino os sucessos; e tanto quanto posso dispensar-me de symbolos e mythos retrato as pessoas como sei. [...] Que necessidade temos nós de subordinar factos relevantíssimos do século XVII ao *sebastianismo*, uma idiotia, que devia fazer rir a gente d’esse século? (CASTELO BRANCO, 1925, p. 50)

Aqui, mostra-se uma opinião que pende mais para um “radicalismo” (CARDOSO, 2005, p. 1774), afinal “para conhecer as pessoas não basta saber o que fazem, é preciso ir além, procurando descobrir o que pensam, mesmo que o não declarem. Para tanto, [...] por vezes faz-se necessário imaginar os caminhos que as levam de um lado a outro, sem justificativa aparente” (CARDOSO, 2005, p. 1774). Em estudo posterior, Cardoso demonstra como Camilo trata os discursos ficcional e histórico em suas especificidades “e não à submissão de uma a outra”, levando “a reflexão do seu leitor aos próprios estatutos de verdade e de ficção” (CARDOSO, p. 11, no prelo). Embora Cardoso teça reflexões em torno da ficção camiliana, cremos que os textos históricos de Camilo apresentarão diálogos semelhantes no que tange a essa questão. De todo modo, vale atentar que a posição de Camilo expressa em “Os jesuítas e a restauração de 1640” não será incoerente com a sua produção não ficcional em torno da História portuguesa.

Os poucos textos historiográficos de Camilo, numa visada geral, apresentam algumas características específicas.

Assim como em suas narrativas históricas, o romancista utiliza-se de diversas citações, referências e alusões a textos de cronistas e historiadores do século XVI ao século XIX – principalmente, em tom de crítica – para guiar seus estudos. Também se nota que Camilo escolhe episódios e personagens muito conhecidos de seu público leitor. No entanto, não reconta ou recria os cenários que outros intelectuais já fizeram. Camilo prefere poupar a si e ao leitor desse trabalho e focar em “pormenores contingentes dos

grandes quadros” (CASTELO BRANCO, 1993, p. 558-559). Ora, tal estratégia não é nova para os leitores dos romances históricos camilianos. Se pegarmos os textos já aqui analisados, encontramos, no “Nono Casamento” de *Doze Casamentos Felizes*, o narrador a dizer que encerra rapidamente o “enfadonho exordio” (CASTELO BRANCO, 1988, v. VIII, p. 1091) que compõe a parte I da narrativa para entrar logo na história do casamento porque “as leitoras” não querem “reler o que já conhecem do seu João de Barros e Lucena” (CASTELO BRANCO, 1988, v. VIII, p. 1091); em *O Senhor do Paço de Ninães*, o narrador, ao falar da batalha de Alcácer Quibir, afirma: “Andam em mãos de todos as descrições minuciosas da batalha de Alcácer Quibir. Os incidentes de tamanho desastre são mais notórios que os triunfos do ciclo áureo das batalhas feridas com mais disciplinado e numeroso inimigo [...]” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 129). Resume, assim, a batalha e suas consequências em um par de páginas. Essa estratégia não é gratuita e, para nós, tem o objetivo claro de desmitificar alguns episódios e/ou algumas figuras que se cristalizaram na memória coletiva portuguesa. Portanto, a relação de Camilo com a História de Portugal, em especial a dos séculos XVI e XVII, não é a de uma apologia à grandeza lusitana. Nota-se a crítica a uma época normalmente tratada, também no século XIX, com grande louvor. Eduardo Lourenço, ao refletir sobre a relação de Camilo Castelo Branco com a História, afirma:

Camilo foi [...] um escritor do *tempo da História* – da grande, da que era nova, séria e épica sob a pena de Herculano. Dessa História é Camilo a expressão transgressiva quando se torna cronista de passados próximos ou a jubilatória antítese, um pouco sacrilégio, quando brinca com ela como o autor de *Eurico* não queria nem saberia brincar. (LOURENÇO, 1994, p. 809, grifos do autor)

Ana Maria Ramalhete (1994) também parece notar essa intenção do romancista, quando afirma que Camilo é um “autor para quem a história se não constrói de mitos, devendo prevalecer nas figuras de poder uma ética de costumes e inabalável sistema de valores [...]” (RAMALHETE, 1994, p. 290). Para a autora, a escrita histórica de Camilo “adquire um valor panfletário” (RAMALHETE, 1994, p. 290), enquanto Lourenço prefere qualificá-la como “transgressiva” (LOURENÇO, 1994, p. 809). De todo modo, parece-nos que Camilo apresenta, à sua maneira, “a sua visão ou interpretação da História” (MARQUES, 2012, p. 233) que nem sempre referenda o que o leitor da época esperava encontrar. Tal fato, além de nos permitir aproximar sua produção ficcional à não ficcional,

evidencia a intenção de Camilo de levar seu leitor à reflexão em qualquer que seja o gênero de seus textos.

As características acima citadas serão fundamentais e facilmente percebidas em nossa análise da representação do Oriente em *Tragédias da Índia* e *Luiz de Camões*, dois textos não ficcionais de Camilo publicados no mesmo ano, 1880. Passemos, então, ao primeiro texto.

### 3.4.1. TRAGÉDIAS DA ÍNDIA

*Tragédias da Índia* é um dos textos publicados da seção “História” do segundo volume de *Sentimentalismo e História* (1880), mesmo volume em que saiu o romance *A Corja*. Esse quadro histórico, como o próprio autor o chama, de certo modo, resgata a história do primeiro relato da *História Trágico-Marítima*, o “Naufrágio do Galeão Grande São João”<sup>187</sup>, também conhecido como o “Naufrágio de Sepúlveda”, acontecido no ano de 1552.

O “Naufrágio de Sepúlveda” não só é o episódio de abertura da coletânea de Bernardo Gomes de Brito, como também é “o mais editado relato de naufrágios” (MARTINS; LEAL, 2018, p. 11) e o “mais famoso de todos os desastres marítimos” (KOISO, 2018, p. 69) de Portugal. O impacto desse relato se deve, de acordo com Kioko Koiso, “à morte impressionante de D. Leonor, esposa do capitão Manuel de Sousa de Sepúlveda”<sup>188</sup> (KOISO, 2018, p. 69). O relato do “Naufrágio de Sepúlveda” pode ser resumido da seguinte maneira:

Manuel de Sousa Sepúlveda, militar português e capitão, embarca com destino à metrópole do reino português com sua esposa, D. Leonor de Sá, dois filhos legítimos e um filho bastardo no Galeão Grande São João, a nau mais ricamente fretada que saiu da Índia (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 553). O galeão afunda próximo à costa oriental africana, onde hoje se encontra a cidade de Port Edward, na África do Sul (KOISO, 2018, p. 69). Sepúlveda e sua família sobrevivem ao naufrágio, mas vagam,

---

<sup>187</sup> O título descritivo completo desse relato é “Relação da mui notável perda do Galeão Grande São João, em que se contam os grandes trabalhos e lastimosas cousas que aconteceram ao capitão Manuel de Sousa Sepúlveda e o lamentável fim que ele e sua mulher e filhos e toda a mais gente houveram na Terra do Natal, onde se perderam a 24 de junho de 1552”.

<sup>188</sup> De acordo com Koiso (2018), o nome do capitão pode ser visto tanto como Manuel de Sousa Sepúlveda como Manuel de Sousa de Sepúlveda.

acompanhados de outros sobreviventes, por terras desconhecidas, tentando superar a fome, a sede e a falta de recursos, em busca do rio que os levará a Lourenço Marques (Moçambique) para receber ajuda de conterrâneos. Aos poucos, os sobreviventes vão perecendo, em razão das provações pelas quais passam, incluindo o filho bastardo de Sepúlveda. Encontram povos nativos, que não os atacam ou roubam por temerem, principalmente, as armas de fogo que carregavam os portugueses. Finalmente, acham um rei que os recebe, que os alimenta e pede para que fiquem, uma vez que ele estava em guerra com o reino vizinho. Alega esse rei que, se continuassem sua jornada, os portugueses seriam atacados e roubados pelo inimigo. Sepúlveda, que começa a mostrar sinais de insanidade, ignora os alertas dados pelo rei amigo e segue seu caminho. Ao entrar no outro reino, são interceptados por nativos. “Maltratado do miolo” (BRITO, 2005, p. 21), Sepúlveda é convencido a entregar suas armas em troca de uma audiência com o rei, ajuda e escolta para chegar a seu destino. Inicialmente, são recebidos pelo rei local, mas, logo, sem as armas, os portugueses são separados em grupos, roubados e despedidos de suas vestimentas. D. Leonor, que “ia já tão fraca, tão triste e desconsolada” (BRITO, 2005, p. 20), coberta apenas pelos cabelos, cava uma cova na areia onde se enterra até a cintura “sem mais se erguer dali” (BRITO, 2005, p. 20-21). Sepúlveda ainda tenta cuidar da esposa e filhos. Falece o primeiro filho pela fome. D Leonor, “muito fraca assim de fome, como de chorar” morre, enfim, com o segundo filho, pelo mesmo motivo. Sepúlveda enterra esposa e filhos na areia da praia em que se encontravam e, já sem família, adentra a floresta, em que “não há dúvidas senão que seria comido de tigres e leões” (BRITO, 2005, p. 21-22) e nunca mais é visto.

A versão presente na *História Trágico-Marítima* não é a primeira desse desastre. Desde 1554 ou 1555<sup>189</sup>, ou seja, dois ou três anos após a tragédia, já circulava “sob a forma de ‘literatura de cordel’” (MARTINS; LEAL, 2018, p. 16) o acontecido com o Galeão Grande São João e seu capitão. Dessa data até a publicação do primeiro tomo da antologia de Bernardo Gomes de Brito, em 1735, contam-se pelo menos oito versões da história. Portanto, “o texto compilado na *História Trágico-Marítima* corresponderá, pelo menos, à nona versão” (KOISO, 2018, p. 79). Embora o relato tenha sofrido alterações<sup>190</sup>

---

<sup>189</sup> Quanto à data da primeira versão do naufrágio, cf. KOISO, 2018, p. 72.

<sup>190</sup> Para um estudo acerca das diferenças das versões do “Naufrágio de Sepúlveda” da primeira à nona versão, cf. KOISO, 2018.



ao longo desses 180 anos, Camilo parece ter tido em mãos a versão presente na *História Trágico-Marítima* e, por isso, é essa a variante que nos interessa.

Não será apenas sob a forma de “literatura de cordel” que o “Naufrágio de Sepúlveda” se imortalizou na literatura portuguesa. A poesia épica também retratou o fim trágico de Manuel de Sousa Sepúlveda e sua família. Camões, nas estâncias 46 a 48 do Canto V de *Os Lusíadas*, coloca entre as profecias de Adamastor a história do capitão português e D. Leonor<sup>191</sup>; Luís Pereira Brandão (1540?-?), autor de *Elegíada* (1588), poema de dezoito cantos que descreve a batalha de Alcácer Quibir e a morte de D. Sebastião, também conta, no canto VI de seu épico, a tragédia decorrente do naufrágio do Galeão Grande São João<sup>192</sup>; e Jerónimo Corte-Real (1530-1590) escreveu, dentre outros épicos<sup>193</sup>, um poema de dezessete cantos inteiramente dedicado à tragédia do militar português, intitulado *Naufrágio e Lastimoso Sucesso da Perdição de Manuel de Sousa Sepúlveda e Dona Leonor De Sá Sua Mulher* (1594)<sup>194</sup>.

Logo, percebe-se que Camilo Castelo Branco não escolhe um momento ou figuras quaisquer. Para montar seu quadro histórico, seleciona personagens de um episódio largamente presente na memória coletiva portuguesa. Os nomes elegidos por Camilo ainda são protagonistas da “mais célebre narrativa da variada crônica da *História Trágico-Marítima* (1735-1736) de naufrágios, enraizando-se mesmo num certo imaginário cultural português como o naufrágio por antonomásia” (MARTINS, J., 2011b, p. 633). Portanto, é o relato que ecoa uma série de referências fundamentais da cultura lusitana, como o mar enquanto “presença matricial” (MARTINS; LEAL, 2018, p. 10) na coletividade portuguesa, que, por um lado, “converte-se em espaço privilegiado de proezas e aventuras” (MARTINS; LEAL, 2018, p. 15), mas, por outro, traz os perigos e os naufrágios, uma espécie de “advertência múltipla aos navegantes e aos leitores” (MARTINS; LEAL, 2018, p. 14) sobre os erros cometidos por Portugal. Ou seja, reverbera a representação do mar imortalizada por Fernando Pessoa nos dois versos finais

<sup>191</sup> Cf. CAMÕES, 1980, p. 341-342.

<sup>192</sup> Cf. BRANDÃO, 1588, p. 70-92.

<sup>193</sup> Corte-Real publicou, por exemplo, em 1574, *Sucesso do Segundo Cerco de Diu, estando D. João de Mascarenhas por capitão da fortaleza*.

<sup>194</sup> Cf. CORTE-REAL, 1594.

de “Mar Portuguez” e que ainda é muito presente na produção literária contemporânea de Portugal, conforme nos aponta Martins e Leal (2018)<sup>195</sup>.

No entanto, Camilo opta por não fazer uma nova versão do afundamento do Galeão e do sofrimento de Sepúlveda e sua família no litoral africano. Como em suas ficções históricas, não conta o que já é sobejamente conhecido do público. Do naufrágio, diz:

Não me proponho ir na esteira do galeão, assinalando dia a dia, no percurso de três meses, aquela prolongada agonia. Há difusas particularidades deste naufrágio em crônicas, poemas e relações especiais. A narrativa é de si tão penosa que o contá-la não pode ser grato ao reconhecimento de quem a ler. (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 553)

Desse modo, percebe-se que Camilo não se utiliza do naufrágio enquanto símbolo de sua leitura da História de Portugal. O romancista prefere retratar a presença portuguesa na Ásia por meio da reconstrução de pequenos episódios e biografias de um período anterior ao casamento de Sepúlveda e Leonor. Portanto, desde já, podemos indicar que o naufrágio não é, nesse texto camiliano, “concebido como castigo, sob a forma de actuante justiça divina” (MARTINS; LEAL, 2018, p. 15), aspecto de certo modo presente no próprio prólogo do relato e que será ironizado pelo autor de *Amor de Perdição*, como veremos adiante.

*Tragédias da Índia* é dividido em 4 partes e tem como mote um triângulo amoroso que envolve Leonor de Sá, Manuel de Sousa Sepúlveda e o militar português Luís Falcão. Sumariamente, podemos dizer que Leonor de Sá, filha de Garcia de Sá, governador de Malaca e Baçaim por trinta e quatro anos e, posteriormente, governador da Índia, ama Manuel de Sousa Sepúlveda. No entanto, ela tem sua mão cedida pelo pai a Luís Falcão, capitão-mor das fortalezas de Ormuz e Diu, mais rico e mais velho que Sepúlveda. Falcão, um dia, em sua fortaleza, é friamente assassinado, e o homicida não é encontrado. Suspeita-se, então, que Sepúlveda seja o mandante do crime, fato que nunca fora provado. Sem Falcão pelo caminho, Sepúlveda e Leonor se casam e, anos mais tarde, falecem, após o famoso naufrágio na costa oriental da África.

---

<sup>195</sup> “Com efeito, são muitos os autores portugueses contemporâneos contagiados pelo imaginário marítimo ou trágico-marítimo: Maria Ondina Braga, Miguel Torga, Ruben A., Tomás de Figueiredo, Manuel Alegre, Almeida Faria, Mário Cláudio, Agustina Bessa-Luís, Vasco Graça Moura, Fernando Dacosta, João Medina, Mário de Carvalho, Orlando Neves, Miguel Real, Ana Margarida de Carvalho, entre muitos outros” (MARTINS; LEAL, 2018, p. 11-12).

O estudo de Camilo inicia-se, no entanto, com algumas observações acerca de Garcia de Sá e seu casamento com Catarina, mãe de Leonor. Não sendo Catarina nobre, Garcia de Sá não tem seu casamento com ela aprovado e, quando saiu para governar a fortaleza de Malaca, que recebera do rei D. Manuel, levou consigo a “mulher ordinária, como Damião de Góis a malsina em linguagem heráldica no seu Nobiliário” (CASTELO BRANCO; 1993, v. XVI, p. 531, grifo do autor). Na Ásia, teve duas filhas com sua amante, Leonor e Joana<sup>196</sup>, mas o casamento só fora oficializado na “hora extrema” (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 533) de D. Catarina. Diz Camilo: “era necessário o sacrifício da fidalga prosápia não à moral do Oriente português, mas ao casamento bem prosperado das duas filhas” (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 533). Nota-se, assim, como o autor já demonstra a hipocrisia por trás da elite portuguesa na Ásia.

Não são menos mordazes as observações nos seus comentários acerca de Garcia de Sá. É dito no texto:

Garcia de Sá, no transcurso de trinta e quatro anos, governou Malaca e Baçaim, assistiu como capitão às espoliações cruelíssimas, e particularmente ao enorme atraído roubo de Badur, de onde muitos saíram opulentos; atingiu a suprema dignidade governando a Índia como sucessor de D. João de Castro – e nunca foi rico. Era liberal, bizarramente faustoso, esmoler com os soldados que, em tempos avessos à navegação, mendigavam totós e famintos; muito caroável de pompas no trajar das filhas gentilíssimas e na profusão de banquetes. Não era pois a sua pobreza relativa como a sistemática de D. João de Castro: era o desperdício pródigo, uma fidalga e despreocupada vaidade dissipadora que, ainda assim, não lhe enodoava a fama de honesto e egrégio capitão. (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 531-532)

Primeiro, nota-se como Camilo resume a atuação portuguesa em solo asiático. A partir de “espoliações cruelíssimas”, em que o “atraído roubo de Badur” ganha destaque, percebe-se que, em 1880, a leitura que Camilo possui do expansionismo português do século XVI pouco mudou daquele expresso em *O Senhor do Paço de Ninães*.

No entanto, a figura de Garcia de Sá parece representar um dos poucos portugueses na Ásia que contam com alguma simpatia do autor. Adiante, Camilo chega a afirmar que “Garcia de Sá, no seu curto governo, reconstituiu na Índia as boas práticas

---

<sup>196</sup> É interessante notar a diferença dos nomes presentes nas obras de Pinheiro Chagas e Camilo Castelo Branco. Em *A Marquiza das Índias*, a filha caçula de Garcia de Sá se chama Catarina. Já em Camilo, Catarina é o nome da esposa do governador da Índia, e sua filha se chama Joana. Sobre esta, o autor de *Amor de Perdição* diz apenas: “A outra [filha], D. Joana de Albuquerque, ligou-se a D. António de Noronha, guarda da costa do Malabar, muito fidalgo e de medianos haveres” (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 549).

de administração da justiça que o seu antecessor sobpusera às cousas militares tão desorganizadas que nunca os soldados tinham sofrido maior desleixo e penúria” (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 540). No entanto, mesmo aqueles que o romancista parece não encaixar como um “português mediano da Ásia” não deixa de ter seus pecados. Afinal, se Garcia de Sá encerrava qualidades que até certo ponto o afastavam de outros governadores, em contrapartida, possuía diversos defeitos, principalmente no que tangia à vaidade e à luxúria. E aqui está, a nosso ver, a principal diferença entre os retratos da Ásia portuguesa de Camilo e de Pinheiro Chagas. Se, como vimos no capítulo anterior, por um lado, Chagas não deixava de criticar a atuação portuguesa na Ásia, por outro, o autor de *A Marqueza das Índias* preferia exaltar aqueles portugueses que seriam “heroicos”, sendo estes com pouquíssimos ou nenhum defeito, como é o caso de Francisco de Almeida, em *A Joia do Vice-Rei*. Já Camilo, nos raros casos de demonstração de algum apreço, não deixa de observar as incoerências ou os problemas que essas figuras, a seu ver, tiveram.

A hipocrisia e as inconsistências do governo português na Ásia continuam a ser ironizadas pelo romancista. Ao falar do modo como Garcia de Sá ascendeu ao governo da Índia, diz:

[...] por duas vezes, em 1534 e 1536, foi preso à ordem de D. João III, a fim de responder por certas extorsões em Malaca. Da primeira, depositou vinte mil cruzados, e, justificando-se, levantou o depósito; da segunda, sequestraram-lhe quinze mil cruzados, deram-lhe Goa por homenagem na prisão, absolveram-no, e tão imaculado saiu que doze anos depois governava a Índia, sucedendo ao herói de abnegação D. João de Castro. Isto dá a intuscepção do que era o hinduísmo e D. João III. (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 532)

É nesse cenário que o romancista apresenta Leonor, “a mais formosa menina da Índia” (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 533), e Luís Falcão, “o mais opulento capitão da Índia” (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 533). Em relação à filha primogênita de Garcia de Sá, o autor pouco fala além de algumas elogiosas palavras referentes à fama de sua beleza. Já sobre Falcão, então capitão de Ormuz, diz:

Falcão, naquela fortaleza do Golfo Pérsico, na lasciva Ormuz, onde as *mulheres*, como Tenreiro escreve, *são muito formosas e muito dadas à sensualidade*, houve-se como legítimo português de fina raça – um Falcão às direitas. Não obstante a vigilância do cioso marido persa, teve artes de compartilhar vários tálamos conjugais. Seduziu, além disso, várias meninas solteiras e houve de uma ou de duas dous filhos que muito amava, mas que o não demoveram de requestar, com muita infelicidade,

a filha de Garcia de Sá, como logo veremos. (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI p. 534, grifos do autor)

Observa, depois, que D. João de Castro cedeu o governo de Diu, “mais honroso que lucrativo” (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 535), a Falcão por este ter lhe emprestado dinheiro para a “guarnição daquela fortaleza [Diu]” (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 535). Expõe-se, assim, mais uma vez, o jogo de interesses por trás da ascensão social na Ásia.

Se a partir da caracterização de Falcão feita por Camilo, em que se destacam “os vícios da carnalidade e da ambição desenfreada” (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 535), é possível depreender uma imagem negativa do capitão de Ormuz, logo o romancista diz:

Jacinto Freire de Andrade, juiz quase sempre suspeito, pretende ressaltar a fama suja de Falcão, transgressor das leis e da honra. Ele não valia mais nem menos que os outros capitães das fortalezas que, prevaricando nas clandestinas veniagens das especiarias, roubavam a fazenda real e espremiavam os mercadores levantinos até lhes mungirem o último bazaruco e a última gota de sangue, se encontravam resistência. A penúria dos recursos era inexorável. Martim Afonso de Sousa, o antecessor do quarto vizo-rei, roubara, no Oriente, milhões aos indígenas e aos colonos. (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 535-536)

Esse trecho é significativo e traz muitos aspectos a serem observados. A começar pela desconstrução da “fama suja de Falcão”. Entretanto, tal fato não objetiva traçar elogios à sua figura. Apenas ressalta que o capitão de Ormuz “não valia nem mais nem menos que os outros capitães de fortalezas”, mostrando que, se não há o que se elogiar na figura de Falcão, também não há razões para colocá-lo abaixo de todos os outros militares lusitanos que, para Camilo, cometiam os mesmos pecados.

Também se nota que o autor cita diretamente o nome de Jacinto Freire de Andrade (1597-1657), sacerdote católico, autor da biografia de D. João de Castro e um dos autores que compõem as referências bibliográficas de Camilo, expostas na nota “livros e manuscritos consultados para o esboço deste quadro histórico”, presente no fim de *Tragédias da Índia*. Entretanto, ao ser visto como um “juiz quase sempre suspeito”, Andrade torna-se menos uma referência para o embasamento de seu quadro histórico do que uma figura desmontada por Camilo. De fato, a citação irônica ao biógrafo de D. João de Castro demonstra que a História é “redigida de acordo com os interesses do momento e das personagens que nele figuraram” (MARQUES, 2012, p. 222). Portanto, a partir

dessa citação, percebe-se que não são apenas as figuras históricas as vítimas da pena camiliana. Cronistas e biógrafos que registraram a história da Ásia portuguesa também não escapam da desconstrução empreendida pelo romancista oitocentista. Vale ressaltar também que o fato de Andrade ser um sacerdote católico reforça a crítica aos cronistas religiosos igualmente vista, por exemplo, em *Doze Casamentos Felizes*, com as repreensões feitas pelo narrador a Francisco de Sousa.

É interessante abriremos um rápido parêntese para verificar como Camilo se utiliza, nesse texto, do termo “orientalismo”, a essa época já dicionarizado em Portugal<sup>197</sup>. Recordamos que, de acordo com Duarte Braga (2014), Camilo pode ter sido o primeiro escritor a usar esse termo na literatura portuguesa. O romance *Agulha em Palheiro*, de 1863, possui o seguinte trecho: “Há aí sujeito que vingou um nome esperançoso numa época de sua vida: chegou mesmo a escrever locais com certo orientalismo” (CASTELO BRANCO, 1863, p. 167<sup>198</sup> apud BRAGA, 2014, p. 72). Aqui, defende Braga (2014, p. 72), o termo assume o sentido de “sinónimo de erudição *tout court*”. Em *Tragédias da Índia*, o vocábulo é novamente utilizado em um sentido próximo. Ao se referir a um primo de Luís Falcão, Cristóvão Falcão, afirma o romancista:

Cristóvão Falcão, o enamorado trovador da esquiva D. Maria Brandão, do Porto é aquele *Crisfal* que, acolchetando a primeira sílaba do nome com a primeira do apelido, publicou discretamente os seus conhecidos versos apaixonados que o não impediram de casar duas vezes. O primo Luís era menos poeta em seus amores: não lhe dava para aí o orientalismo. (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 536)

Percebe-se assim, um jogo irônico com o termo que remete tanto à erudição, à poesia e ao poetar quanto aos atos de Luís Falcão no Oriente como o “seu” orientalismo.

Camilo segue seu quadro, então, desenvolvendo algumas observações sobre Ormuz, o capitão Luís Falcão e uma caracterização de D. João de Castro, que, para o autor, está diametralmente oposta à imagem de Garcia de Sá. Camilo destaca, por exemplo, a crueza do governo do quarto vice-rei da Índia: “O sistema disciplinar de D. João de Castro era este: – se a tua mão me pede o pão e te devo e não posso dar-te, e ela se revolta, corto-ta” (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 540). Podemos ressaltar também uma suposta carta que Luís Falcão teria enviado a Castro em que “vaticina-lhe os trabalhos iminentes por causa da inútil posse de Adem, quando o mais conveniente

<sup>197</sup> Cf. RAMOS, M., 2001, p. 18-19.

<sup>198</sup> CASTELO BRANCO, Camilo. *Agulha em Palheiro*. Porto: Viúva Moré, 1863.

seria granjear a paz, em tanta míngua de soldados da proteção dos rajás, *que tem recebido de nós tão boas obras*, dizia ele ironicamente” (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 539, grifo do autor). Deste pequeno trecho também podemos notar, mais uma vez, a imagem de Luís Falcão que, de certo modo, difere da visão que teria se perpetuado pelo texto de Andrade. Em suma, para o romancista, Castro “[...] na Ásia foi um dos governadores que inconscientemente mais impulsionou a queda do império índico porque todos os seus panoramas eram ilusões” (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 540) e, para tal juízo, não hesita em invocar suas fontes: “Façam-me a justiça de supor que eu escrevo esta linhas estranháveis com as CARTAS de Simão Botelho, e as LENDAS de Gaspar Correia, à vista, por cujos testemunhos eu daria as barbas do vizo-rei, se as possuísse” (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 540).

O romancista, então, retorna à história de Falcão, já capitão de Diu, que “rico e cansado da Índia, queria regressar ao reino” (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 540) e, para tanto, desejava se casar com D. Leonor de Sá. No entanto, “Falcão tinha contra si o coração de Leonor que não o amava” e, assim, o narrador passa a tratar do “outro fidalgo” que “estremava-se [...] por feitos valorosos na Ásia” (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 540). Surge, então, na parte II do estudo camiliano, Manuel de Sousa Sepúlveda.

As primeiras referências a Sepúlveda, ainda na parte I do estudo, mostram uma imagem altamente heroica e aparentemente imaculada do militar português: “tinha vinte anos de milícia, na defesa de fortalezas mais de provas, nas mais carniceras lutas, e não deixara nas crônicas de Gaspar Correia nem nas CARTAS de Simão Botelho um laivo de cobardia ou de ladroeira” (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 541). Entretanto, logo nas primeiras palavras da parte II, descreve-se o seguinte Manuel de Sousa Sepúlveda:

Tinha estudado para clérigo e chegara a investir-se em uma conezia em Évora. Na flor dos anos seduziu uma senhora de mediana linhagem. Não era Sousa nem Távora como o sedutor, mas tinha irmãos briosos que lhe impunham a ele o casamento à ponta da espada. O cónego honorário despiu a murça e fugiu para a Índia. Dizem os genealógicos que a dama traída o foi seguindo; mas o episódio insignificante esvaece-se entre as gloriosas façanhas de Sepúlveda no Oriente. Se a desditosa por lá se finou, se a finaram, se regressou ao reino, é cousa tão somenos que nem os linhajudos, obscuros analistas de escândalos, lavraram acta dessa augusta paixão de uma mulher desvairada, sozinha, em cata do seu amado nas remotas regiões do Levante. (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 542)

A ironia com que demonstra o tratamento dado à “senhora de mediana linhagem”, amante de Sepúlveda antes de seu embarque à Índia, desconstrói a imagem heroica do militar português. Portanto, logo no primeiro parágrafo, vê-se que o homem “de honrada fama” (CAMÕES, 1980, p. 341), como Camões o coloca n’*Os Lusíadas*, ou o “fidalgo mui nobre e bom cavaleiro, [que] na Índia gastou em seu tempo mais de cinquenta mil cruzados em dar de comer a muita gente, em obras que fez a muitos homens” (BRITO, 2005, p. 5), como Brito o classifica na *História Trágico-Marítima*, para Camilo, não possuía tanta honra quanto sua figura histórica mitificada parecia ter. Isso fica ainda mais claro adiante, quando o romancista oitocentista afirma:

As proezas militares [de Sepúlveda] estão exuberantemente encarecidas nas crónicas; as amorosas são menos divulgadas, porque era preciso, para não desluzir o guerreiro, indulgenciar-lhe as protérvias sensualistas. Uma grande dama goesa, casada, deu-lhe um filho; porém, como os apelidos do filho adúltero eram os do marido de sua mãe desonrada, o moço, cuidando que a salvava, nunca permitiu que o infamador dessa mulher casada se aproximasse dele como amigo, nem sequer como conhecido. Manuel de Sousa, nas intermitências de paz, dava trela ao coração, e ceifava as mulheres em flor como cabeças de malabares. (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 542-543)

Aqui, reforça-se a denúncia camiliana da parcialidade dos registros históricos. Afinal, claramente, o autor de *Novelas do Minho* expõe a maneira como os escândalos amorosos de Sepúlveda em Portugal e em Goa foram propositadamente camuflados em prol do vulto heroico da nação portuguesa.

É interessante comparar o tratamento dado a Camilo às figuras de Luís Falcão e Manuel de Sousa Sepúlveda. Afinal, enquanto o segundo teve sua imagem mitificada como um verdadeiro herói nacional, o primeiro, por meio de Jacinto Freire de Andrade, permaneceu na História com sua imagem negativa destacada. No entanto, quando vistos em paralelo, os retratos camilianos de Falcão e Sepúlveda se aproximam, uma vez que, por um lado, ambos possuem seus valores e reconhecimentos militares, mas, por outro, possuem o mesmo “vício da carnalidade”. Aproximações dos caracteres dos dois noivos de Leonor ainda podem ser vistas no trato que ambos têm com colonos e nativos asiáticos. Enquanto Falcão “roubava a fazenda real e espremia os mercadores levantinos” (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 536), Sepúlveda, antes de embarcar no Galeão Grande São João, foi “retemperar a sua espada no sangue dos príncipes índios conjurados com o Samorim. Era uma questão de especiarias, o Samorim não queria dar pimenta nas



condições ladravazes que lhe impunham os ínclitos heróis da Ásia” (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 553).

É interessante notar, portanto, que Camilo não mostra qualquer predileção pela figura histórica de um ou outro. Pelo contrário, o autor de *Amor de Perdição* ironiza todos aqueles que, em seus poemas ou suas crônicas, tomam preferência por Falcão ou Sepúlveda.

O narrador passa a tratar, então, do momento da morte de Falcão, que, estando às portas de sua fortaleza em Diu, em um ataque silencioso, “resvalou morto com o crânio aberto por um pelouro” (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 544). A violência portuguesa mais uma vez se mostra presente, quando o romancista afirma que, como uma espécie de bode expiatório do delito, “um lascarim foi torturado para confessar o crime. Barbaridade inútil” (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 544).

O autor conta-nos que começou a correr pela Índia portuguesa a suspeita de que Sepúlveda seria o mandante do assassinato de Falcão. Mas, dada a importância do nome do futuro marido de Leonor, tal suspeita foi escondida das crônicas oficiais: “O nome do bravo capitão amordava os pequenos; quanto aos grandes, esses inventavam causas estólicas da morte violenta do capitão de Diu” (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 544). E, para embasar sua afirmação, cita extensas passagens dos textos de Simão Botelho e Diogo do Couto<sup>199</sup>. Camilo recorda, então, de um texto quinhentista que aponta Sepúlveda como o assassino de Falcão: o poema épico *Naufrágio e Lastimoso Sucesso da Perdição de Manuel de Sousa Sepúlveda e Dona Leonor De Sá Sua Mulher*, de Jerônimo Corte-Real.

Camilo traz à tona o nome de Corte-Real não pela qualidade de seu texto, mas por este ser o “depoimento [...] de um contemporâneo” (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 544), afinal “Jerónimo Corte Real, [...] saía da infância quando Luís Falcão pereceu, e esteve na Índia onde recolheu as tradições já desembaraçadas da pressão do nome pânico do Sepúlveda” (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 544). Nesse sentido, o poema de Corte-Real torna-se “o primeiro protesto escrito contra a abjeção dos cronistas” (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 545).

Engana-se, no entanto, quem pensa que Corte-Real escapa da pena camiliana. Pelo contrário. Corte-Real é visto por Camilo como uma espécie de rival menor, hostil e

---

<sup>199</sup> Cf. CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 544.

enciunado de Luís de Camões<sup>200</sup>. Do poema de Corte-Real, Camilo diz: “Um vivo desejo nos move a ler o poema de Corte Real tão encomiado, quando *Os Lusíadas* conquistavam a universal admiração. Esfria-se o alento no primeiro canto, e um riso consolador nos aquece o desânimo [...] no canto IX” (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 546). Nas páginas seguintes do texto, Camilo troça fortemente de Corte-Real, ao afirmar, por exemplo, que Corte-Real coloca “referências inequívocas a frases conhecidas d’*Os Lusíadas*” (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 547), ou, principalmente, quando resume ao seu leitor a cena da morte de Luís Falcão. Transcrevemos o trecho:

Manuel de Sousa, muito apaixonado por Leonor, sabendo que o pai a dera a Luís Falcão, escreve a Garcia de Sá dizendo-lhe que a filha já é sua esposa canonicamente. O velho despreza o capcioso embaraço e persiste na sua palavra, ameaçando muito furioso matar e enterrar a filha com as próprias mãos. Interroga Leonor; ela chora; o velho quer uma resposta sumária: a filha pede que a mate. Ele, mais enfurecido, aferrolha a rebelde, cerca-a de espias; mas, não obstante, os dous enamorados correspondem-se mediante um alcaioite, a que o poeta chama epicamente *uma terceira sagaz*.

Entra em cena o Amor, filho de Vênus, que o aconselha a ir à ilha da Vingança, onde mora uma Ramúsia que parece ser a Nêmesis. Esta Ramúsia concede ao Amor o Ódio, a Ira e a Determinação, personagens sinistras que vão com ele a Pafos, onde Vênus dá ao filho um raio para matar Luís Falcão.

O encarregado de matar o Falcão chama-se Anteros, um sujeito olímpico que

*A seu cargo tem vingar agravos  
E as injúrias d’Amor satisfazê-las.*

Partem de Pafos para Diu; acham Luís Falcão à janela; Anteros dardejando-lhe ao ventre e estira-o morto. O cadáver é sepultado com este epitáfio:

*«Se perguntas quem jaz neste aposento  
Escuro, frio, triste, aborrecido,  
Sou quem livre d’Amor e seu tormento  
Fui por Amor sem causa assi ofendido:  
Um cruel, desumano, bruto intento,  
Um cego amor de ciúmes constrangido,  
Co’a minha triste sorte conjurados,  
Anteciparam meus últimos fardos.»*

(CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 547, grifo do autor)

Resume, então, o que seria a versão “do poeta, se ele contasse em prosa sem o socorro do Redentor”:

Manuel de Sousa de Sepúlveda para possuir Leonor mandou matar Luís Falcão. Não foram os roubos, as afrontas, os adultérios que o mataram: foi o amor que teve a culpa; e, em vez de um Anteros a fulminar um raio ao ventre do Falcão, diria que qualquer lascarim assalariado lhe

<sup>200</sup> Cf. CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 545.

cravou um pelouro na cabeça (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 547).

De fato, interessa para Camilo o fato de “o depoimento pois de Corte-Real [ser] o único, a meu ver, que encerra o testemunho da verdade que encontrou na Índia, vinte anos depois do crime e da catástrofe” (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 548). Porém, não nos parece que Camilo queira apontar se Sepúlveda teria deveras mandado matar Falcão ou não. Parece-nos que, mais do que isso, o romancista deseja mostrar um quadro histórico em que não há inocentes, nem heróis. Ou seja, um processo de desmitificação importante que questiona a historiografia cristalizada, realizando um processo de reflexão em seu leitor.

O texto continua com a descrição do casamento de Sepúlveda e Leonor, em que se destaca “o esplendor das festas bizarras do casamento” (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 549), reforçando imagens anteriormente apontadas por nós; e a morte de Garcia de Sá, pouco tempo após o casamento de Leonor, em que se tonificam as críticas a D. João de Castro. Desses parágrafos finais da parte II do texto, vale destacar mais um questionamento aos cronistas seiscentistas que escreveram a história dos portugueses na Ásia. Citamos o trecho:

Não obstante, é prudente não prestar crédito absoluto ao jesuíta Lucena, se o não esteam outras autoridades. Ele diz que o sucessor de Garcia de Sá, Jorge Cabral, foi *varão de singular prudência e valor nas armas e a ninguém segundo na piedade e zelo da religião cristã*. Jorge Cabral foi ladrão quanto se infere das CARTAS de Simão Botelho; e pelo que respeita a piedade cristã não a revelou com sua esposa D. Lucrecia Fialho quando a matou a facadas por encontra-la em adultério com o primo dele D. Francisco de Castro, filho do bispo da Guarda D. Cristóvão de Castro (NOBIL. DE CABEDO. Ms. tom. IV, pág. 317). (CASTELO BRANCO 1993, v. XVI, p. 551, grifo do autor)

Aqui, não apenas Jorge Cabral<sup>201</sup>, o sucessor de Garcia de Sá, mas principalmente o jesuíta Lucena, que fora referido por Camilo também em *Doze Casamentos Felizes*, são fortemente questionados e têm suas imagens igualmente desconstruídas.

Na curtíssima parte III do texto, Camilo expõe em poucos parágrafos a viagem trágica do naufrágio do Galeão Grande São João e as mortes de Sepúlveda e D. Leonor.

---

<sup>201</sup> É válido destacar a diferença das construções das figuras históricas Jorge Cabral e sua esposa, D. Lucrecia, empreendidas por Pinheiro Chagas e Camilo. Enquanto Chagas, em *A Marquesa das Índias*, mostra Cabral como um homem severo, porém correto, Camilo aponta-o como um ladrão e o violento assassino de sua esposa. Já D. Lucrecia, no romance de Chagas, tem a devoção religiosa e a beatitude como principais características. No texto camiliano, ela surge como adúltera.

Como apontamos, ele não vai “na esteira do Galeão, assinalando dia a dia [...] aquela prolongada agonia” (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 553). Ao invés disso, aponta a imagem de Sepúlveda n’*Os Lusíadas*; ironiza, mais uma vez, o poema de Corte-Real, ao lembrar que, para o “rival de Luís de Camões” (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 546), o naufrágio de Sepúlveda seria um castigo divino pelo assassinato de Luís Falcão, tendo o próprio espectro do capitão de Diu pedido justiça ao “juiz supremo”<sup>202</sup> (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 555); e, enfim, argumenta que a perda da razão de Sepúlveda não seria pelas provações passadas após o naufrágio, mas, sim, pela “morte do seu filho ilegítimo que os escravos abandonaram já nas derradeiras vascas, de cansaço e fome” (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 555).

Com isso, chegamos à igualmente curta parte IV do texto, em que Camilo tece algumas breves reflexões sobre o fazer História em Portugal no século XIX. Questiona, inicialmente, Simão Botelho, o “veador, correspondente de el-rei, [...] adverso à fradaria” (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 557). Botelho, primeiramente, malsina os frades que vão à Ásia e “julga-os elementares na ruína do Império Índico” (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 557). No entanto, após sua demissão de seu cargo no reino, entra para a ordem dominicana. Logo, o autor não deixa de apontar ao seu leitor a estranha escolha do historiador Simão Botelho que, de crítico da atuação religiosa de Portugal na Índia, logo se tornou um convicto dominicano. Camilo não se priva de ironizar: “[Simão] tratava de cristianizar os operários gentios, e baptizava-os por sua mão” (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 558). Enfim, o autor conclui:

Bem sei que estas miudezas biográficas destoam da superficialidade calaceira com que em Portugal se passa por cima da história. Até creio que já ninguém chama história a estes pormenores contingentes dos grandes quadros. A preguiça evade-se às cavaleiras da ignorância dizendo que semelhantes miudezas são superfluidades; e eu pendo a crer que se entra muito no espírito do século XVII, estudando as causas que levaram Fernão Mendes Pinto à Companhia de Jesus, e Simão Botelho à Ordem Dominicana. Os grandes cabouqueiros da penedia da história pátria acabaram com Alexandre Herculano. Os que mais convizinharam das lides eram menos curiosos, que faziam da ciência histórica uma diversão entre alegres jantares, palestras de camarins – a doce vida não se compadece com os azedumes de um trabalho nem compensado, nem glorioso. (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 558-559)

---

<sup>202</sup> Cf. CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 555-556.

Assim, encerra-se *Tragédias da Índia*. No que tange aos povos orientais, não encontramos, nesse texto, novidades na representação. Aqui, observamos os nativos da Ásia como vítimas do violento e cruel processo colonial lusitano. Logo, uma imagem semelhante à que destacamos em *O Senhor do Paço de Ninães*. Portanto, podemos afirmar que a leitura camiliana dos orientais continua a mesma àquela presente nas obras da década de 1860. Numa visada geral, parece-nos que a recriação histórica de Camilo não se restringe apenas a “ver se alguém se anima a ler história” (CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 558), mas intenciona, principalmente, problematizar a maneira como a história foi escrita, a fim de gerar reflexão em seu leitor. Camilo não parece querer mostrar um caminho histórico correto ou uma solução pronta a quem o lê. Ao questionar a historiografia canônica e suas personagens, deseja o autor fazer com que seu público tire suas próprias conclusões acerca de alguns episódios-chave da História de Portugal. Nesse sentido, é possível ler que a verdadeira tragédia da Índia não é o naufrágio ou a funesta morte de Sepúlveda e sua família, como se pode pensar inicialmente. O verdadeiro desastre está na atuação colonial portuguesa na Ásia e nos mitos que se criaram a partir disso. Ou seja, a falta de uma problematização do passado que ecoa diretamente no presente. Afinal, o Portugal do século XIX nada mais é do que resultado das políticas (ou, para Camilo, dos erros políticos) adotadas no passado. Assim, a expansão marítima e a Ásia portuguesa do século XVI não são o período áureo do passado português, uma leitura que, nesse sentido, é possível aproximar da visão histórica portuguesa de Alexandre Herculano. No entanto, se o autor de *Eurico* “formula a hipótese de que a decadência [de Portugal] inicia-se no século XVI, até então visto como a época de esplendor de Portugal” (OLIVEIRA, 2002, p. 87) e desloca “o período da grandeza [portuguesa] para a Idade Média” (OLIVEIRA, 2007, p. 110), Camilo não exalta os portugueses de nenhum período. Prefere questionar e desmitificar figuras que construíram essa visão, em seu ponto de vista, parcial da História. Dessa forma, podemos perceber que ninguém escapa da ironia e da crítica camilianas. Todos, sem exceção, de algum jeito, são questionados e têm suas imagens relativizadas. Luís Falcão e Manuel de Sousa Sepúlveda não são, na pena camiliana, nem melhor nem pior que o outro. Historiadores e cronistas do século XVI têm a todo tempo seus testemunhos contestados. Assim como os poetas Jerônimo Corte-Real e Luís de Camões também não escapam da acidez do romancista.

O poeta de *Os Lusíadas*, inclusive, terá, no mesmo ano de 1880, um texto dedicado à sua figura. É o nosso próximo objeto de análise neste capítulo. Passemos, então, ao texto camiliano acerca de Luís de Camões.

### 3.4.2. LUIZ DE CAMÕES

Luís de Camões “era como referencial obrigatório” (CABRAL, 1989, p. 124) a Camilo Castelo Branco. Não é raro encontrarmos menções ao poeta quinhentista na obra do romancista. Alexandre Cabral pontua referências ao “Poeta Nacional” na “na poesia, na polêmica [...] e particularmente na novelística” (CABRAL, 1989, p. 124) camiliana. Dentro desse último grupo de textos, o estudioso destaca os romances *Anátema* (1851), *Coração, Cabeça e Estômago* (1862), *A Queda de um Anjo* (1866), *A Bruxa de Monte Córdova* (1867), *A Doida do Candal* (1867), *Novela do Minho* (1875-77), *Eusébio Macário* (1879), *A Brasileira de Prazins* (1882), *Vulcões de Lama* (1886), entre outras obras ficcionais (CABRAL, 1989, p. 124) em que o nome de Camões é citado, muitas vezes seguido de fragmentos poéticos. Já Justino Mendes de Almeida (1993), além de algumas obras apontadas por Cabral (*Anátema e Coração, Cabeça e Estômago*), também encontra referências ao poeta de *Os Lusíadas* em *Onde Está a Felicidade* (1856), *Lágrimas Abençoadas* (1857), *Cenas da Foz* (1857), *O que Fazem Mulheres* (1858), *Coisas Espantosas* (1862) e diz: “gostaríamos de recordar aqui muitos outros passos camonianos na obra de Camilo, mas é evidente que não é este o momento de esgotar o tratamento do tema [...]. São passos do *Amor de Perdição*, *Vingança*, de *A Doida do Candal*, *Mistérios de Lisboa*, enfim, um nunca acabar...” (ALMEIDA, J., 1993, p. 58-59). Pelas datas das obras mencionadas por Cabral e Almeida, percebe-se a presença constante da figura camonianiana na literatura de Camilo Castelo Branco.

Camões também é uma importante referência nas representações camilianas do Oriente português. Afinal, Camões surge como menção em todos os textos em que Camilo tratou da Ásia. Há alusões no “Nono Casamento” de *Doze Casamentos Felizes*<sup>203</sup>, em *O Senhor do Paço de Ninães*<sup>204</sup> e em *Tragédias da Índia*<sup>205</sup>.

<sup>203</sup> Cf. CASTELO BRANCO, 1988, v. VIII, p. 1099.

<sup>204</sup> Cf. CASTELO BRANCO, 2007, p. 121.

<sup>205</sup> Cf. CASTELO BRANCO, 1993, v. XVI, p. 543-548; p. 554.

Não será surpreendente, portanto, perceber que Camilo se dedicou a textos de caráter não ficcional em torno da figura camoniana. De acordo com apontamento de Alexandre Cabral, foram seis textos que o autor de *Amor de Perdição* escreveu acerca do poeta quinhentista, todos publicados, “na imprensa e em volume” (CABRAL, 1989, p. 638), por volta de 1880. A saber:

1. «Petrarca, Luís de Camões e Faria e Sousa» (em *O Atlântico e Jornal da Noite*)
2. «Milagres do Talento» e «Justiça a Todos» (em *Diário Ilustrado*)
3. «Se Camões gastou algum patrimônio?» (no *Amigo do Povo*, de Braga)
4. «Biografia do maior e mais obscuro amigo de Camões» (no *Jornal de Viagens*)
5. «Em que veias gira o sangue de Camões?» (no *Comércio Português*)
6. «Estudos sobre Camões (Notas biográficas)», que serviu de prefácio a 7ª edição de *Camões* de Almeida Garrett. (CABRAL, 1989, p. 638)

Nosso estudo se centrará nesse sexto texto, para o estudioso camiliano, “o mais importante de todos” (CABRAL, 1989, p. 638).

Inicialmente intitulado *Estudos sobre Camões (notas biográficas)*, esse estudo em torno da vida de Luís de Camões foi publicado ainda no ano de 1880, “por sugestão do autor, [em] uma edição à parte” (CABRAL, 1989, p. 123) sob o título de *Luiz de Camões – notas biográficas*. Seis anos mais tarde, em 1886, mesmo ano em que saiu o último romance camiliano, este texto foi revisado pelo autor e foi incorporado à *Boêmia do Espírito* com a designação *Luiz de Camões*.

A revisão empreendida por Camilo para a versão de 1886 do texto traz poucas mudanças. Trata-se apenas de trocas lexicais – por exemplo, ao comentar uma confusão feita pelo camonista Visconde de Juromenha (1807-1887) em relação à figura do pai de Luís, Simão Vaz de Camões, Camilo troca o termo “desculpável equívoco” (CASTELO BRANCO, 1880, p. 36) por “mero equívoco” (CASTELO BRANCO, 1925, p. 195) – e pequenos acréscimos que nada mudam o conteúdo do que foi proferido em 1880, principalmente no que tange às representações do Oriente, nosso principal interesse. Por isso, em nosso estudo, utilizaremos como base a versão de 1880 do texto, apontando alguns acréscimos inseridos na *Boêmia do Espírito*, quando conveniente.

*Luiz de Camões* pode ser entendido como a participação de Camilo nas celebrações do tricentenário de morte de Camões, evento de grande agitação nacional em

Portugal ao qual nos referimos em momento anterior deste estudo<sup>206</sup>. Entretanto, esta produção “não deve ser interpretada como consequência da solidariedade para com o espírito patriótico das comemorações” (CABRAL, 1989, p. 638), uma vez que a imagem do poeta destacada por Camilo muito difere daquela difundida pelas comemorações camonianas.

O primeiro aspecto que se nota nesse escrito camiliano é que o autor muito pouco fala do poema que está a prefaciar. À obra de Garrett dedica não mais do que algumas palavras elogiosas – “sempre formoso poema de Almeida-Garrett” (CASTELO BRANCO, 1880, p. 7) – e, sobre o poeta de *Viagens na minha terra*, não diz mais do que ser o responsável pelo agigantamento no século XIX do poeta quinhentista. Importa a Camilo não tratar do poema de 1825, mas (re)construir a imagem histórica do poeta de *Os Lusíadas*.

Com tal objetivo, Camilo, nas primeiras palavras de seu texto, já revela a seus leitores as intenções das festividades de 1880 que “alvoroça uma nação” (CASTELO BRANCO, 1880, p. 78). Ao afirmar que a efeméride não celebra, de fato, a figura histórica do autor de *Os Lusíadas*, mas a imagem de Camões que o Romantismo criou, o escritor pondera:

O protagonista do sempre formoso poema de Almeida-Garrett é um Luiz de Camões romântico, remodelado na fantasia melancólica de d’um grande poeta exilado, amoroso, nostálgico. [...] Camões ressurgiu em pleno meio-dia do romantismo do século XIX, não porque escrevera os *Lusíadas*, mas porque padecera d’uns amores funestíssimos. O século XVIII citava-o apenas nos livros didáticos [...] Luiz de Camões, qual o figuram Garrett no poema trágico e Castilho no drama ultra-romântico [...] é o mártir do amor, o soldado ardido, o talento menoscabado pela camarilha dos reis. (CASTELO BRANCO, 1880, p. 7-10)

Camilo continua a denúncia dessa apropriação oitocentista da imagem camoniana, ao afirmar que: “mal podemos encarar o nosso Camões a uma grande luz natural” (CASTELO BRANCO, 1880, p. 10). Enfim, expõe explicitamente o que pretende em seu texto:

Quem nos mostrar Camões à luz com que a história e a crítica inductiva elucidam as confusas obscuridades dos homens extraordinários – e por isso mais expostos à deturpação lendária – poderá avizinhar-se da verdade? [...] Eu me vejo neste perigo e não me poupo às eventualidades da ousadia. (CASTELO BRANCO, 1880, p. 10-11)

---

<sup>206</sup> Cf. item 2.2 deste trabalho.



Portanto, o romancista pretende reedificar e, de certo modo, “corrigir” episódios da biografia camoniana, dando ao seu leitor dados novos ou “o que não parecer novo nestes traços será justificada emenda aos erros dos biógrafos antigos e recentes em que nomeadamente avultam os senhores visconde de Juromenha e doutor Teófilo Braga” (CASTELO BRANCO, 1880, p. 11). Em outras palavras, o autor de *Amor de Perdição*, nesse texto, propõe fazer uma espécie de revisão e uma atualização biográfica do poeta de *Os Lusíadas*, ou, nas palavras de Camilo citadas por Almeida, “tratar a biografia de Camões como entend[e] que ela deve ser tratada à luz de 1880” (ALMEIDA, J., 1993, p. 50).

As referências diretas aos textos de Visconde de Juromenha e Teófilo Braga não são por acaso. Como veremos adiante, o diálogo crítico com os textos desses autores, em especial com o segundo, é também um dos prováveis motivos que levaram Camilo a redigir esse esboço da vida de Camões.

A revisitação à biografia camoniana por parte de Camilo inicia-se na juventude do poeta, em momento que precede seus desterros. De fato, o autor oitocentista começa por explorar os motivos que teriam feito a coroa portuguesa exilar o então futuro autor de *Os Lusíadas*. A razão encontrada por Camilo seria o célebre amor do poeta por D. Catarina de Athaíde, “filha de D. Antônio de Lima, privado do el-Rei” (SANDMANN, 2004, p. 135). Portanto, é por conta da paixão entre Camões e D. Catarina que o poeta seria “quatro vezes desterrado: uma de Coimbra estando lá a corte para Lisboa; outra de Lisboa para Santarém; outra de Lisboa para África; e finalmente de Lisboa para a Índia, d’onde voltou muito pobre” (CASTELO BRANCO, 1880, p. 15)<sup>207</sup>. A justificativa para tantos exílios estaria no fato de o filho de uma amante do rei D. João III, Ruy Borges

---

<sup>207</sup> Vale apontar que, nesse ano de 1880, no Brasil, Machado de Assis, também para as comemorações do tricentenário, estreia, no teatro Pedro II, no Rio de Janeiro, a peça *Tu, só tu, puro amor...*. Nessa peça, o romancista brasileiro também prefere retomar “algumas passagens de sua conturbada e lacunar biografia, justamente aquelas que antecediam o seu exílio no Oriente” (SANDMANN, 2004, p. 135). Assim, Machado também recria a paixão de Camões e D. Catarina e, como Camilo, indica o episódio como o responsável pelo exílio do poeta. No entanto, é importante destacar que, diferentemente de Camilo, Machado participa diretamente das comemorações camonianas no Brasil, sendo “um dos principais protagonistas do episódio na capital [brasileira]” (SANDMANN, 2004, p. 143). Assim, as contribuições machadianas acabam por engrossar “o coro das homenagens ao poeta máximo da antiga metrópole” (SANDMANN, 2004, p. 142). Para um estudo mais detalhado da participação de Machado de Assis nas festividades de 1880, cf. SANDMANN, 2004, p. 129-143.

Pereira de Miranda, estar igualmente apaixonado por D. Catarina. Luís de Camões iria, assim, à África e, em seu retorno, encontraria D. Catarina já casada com Ruy Borges.

A reconstrução que Camilo empreende do triângulo amoroso envolvendo o poeta, D. Catarina e o filho da amante real é justificada pelo autor para fazer “reparo” (CASTELO BRANCO, 1880, p. 24) a um soneto<sup>208</sup> que teria se perpetuado na biografia camoniana como sendo dirigido “à outra D. Catarina de Athaíde, dama do paço que morreu solteira” (CASTELO BRANCO, 1880, p. 24).

Das histórias amorosas com D. Catarina, que renderia a Camões ainda a prisão e o desterro à Índia, Camilo recua ainda mais no tempo e passa a tratar dos antepassados do poeta d’*Os Lusíadas*, principalmente sobre seu pai e seu avô. Do avô, Antão Vaz, é-nos revelado que se casara com D. Guiomar da Gama, parente de Vasco da Gama, e que teria ido à Índia com o futuro protagonista do poema camoniano “capitaneando uma caravela, talvez escolhido por Vasco, em atenção ao parentesco” (CASTELO BRANCO, 1880, p. 29). Antão Vaz também teria sido o embaixador português enviado ao rei de Melinde, afirmando Camilo que “Luiz de Camões, em rara modéstia, omite o nome de seu ilustre avô [nos *Lusíadas*]; dá-lhe, porém, predicados d’elegância oratória, e compraz-se em o fazer discursar largamente” (CASTELO BRANCO, 1880, p. 29).

Após citar o trecho do poema camoniano que trataria veladamente seu avô como embaixador de Gama, Camilo, mais uma vez, evidencia seu trabalho de reparador biográfico, ao afirmar que

nenhum biógrafo, que me conste, aproximou ainda a passagem do poema do nome do embaixador Antão Vaz. Verdade é que João de Barros, Damião de Goes e o bispo Osório escondem o nome do enviado; e a maioria dos biógrafos não conheceu os manuscritos de Gaspar Correa, nem consultou senão os expositores triviais. (CASTELO BRANCO, 1880, p. 30)

Trato semelhante será dado ao pai de Camões, Simão Vaz, que, assim como o avô e o filho, esteve na Índia portuguesa. Lá, supostamente, possuía em Baçaim a aldeia de Patarvely, concedida pelo vice-rei da Índia, D. João de Castro. Entretanto, os vice-reis subsequentes, Garcia de Sá e Jorge Cabral “anularam as concessões do vice-rei como nocivas aos interesses da monarquia” (CASTELO BRANCO, 1880, p. 34). Assim, “a aldeia de Patarvely foi reivindicada para a coroa, e a fortuna de Simão Vaz manifestou-

---

<sup>208</sup> “Já sinto, senhora, os desenganos / com que minha afeição sempre tratastes”.

-se na pobreza da sua viúva e do seu único filho” (CASTELO BRANCO, 1880, p. 34). É interessante notar como a relação entre a Índia e a família Camões exposta pelo romancista oitocentista se assemelha à família de Rui Gomes de Azevedo, no romance *O Senhor do Paço de Ninães*. Afinal, assim como o pai de Rui, que lutara na Índia, retornara pobre a Portugal e deixara apenas a miséria à sua esposa e filho após a sua morte, tendo a coroa portuguesa ficado com todos os frutos de seu sacrifício, Simão Vaz também não deixara nada a sua família por causa de interesses do governo real. Portanto, o que encontramos é um realce de críticas expostas no romance de 1867, que são claramente perceptíveis ao público de *O Senhor do Paço de Ninães*, que lê também as “notas biográficas” camilianas sobre Camões. No entanto, como veremos, o Camões de Camilo não agirá na vida como Rui Gomes de Azevedo. De todo modo, vê-se que o autor oitocentista claramente aproxima o destino do poeta, desde antes do exílio, à História de Portugal e ao Oriente.

Chama a atenção também a figura de Garcia de Sá. Se, em *Tragédias da Índia*, as críticas a esse vice-rei eram mais brandas do que as de seu antecessor, D. João de Castro, e seu sucessor, Jorge Cabral, aqui, ele é mostrado apenas como o vice-rei que tomou para si a aldeia concedida à família de Camões e que, como muitos outros, alcançou o posto máximo do governo da Ásia portuguesa de modo suspeito. O autor evidencia, por exemplo, o fato de ele ter se tornado governador, mesmo tendo sido preso pela própria coroa portuguesa. Na versão de 1886 de *Luiz de Camões*, Camilo reforça ainda mais essa imagem, ao colocar em nota de rodapé uma lista de

governadores da Índia que vieram ao reino presos por abusos de jurisdição, por concussões e por ladroerias: Duarte de Menezes, Lopo Vaz de Sampayo, Nuno da Cunha (morreu no mar quando vinha preso), Martim Afonso de Sousa, Antonio Moniz Barreto, o conde de Vidigueira, Ayres de Saldanha, D. Jeronymo d’Azevedo (morreu no cárcere), o conde de Vidigueira, segunda vez governador, e segunda vez preso. (CASTELO BRANCO, 1925, p. 204)

Em momento posterior do texto, Camilo traça nova crítica aos vice-reis da Índia, quando afirma:

Francisco Barreto, gabado exageradamente na sua honra e limpeza de mãos pelo bispo D. Francisco Alexandre Lobo e pelo snr. Visconde de Juromenha, havia sido também concussionário quando, oito anos antes, governava Baçaim. Contra ordem expressa d’el-Rei D. João III desmoutava as matas e de mãos dadas com o feitor vendia ao Estado a madeira pelo triplo da quantia que lhe custava o corte – uma ladroeira

que não o impediu de ser governador da Índia, assim como Garcia de Sá, duas vezes preso como concussionário, substituiu no governo o honrado D. João de Castro<sup>209</sup>. (CASTELO BRANCO, 1880, p. 51-52)

Em contraste aos textos dos estudiosos oitocentistas da vida de Camões, como Francisco Alexandre Lobo (1763-1844) e o já previamente referido Visconde de Juromenha, Francisco Barreto constitui-se nas “notas biográficas” camilianas como um ladrão que defrauda o próprio reino em prol do lucro individual. Desse modo, percebe-se que, para Camilo, não eram apenas os reis que exploravam e roubavam os subordinados em retorno de benefícios próprios. Mas os próprios governantes espoliavam uns aos outros, mostrando que não havia heroísmo, inocência ou ingenuidade entre os principais nomes da política lusitana seiscentista.

A posição de discordância em relação a outros estudos em torno do “poeta nacional” também se evidenciara em momento anterior do texto:

É certo que, nas *Lendas* de Gaspar Correa e *Decadas* de Couto, o nome de Simão Vaz é inteiramente desconhecido. Seja como for, é necessário expungir da biografia de Luiz de Camões um *Simão Vaz*, residente em Coimbra, primo do poeta, que o senhor Visconde de Juromenha por desculpável equívoco da homonímia reputou pai de Luiz, descurando as induções da cronologia e todas as provas morais que impugnam semelhante parentesco. (CASTELO BRANCO, 1880, p. 36)

Desse modo, seja por meio da história com D. Catarina, seja por meio do resgate das figuras do avô e do pai de Luís de Camões, Camilo critica abertamente não apenas os estudos biográficos de seu século, como os de Lobo, Braga e Visconde de Juromenha, mas também o de figuras do século XVI, como Gaspar Correa e Diogo do Couto. Logo, vê-se que ninguém escapa à crítica camiliana. Todos aqueles que, no passado e em sua contemporaneidade, buscaram contar a vida do poeta de *Os Lusíadas* são vítimas da mordaz pena camiliana.

Passemos a analisar a parte IV do prefácio, o período em que Camões se encontrava no Oriente. Cremos que ali se encontra o mais claro exemplo das intenções camilianas na elaboração desse texto.

No mito camoniano do século XIX propagado pelas comemorações, a Índia configurava-se em um lugar, nas palavras de Gomes Leal, em que se encontravam “deuses terríveis, singulares / as árvores de frutos venenosos” (LEAL, 1999, p. 57). Ou seja, um

---

<sup>209</sup> O termo “honrado D. João de Castro”, que o autor usa em *Luiz de Camões*, evidencia a ironia camiliana, principalmente ao leitor de *Tragédias da Índia*.

lugar hostil, em que Camões sofria pela miséria e pela saudade, principalmente, da “boa terra Mãe” (LEAL, 1999, p. 57). Camilo, no entanto, desfaz tal imagem de penúria e aponta uma vida bastante agradável do poeta na Ásia portuguesa.

Luiz de Camões achou-se bem confortavelmente em Goa. As suas cartas conhecidas não inculcam nostalgia, nem a estranheza dolorosa do insulamento em região desconhecida. Rescendem o motejo, o sarcasmo e a vaidade das valentias. Não se demora a bosquejar sequer, com séria indignação, o estrago a gangrena que lavrava no decadente império índico pelos termos graves de Simão Botelho, de Gaspar Correia, Antonio Tenreiro, Diogo do Couto e dos teólogos. [...] Achava-se tranquilo como em cela de frade pregador, e acatado na sua força como os touros de Merceana. Preocupava-o fortemente a bravura. Como a metrópole da Índia portuguesa, não havia terra mais de feição para chibantes. (CASTELO BRANCO, 1880, p. 39-40)

A quebra do imaginário mítico aqui é evidente. Afinal, de acordo com o autor de *Amor de Perdição*, o futuro poeta dos descobrimentos portugueses possuía uma vida agradável em Goa, tendo apenas como temor a violência que se praticava. Todavia, importa notar que, se os biógrafos camonianos, embora sejam as referências bibliográficas utilizadas por Camilo, são criticados, ironizados ou, minimamente, têm as informações de seus textos relativizadas e revistas, o tratamento dado a Camões não é muito diferente. Em outras palavras, do mesmo modo que não se poupa de criticar as inverossimilhanças e os dados, segundo sua pesquisa, equivocados de biografias camonianas anteriores, Camilo também não busca preservar a imagem mítica de Camões. Em momentos anteriores do texto, mais especificamente ao tratar da relação com D. Catarina de Athaide, Camilo já havia qualificado Camões como ciumento, colérico e vingativo<sup>210</sup>. Agora, ao narrar o período do poeta na Índia Portuguesa, o autor destaca a “vaidade das valentias”.

Os feitos valorosos de Luiz de Camões na Ásia não tiveram a notabilidade que os cronistas do Oriente e de D. João III deram a lances insignificantes de homens obscuros. O difuso autor das *Décadas*, Couto, apenas o nomeia numa crise de pobreza convisinha da mendiguez. Os antigos biógrafos e comentaristas não o condecoram como quinhoeiro nos fastos das carnificinas memorandas. Seria grande elogio à primorosa probidade de Camões o excluí-lo desses canibalismos, d’essa *...bruta crueza e feridade* [...] o poeta [...] elaborando a epopeia que sagrou em idolatria de semi-deuses uma falange de piratas, escrevia com as mãos lavadas de sangue inocente do índio, a quem apenas os conquistadores concediam terra para sepultura como precaução contra a peste dos cadáveres insepultos,

<sup>210</sup> Cf. CASTELO BRANCO, 1880, p. 24.

quando não exumavam as ossadas dos reis indígenas na esperança de que lhas resgatassem com aljôfar e canela. Façanhas de Camões não sei decifrá-las nos seus poemas: eles – os poemas – só per si sobejam na sua história como ações gloriosíssimas. (CASTELO BRANCO, 1880, p. 43-46, grifos do autor)

É interessante notar a citação posta por Camilo, que retira o trecho em que fala da “bruta crueza e feridade” dos portugueses na Índia da estância 99 do Canto IV de *Os Lusíadas*<sup>211</sup>. Ou seja, o romancista evoca aqui, mais uma vez, as palavras do Velho do Restelo para criticar, dessa vez, o próprio criador da personagem. Também ao colocar Camões como um protagonista dos “fastos das carnificinas memorandas”, o autor oitocentista rebaixa o poeta quinhentista a uma espécie de português mediano da colônia asiática de Portugal, desfazendo a aura mítica e superior que se perpetuou em sua imagem no século XIX. Vale frisar ainda que, ao apontar que “seria grande elogio à primorosa probidade de Camões o excluí-lo desses canibalismos”, Camilo revela sua consciência de como a História e seus heróis são moldados de acordo com o interesse de quem narra. Portanto, vê-se uma crítica muito séria não apenas aos biógrafos e ao biografado. A crítica camiliana recai igualmente no modo como se faz História em Portugal, no passado e em sua contemporaneidade. Nesse sentido, Camilo Castelo Branco questiona a historiografia cristalizada e leva sempre seu leitor a uma profunda reflexão. Não podemos deixar de observar que, ao desconstruir o imaginário em torno da escrita de *Os Lusíadas* – “o poeta [...] escrevia com as mãos lavadas de sangue inocente do índio” –, Camilo reforça a sua representação dos povos orientais que vimos em todas as outras configurações do Oriente na literatura camiliana. Isto é, de povos que padecem diante de uma atuação corrupta e violenta por parte do Ocidente (Portugal) em sua região. Merece destaque a imagem que Camilo faz de seus concidadãos que, na historiografia oficial por meio do épico camoniano, foram idolatrados como “semi-deuses”, mas que, para o romancista, não passavam de “uma falange de piratas”. Assim sendo, percebe-se que Camilo vê claramente a História enquanto discurso, uma concepção moderna e, para a época, bastante original desta ciência. Ainda no caso específico do texto *Luiz de Camões*, a citação anterior desmonta não apenas toda a (auto)imagem que se tinha no imaginário coletivo lusitano de Portugal enquanto propulsor de civilização a regiões bárbaras, como também se opõe, mais uma vez, ao ideal propagado pelas comemorações do ano de 1880.

---

<sup>211</sup> Cf. CAMÕES, 1980, p. 314.

Adiante no texto, Camilo, ao colocar Camões como um entusiasta da Jornada de África de D. Sebastião, enfatiza a “índole belicosa” do poeta que é “uma prova negativa do seu juízo político” (CASTELO BRANCO, 1880, p. 75-76). Na versão do texto publicada em *Boêmia do Espírito*, Camilo reforça essa faceta do vate português, quando diz: “Não obstante, Camões tinha fama de mordaz, e a esse perigoso predicado um poeta coevo atribuía boa parte dos seus infortúnios” (CASTELO BRANCO, 1925, p. 199). Cita, então, um texto – atribuído pelo autor a Manuel Machado de Azevedo – em que é referido um Camões. Camilo, então, lembra da

Snr.<sup>a</sup> D. Catharina Michaelis de Vasconcellos, [que] na sua crítica e eruditíssima edição das *Poesias de Francisco de Sá de Miranda* (Halle, 1855) referindo-se (pág. 873) à carta de Manuel Machado de Azevedo a seu cunhado estabelece que o *Camões* da referência não é o autor dos *Lusíadas*. (CASTELO BRANCO, 1925, p. 200)

Primeiro, nota-se um provável equívoco do escritor, ao chamar de Catharina a literata Carolina Michaëlis de Vasconcellos (1851-1925). Percebe-se ainda, uma possível gralha da edição, uma vez que, ao se referir à obra de Vasconcellos, *Poesia de Francisco Sá de Miranda*, aponta 1855 como a data da edição, sendo que esta edição é de 1885, conforme é possível verificar na cópia pública digital presente na Biblioteca Nacional de Portugal<sup>212</sup>. De todo modo, importa para nosso estudo perceber que Camilo rebate os argumentos da intelectual, afirmando que o Camões a que Azevedo se referia era de fato o poeta de *Os Lusíadas*. Adiante, afirma:

A notória mordacidade de Luiz de Camões atribuía Manuel Machado as poucas medranças do poeta na pátria d’onde se vira obrigado a sahir na baixa posição de soldado reinol para a Índia, por que, pelo seu gênio caustico, manifestado em poesias que se não conhecem, pelas suas valentias confessadas na carta em prosa que escreveu da Índia, e pelas audácias do seu cortejo a uma dama do palácio régio, alheara de si a estima dos fidalgos que o consideravam, pouco mais ou menos, como o senhor de Entre Homem e Cavado. (CASTELO BRANCO, 1925, p. 200-201)

Desse modo, relembra a história do triângulo entre Camões, D. Catharina de Athaíde e Ruy Borges para reforçar “as rapaziadas de Camões, então na flor da idade” (CASTELO BRANCO, 1925, p. 201) e enfatizar essa imagem violenta do autor do maior épico da língua portuguesa.

---

<sup>212</sup> Disponível em <<http://purl.pt/23578>>.

Dentre os inúmeros textos sobre Camões que surgiram no ano do tricentenário de sua morte, Camilo não foi o único a destacar a espada do poeta. Pinheiro Chagas, por exemplo, em sua anteriormente referida explicação sobre as comemorações do ano de 1880, diz que Camões “mostrara sempre um gênio ardente e belicoso [...] turbulento e nervoso” (CHAGAS, 1880, p. 10). No entanto, para Chagas, a estada no “teatro das glórias portuguesas” (CHAGAS, 1880, p. 10) – a Índia – transformaria Camões de um ser “alegre e folgazão” em alguém “profundamente melancólico” (CHAGAS, 1880, p. 11). Ora, a imagem que Camilo nos passa é bastante diversa, pois o Camões do Oriente de seu texto não difere em nada dos outros colonizadores que lavam “suas mãos de sangue inocente do índio” (CASTELO BRANCO, 1880, p. 45). Esta leitura exemplifica como Camilo e Chagas trabalham questões semelhantes por perspectivas diferentes.

Portanto, percebe-se como o prefácio à sétima edição de *Camões* de Almeida Garrett se insere no grupo de textos de Camilo Castelo Branco que, de algum modo, busca traçar criticamente os equívocos históricos dos portugueses em sua empreitada colonialista na Ásia, mostrando como os problemas que o reino lusitano enfrenta no XIX são consequências diretas das falhas administrativas do XVI. Sob esse ponto de vista, a Ásia portuguesa da literatura camiliana é oposta àquela interpretada a partir da leitura ufanista de *Os Lusíadas* e resgatada pelas comemorações camonianas de 1880. Se podemos associar a leitura de Camilo do expansionismo português com o poema de Camões, só podemos aproximá-la ao “Velho do Restelo”, como foi citado pelo próprio Camilo em *Luiz de Camões* e no romance histórico *O Senhor do Paço de Ninães*.

Na sequência do prefácio, o autor continua a desmitificar a vida oriental de Camões. Tendo sido nomeado provedor de defuntos e ausentes de Macau, argumenta o romancista que o poeta gozava de uma vida despreocupada e folgada de recursos na colônia portuguesa na China. Camilo, na verdade, vai além e mostra uma faceta perdulária de Camões, o que entende como responsável por sua falta de recursos no fim da vida.

Provedor de defuntos e ausentes de Macau, Luiz de Camões fruía abundantes recursos para trabalhar com socego, despreocupado, estudando a história e a geografia asiática nas DECADAS de João de Barros, ao passo que cinzelava de primorosos labores a epopêa architectada. O poeta gastava à medida dos proventos e talvez o que licitamente podia dispensar sem menoscabo da sua rectidão. (CASTELO BRANCO, 1880, p. 48)

Para comprovar sua tese, o romancista utiliza-se das cartas do próprio poeta:



Sem umas intermitências de estouvance dissipadora, e destemperada desordem de costumes, Camões seria a exceção do gênio. Tem o talento transcendente crises vertiginosas, doudices sublimes que o extraviam da pauta do bom viver. Ele apreciava mais os gozos, a magnificência, as comoções do que os pardãos amuados na arca. Sabia que arranjar dinheiro na Índia era fácil, excluídos os escrúpulos. Disse-o ele: “os que se cá lançam a buscar dinheiro, sempre se sustentam sobre água como bexigas; mas os que sua opinião deita à las armas Mouriscote como maré de corpos mortos à praia, sapei que antes que amadureçam se secam”. Parece pois que não procedeu com o espólio dos defuntos e o direito dos ausentes de modo mais zeloso e exemplar que o comum dos provedores das cidades asiáticas. (CASTELO BRANCO, 1880, p. 49-50)

É interessante notar a continuação do rebaixamento da figura do poeta à sua condição humana. Não só como soldado, mas também como um civil, membro da administração portuguesa da Ásia, Camões não era diferente daqueles que lá cometiam atrocidades e mostravam-se corruptos e gananciosos. Nesse sentido, mais uma vez, Camilo expõe que o poeta, enquanto homem, não é melhor do que nenhum outro português que fazia sua vida nas colônias orientais.

O Camões romântico, “que sofreu amores funestíssimos” também é desmontado impiedosamente. Ao sair da prisão em Macau e voltar “à vida dos amores e das sucias” (CASTELO BRANCO, 1880, p. 55), escrevendo, assim, poemas à “incógnita Dinamene, uma quem quer que fosse que morreu afogada” (CASTELO BRANCO, 1880, p. 55), sentencia Camilo:

O certo é que não há vestígios de lágrima, nem sinais d’uma grande mortificação. Vivia de empréstimos. Miguel Rodrigues Couto embargava-o na cadeia por dividas, e ele satirizava o *fero Miguel armado* com a sua espada de *fios seccos*. Não caia aquele forte espírito a repelões de infortúnio. Transigia com a desgraça como quem não pode queixar-se conscientemente da injustiça humana e da fatalidade das cousas. (CASTELO BRANCO, 1880, p. 56)

Desse modo, as facetas exaltadas por biografias camonianas – principalmente as do Visconde de Juromenha e Teófilo Braga – e pelas comemorações do tricentenário são, uma a uma, desmontadas e postas em xeque pelo autor de *Amor de Perdição*.

Como exemplo final da desmitificação exercida por Camilo, citamos as palavras do autor sobre a famosa mendicância camoniana após seu retorno à metrópole lusitana, tema que inspirou o aqui já referido poema de Gomes Leal.

Eu creio tanto na mendicidade de Homero como nos peditórios noturnos de esmola do António de Java para sustentar Camões. Se o poeta chegasse ao extremo da penúria, acharia no refeitório dos seus

bons amigos dominicanos com quem tratava frequentemente a farta mesa que ali encontravam somenos beneméritos. Não me sofre o conceito que formo desse egrégio espírito que *ele quisesse a vida* sustentada com tão desprimorosos expedientes. É a lenda da miséria em que se comprazem as imaginações sombrias. Porque ele pediu em verso uma camisa em Goa, decidiram que o poeta não tinha camisa. Parece ignorarem que a dadiva de uma camisa como elas por esse tempo se presenteavam era um objeto caro e luxuoso. A fabula tecida sobre a fome de Camões originou-se talvez dalguns poetas subalternos que entenderam desforçar-se da sua pobreza afrontando a nação que vira finir-se no desconforto o príncipe dos poetas da Hespanha. (CASTELO BRANCO, 1880, p. 65-66, grifo nosso)

A desconstrução é voraz. Camilo não apenas argumenta que Camões não era um mendigo, como ainda o acusa de querer ser sustentado. Ou seja, a imagem que, por exemplo, Pinheiro Chagas pinta de um Camões que

pobre e enfermo tendo por companheiro quase único o Jáu seu escravo que do Oriente o acompanhara, vendo sua mãe velhíssima a pique de ficar absolutamente desamparada, vendo as desgraças que ameaçavam sua pátria, sentiu o coração retalhado por angústias sem conto (CHAGAS, 1880, p. 11);

ou que Gomes Leal adjetiva como “gênio moribundo” (LEAL, 1999, p. 11), “desgraçado” (LEAL, 1999, p. 27), “amaldiçoado” (LEAL, 1999, p. 33) ou “infeliz” (LEAL, 1999, p. 50), para Camilo, torna-se um homem que queria ter a vida sustentada por terceiros. Assim, sua pobreza não é uma consequência do abandono por parte da pátria ou da Fortuna, mas se torna uma estratégia do poeta para viver de esmolas e da ajuda alheia. Por compor uma imagem tão controversa do principal poeta de língua portuguesa, não nos surpreende, portanto, que Camilo tenha previsto, em carta de 9 de maio de 1880 ao seu editor Ernesto Chardron, quando convidado a prefaciar a obra de Garrett, que iria sofrer injúrias por causa desse escrito<sup>213</sup>. Afinal, a desconstrução da imagem romântica de Camões é constante e implacável.

Também é interessante perceber que, ao afirmar que “porque ele pediu em verso uma camisa em Goa, decidiram que o poeta não tinha camisa”, Camilo atenta para o que Vitor Aguiar e Silva considera “o círculo vicioso que tão gravemente tem afetado, até os dias de hoje, muitos estudos camonianos” (AGUIAR E SILVA, 2011, p. 453). A saber: “Conjetura-se a biografia do poeta com fundamento na sua obra poética, incluindo poema apócrifos, e depois interpreta-se a obra poética a partir da biografia assim reconstruída

---

<sup>213</sup> Cf. CABRAL, 1989, p. 124.

mais ou menos imaginosa” (AGUIAR E SILVA, 2011, p. 453). Portanto, podemos dizer que Camilo não cai nesse “círculo vicioso”, utilizando-se de outros recursos para construir sua polêmica biografia camoniana. Nesse sentido, só se pode exaltar o trabalho empreendido pelo autor de *Amor de Perdição*.

Não podemos nos equivocar e crer que Camões não estava entre os autores de estima de Camilo Castelo Branco. Pelo contrário. Recordamos que Alexandre Cabral observa que “o nome e a obra do Poeta Nacional era como um referencial obrigatório” desde os “primórdios de sua carreira literária” (CABRAL, 1989, p. 124). Acontece que Camilo não parece confundir o poeta do épico *Os Lusíadas* com o ser humano Luís de Camões. Tanto que há poucas referências ao poema épico em si, e as críticas a Camões recaem em sua condição humana e, principalmente, na negligência dada por biógrafos do Seiscentos e Oitocentos a essa condição. É de se pensar que Camilo admirava o poema da reconstrução épica da viagem de Vasco da Gama. Afinal, como vimos, em *Tragédias da Índia*, o autor demonstra apreço ao poema camoniano, principalmente quando disserta sobre o épico de Corte-Real em torno do “Naufrágio de Sepúlveda”, que tem sempre *Os Lusíadas* como contraponto maior. Portanto, o poema camoniano não tem seu valor, nem sua qualidade questionada. Justino Mendes de Almeida atenta para esse fato, ao afirmar que, para Camilo “se Camões se tornou imortal com *Os Lusíadas*, a figura humana do Poeta é bem diferente da que traçou Garrett no seu poema, não obstante constituir este uma obra-prima da literatura portuguesa” (ALMEIDA, J., 1993, p. 54); ou quando verifica que no prefácio “em parte alguma [...] Camilo deprecia a poesia camoniana; o que o Romancista aqui exprime é o seu desagrado pela imagem distorcida do Poeta, ou melhor, da biografia de Luis de Camões, que o Romantismo tinha acentuado” (ALMEIDA, J., 1993, p. 50).

Uma vez que *Os Lusíadas* parece ser uma obra de apreço a Camilo, pode-se questionar o que levaria o autor de *Amor de Perdição* a aceitar o convite de Ernesto Chardron para prefaciar o poema de Garrett e escrever um texto que desmantela de maneira tão forte o autor do épico. Bem, cremos que, para além de uma motivação financeira<sup>214</sup>, esse texto poderia ser uma oportunidade a Camilo de continuar a produzir

---

<sup>214</sup> Cabral (1989, p. 123) reproduz o seguinte trecho da carta que Camilo enviara a Chardron aceitando o convite de escrever o prefácio: “Agora, quanto ao preço. Quantas páginas lhe convém que tenha o prefácio? Faço-lhe esta pergunta para o prevenir quanto ao preço que deve pôr ao livro, porque eu receberei meia libra cada página. Posso escrever-lhe 32, ou 16, ou como quiser; mas para eu dar a extensão que desejo ao

os textos de caráter historiográficos aos quais se dedicava à época, ou seja, seria mais um título que, mesmo de maneira indireta, contribuiria para seu projeto de elaboração de textos históricos. Nesse sentido, o prefácio sobre a vida de Camões ajudaria a transmitir a seu público a leitura que Camilo possuía da História de Portugal, levando seu leitor a uma reflexão constante.

Podemos pensar também nos nomes criticados por Camilo nesse texto. O bispo Francisco Alexandre Lobo e, na versão de 1886, a escritora Carolina Michaelis de Vasconcellos – chamada de Catharina pelo romancista – são referidos no texto. Mas as ressalvas feitas por Camilo a esses dois nomes são pequenas, quando comparadas a dois estudiosos, cujas obras, de certo modo, conduzem à reconstrução camoniana de Camilo: o Visconde de Juromenha e Teófilo Braga.

Visconde de Juromenha, notório camonista do século XIX publicou, entre 1860 e 1869, seis volumes das *Obras de Luiz de Camões* (AGUIAR E SILVA, 2011, p. 451). Nesta edição, há uma “longa exposição intitulada «Vida de Luiz de Camões» (pp. 1-175), acompanhada das respectivas notas (pp. 485-516)” (AGUIAR E SILVA, 2011, p. 453), que, muito provavelmente, consiste no texto usado por Camilo para construir seu estudo. Assim, “duas décadas antes das grandiosas comemorações do III Centenário da Morte de Camões, o Visconde de Juromenha, utilizando um típico discurso da retórica nacionalista, erigiu Camões e *Os Lusíadas* em símbolos supremos do patriotismo português” (AGUIAR E SILVA, 2011, p. 451-452). De acordo com Vítor Aguiar e Silva (2011), o ufanismo que conduz Visconde de Juromenha em seu estudo pode ser resumido da seguinte maneira:

O ideal patriótico que animou o Visconde de Juromenha na sua edição está bem explícito na dedicatória liminar: «À Nação Portuguesa». Neste curto texto de duas páginas, acumulam-se louvores hiperbólicos a Camões, a *Os Lusíadas* e a Portugal: Camões é o escritor «que na forma a mais sublime enfeixou todos os troféus da glória portuguesa»; *Os Lusíadas* são «o mais colossal monumento» levantado a essa glória, são um «livro divino» e um «evangelho de patriotismo»; Portugal é «uma terra feracíssima e vicejante», coberta por «um céu risonho», aquecida por um «sol vivificante» e propiciador dos voos da imaginação, com um passado glorioso, e até «excessivamente sublime», que satisfaz o orgulho nacional. (AGUIAR E SILVA, 2011, p. 451)

---

meu trabalho serão necessárias duas folhas (Isto é: 32 páginas)”. No fim, o opúsculo atingiu o total de 78 páginas. Cf., ainda, CABRAL, 1989, p. 371.

Desse modo, percebe-se que a leitura de Visconde de Juromenha em nada coincide com as ideias gerais defendidas por Camilo, principalmente no que tange ao passado de Portugal. Logo, ao desconstruir o texto do camonista, Camilo está indo de encontro aos ideais patrióticos que fortemente enfrentou e reforçando sua leitura crítica de Portugal do passado e, principalmente, de seu tempo.

Para além do Visconde de Juromenha, Camilo não se cansa de criticar Teófilo Braga, que publicara, em 1873, a sua *História de Camões*. É importante recordar ainda que Braga capitaneou a comissão executiva das comemorações do tricentenário em Portugal. Entretanto, o futuro presidente da República Portuguesa e o autor de *Novelas do Minho* eram “inveterados inimigos de letras” (MARTHA, 1923, p. 112). Principalmente após o texto *Vaidades Irritadas e Irritantes*, de 1866, que Camilo publicara em torno da afamada polêmica do “Bom Senso e do Bom Gosto”, começou uma “animosidade constante, quase sem interrupções” (CABRAL, 1989, p. 93) entre Camilo e Teófilo. Assim, o romancista “não perde ocasião de atirar frechadas jocosas ao homem [Teófilo Braga] que passou a ser seu figadal inimigo” (CABRAL, 1989, p. 93). Como exemplo, é interessante citar o subtítulo do estudo de Camilo sobre Gil Vicente, publicado igualmente em 1880, que é “embargos à fantasia do Sr. Teófilo Braga”<sup>215</sup>, ou as anotações que Camilo fez em seu exemplar da *História de Camões*. Acerca dessas anotações, diz Justino Mendes de Almeida:

Anote-se que muitas das ideias aqui [em *Luiz de Camões*] expressas e das posições assumidas já haviam sido exaradas em notas manuscritas no exemplar que pertenceu a Camilo da *História de Camões* de Teófilo Braga [...]. Camilo trata Teófilo com a maior severidade, e chega a registar anotações como esta: «Que asno!» (*Arquivo Literário*, I, t. 3<sup>o</sup>, pp. 185-191). (ALMEIDA, J., 1993, p. 51, grifo do autor)

Portanto, a Camilo, para além de tudo que já apontamos anteriormente, criar uma imagem de Camões que desconstruía os valores disseminados pelas comemorações capitaneadas por Braga era também, de certo modo, uma maneira de desqualificar aquele seu antagonista literário e intelectual.

Quando postos lado a lado, *Tragédias da Índia* e *Luiz de Camões* apresentam imagens que se completam. Tendo sido ambos publicados no ano de 1880, esses textos históricos contribuem para reforçar e aprofundar imagens que Camilo já transmitia em

---

<sup>215</sup> Texto publicado em *Sentimentalismo e História*, junto a *Tragédias da Índia*.

suas ficções desde a década de 1860. Levam também seu público leitor a ponderações necessárias em torno não apenas do teor político que as comemorações camonianas daquele ano assumiam, mas também de todo o discurso histórico construído em torno dos feitos e dos mitos portugueses.

### 3.5. CONCLUSÃO PARCIAL

O *corpus* escolhido para o estudo deste capítulo compreende textos de diversas épocas da carreira literária do autor e de diversos gêneros textuais. Quando observamos as representações do Oriente nas obras selecionadas de Camilo Castelo Branco, podemos perceber imagens que se repetem, mas também que se ajuntam. Em outras palavras, a afirmação que fizemos anteriormente em torno das obras históricas de Camilo podem ser estendidas a todas as obras camilianas que retratam de algum modo o Oriente, afinal as representações que nelas encontramos se reforçam e se completam.

Ao pegarmos um texto publicado em 1861, momento em que Camilo está a redigir algumas de suas obras mais aclamadas – como *Amor de Perdição* e *Coração, Cabeça e Estômago* –, e verificarmos que as ideias ali presentes podem ser encontradas em textos de 1880, percebe-se que a leitura camiliana do Oriente se manteve coerente durante toda a sua vida intelectual. De fato, podemos reforçar essa afirmação, se pensarmos que a versão revisada e ampliada de *Luiz de Camões* saiu no ano de 1886 – apenas quatro anos antes de seu suicídio e ano em que Camilo publica seu último romance, *Vulcões de Lama*. Se pensarmos ainda que no texto “O Clero e o Sr. Alexandre Herculano”, de 1850, encontram-se aspectos que também serão percebidos nos textos das décadas de 1860 e 1880, a unidade da interpretação camiliana se torna ainda mais evidente.

O principal fato que chama a atenção em torno do Oriente de Camilo é a constante representação da Ásia portuguesa dos séculos XVI e XVII. Camilo não olha para a Ásia ou para as colônias portuguesas de seu tempo. Nesse sentido, o autor de *Amor de Perdição* torna-se uma espécie de cronista oitocentista da Ásia portuguesa quinhentista. É interessante notar que Camilo, de certo modo, coloca em prática o que o intelectual brasileiro Sérgio Buarque de Holanda (1902-1982) propõe, mais de meio século mais tarde, em seu *Raízes do Brasil* (1936). Holanda argumenta que a sociedade portuguesa quinhentista “só há de ser bem compreendida se, ao lado dos *Lusíadas*, lermos *O Soldado*

*Prático*, de Diogo do Couto, que fornece, se não um quadro perfeitamente fiel, ao menos o reverso necessário daquela grande idealização poética” (HOLANDA, 1995, p. 111). É exatamente isso o que Camilo busca fazer em suas recriações históricas, sejam elas ficcionais, sejam elas não ficcionais. Dialogando não apenas com a obra de Couto, mas também com outros cronistas, autores, obras e personagens do Quinhentos que de algum modo fizeram uma “literatura anti-heroica ou anti-imperial” (MARTINS, J., 2011a, p. 413). Surge, assim, uma complexa rede intertextual que Camilo estabelece com obras como *Auto da Índia*, de Gil Vicente; *História Trágico-Marítima*, de Bernardo Gomes de Brito; com a personagem Velho do Restelo, do canto IV de *Os Lusíadas*, de Luís de Camões; com as obras de Diogo do Couto, entre muitos outros. O universo intertextual em Camilo não se restringe apenas aos séculos XVI e XVII, mas também engloba textos e autores de sua contemporaneidade e que tocam em outras questões além de sua leitura do Oriente. Tal fato salienta o lado erudito e bibliófilo de Camilo, já bastante destacado pela crítica especializada<sup>216</sup>.

Outra importante característica do Oriente camiliano é o forte tom crítico que o autor traz às suas linhas. A Ásia portuguesa de Camilo é um lugar em que não há espaço para heróis ou mitos. Todos aqueles que estiveram nas possessões portuguesas do Leste têm seus pecados. Sob esse prisma, reis e vice-reis (D. Sebastião, D. João III, Martim Afonso de Sousa, D. João de Castro, Garcia de Sá, Jorge Cabral, entre outros); nobres e fidalgos (a família Toscano); poetas (Luís de Camões, Jerônimo Corte-Real); militares (a personagem de D. Jerônimo de Azevedo, Luís Falcão, Manuel de Sousa Sepúlveda, entre outros); cronistas, religiosos e historiadores (a personagem Diogo das Póvoas, Diogo do Couto, João de Barros, Faria e Sousa, Gaspar Correia, Antonio Tenreiro, Simão Botelho, João de Lucena, Francisco de Sousa, Alexandre Herculano, Oliveira Martins, Visconde de Juromenha, Teófilo Braga, entre outros); ou seja, figuras reais e fictícias, todas são ironizadas, relativizadas, criticadas ou têm seu lado mítico desconstruído por Camilo. À exceção da personagem Rui Gomes de Azevedo, de *O Senhor do Paço de Ninães*, ninguém sai imaculado da Ásia portuguesa, nem mesmo aqueles autores em que Camilo se apoia para empreender suas reconstruções históricas.

Todas as construções do Oriente empreendidas pelo autor de *Anátoma* mostram uma sociedade sustentada pela violência, quer seja ela física (ataques aos povos nativos,

---

<sup>216</sup> Por exemplo, cf. CABRAL, 1989, p. 63-64.

assassinatos etc.), quer seja ela moral (imposição e conversão religiosa). Lembramos que até mesmo Rui, do romance histórico de 1867, também tem seus momentos belicosos, embora, em nossa leitura, ele o faça apenas para defender seu reino. É nesse cenário que surge a representação do “outro” realizada por Camilo. Os povos nativos da Ásia, de modo geral, são retratados como pacíficos e que, quando tratados como iguais, convivem harmonicamente com aqueles vindos do Ocidente. Entretanto, os orientais de Camilo podem ser tão violentos quanto os ocidentais. No entanto, eles só exercem a violência quando atacados ou traídos pelos europeus.

Podemos pensar que, de certo modo, Camilo ecoa em seus textos, em partes, a “lenda negra” da colonização portuguesa. De acordo com Ângela Xavier, pode-se entender a “lenda negra” como “o conjunto de discursos negativos formulados, sobretudo a partir do Norte da Europa, sobre os portugueses, Portugal e o seu império. Sobre a ‘lenda negra’ portuguesa os estudos específicos são escassos, quase sempre de autoria estrangeira” (XAVIER, 2014, p. 112). Não apenas o imperialismo português foi lido sob essa chave. Segundo Xavier (2014, p. 112):

A “lenda negra” portuguesa participa, como é sabido, de uma “lenda negra” mais vasta, coroada pela Espanha, mas abrangendo todo o Sul da Europa. À semelhança da lenda espanhola, os argumentos inicialmente utilizados para formular a “lenda negra” portuguesa identificam-se, em primeiro lugar, na reflexividade interna quinhentista. Apenas mais tarde os mesmos argumentos foram adotados, sintetizados, sistematizados e disseminados por agentes de potências rivais (Holanda, Inglaterra, França), favorecendo a emergência de um conjunto de regras mais ou menos estáveis que governaram a representação pública destas regiões, suas gentes e processos históricos.

Em termos gerais, esses discursos tendiam a defender a ideia de que “os portugueses não tinham domínio de si, sendo, por consequência, incapazes de governarem os outros, o que explicava o seu rápido declínio imperial” (XAVIER, 2014, p. 113). Nesse cenário é que aparecem como principais características da “lenda negra” do império lusitano a “corrupção política” (WINIUS, 1994, p. 9), a violência contra os povos nativos (BOXER, 2011, p. 103) e a “a facilidade com que os portugueses se envolviam com as populações dominadas” (XAVIER, 2014, p. 112), fazendo com que os ibéricos estivessem em uma espécie de “estádio civilizacional inferior” (XAVIER, 2014,



p. 126)<sup>217</sup>. Embora este último ponto não apareça na literatura camiliana, as outras duas características da “lenda negra” da colonização portuguesa são bastante explícitas nos textos do autor de *Amor de Perdição*. Podemos ainda aproximar a leitura camiliana da Ásia com a “lenda negra”, ao percebermos que o estudo de George Winius (1994) sobre este tema é “essencialmente baseado no *Soldado Prático* de Diogo do Couto” (XAVIER, 2014, p. 128), autor que, como vimos, apresenta muitas ideias que Camilo defenderá no século XIX.

Não podemos nos equivocar e pensar que a posição de Camilo é “contra” Portugal. De fato, encontramos nos textos camilianos diversos aspectos que refutam o que Boxer chama de “moderna posição portuguesa” (BOXER, 2011, p. 104) em relação ao colonialismo lusitano, que seria “um caso em que não houve derramamento de sangue, caracterizado por uma instintiva simpatia e compreensão [...]” (BOXER, 2011, p. 104) dos povos nativos. É possível pensar que Camilo não põe em causa os fundamentos do colonialismo, não questionando o impulso original dos Descobrimentos. Afinal, o autor em nenhum momento diz explicitamente que Portugal não deveria exercer a política colonialista. No entanto, as constantes evocações em textos ficcionais e não ficcionais do episódio do Velho do Restelo nos levam a crer que a afinidade que o autor apresenta com esta personagem camoniana aponta para uma defesa por parte de Camilo de um estado das coisas anterior ao advento do colonialismo. Uma vez que a empreitada foi iniciada, o questionamento do autor recai sobre a má administração em que sobejam ações desumanas e corruptas, trazendo ao reino português (metrópole) apenas malefícios. Tal discurso, obviamente, reverbera na História e na política portuguesa século XIX. Portanto, o processo empreendido por Camilo é uma espécie de autocrítica em que se deve buscar caminhos melhores a Portugal. Por tal motivo, percebe-se que Camilo, por certo, não se

---

<sup>217</sup> Vale notar aqui que esse argumento de “facilidade com que os portugueses se envolviam com as populações dominadas” (XAVIER, 2014, p. 112) foi utilizado, durante o regime do Estado Novo Português, ao longo do século XX, como uma espécie de diferencial do imperialismo português, o que justificaria, assim, a durabilidade do império lusitano, além de, obviamente, buscar legitimar as guerras que a metrópole portuguesa travou com suas então colônias africanas entre os anos de 1961 e 1974. De fato, Garmes (2011) identifica um discurso de enaltecimento dessa característica do colonialismo português em textos literários de língua portuguesa (Portugal, Brasil e Goa) de meados do século XIX, como notamos também em textos de Pinheiro Chagas, no capítulo anterior deste trabalho. Portanto, o que se constituía na “lenda negra” portuguesa nos séculos anteriores passa a ter um sentido essencialmente afirmativo a partir do século XIX, ganhando especial destaque no discurso oficial português do século XX. Para um estudo mais detalhado de como a mestiçagem surge como solução para o conflito colonial nas literaturas de língua portuguesa, cf. GARMES, 2011.

colocava contra a sua nação. Diversamente, o pensamento do romancista está a todo momento centrado em seu país, apresentando reflexões críticas em torno dos mitos lusitanos para que Portugal possa repensar a si mesma. Ou, nas palavras que o escritor contemporâneo Manuel Alegre (1936-) coloca em seu primeiro romance, *Jornada de África* (1989), “ser contra isso para ser por isso” (ALEGRE, 1989, p. 42).

Não é fácil encaixar as representações do Oriente de Camilo nas teorias do orientalismo que foram elaboradas no século XX. Por um lado, é possível ler Camilo sob a chave de interpretação da teoria de Said, no sentido de que as representações orientais camilianas falam mais do colonizador do que do colonizado. No entanto, parece claro que o autor de *Coração, Cabeça e Estômago* enxerga aspectos das relações Ocidente-Oriente que, também percebidas por Said mais tarde, fizeram o intelectual palestino elaborar o seu *Orientalismo*. Por outro lado, não nos parece possível associar Camilo a teorias de um “orientalismo positivo” anteriores (Schwab) ou posteriores (Ahmad, por exemplo) a Said, uma vez que a interação entre ocidentais e orientais na literatura camiliana não exprime qualquer relação de troca de conhecimento ou de aprendizagem com o outro. Uma vez que o foco do autor está em seu país, o Oriente surge como um dos aspectos que Camilo se utiliza para ler criticamente Portugal.

Entretanto, se o Oriente não surge como um possível Outro com quem se possa aprender, a leitura crítica apresentada por Camilo, que se coloca na contracorrente de uma visão mítica que se tinha da relação Portugal-Oriente desde o início do século XVI e que se estendeu ao século XX, apresenta reflexões necessárias para os leitores tanto de sua contemporaneidade como de sua posteridade. Se não é inteiramente original, uma vez que resgata diálogos críticos dos séculos XVI e XVII, recupera visões importantes para repensar seu tempo e seu país. Tais motivos nos levam a constatar a relevância das representações do Oriente do autor de *Amor de Perdição* para os estudos portugueses e a indagar a razão da pouca presença, ou até a ausência, do nome de Camilo Castelo Branco dos estudos do orientalismo lusitano até o momento.

## 4. OS ORIENTALISMOS DE ANTERO DE QUENTAL

### 4.1. ANTERO E O ORIENTE

Antero de Quental, para além de ser visto pela historiografia literária como uma espécie de líder da Geração de 70, sendo, portanto, figura indelével para se compreender a história cultural e artística de Portugal dos séculos XIX e XX, é considerado também um dos responsáveis pelo “ressurgimento” de imagens relevantes do Oriente na literatura lusitana. Seu nome e o Eça de Queirós são os primeiros a serem lembrados quando pensados os “matizes originais e significativos [que o Oriente teve] na literatura portuguesa oitocentista” (LIMA, I., 1999, p.149), embora, deva-se pontuar, os Orientes de Eça e Antero sejam “bem diferentes” e, para Lima, tornem-se até opostos (LIMA, I., 1999, p. 149-150). Álvaro Manuel Machado, em *O Mito do Oriente na Literatura Portuguesa* (1983), considera que o Oriente de Antero varia entre um “orientalismo um tanto decorativo” (MACHADO, A., 1983, p. 77) e uma “visão parcial do Oriente em que o misticismo cristão assimila o misticismo oriental” (MACHADO, A., 1983, p. 74). Já Isabel Pires de Lima, em seu panorama do orientalismo literário português, diz:

Para Antero de Quental, o Oriente, [...] ora rescende a um certo parnasianismo fascinado pelos esplendores balsâmicos do Oriente, ora é já da ordem da experiência mística e metafísica. Aquela primeira vertente é visível no soneto de juventude, “Sonho Oriental”, cujas quadras introduzem o referido tópico parnasiano. [...] A segunda comporta o conceito de “misticismo activo” sobre o qual Antero laborou confusamente, entrecruzando o pessimismo aprendido na filosofia alemã e uma concepção difusa de Nirvana ora de origem budista, com sua trágica ideia de negação absoluta, ora de origem hinduísta, com a afirmação de Deus como última etapa da Perfeição; tudo isto envolvido numa roupagem talhada na sua educação cristã. A visita obsessiva da morte a que a obra de Antero procede é em boa parte bebida em leituras nem sempre lúcidas do budismo e do hinduísmo bastante divulgados à época, nos meios orientalistas franceses e alemães, visível entre outros nos versos dos tercetos de “Elogio da Morte II”. (LIMA, I., 1999, p. 150)

A partir das linhas que Lima dedica ao orientalismo de Antero de Quental, que apresenta diversos pontos que buscaremos abordar com mais detalhes ao longo deste capítulo, nota-se bem a complexidade do tema na produção intelectual do poeta açoriano.

A forma de contato de Antero com o Oriente aconteceu de modo indireto e foi mediado por textos franceses e alemães ou por amigos<sup>218</sup>. As estadas de Antero fora de Portugal restringem-se a uma viagem à América do Norte – datada pelo poeta em sua famosa carta biográfica a Wilhelm Storck como acontecida em 1868 (QUENTAL, 2009, v. 3, p. 95), mas que Ana Maria Almeida Martins (2011, p. 26-27) comprova ter ocorrido em 1869 – e alguns períodos em Espanha e em França (1867, 1868, 1877 e 1878)<sup>219</sup>.

Embora o principal acesso de Antero ao Oriente tenha sido por meio dos livros, deve-se destacar também a figura de Guilherme de Vasconcelos Abreu, conhecido “pelo seu permanente esforço em estabelecer em Portugal os Estudos Orientais nos mesmos moldes em que estes vinham sendo desenvolvidos nas nações europeias hegemônicas” (MACHADO, E., 2019, *on-line*). Com Vasconcelos Abreu, Antero debateu “acerca de temas relacionados com o orientalismo e, mais especificamente, com o budismo” (FEITAIS, 2007b, p. 244).

Se a figura e a obra de Vasconcelos Abreu ainda são pouco conhecidas fora do âmbito das pesquisas em torno do orientalismo português, carece ainda mais um estudo de fôlego sobre a influência que o primeiro docente da cadeira de Língua e Literatura Sânscrita do Curso Superior de Letras da Universidade de Lisboa<sup>220</sup> teve em Antero de Quental. Entretanto, pode-se ter uma ideia de como Vasconcelos Abreu contribuiu para o contato de Antero com o Oriente a partir do testemunho que o orientalista português escreveu para o *In Memoriam* dedicado ao poeta de *Primaveras Românticas*. Em seu texto, intitulado “O Tédio Doloroso”, Abreu relata seu último encontro com Antero, dias antes da partida do poeta para Ponta Delgada, em junho de 1891<sup>221</sup>. A partir da descrição de um diálogo ocorrido nessa reunião derradeira – e que voltaremos a abordar em momento oportuno deste estudo –, percebe-se que as “suave[s] palestra[s]” (VASCONCELOS ABREU, 1993, p. 32) entre os dois amigos giravam em torno de questões envolvendo literatura e cultura oriental, como os trabalhos de Rhys Davids<sup>222</sup> e

---

<sup>218</sup> Samarth (1999, p. 47) destaca os nomes do poeta Fernando Leal (1845-1910), do crítico Moniz Barreto (1863-1896), do jornalista Frederico Diniz de Ayalla (1859-1922) e de Guilherme de Vasconcelos Abreu (1859-1922). Deste último, trataremos ao longo do capítulo.

<sup>219</sup> Para um resumo das viagens de Antero ao exterior, cf. MARTINS, A., 2001, p. 17-20, p. 36-40

<sup>220</sup> Para um histórico da criação dessa cadeira e da carreira de Vasconcelos Abreu como docente, cf. SANTOS, F., 2010, p. 68-70.

<sup>221</sup> Antero suicida-se em setembro daquele mesmo ano, em Ponta Delgada.

<sup>222</sup> Thomas William Rhys Davids (1843-1922) foi um estudioso britânico da língua páli, do Budismo e “um dos orientalistas mais empenhados na divulgação do budismo no Ocidente” (FEITAIS, 2007b, p. 245). Cf. FRONSDAL, 2006, p. 503-505.

livros como o *Panchatantra*, “os «cinco livros» de contos, apólogos, e fábulas mais ou menos derivados de contos búdicos” (VASCONCELOS ABREU, 1993, p. 31), ou o conjunto de contos hindus *Hitopadexa* (VASCONCELOS ABREU, 1993, p. 32). No fim do texto, Vasconcelos Abreu ainda reivindica para si o posto de um dos poucos verdadeiros amigos de Antero de Quental. Diz o orientalista:

Uns três (?) dias depois eu e Oliveira Martins acompanhávamos Antero de Quental a bordo e dávamos o último abraço no amigo de quem tantos outros se haviam dito amigos e admiradores, de quem nenhum outro se lembrara para lhe dizer adeus! Fomos nós, eu e Oliveira Martins, os únicos a bordo que lhe apertámos a mão! Os únicos que nos despedimos de Antero!! (VASCONCELOS ABREU, 1993, p. 34)

Embora Ana Maria Almeida Martins argumente que se deva ler os relatos presentes no *In Memoriam* com certa desconfiança, já que “este livro, através de várias das suas páginas, ajudou na construção do retrato fictício de um Antero transformado em personagem lendária, quase hagiográfica, por vezes, e sem qualquer veracidade”, sendo, portanto, “Antero de Quental [...] uma vítima desses certamente bem intencionados amigos” (MARTINS, A., 2011, p. 13), cremos que o testemunho de Vasconcelos Abreu seja válido para compreendermos como o orientalista português foi uma das pontes que conectaram Antero ao Oriente.

Ainda a partir do testemunho, percebe-se que o principal aspecto oriental examinado na vida intelectual de Antero – desde sua contemporaneidade – está relacionado ao Budismo. Afinal, de acordo com V. Abreu (1993, p. 31), “Antero lia muito acerca do Budismo”, assunto sobre o qual teceremos considerações em momentos futuros deste trabalho. Porém, muitos estudos que se dedicam ao Oriente anterior se restringem a verificar a questão búdica no pensamento do poeta, ignorando, assim, outras possíveis leituras do Oriente presentes em seus textos. Cremos que as dimensões do orientalismo anterior extrapolem o contato e as reflexões que o poeta teve em torno da doutrina de Gautama, havendo outros “orientes” que podem ser notados, principalmente em textos de prosa da primeira metade da década de 1870. Desse modo, aqui, buscaremos averiguar como o Oriente surge para Antero em diversos momentos de sua vida intelectual, debruçando-nos não só sobre sua interpretação do Budismo, mas também noutros momentos em que o Leste foi evocado pelo poeta. Assim como fizemos nos capítulos anteriores, levaremos em conta a questão cronológica, atentando para a data em que os textos foram produzidos, a fim de verificar, no fim, como a questão do Oriente se

modifica no pensamento de Antero ao longo dos anos. Posto isso, passemos às análises dos textos.

#### 4.2. PROSAS DA DÉCADA DE 1870

A vida de Antero de Quental é normalmente vista em fases. De certo modo, o próprio poeta dividia sua vida dessa maneira, conforme se depreende da leitura de algumas de suas epístolas<sup>223</sup>. Na crítica anterior, António Sérgio (2001), por exemplo, divide a vida do poeta em dois momentos, havendo um Antero “apolíneo” ou “luminoso” até meados da década de 1870 (ALVES, S., 2013, p. 123), que, após esta data, se tornaria um Antero “noturno”. Já Joaquim de Carvalho (1992) denomina a primeira fase da vida de Antero como “a do homem novo” e tem sua produção intelectual compreendida entre os anos de 1864 e 1874. Seguem-se a vida “do desesperado” entre 1873 e 1880 e a “do sage”, de 1880 a 1891. José Bruno Carreiro (1948) separa os seguintes momentos da vida de Antero: “Infância e Adolescência” (até 1858), “Coimbra” (1858-1869), “Arena” (1870-1873), “A crise pessimista” (1874-1881) e “Santo Antero” (1882-1891). Embora haja estudos os quais alegam que essa divisão da vida de Antero em “fases” nem sempre são suficientes para se analisar os pormenores de suas produções<sup>224</sup>, importa-nos perceber que há um momento em que Antero é um poeta relativamente profícuo e figura com significativa atuação social e política. Foi nesses anos mais combativos, os mais estudados, que Antero se envolveu na famigerada “Questão Coimbrã” (1865) e foi um dos protagonistas das Conferências do Casino Lisbonense<sup>225</sup> (1871), realizando não apenas sua abertura – intitulada *O Espírito das Conferências* – como também a primeira das quatro conferências<sup>226</sup> proferidas antes da proibição do evento (MARTINS, A., 2001, p. 29-30).

Este segundo discurso anterioriano, pronunciado na noite de 27 de maio de 1871, corresponde a *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Últimos Três Séculos* (doravante *Causas da Decadência*), “que veio a transformar-se no escrito em prosa mais

<sup>223</sup> Cf. carta a Santos Valente de 15 de fevereiro de 1883 e a Wilhelm Storck de 14 de maio de 1887.

<sup>224</sup> Cf. ALVES, S., 2013, p. 103.

<sup>225</sup> Cf. nota 48.

<sup>226</sup> Além de Antero de Quental, falaram Augusto Soromenho, que apresentou a palestra “A Literatura de Hoje”; Eça de Queirós, com o discurso “O Realismo como Nova Expressão de Arte”; e Adolfo Coelho, que proferiu a fala “O Ensino”.

conhecido do seu autor” (MARTINS, A., 2001, p. 25) e que, para Eduardo Lourenço (2017, p. 11), se trata de uma “referência mítica da cultura portuguesa moderna”. Será também uma de suas primeiras menções ao Oriente realizadas pelo poeta da ilha de S. Miguel.

Em *Causas da Decadência*, como o próprio título anuncia, o autor especula motivos pelos quais a península Ibérica (especialmente Portugal) encontrava-se, no século XIX, em “um quadro de abatimento e insignificância, tanto mais sensível quanto contrasta dolorosamente com a grandeza, a importância e a originalidade do papel que desempenhamos no primeiro período da Renascença, durante toda Idade Média, e ainda nos últimos séculos da Antiguidade” (QUENTAL, 2017b, p. 38). Segundo análise de Eduardo Lourenço (2017, p. 15):

Antero não insurge apenas contra a ausência genérica de Ideias – ideias – valores que movem e promovem uma Civilização digna desse nome, mas contra uma Cultura e um Passado histórico nossos, de peninsulares (talvez para ficar acompanhado e mais confortado na sua denúncia clamorosa de uma Decadência) que nos teria afastado da Europa pensante e industrial, confinando-nos a um destino subalterno e humilhante.

Antero inicia seu discurso argumentando que desde o fim da Antiguidade, a península Ibérica “em nada [...] se mostrou inferior às grandes nações cultas, que haviam recebido a herança da civilização Romana” (QUENTAL, 2017b, p. 41). Seja pela religião, seja pela ciência, ou pelas artes, para o poeta, “em tudo [...] acompanhávamos a Europa, a par do movimento geral” (QUENTAL, 2017b, p. 43). Até meados do século XVI, Portugal e Espanha conservaram-se “à altura daquela época extraordinária de criação e liberdade de pensamento” (QUENTAL, 2017b, p. 44). E é justamente pela “liberdade de pensamento” que se criou “um estilo e uma literatura nova [...] com Camões, com Cervantes, com Gil Vicente, com Sá de Miranda, com Lope de Vega, com Ferreira” (QUENTAL, 2017b, p. 45). Será nesse cenário que Antero elogiará as Grandes Navegações, fato que fez a península de certo modo “superar” o restante do continente (QUENTAL, 2017b, p. 43).

As descobertas que coroaram tão brilhantemente o fim do século XV, não se fizeram ao acaso. Precedeu-as um trabalho intelectual tão científico quanto a época o permitia, inaugurado pelo nosso infante D. Henrique, nessa famosa escola de Sagres, de onde saíam homens como aquele heroico Bartolomeu Dias, e cuja influência, directa ou indirectamente produziu um Magalhães e um Colombo. Foi uma onda,

que levantada aqui, cresceu até ir rebentar nas praias do novo mundo. (QUENTAL, 2017b, p. 43)

O ponto de viragem para uma decadência teria acontecido no princípio do século XVII, quando “deste mundo brilhante, criado pelo génio peninsular na sua livre expansão, passámos quase sem transição para um mundo escuro, inerte pobre, ininteligente e meio desconhecido” (QUENTAL, 2017b, p. 46), estágio em que Portugal ainda se encontrava, segundo o autor, na segunda metade do século XIX.

É válido destacar que o sentimento de Portugal enquanto nação decadente desde o século XVII não se inicia na época nem com a geração de Antero de Quental. Pelo contrário, “é antigo e [...] nasce quando um ou outro [Portugal ou Espanha] deixam de desempenhar no quadro político europeu os papéis dominantes que tinham sido os seus” (LOURENÇO, 2017, p. 23). Ou seja, a partir de obras como *O Soldado Prático*, de que falamos anteriormente, sabe-se que este sentimento remonta ao próprio século XVII. A originalidade da abordagem anterior sobre a decadência peninsular, para Eduardo Lourenço (2017, p. 23), reside no fato de que “ninguém via no «cultural» [...] qualquer insuficiência gritante que nos pusesse à margem da Europa. As comparações, as imagens dos povos em relação aos outros faziam-se em função do seu Poder militar e político. E nisso ou com isso se julgava o resto<sup>227</sup>”. Portanto, se o que Antero traz às Conferências do Casino não é um tema totalmente original para a intelectualidade portuguesa, ele o aborda por um prisma inédito, fazendo com que sua reflexão de maio de 1871 se tornasse “a peça principal do *cânone crítico* da nossa Modernidade” (LOURENÇO, 2017b, p. 15, grifo do autor) e seu pronunciador um “paradoxal profeta revolucionário” (LOURENÇO, 2017b, p. 14).

A decadência ibérica a partir do Setecentos é exemplificada a partir da influência inglesa no reino lusitano e na conseqüente perda de colônias na Ásia.

Em Portugal, é a influência inglesa, que, por meio de cavilosos tratados, faz de nós uma espécie de colônia britânica. Ao mesmo tempo as nossas próprias colônias escapam-nos gradualmente das mãos: as Molucas passam a ser holandesas; na Índia lutam sobre os nossos despojos holandeses, ingleses e franceses: na China e no Japão desaparece a influência do nome português. Portugueses e Espanhóis, vamos de século para século mingando em extensão e importância, até não

---

<sup>227</sup> Uma leitura parecida da Europa oitocentista é apresentada por Eça de Queirós, em uma crônica intitulada “A França e o Sião”, publicada no jornal carioca *A Gazeta de Notícias* em 1893. Para uma análise nossa desse texto, cf. VANZELLI, 2013, p. 69-76.



sermos mais que duas sombras, duas nações espectros, no meio dos povos que nos rodeiam!... (QUENTAL, 2017b, p. 47)

No que tange à relação entre Inglaterra e Portugal, a fala do poeta açoriano tanto ecoa pontos que Almeida Garrett expusera, quarenta anos antes de Antero, no livro *Portugal na balança da Europa*<sup>228</sup> (1830), como também destaca alguns pontos de vista igualmente defendidos, mais de um século após a conferência, pelo sociólogo Boaventura de Sousa Santos, em *Entre Próspero e Caliban. Colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade* (2003), conforme é possível notar no seguinte trecho: “a subalternidade está no fato de que Portugal, como país semiperiférico, foi ele próprio, durante longo período, um país dependente – em certos momentos quase uma ‘colônia informal’ da Inglaterra” (SANTOS, B., 2003, p. 25)<sup>229</sup>.

Já no concernente às possessões ultramarinas, Antero parece lamentar a perda da influência portuguesa em diversas regiões da Ásia, como as ilhas Molucas, a Índia, a China e o Japão. Esse trecho já adianta ideias que serão desenvolvidas em momentos seguintes da conferência anterior.

Antero, então, fala da realeza que, sem “encontrar uma resistência e uma força exterior que a equilibre”, transformou-se “no puro absolutismo” (QUENTAL, 2017b, p. 47), e observa que a religião “deixa de ser um sentimento vivo; torna-se uma prática ininteligente, formal, mecânica” em que “a Inquisição pesava” (QUENTAL, 2017b, p. 52). Nesse sentido, argumenta que “a alma moderna morrera dentro de nós completamente” (QUENTAL, 2017b, p. 52), condensando, assim, as causas da decadência que anuncia no título:

Ora esses fenómenos capitais são três, e de três espécies: um moral, outro político, outro económico. O primeiro é a transformação do *catolicismo*, pelo Concílio de Trento. O segundo, o estabelecimento do *absolutismo*, pela ruína das liberdades locais. O terceiro, o desenvolvimento das *conquistas* longínquas. Estes fenómenos assim agrupados, compreendendo os três grandes aspectos da vida social, o *pensamento*, a *política* e o *trabalho*, indicam-nos claramente que uma

<sup>228</sup> Nesse texto “Garrett pondera sobre a submissão de Portugal à Inglaterra e sobre os danos que tal postura ante a potência insular poderia trazer ao seu país” (ALVES, S., 2014, p. 54). Vale destacar que Garrett alerta, principalmente, para os perigos que tal submissão levaria para a independência de Portugal, na época (ALVES, S., 2014, p. 54) chegando a sugerir que seria melhor Portugal voltar a ser província de Espanha a perder a independência para a Inglaterra. Cf. GARRETT, 1830.

<sup>229</sup> Um estudo mais detalhado das aproximações dos jovens Antero de Quental e Eça de Queirós com o pensamento contemporâneo de Santos foi apresentado por nós em um artigo publicado recentemente. Cf. VANZELLI, 2019.

profunda e universal revolução se operou, durante o século XVI, nas sociedades peninsulares. (QUENTAL, 2017b, p. 54-55, grifos do autor)

Dos dois primeiros motivos apontados pelo poeta de *Odes Modernas*, interessa-nos perceber que as ideias de Antero de Quental, em 1871, não se encontravam tão distantes dos outros autores aqui estudados, embora a historiografia literária mais tradicional tenha, por vezes, colocado-os como ideologicamente opostos e como símbolos de movimentos artísticos distintos. Afinal, a crítica de Antero em torno do catolicismo pós-Concílio de Trento recai principalmente no papel que os Jesuítas tiveram na política do reino:

Com o jesuitismo desaparece o sentimento cristão, para dar lugar aos sofismas mais deploráveis a que jamais desceu a consciência religiosa: métodos de ensino, ao mesmo tempo brutais e requintados, esterilizam as inteligências, dirigindo-se à memória, com o fim de matarem o pensamento inventivo, e alcançam alhear o espírito peninsular do grande movimento da ciência moderna, essencialmente livre e criadora: a educação jesuítica faz das classes elevadas máquinas ininteligentes e passivas; do povo, fanáticos corruptos e cruéis: a funesta moral jesuítica, [...] infiltra-se por toda a parte [...]. O ideal da educação jesuítica é um povo de crianças mudas, obedientes e imbecis, realizou-o nas famosas missões do Paraguai; o Paraguai foi o reino dos céus da Companhia de Jesus; perfeita ordem, perfeita devoção; uma coisa só faltava, a alma, isto é, a dignidade e a vontade, o que distingue o homem da animalidade! (QUENTAL, 2017b, 71-72)

Como vimos, Camilo Castelo Branco também possui uma forte crítica na atuação da igreja na sociedade portuguesa (metropolitana e ultramarina), com especiais farpas aos membros da Companhia de Jesus. O trecho que Antero trata da ação jesuíta no Paraguai nos recorda a polêmica camiliana com Oliveira Martins, em 1884, em torno dos membros da Companhia de Jesus, mencionado no capítulo anterior deste trabalho. Se lembrarmos que Camilo aponta Oliveira Martins – conhecido como o amigo mais próximo de Antero – como um simpatizante da Companhia de Jesus<sup>230</sup>, é possível deduzir que, no que tange a esta questão, Quental parece estar mais próximo ideologicamente do autor de *Amor de Perdição* do que de seu amigo historiador, que, por certo, foi fortemente influenciado pela conferência de 1871 para escrever suas obras históricas como *História da Civilização Ibérica* (1879) e *História de Portugal* (1881). A visão de que a religião se tornara “uma prática ininteligente, formal, mecânica” (QUENTAL, 2017b, p. 52) e que a Contrarreforma estabeleceu uma sociedade em que “a razão humana e o pensamento livre

---

<sup>230</sup> Cf. CASTELO BRANCO, 1925, p. 53.

são um crime contra Deus” (QUENTAL, 2017b, p. 56), ainda apresenta similaridades às críticas da política religiosa que Camilo tecera em *O Senhor do Paço de Ninães*, quatorze anos antes das Conferências do Casino. As críticas anteriores à Inquisição<sup>231</sup> também podem ser lidas em paralelo com imagens presentes em outros textos camilianos, como o romance *O Judeu* ou *O Olho de Vidro*<sup>232</sup>.

Já a visão do regime absolutista enquanto “ruína das liberdades locais”, ou como o sistema que “acostumando o povo a servir, habituando-o à inércia de quem espera tudo de cima, obliterou o sentimento instintivo da liberdade” (QUENTAL, 2017b, p. 79) não será distante da visão que Pinheiro Chagas, enquanto deputado do Partido Regenerador e político liberal, defendia veementemente em seus discursos no Parlamento Português<sup>233</sup>.

No entanto, aqui, interessa-nos principalmente examinar a terceira causa apontada por Antero de Quental em seu discurso: “A estas influências deletérias, a estas duas causas principais de decadência, uma moral e outra política, junta-se uma terceira, de carácter sobretudo económico: as conquistas” (QUENTAL, 2017b, p. 79). O poeta argumenta que livros de exaltação do heroísmo lusitano no ultramar, em que *Os Lusíadas* aparecem como exemplo máximo, são um dos maiores responsáveis por uma espécie de romantização da expansão marítima, sendo igualmente responsáveis pela decadência da península.

Há dois séculos que os livros, as tradições e a memória dos homens andam cheios dessa epopeia guerreira, que os povos peninsulares, atravessando oceanos desconhecidos, deixaram escrita por todas as partes do mundo. Embalaram-nos com essas histórias: atacá-las é quase um sacrilégio. E todavia esse brilhante poema em acção foi uma das maiores causas da nossa decadência. (QUENTAL, 2017b, p. 79-80)

Embora defenda que a “moralidade subjetiva desse movimento é indiscutível para a história” (QUENTAL, 2017b, p. 80), argumenta que tal fato é “do domínio da poesia”, mas que “as nações modernas estão condenadas a não fazerem poesia, mas ciência. Quem domina não é já a musa heroica da epopeia: é a Economia Política” (QUENTAL, 2017b, p. 80). Portanto, para o Antero de 1871, a questão em torno da expansão ultramarina se

<sup>231</sup> Cf. QUENTAL, 2017, p. 70-75.

<sup>232</sup> Para considerações em torno deste tema nos romances históricos camilianos, cf. MARQUES, 2012, p. 228-231. É válido ressaltar que Luciene Pavanelo (no prelo), em texto ainda inédito, aproxima as ideias expressas por Antero em *As Causas da Decadência* a três romances camilianos: *O Olho de Vidro*, *O Senhor do Paço de Ninães* e *O Regicida*. Ainda no que tange à relação das ideias de Antero de 1871 com obras literárias oitocentistas, cf. o trabalho de Bueno (2005), que estabelece relação entre a crítica à igreja de *O Crime do Padre Amaro* de Eça de Queirós com *As Causas da Decadência*.

<sup>233</sup> Cf. HOMEM, António, 2012.

encontra em torno da não utilização prática da ação expansionista, havendo um enaltecimento subjetivo dos feitos por meio da poesia, mas que não traz resultados econômicos condizentes com o esforço de dominação ultramarina. Afinal, o “espírito da idade moderna [...] é o de *trabalho* e de *indústria*: a riqueza e a vida das nações têm de se tirar da atividade produtora, e não já da guerra esterilizadora” (QUENTAL, 2017b, p. 80-81, grifos do autor). Em outras palavras, Antero parece dizer que as conquistas ultramarinas representaram a decadência da península porque os ibéricos não souberam fazer a colonização.

Essa visão começa a aparecer de modo mais nítido quando o autor compara pela primeira vez o sistema colonial inglês ao ibérico.

Vejamos o que tem feito a Inglaterra com a Índia, com a Austrália, e com o comércio do mundo. Explora, combate: mas a riqueza adquirida fixa-a no seu solo, pela sua poderosa indústria, e pela sua agricultura, talvez a mais florescente do mundo. Por isso a prosperidade da Inglaterra há dois séculos tem sido a admiração e quase a inveja das nações. Pelo contrário, nós, Portugueses e Espanhóis, que destinos demos às prodigiosas riquezas extorquidas aos povos estrangeiros? Respondam a nossa indústria perdida, o comércio arruinado, a população diminuída, a agricultura decadente, e esses desertos da Beira, do Alentejo, da Estremadura espanhola, das Castelas, onde não se encontra uma árvore, um animal doméstico, uma face humana! (QUENTAL, 2017b, p. 81)

Passa, então, a tecer considerações em torno da diferença da agricultura portuguesa dos séculos XV e parte do XVI com a política agrícola empreendida a partir da perda da independência para Castela em 1580. Desde a segunda metade do século XVI, para Antero, os agricultores abandonam as lavouras para se converter em soldados, abandonando Portugal para se aventurar pelos mares.

Dera-se, com efeito, durante o século XVI, uma deplorável revolução nas condições económicas da sociedade portuguesa, revolução sobretudo devida ao novo estado de coisas criadas pelas conquistas. O proprietário, o agricultor, deixam a charrua e fazem-se soldados, aventureiros: atravessam o oceano, à procura de glória, de posição mais brilhante ou mais rendosa. (QUENTAL, 2017b, p. 83)

A visão que Antero expressa no trecho acima apresenta inúmeras similaridades com as críticas que Camilo Castelo Branco expôs na primeira parte de *O Senhor do Paço de Ninães*, como vimos no capítulo anterior. O poeta critica, adiante, o pouco caso da coroa portuguesa com a população da metrópole, uma vez que as colônias do Brasil e da Índia prosperavam por meio das riquezas locais, enquanto a população metropolitana

vivia em estado de miséria (QUENTAL, 2017b, p. 84). Surge, assim, a imagem do mendicante Camões enquanto “imagem da nação” (QUENTAL, 2017b, p. 84) moribunda, que, de certo modo, antecipa muito do que se dirá em torno do vate português no ano de 1880, embora, como destacamos anteriormente, Antero tenha se mantido crítico e oficialmente afastado dos festejos camonianos.

O autor de *Odes Modernas* enxerga, portanto, a substituição de uma mentalidade produtora para uma atitude meramente exploratória como um dos motivos do declínio peninsular.

Com estes elementos o que se podia esperar da indústria? Uma decadência total. Não se fabrica, não se cria: basta o ouro do Oriente para pagar a indústria dos outros, enriquecendo-os, instigando-os ao trabalho produtivo, e ficando nós cada vez mais pobres, com as mãos cheias de tesouros! Importávamos tudo: de Itália, sedas, veludos, brocados, massas; da Alemanha, vidro; de França, panos; de Inglaterra e Holanda, cereais, lãs, tecidos. Havia então uma única indústria nacional... a Índia! (QUENTAL, 2017b, p. 85)

O poeta argumenta ainda que as riquezas adquiridas nas colônias americanas e asiáticas fizeram com que o povo português criasse “horror ao trabalho” (QUENTAL, 2017b, p. 92), uma vez que “vai-se à Índia buscar um nome e uma fortuna, e volta-se para gozar, dissipar esterilmente” (QUENTAL, 2017b, p. 85). É nesse sentido que o jovem poeta vê o problema da escravidão, uma consequência para as colônias “igualmente funesta”: “a escravatura (além de todas as suas deploráveis consequências morais) esterilizou pelo trabalho servil. Só o trabalho livre é fecundo: só os resultados do trabalho livre são duradouros<sup>234</sup>” (QUENTAL, 2017b, p. 86). Compara a situação de colônias ibéricas, como o Brasil, com antigos e atuais territórios ingleses, como os Estados Unidos e a Austrália. Esta última, para Antero, “tem feito em menos de 100 anos de liberdade o que o Brasil não alcançou com mais de três séculos de escravatura” (QUENTAL, 2017b, p. 86), alertando que foi o “espírito guerreiro” lusitano, avesso ao trabalho, que “condenou o Brasil” (QUENTAL, 2017b, p. 86).

De certo modo, o que Antero faz aqui é defender parcialmente a “lenda negra” da colonização portuguesa<sup>235</sup>. Como vimos, essa leitura do processo colonial português

<sup>234</sup> Percebe-se o impacto da conferência de Antero em seus companheiros de geração quando se observam argumentos parecidos em textos como *A Emigração como Força Civilizadora*, documento redigido por Eça de Queirós em 1874.

<sup>235</sup> Discorremos com mais atenção acerca desse tema no item 3.5 deste trabalho.

argumentava que os povos ibéricos seriam uma espécie de “colonizadores de segunda linha”, uma vez que seus impérios seriam caracterizados pela violência, por uma extensa corrupção do aparelho político-administrativo e pela miscigenação com os povos nativos, deixando-os inferiores do ponto de vista civilizacional (XAVIER, 2014, p. 126). Se este último tópico não parece ser um problema a Antero – pelo contrário, como veremos a seguir, parece ser uma solução, como o era também a Pinheiro Chagas –, a corrupção político-administrativa identificada pelo poeta parece confluir a leitura anterior aos discursos que construíram a “lenda negra” do império português.

Na continuação de seu discurso, Antero critica, mais uma vez, a literatura de exaltação heroica que teria contribuído para o afastamento de Portugal da indústria. Desta vez, critica a biografia de D. João de Castro, escrita por Jacinto Freire, igualmente depreciada por Camilo à época. Enfim, Antero aprofunda as ideias coloniais que expõe em sua conferência apresentada no Casino Lisbonense:

Como era possível, com as mãos cheias de sangue, e os corações cheios de orgulho, iniciar na civilização aqueles *povos atrasados*, unir por interesses e sentimentos os vencedores e os vencidos, cruzar as raças, e fundar assim, depois do domínio momentâneo da violência, o domínio duradouro e justo da superioridade moral e do progresso? As conquistas sobre as *nações atrasadas*, por via de regra, não são justas nem injustas. Justificam-se ou condenam-nas os resultados. (QUENTAL, 2017b, p. 88-89, grifo nosso)

O trecho acima se assemelha em diversos aspectos da crítica à violência do processo colonial que Pinheiro Chagas expõe em toda sua produção intelectual. Advoga, como o autor de *A Joia do Vice-Rei*, por uma colonização “gentil”. Desse modo, o poeta condena o uso da brutalidade – ou melhor, vê como válida apenas uma violência inicial – para defender a teoria de que se deve “cruzar as raças” para, assim, estabelecer um “domínio duradouro”, “superior” em termos morais e de progresso nos “povos atrasados” com quem Portugal se encontrava. Adiante, segue a argumentação:

A conquista da Índia pelos Ingleses é justa, porque é civilizadora. A conquista da Índia pelos Portugueses, da América pelos Espanhóis, foi injusta, porque não civilizou. Ainda quando fossem sempre vitoriosas as nossas armas, a Índia ter-nos-ia escapado, porque sistematicamente alheávamos os espíritos, aterrávamos as populações, cavávamos pelo espírito religioso e aristocrático um abismo entre a minoria dos conquistadores e a maioria dos vencidos. Um dos primeiros *benefícios*, que levámos àqueles povos, foi a Inquisição: os Espanhóis fizeram o mesmo na América. As religiões indígenas não eram só escarnecidas, vilipendiadas: eram atrozmente perseguidas. O efeito moral dos trabalhos dos missionários (tantos deles santamente

heróicos!) era completamente anulado por aquela ameaça constante do terror religioso: ninguém se deixa converter por uma caridade que tem atrás de si uma fogueira! (QUENTAL, 2017b, p. 89, grifo do autor)

Os apontamentos realizados por Antero são interessantes, pois dialogam ao mesmo tempo com as duas visões do contato colonial português que estudamos anteriormente neste trabalho. Por um lado, percebe-se uma forte crítica à atuação religiosa no processo colonizador, principalmente por meio da imagem irônica da Inquisição enquanto um dos “benefícios” que Portugal e Espanha levaram a suas colônias. Critica-se também a conversão forçada, bem como a perseguição às fés locais, ou seja, uma violência religiosa ao invés da prática da palavra sacra, como notamos em alguns dos textos camilianos aqui estudados. É nesse sentido que ironiza o heroísmo dos missionários portugueses. Por outro lado, percebe-se que a denúncia de Edward Said em seu *Orientalismo* se encaixa com perfeição na visão civilizacional que Antero defende neste discurso. Afinal, nota-se claramente que o poeta de *Odes Modernas* trabalha com dicotomias como “Ocidente civilizado *versus* Oriente selvagem”, ou com uma visão hierarquizante dos povos, em que “civilizar” o “Outro” faz parte do papel europeu na sociedade moderna. Uma visão, portanto, que não se afasta do que Pinheiro Chagas propõe. Desse modo, é interessante notar como visões até certo ponto distintas do colonialismo português, como são as de Camilo e Chagas, estão presentes de modo simultâneo no jovem Antero de Quental.

Ideias semelhantes surgem na continuação da análise anterior:

A ferocidade dos Espanhóis na América é uma coisa sem nome, sem paralelo nos anais da bestialidade humana. Dois impérios florescentes desaparecem em menos de 60 anos! em menos de 60 anos são destruídos dez milhões de homens! Dez milhões! Estes algarismos são trágicos: não precisam de comentários. E, todavia, poucas raças se têm apresentado aos conquistadores tão banais, ingénuas, dóceis, prontas a receberem com o coração a civilização que se lhes impunha com as armas! (QUENTAL, 2017b, p. 89-90)

Novamente, percebe-se aqui uma visão de mundo já anteriormente identificada em textos dos outros autores aqui estudados. O uso da violência contra os povos nativos no processo de colonização é fortemente condenado por Antero. Entretanto, o poeta não trata de questões humanitárias<sup>236</sup>. Sua ressalva recai sobretudo no “jeito errado” de

<sup>236</sup> Aqui, recordamos que, para Manuela Ramos (2001, p. 68), o anticolonialismo da Geração de 70 “nada tinha a ver com motivações humanitárias (aliás, nesta altura, o colonialismo é que era, de certo modo, considerado um movimento humanitário)”.

colonizar. Assim, o Outro surge, assim como na literatura de Chagas, como “banal”, “ingênuo” e “dócil”, ratificando uma espécie de missão civilizadora ocidental que pode ser lida criticamente sob a chave do *Orientalismo* de Said.

A essa imagem contrasta uma outra exposta por Antero no início de seu discurso. Anteriormente, dissera o poeta: “Essa tolerância pelos Mouros e Judeus, raças infelizes e tão meritórias, será sempre uma das glórias do sentimento cristão da Península da Idade Média [...]. Os mouros e judeus, [...] foram uma das glórias da Península” (QUENTAL, 2017b, p. 41-42). Inicialmente, pode-se pensar que aqui já havia uma exposição de uma superioridade ocidental por aceitar conviver com “raças infelizes”, como são classificados mouros e judeus. No entanto, num contexto mais geral, percebe-se que Antero exalta a contribuição desses povos para o desenvolvimento da literatura, arquitetura, filosofia e da sociedade de Espanha e Portugal. Destaca-se assim uma alteridade positiva, em que os povos convivendo em harmonia desenvolvem uma sociedade livre. Esta visão será retomada para exemplificar a igreja pré-Concílio de Trento e será a imagem-base de contraste para a crítica anterioriana do catolicismo pós-Contrarreforma.

essas igrejas nacionais, por isso mesmo que eram independentes, não precisavam oprimir. Eram tolerantes. A sombra delas, muito na sombra é verdade, mas tolerados em todo o caso, viviam Judeus e Moiros, raças inteligentes, industriosas, a quem a indústria e o pensamento peninsulares tanto deveram, e cuja expulsão tem quase as proporções duma calamidade nacional. (QUENTAL, 2017b, p. 58)

Aqui, já se nota um tom elogioso a Judeus e Mouros, que são classificados como “inteligentes” e “industriosos”. A imagem dos Mouros que Antero destaca em *Causas da Decadência* já difere daquelas que Pinheiro Chagas expõe em seus romances históricos e textos não ficcionais. Também não é semelhante àquelas que percebemos nos romances de Camilo. Trata-se de uma visão positiva desse Outro que, graças às atitudes a partir do século XVI de Portugal e Espanha, se tornaram, no imaginário coletivo peninsular, uma alteridade negativa. Esta visão, de certo modo, mostra-se como um embrião da relação positiva que o poeta da ilha de S. Miguel desenvolverá com um pensamento oriental a partir de meados da década de 1870.

Em uma visada geral, vê-se que em *Causas da Decadência* enquanto mouros e judeus são vistos de modo positivo pelo jovem Antero de Quental, a imagem propagada dos povos colonizados, sejam eles americanos, sejam eles asiáticos, não encontra muita



distância da que outros intelectuais da época expunham, isto é, inferiores às civilizações ocidentais. Uma visão pautada principalmente por um eurocentrismo em que a colonização empreendida por Portugal foi uma das causas de sua decadência, por ter sido feita de modo equivocado. Um engano que está diretamente ligado aos outros motivos do declínio peninsular: a política da igreja católica após o Concílio de Trento e a monarquia absolutista, que impediram Portugal de se impor ao Outro de modo que houvesse um desenvolvimento sólido do império lusitano.

Quatro anos mais tarde, Antero volta a refletir em torno do Oriente em uma pequena resenha publicada na *Revista Ocidental*, “quinzenário fundado por Oliveira Martins, de que Antero de Quental era diretor literário e Jaime Batalha Reis secretário” (CAMPOS MATOS, 1988, p. 166), mesma publicação em que veio à luz a primeira (e rechaçada pelo autor) versão de *O Crime do Padre Amaro* (1875)<sup>237</sup>, de Eça de Queirós.

Inicialmente escrita sem assinatura, a resenha traz as impressões de Antero em torno da obra *O Japão: Estudos e impressões de viagem* (1874), escrita por Pedro Gastão Mesnier (1846-1886) e publicada em Macau (MESQUITA, 2003, p. 594).

Mesnier foi redator do periódico *Gazeta de Macau e Timor* (MESQUITA, 2003, p. 568), secretário particular do Visconde de S. Januário, que administrou Goa nos anos de 1870 e 1871, e governador de Macau e Timor entre 1872 e 1874. Pedro Gastão acompanhou, portanto, o político português em suas viagens pela Ásia, publicando, por exemplo, em 1871, *Viagem de S. Ex.<sup>a</sup>. o Sr. Visconde de Sam Januário, Governador Geral da Índia Portuguesa, às Praças do Norte: Bombaim, Damão, Diu, Praganã e Surrate*, que pode ser encaixada no gênero de literatura de viagem. No ano que deixa o governo de Macau e Timor, o Visconde de S. Januário é nomeado Ministro plenipotenciário na região de China, Japão e Sião, realizando uma viagem ao Império do Sol Nascente. Como em outras viagens, seu secretário privado o acompanha, e o testemunho da viagem veio a lume no livro lido por Antero de Quental.

Antes de vermos como Antero de Quental lê a obra de Mesnier, é válido abriremos um rápido parêntese para tecermos algumas considerações em torno das singularidades que o Japão possuía no imaginário europeu da segunda metade do século XIX, bem como da estética derivada a partir dessas ideias, o japonismo.

---

<sup>237</sup> Para estudos em torno da conturbada publicação da primeira versão de *O Crime do Padre Amaro* na *Revista Ocidental*, cf. REIS, 1991, 1997.

Especificidades da história nipônica fizeram com que, na segunda metade do Oitocentos, o Japão fosse especialmente atraente a intelectuais não apenas de Portugal, mas de todo o Ocidente que buscavam novas culturas, religiões e modos de vida. Com a proibição do livre trânsito de estrangeiros no território japonês e o período de “isolamento” autoimposto a partir de 1639 – conhecido na história japonesa como *sakoku jidai* – houve uma cessão nas relações internacionais não apenas entre lusitanos e nipônicos, mas entre japoneses e praticamente todas as nações europeias. Mais de dois séculos depois, com a chegada do militar norte-americano Matthew C. Perry (1794-1858), conhecido como Comodoro Perry, à costa da cidade de Edo (atual Tóquio), em 1853, o Japão é obrigado a abrir os portos locais para o comércio com Estados Unidos e Europa, o que resulta não só no fim no período de isolamento, mas também na derrocada do xogunato Tokugawa, que governava o Japão desde 1600<sup>238</sup>. Inicia-se, assim, a chamada Era Meiji (1868-1912).

Se, ao longo dos séculos XVII e XVIII, as nações europeias mantiveram contato com as nações do Extremo Oriente, acompanhando (e influenciando) o desenvolvimento de China, Índia, Sião e outros povos asiáticos, o Japão manteve-se longe dos olhos ocidentais. Portanto, a partir do restabelecimento de contato com o mundo exterior, na segunda metade do XIX, o Império do Sol Nascente apareceu para a *intelligentsia* europeia como um verdadeiro “museu vivo”, despertando, assim, uma forte curiosidade em torno de sua sociedade, cultura e artes. No entanto, nos anos seguintes, com uma grande quantidade de ideias e conhecimento científico advindas do Ocidente, o Japão passou por uma rápida modernização<sup>239</sup>, que, aos olhos de muitos, se tornou um espetáculo único a se acompanhar, seja com admiração, seja com horror.

A velocidade de transformação da sociedade japonesa fez com que muitos intelectuais buscassem descrever aquele Japão “antigo” que rapidamente se esvaía (DANTAS, 2010, p. 189). Assim, entre os anos finais do XIX e primeiros do XX criou-

---

<sup>238</sup> Esse período é conhecido na historiografia japonesa como período Edo (1600-1868).

<sup>239</sup> É importante ressaltar que juntamente à rápida modernização, ocorreu no Japão uma rápida militarização, uma vez que o governo Meiji entendeu que um modo de governar mais “ocidental” seria a chave para a sobrevivência no cenário global da segunda metade do século XIX. Portanto, desde a década de 1860, o Japão buscou exercer influência e domínio em territórios da Ásia que extrapolavam seu arquipélago original, a fim de ser reconhecido pelo Ocidente como uma força no contexto mundial, isto é, como uma nação imperialista (IRIYE, 2008, p. 762). Isto faz com que o Japão se envolva, ainda no século XIX, em embates militares – como a I Guerra Sino-Japonesa (1894-1895) – que só cessarão em 1945, com as bombas de Hiroshima e Nagasaki e o fim da Segunda Guerra Mundial. Cf. IRIYE, 2008.

-se o que Dantas (2010, p. 191) chama de “uma verdadeira ‘geração’ de escritores japonistas”. Mais do que isso, pode-se dizer em uma “geração” de artistas japonistas, uma vez que em todas as artes europeias se observa a influência do “recém-redescoberto” Japão. Para nos restringirmos apenas a alguns dos exemplos mais famosos, podemos citar, no campo das artes plásticas, os quadros impressionistas *Madame Monet en costume japonaise* ou *La japonaise* (1875) de Claude Monet (1840-1926), *Émile Zola* (1868) de Edouard Manet (1832-1883), ou ainda a admiração de Van Gogh (1853-1890) pelas estampas japonesas<sup>240</sup>; na música, a opereta cômica *The Mikado* ou *The Town of Titipu* (1885) dos ingleses Arthur Sullivan (1842-1900) e W. S. Gilbert (1836-1911) e a ópera dramática *Madama Butterfly* (1906) de Giacomo Puccini (1858-1924); e na literatura, o livro *Japon de nos jours* (1877) de Georges Bousquet (1845-1937), as obras de Pierre Loti (1850-1923), a se destacar *Madame Chrysanthème* (1887), os escritos de Edmond Goncourt (1822-1896) ou os diversos livros do grego naturalizado japonês Lafcadio Hearn (1850-1904)<sup>241</sup>.

O mundo literário de língua portuguesa também não esteve ausente na busca por retratar o Japão. A partir do (re)estabelecimento oficial das relações do Japão com Portugal, em 1860 (DANTAS, 2010, p. 190), e Brasil, em 1895 (NINOMIYA, 2015, p. 55), diplomatas, militares da marinha e homens de Letras também escreveram suas obras, em sua maioria relatos de viagens ao arquipélago nipônico. No Brasil, nas duas primeiras décadas do século XX, publicou-se, por exemplo, os livros *No Japão* (1903) de Oliveira Lima e *Samurais e Mandarins* (1912) de Luiz Guimarães Filho. Aluísio Azevedo (1857-1913), um dos principais nomes do naturalismo na literatura brasileira e vice-cônsul do Brasil em Yokohama entre os anos de 1897 e 1898, escreveu ainda, provavelmente durante sua estada no Japão, um livro não ficcional sobre este império, que deixou incompleto. A desistência do projeto ocorreu pelo fato de o conteúdo ter perdido “o caráter de novidade que a obra trazia” (LIMA, F., 2010, p. 18) com a expressiva quantidade de publicações em torno do Japão a partir da segunda metade do XIX. Mesmo inacabado, o escrito de Azevedo veio a lume quase um século depois de sua elaboração, em 1984, com o título de *O Japão*. Já no campo literário lusitano, as obras

<sup>240</sup> Como exemplo, conferir o quadro *Retrato de Père Tanguy* (1887). Vale destacar que o Museu Van Gogh, em Amsterdã, possui uma sala dedicada exclusivamente ao acervo de estampas e pinturas japonistas do pintor.

<sup>241</sup> Uma lista de obras desses escritores é apresentada por Luiz Dantas (2010, p. 190-191).

são anteriores. Além do já mencionado livro de Pedro Gastão Mesnier, encontram-se obras como *Viagem da Corveta D. João I à Capital do Japão no ano de 1860* (1863), escrito por Feliciano Antônio Marques Pereira; *Reminiscências do Japão* (1884), de Polidoro Francisco da Silva; *Memórias de um cônsul no Japão* (1902) de Manoel Jacinto Ferreira da Cunha; *Japão por dentro* (1904) de Landislau Batalha; e *Apontamentos a respeito do progresso do Japão durante 42 anos* (1914) de Felix Ribeiro<sup>242</sup>, entre outros. No campo da ficção, merece menção o romance histórico *A estrela de Nagasáqui* (1907), de Campos Júnior. Não podemos deixar de mencionar ainda Wenceslau de Moraes (1854-1929), que, desde *Traços do Extremo Oriente* (1895) até *Relance da Alma Japonesa* (1928), publicou diversas obras em torno do Japão e cuja relação com o império japonês se aprofundou de tal modo que não são raras as leituras de Moraes como um autor que se “orientalizou”, que se “japonizou” ou, como defende Fidelino Figueiredo (1993, p. 37), “trocou de alma”<sup>243</sup>. Não será surpresa, portanto, constatar que Moraes se torna, em Portugal do século XX, uma espécie de paradigma indelével para muitos daqueles seus conterrâneos que buscaram estudar ou representar a cultura japonesa, por exemplo, o diplomata e escritor Armando Martins Janeira (1914-1988), ou o cineasta Paulo Rocha (1935-2012)<sup>244</sup>. A relação positiva de Moraes com o império nipônico – diferente da que estabeleceu, por exemplo, com a China (Macau) (PINTO, M., 2013, p. 443-451) – expõe ainda todo um fascínio pelo Japão (empírico ou subjetivo) que se faz presente ainda na literatura contemporânea portuguesa, como se constata com as obras *Ensina-me a voar sobre os telhados* (2017), de João Tordo (1975-); *Homens imprudentemente poéticos* (2017), de Valter Hugo Mãe (1971-); ou a trilogia de romances históricos *O Samurai Negro* (2016), *Xogum, o senhor do Japão* (2018) e *A Dama do Quimono Branco* (2019) de João Paulo Oliveira e Costa (1962-).

O japonismo português, no entanto, apresenta algumas especificidades quando comparadas com a das outras nações ocidentais que, ao mesmo tempo, “redescobriam” o Japão. Tal condição se deve ao fato de Portugal ter sido a primeira nação ocidental a

---

<sup>242</sup> Cf. catálogo de obras presente no volume *Os Portugueses e o Oriente. Sião – China – Japão*, 2004, p. 87-127. Cf. também a lista apresentada por Marta Pacheco Pinto (2016, p. 104-109).

<sup>243</sup> Em concordância com a análise de Horigoshi (2012), entendemos que a relação de Moraes com o Japão se trata mais de um escritor que passou de uma visão poeticamente fascinada e eurocêntrica a uma visão mais analítica e problematizadora, sem nunca perder do horizonte seus códigos culturais portugueses, do que sujeito que se “japonizou” substituindo um código cultural por outro.

<sup>244</sup> Cf. as obras fílmicas *A ilha dos amores* (1982); e *Portugaru San - O Sr. Portugal em Tokushima* (1993).

aportar no Japão, em 1542, quando navegadores lusitanos chegaram à ilha de Tanegashima, na atual província de Kagoshima. A influência de Portugal no Japão por pouco mais de meio século<sup>245</sup> foi significativa, fazendo-se notar no idioma local<sup>246</sup>, nas práticas religiosas<sup>247</sup> e, principalmente, no curso da História japonesa, uma vez que o uso da espingarda, instrumento militar introduzido pelos portugueses, mudou os rumos da guerra civil que acontecia no território nipônico (OLIVEIRA E COSTA, 2000, p. 399)<sup>248</sup>. Também foram aos portugueses, em 1580 e por aproximadamente uma década, “a cedência substancial da soberania sobre Nagasaki e Mogi” (RAMOS, J., 2012, p. 217), na província de Hizen (atual província de Nagasaki), caso que João de Deus Ramos (2012, p. 215-218) considera um caso de “soberania partilhada” similar a Macau do século XVI. Desse modo, o contato singular que os portugueses tiveram no Japão – expresso nas obras de Fernão Mendes Pinto, Francisco Xavier e Luís Fróis – marcou tanto a história japonesa quanto o imaginário coletivo português, uma vez que poucos são os textos que, no processo de “redescoberta” oitocentista do Japão, não evocam a influência lusitana no arquipélago nipônico de Quinhentos.

Portanto, é neste cenário em que Pedro Gastão Mesnier publica um dos primeiros livros em português acerca do Japão no século XIX.

Embora não nos caiba aqui abordar a obra de Mesnier com a atenção que algumas passagens merecem, vale destacar alguns aspectos gerais do livro que nos ajudam a compreender o comentário anterior em torno de sua obra. A partir do sumário apresentado, percebe-se que a intenção do secretário é fazer uma descrição geral e didática do país que está a visitar. Portanto, além de “observações gerais” (capítulo I), aparecem descrições de cidades (capítulos II, V, VI, IX-XIII), impressões das “fisionomias e trajes” (capítulo XIV), exposições detalhadas dos compromissos oficiais do Visconde de S. Januário (capítulo XVI), alguns comentários em torno da presença portuguesa no Japão no século XVI (capítulo III, bem como no capítulo XVI) e anexos

---

<sup>245</sup> De 1549, quando começaram as missões cristãs, até 1614, quando o cristianismo passou a ser proibido e perseguido no território japonês (OLIVEIRA E COSTA, 2000, p. 423), pouco antes do *sakoku jidai*.

<sup>246</sup> Para considerações em torno da influência da língua portuguesa no Japão, cf. FONSECA, 1992; FERRO, 2010, p. 363-369.

<sup>247</sup> Cf. ALVES, J., 1998, p. 313-318.

<sup>248</sup> Sobre este tema, cf. também OLIVEIRA E COSTA, 1992.

que apresentam um glossário de palavras e tabelas com informações geográficas ou históricas<sup>249</sup>.

O tom que percorre o livro é de admiração por aquilo que o autor está a ver que, não raro, se torna um verdadeiro encantamento por “um dos impérios menos estudados do Extremo Oriente” (MESNIER, 1874, p. IX). Tal fato fica evidente ao observarmos as palavras que encerram o livro:

De volta a Yokohama, a legação portuguesa apenas se demorou mais cinco dias. Tomou passagem a bordo do vapor *Colorado*, e em breve viam-se nas sombrias montanhas de Sikok desaparecendo no horizonte, os últimos lineamentos d’esse paiz encantador, o mais formoso do mundo, que sempre deixa saudades aos que alguma vez hão pisado o seu solo afortunado. (MESNIER, 1874, p. 322)

A descrição de Mesnier parece-nos resumir uma visão paradisíaca e, muitas vezes, utópica que o Japão adquiriu – não apenas para este autor – desde sua “nova descoberta”. No entanto, o autor não parece possuir essa mesma visão em relação às outras nações asiáticas. A diferença de tratamento pode ser percebida já no prefácio, trecho da obra em que nos centraremos. Ao abordar “as formas europeas [que] foram adotadas pelo governo imperial” após o término do “feudalismo intransigente dos japonezes” (MESNIER, 1874, p. XVI), o autor comenta que China e Japão, “os dois impérios maiores do Extremo Oriente” (MESNIER, 1874, p. XVI), tornaram-se um “elemento importante na política do Ocidente”. Argumenta que essas nações asiáticas “chegarão a apreciar as cousas estrangeiras no seu justo valor, e entrarão por fim, tranquilamente, na comunidade das nações europeas” (MESNIER, 1874, p. XVII). É interessante notar que nestes trechos os termos “ocidente” ou “europeu” parecem surgir com um sentido de padrão qualitativo. Em outras palavras, ser uma “nação europeia” não se trata de estar geograficamente localizada nesse continente, mas, sim, adotar ideias que são “melhores” ou “superiores” àquelas que se possuía na Ásia. Adiante, separa China e Japão de outras nações asiáticas, afinal

muitos observadores conscienciosos, enganados pelas apparencias, têm julgado que todos os impérios do extremo oriente estão nos casos de poderem tomar algum dia um papel activo na historia, encaminhando-se na senda do progresso que o facho da civilização

---

<sup>249</sup> Por exemplo, uma tabela cronológica dos xoguns japoneses (MESNIER, 1874, p. 338) ou um quadro sobre a população do Japão, discriminando a quantidade de homens e mulheres (MESNIER, 1874, p. 334). Vale ressaltar que a obra final é menor do que a pretendida pelo autor, uma vez que parte dos originais foram destruídos pela passagem de um tufão em Macau antes de sua publicação (MESNIER, 1874, p. IX-X).

européia nos alumiá. Não cremos que seja justificada essa esperança.  
(MESNIER, 1874, p. XVII-XVIII)

Segue, então, opinando como as nações do Velho Continente devem agir em relação aos outros impérios asiáticos:

A Europa deve dominar a Ásia, somente assim é que todos estes povos poderão ser levantados do abysmo de barbaria em que jazem sepultados; e a ruína dos governos despóticos e opressores, o aniquilamento de crenças embrutecedoras, a abolição de usos injustos e deshumanos, não se consegue com hypocritas declamações acerca de terem acabado os tempos das conquistas da força; é com canhões, com as espadas de bom aço manejadas por braços fortes animados por valentes corações que as grandes empresas se consomem n'este mundo  
(MESNIER, 1874, p. XIX-XX)

Mesnier defende não apenas a intervenção europeia na Ásia em nome de levar “civilização” e “salvação” aos povos do “abysmo de barbaria em que jazem sepultados”, como defende veementemente uma ação militar, não muito diferente da política implementada nas conquistas quinhentistas. A visão militarista e de Mesnier parecem reverberar a atitude de seu superior, o Visconde de S. Januário, que, durante seu governo em Macau, em 1872, suspendeu a publicação crítica a sua governança *O Oriente* – prendendo seu redator – e, em seu lugar, criou o jornal pró-governo *Gazeta de Macau e Timor*, que tinha Pedro Gastão como um dos redatores<sup>250</sup>.

Mesnier, no entanto, parece não inserir o Japão nos territórios aos quais a Europa deve dominar, uma vez que é “a nação que parece querer associar-se de mais boa vontade à Europa, na tarefa de proclamar e impor os princípios da civilização ocidental, no Extremo Oriente” (MESNIER, 1874, p. XXI). Portanto, a visão positiva que Mesnier possui do Império do Sol Nascente se deve muito ao fato de, para o autor,

o Japão deseja[r] ardentemente entrar no grêmio político das nações ocidentais, anela[r] a ser considerado como igual por esses povos em que pressente uma força invencível, e conhece[r] com razão, que só assim poderá conservar mais tempo a sua autonomia. (MESNIER, 1874, p. 297)

Ou seja, por perceber que é “nessa Europa que julgamos tão prosaica e tão positiva, é que reside na verdade a maior quantidade de poesia que se acha na terra” e que a Ásia é um lugar de “sociedades mortas e em decomposição” (MESNIER, 1874, p. 299).

---

<sup>250</sup> Cf. MESQUITA, 2003, p. 564-568.

Na parte final do prefácio, Pedro Gastão revela, enfim, seu interesse pelo Império do Sol Nascente com alguns elogios ao povo daquele arquipélago:

O Japão, além de nos interessar especialmente, pelo papel político, que a sua situação geográfica e a índole dos seus habitantes o podem, de um momento para outro, chamar a desempenhar, também tem no seu passado muitos títulos à consideração dos povos civilizados. Este império exemplifica na sua evolução, condições anômalas de existência nacional, e o modo porque a humanidade se comporta nesses casos. (MESNIER, 1874, p. XXI)

Na sequência desse trecho, Mesnier compara a história do Japão a uma lei da física, chamando o arquipélago de “lei de Mariotte das nações” (MESNIER, 1874, p. XXII), ao falar que o Japão só se desenvolveu quando recebeu pressões externas (inicialmente da China, depois de Portugal e de outras nações europeias e, no século XIX, dos Estados Unidos e da Inglaterra), estando, portanto, em “anarquia” (MESNIER, 1874, p. XXII p. XII) quando viveu sem tais coerções. Nesse sentido, mostra-se uma imagem do japonês enquanto um povo passivo ou inerte e dependente das influências externas para se desenvolver. Assim, a partir das palavras expressas no prefácio – que se repetem de modo menos condensado ao longo do texto – pode-se ler o livro de Mesnier como mais uma obra que se encaixa na ideia de “conhecer o inimigo para conseguir derrotá-lo”, concepção que remonta às lições de Sun Tzu em sua *Arte da Guerra* ou, principalmente, no caso dos estudos japoneses, ao trabalho feito pela antropóloga americana Ruth Benedict (1887-1948) que culminou no clássico livro *O Crisântemo e a Espada* (1946).

Pelo que se depreende do texto de Mesquita (2003, p. 600 e 604), esta obra teve alguma repercussão em Macau e, deduzimos, também em Portugal. Tanto que Antero, em 1875, publica um comentário acerca de suas impressões na *Revista Ocidental*<sup>251</sup>.

A recepção de Antero de Quental ao livro de Pedro Gastão é, de modo geral, bastante positiva. O elogioso texto é aberto com as seguintes palavras: “Há muito tempo em língua portuguesa não se publica relação de viagem tão interessante, tão cheia de novidade e ensino, como esta” (QUENTAL, 2008, p. 72). Ao transparecer suas impressões do Japão, classifica o país como “originalíssimo” e “pouco conhecido ainda” (QUENTAL, 2008, p. 72). Tal afirmação, se por um lado evidencia o ineditismo da obra de Mesnier, ao retratar um país que há pouco mais de uma década se encontrava recluso

---

<sup>251</sup> Recentemente, o texto foi coligido por Ana Maria Almeida Martins, no livro *Contracapas* (2008), que reúne os escritos anteriores publicados sem assinatura nessa revista.



aos olhos europeus, por outro mostra a consciência do poeta da visão limitada que os estudiosos europeus expunham ao abordar as culturas asiáticas. Tal perspectiva é perceptível no seguinte trecho do comentário anterioro.

Sr. Mesnier coligiu sobre os costumes, as raças, as revoluções políticas e os recursos atuais daquele império informações, dados e observações que tornam o livro uma valorosa contribuição para o conhecimento, ainda tão imperfeito, que temos na Europa desse Extremo Oriente. (QUENTAL, 2008, p. 73)

Antero vê no autor uma pessoa que interage positivamente com o “novo país”, uma vez “dispôs-se a ver e estudar esse país singular, mundo ainda há doze anos tão misterioso como o podia ser no século XV o reino lendário do Preste João” (QUENTAL, 2008, p. 73). Difere, assim, o autor de muitos de seus conterrâneos que, indo à Ásia, à África ou à Oceania, “reduzem ordinariamente as suas aquisições em matéria oriental ou tropical” a “algum dinheiro e quase sempre moléstias de fígado ou estômago... não falando nos achaques da consciência” (QUENTAL, 2008, p. 73). Elogia Mesnier pelo bom uso de “seu tempo e sua inteligência” (QUENTAL, 2008, p. 73) durante sua estada no Japão para produzir um livro de “interesse geral” (QUENTAL, 2008, p. 74) ao público europeu, como destaca ao se referir a uma tradução para o inglês que o livro recebeu em Hong Kong (QUENTAL, 2008, p. 74).

Antero passa, então, a se pronunciar em torno dos interesses particulares que o livro traz aos portugueses, “descendentes dos primeiros descobridores daquele império” (QUENTAL, 2008, p. 74). Diz o poeta:

O sr. Mesnier seguiu com curiosidade não isenta de comoção patriótica, em vários portos do Japão, os vestígios gloriosos dos grandes navegadores e dos heroicos missionários portugueses do século XVI. Vive ainda a memória do nosso nome em várias tradições locais, tradições confirmadas umas vezes por um monumento, uma ponte, as ruínas dum forte ou duma igreja, outras vezes pela crónicas indígenas que, se desfiguram os nomes, conservam inalterados os feitos. (QUENTAL, 2008, p. 74)

Antero, neste trecho, reverbera todas as imagens positivas da expansão marítima portuguesa que compõem o imaginário da época. Portanto, surge aqui um Portugal aventureiro, bravo e heroico, com grandes navegadores e uma missão catequizadora que ecoa a “dilatação da fé e do império” da leitura mais apologética de *Os Lusíadas*. A essa imagem contrasta a ressalva que o poeta açoriano faz ao livro de Mesnier. A retificação anterioro recai sobre “essas cristandades japonesas, e parece atribuir ao zelo dos

missionários e à eficácia moral do catolicismo aquelas súbitas conversões de populações inteiras” (QUENTAL, 2008, p. 75-76). Antero julga Pedro Gastão ter sido ingênuo ao atribuir ao trabalho missionário lusitano a penetração do cristianismo entre os japoneses do século XVI e não enxergar a conversão como um “pretexto e uma arma de revolução provincial contra os poderes centrais do império” (QUENTAL, 2008, p. 76). Ou seja, o que havia de político por trás de tudo. Ao minimizar o papel das missões cristãs no Japão, Antero apresenta uma visão que, até certo ponto, retoma a crítica que proferira no discurso do Casino Lisbonense quatro anos antes.

Entretanto, o texto do poeta açoriano prossegue:

Que fossem zelosos e hábeis os missionários, e muitas vezes dedicados até ao heroísmo é ponto que não sofre a menor dúvida. Não há zelo, habilidade ou heroísmo capazes de produzirem só por si resultados daquela natureza: e, supondo um instante que os pudessem produzir, nunca seria no meio das populações asiáticas, as mais refractárias à índole e espírito do cristianismo, e que hoje os juízes mais competentes como Burnouf, Max Muller, Stanley, declaram absolutamente inconvertíveis. Se a fé ardente dos nossos missionários se iludiu então com aparências, não é uma razão para que nos iludamos nós hoje. (QUENTAL, 2008, p. 76)

Antero apresenta novamente numa imagem que pende para o nacionalismo ao destacar apenas o “zelo”, a “habilidade” ou o “heroísmo” dos missionários europeus na dilatação da fé cristã. Nesse ponto do texto, o Antero de 1875 contrasta com o de 1871, uma vez que, como vimos, Antero bate fortemente no catolicismo pós-Concílio de Trento, ao abordar a Inquisição levada às colônias e as “mãos cheias de sangue” (QUENTAL, 2017b, p. 88) com que se subjugavam os nativos em termos físicos e religiosos. Nesse sentido ainda é possível dizer que o poeta referenda imagens tidas como orientalistas (no sentido que Said atribui ao termo), ao enxergar os japoneses como “inconvertíveis”. Adiante, afirma:

Dêmos à memória desses homens heroicos o tributo de veneração que merecem os seus nobres e altos esforços, mas reconheçamos com a crítica moderna que, se o Oriente pode ser convertido às ideias do Ocidente, só o será por outros missionários e outra mui diversa doutrina. (QUENTAL, 2008, p. 77)

Portanto, o que se expõe aqui ainda é uma visão hierarquizada do planeta em que o Ocidente deve “converter” o Oriente às suas ideias, ponto de vista que não parece estar afastado daquele expresso pelo autor do relato de viagem.

Antero finaliza o texto lamentando não ter mais espaço para desenvolver essas ideias, comparando Pedro Gastão Mesnier aos antigos viajantes portugueses e criticando fortemente aqueles portugueses que, no século XIX, vivem nas colônias de África e Ásia.

Será uma esperança louca pretender que os nossos empregados na África e no Oriente façam mais alguma coisa do que dormir, sonhar com a volta à pátria e deixar que de todo se desacredite o nome português? Não ousamos esperá-lo, mas com todo o coração o desejamos. (QUENTAL, 2008, p. 77)

Essa imagem das colônias portuguesas no Oitocentos recorda algumas das críticas que Eça de Queirós fizera, em 1871, em suas *Farpas*, mais especificamente em textos como “A Marinha e as Colônias” e “A Pitoresca História da Revolta da Índia”<sup>252</sup>. Entretanto, o fato que aqui nos interessa é que, numa visão geral do comentário, se Antero de Quental não parece referendar completamente a posição intervencionista – e violenta – que Mesnier propõe em seu livro, também não se manifesta em oposição à visão do secretário. O poeta foca seu elogio no trabalho intelectual e na erudição demonstrada por Pedro Gastão. As ideias políticas presentes no relato de viagem ou não são de interesse ou, no mínimo, não soam estranhas e repreensíveis ao autor de *Odes Modernas*. No que tange especificamente à imagem do Japão, o conteúdo positivo do texto de Mesnier, provável primeiro contato de Antero com o Japão, parece ter deixado uma boa impressão e despertou a curiosidade no poeta, que buscou outras fontes sobre o Império do Sol Nascente. Afirmamos isso, pois, cinco anos mais tarde, em 1880, em carta ao romancista Eça de Queirós, diz Antero: “eu creio que não há no mundo raça dotada de melhor natural [do que os portugueses], *a não ser os japoneses*, pelas ideias que me deu o livro de Mitford”. (QUENTAL, 2009, v. 2, p. 172, grifo nosso). O livro a que Antero se refere é *Tales of Old Japan*, de A. B. Mitford, publicado em Londres em 1871. Do que se depreende dos escritos do poeta, os dois livros que sabemos que Antero leu sobre o Japão o fizeram ter uma ideia auspiciosa do povo japonês. Essa impressão faz recordar uma outra visão positiva do Oriente que Antero parece ter por volta de 1880. Quem nos traz

---

<sup>252</sup> Conforme apontamos no item 3.3.1 deste trabalho, em linhas breves, pode-se dizer que Eça, nesses textos de sua juventude, define Macau e Goa como pedaços de terra estéreis que nada contribuem para o desenvolvimento econômico da metrópole. Assim, defende a venda ou até mesmo a doação dessas possessões, uma vez que nada se produz ou se tira delas. Os indianos e, principalmente, os portugueses que ali habitam são fortemente criticados. Deste modo, “debilidade gelatinosa”, “ociosidade”, “desleixo” e “imundice” são, para o autor, algumas das características daqueles que vivem na Ásia portuguesa do século XIX. Cf. QUEIRÓS, Eça de. **Obra Completa**. BERRINI, B. (Org.). v. 3. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000, p. 720-726, p. 750-755.

este fato é Eça de Queirós, em *Um Gênio que era um Santo*, testemunho queirosiano publicado no *In Memoriam* dedicado ao poeta açoriano. Eça, ao relatar um reencontro após longa data com Antero e Carlos Mayer ao qual não nos é possível precisar a data exata – já que Eça não explicita –, mas que, por pistas deixadas no texto, cremos ter ocorrido nos anos finais da década de 1870, ou no início de 1880<sup>253</sup>, momento em que Eça de Queirós estava às voltas com sua novela *O Mandarim*, diz:

Carlos Mayer andava nessa ocasião envolvido na ciência e cuidados de uma grande indústria de destilação – e a conversa rolou sobre máquinas, processos, fermentos, salários, lucros, milhões. Antero circulava ardentemente dentro daquelas questões de química, mecânica, economia, como se elas constituíssem a paixão suprema dos seus dias solitários. O ar do seu quarto de metafísico ficou em breve mais cheio de cifras, de vozes técnicas, que o de um escritório da City. Depois, talvez porque a esse tempo eu me preocupava com a civilização chinesa, deslizávamos a conversar da China. Carlos Mayer atacou rancorosamente o Império Florido. *Antero, arrojando a manta, exaltou logo o Chinês, e a sua pedagogia, e a sua agricultura, e a sua arte, e a sua sociedade, e a solidez e pureza das suas instituições domésticas – com o saber miúdo e grave de um mandarim.* E não era só a erudição que surpreendia, mas o fogoso interesse, como se o seu pensamento habitasse constantemente e só se comprazesse entre a Grande Muralha e o mar Amarelo. (QUEIRÓS, 2011, p. 310-311, grifo nosso)

Quando todas as imagens de Antero de Quental aqui destacadas são postas em paralelo, é possível ver que civilizações como a China e o Japão parecem ter alguma admiração de Antero. Entretanto, outros povos asiáticos (e americanos) que foram colonizados pelos europeus não recebem o mesmo tratamento. As manifestações de Antero principalmente na primeira metade da década de 1870 não questionam o processo colonizador e civilizatório. Contrariamente, referendam uma posição euro e etnocêntrica. Entretanto, a partir das exceções que o poeta parece fazer às civilizações de China e Japão, parece-nos ser válido usar como chave de leitura para esse orientalismo de Antero

---

<sup>253</sup> Depreende-se do texto de Eça que este encontro aconteceu em Lisboa, onde Antero morou, de acordo com estudo de Bruno Carreiro (1948, v. 2, p. 74-89), em dois momentos: em janeiro de 1878; e de janeiro de 1880 a setembro de 1881, quando se mudou para Vila do Conde. O encontro seguinte entre Eça e Antero, ainda segundo Carreiro (1948, v. 2, p. 121) aconteceu nessa cidade, em 1882. Eça diz desse encontro no norte de Portugal: “Passaram anos em que não vi Antero, instalado então em Vila do Conde. Sabia que o meu amigo estava quase são, quase sereno. Mas foi uma preciosa surpresa, quando, ao fim dessa separação, chegando ao Porto e correndo com Oliveira Martins a Vila do Conde, avistei na estação um Antero gordo, róseo, re florido, com as lapelas do casaco de alpaca atiradas para trás galhardamente, e meneando na mão a grossa bengala da Índia que em Lisboa eu lhe dera para amparar a tristeza e a fadiga” (QUEIRÓS, 2011, p. 311-312).

algumas observações feitas por Hélder Garmes, ao estudar textos não ficcionais de Eça de Queirós. Diz o estudioso:

Nessas localidades [Zuzulândia e Cafrania] não haveria civilização respeitável, isto é, uma cultura material e intelectual que, na opinião de Eça, pudesse rivalizar com a europeia em seus registros escritos, pictóricos, musicais, em edificações, estrutura social, política e militar, em religiosidade etc. Já na Índia, na China ou no Egito, era possível aplicar o relativismo de civilizações por preencherem os pré-requisitos acima arrolados. (GARMES, 2005, p. 66)

Como Garmes identifica em alguns textos queirosianos, a mundividência de Antero na primeira metade da década de 1870 parece conter visões civilizacionais distintas dos povos da Ásia, em que surgem povos como japoneses, chineses, judeus e mouros que merecem apreço, enquanto há outros “povos atrasados” que necessitam da “civilização” levada pelas nações europeias.

No entanto, a relação de Antero com o Oriente não ocorre apenas por meio de sua visão em torno da presença e interferência da Europa na Ásia. O Oriente tornou-se peça fundamental para o pensamento que Antero de Quental desenvolveu principalmente a partir da segunda metade década de 1870 e sobre o qual buscaremos tecer considerações no item seguinte deste capítulo.

### 4.3. O BUDISMO NA CORRESPONDÊNCIA ANTERIANA

Ao longo da década de 1870, Antero, aos poucos, passa a encarar o mundo de maneira mais plácida e desapaixonada. “Desenganado da política das revoluções” (CATROGA, 2001, p. 40), já não sustenta do mesmo modo os sonhos e desejos da juventude. Em razão do impacto da morte de pessoas próximas e queridas<sup>254</sup> e ao agravamento de sua doença (CATROGA, 2001, p. 77), o poeta afasta-se de uma vida política e social ativa e parte para Vila do Conde, onde, numa espécie de autoexílio de dez anos, “se não foi «feliz» usufruiu de um sossego, não apenas exterior, mas interior, que em parte alguma mais terá conhecido” (LOURENÇO, 2007, p. 128). Foram anos, portanto, que, para o autor de *Primaveras Românticas*, “a tragédia pareceu suspensa” (LOURENÇO, 2007, p. 128).

---

<sup>254</sup> Segundo Catroga (2001, p. 77), o pai de Antero morre em 1873, sua mãe em 1876. Outra significativa morte para o poeta foi a de seu amigo Germano Vieira de Meireles, cujas filhas Antero adota em 1877 (MARTINS, A., 2001, p. 40).

É neste período de vida que Quental aprofunda o pensamento que, no fim da vida, chama de “minhas ideias filosóficas” (QUENTAL, 2009, v. 3, p. 99). Essas, no entanto, foram construídas não só a partir de diversas fontes da filosofia ocidental, como também se apoiaram em um pensamento oriental, o Budismo. Portanto, o centramento de nossas atenções, a partir de agora, se dará em torno da leitura que Antero possuiu desta filosofia procedente do Leste.

Primeiro, é preciso pontuar que o Budismo, desde os anos finais do século XVIII, principalmente o de vertente indiana, foi essencial para o processo de autorreflexão que a intelectualidade europeia promoveu a partir o Iluminismo. Nas palavras de Rui Lopo (2010, p. 28-29):

*A Europa* começou a compreender-se como *contingente*, isto é, a reconhecer-se como uma efectividade limitadamente situada, de âmbito político e cultural, e não como uma realidade geográfica ou *natural* [...]. O período em que as potências europeias se digladiam na Ásia em busca de controlo e têm o colonialismo como política, em que se verifica uma perda da autoridade eclesial, como característica religiosa e social, e em que culturalmente surge o chamado iluminismo contextualizam o advento europeu do budismo. (grifos do autor)

Muitos conceitos budistas, que chegavam a partir dos estudos orientalistas, inspiraram a filosofia ocidental do século XIX, principalmente a alemã. Nomes como Schopenhauer (1788-1860) e Eduard von Hartmann (1842-1906) tiveram suas ideias influenciadas pelo Budismo e pelo pensamento indiano. A interpretação filosófica do Budismo contribuiu para que a Europa olhasse a si própria, afinal, “discutindo-o, os ocidentais nele projectaram os problemas da própria civilização europeia oitocentista” (BRAGA, 2007, p. 259). Se, por um lado, na Alemanha, o Budismo foi de certo modo assimilado à metafísica local, por outro, principalmente em França, a doutrina de Gautama foi recebida de modo negativo e crítico. Foi lá que se levantou “uma cruzada contra a ‘religião do nada’ que ameaçaria os valores axiais da civilização cristã, assentes no teísmo, no personalismo, da racionalidade objectivante e na moralidade encarada como a busca teleológica do Bem” (FEITAIS, 2007a, p. 111). Nesse contexto, uma obra foi fundamental para a difusão dessa visão: *Du Bouddhisme* (1855), do político francês e especialista em filosofias antigas Barthélemy Saint-Hilaire (1805-1895). Conforme nos esclarece Paulo Feitais (2007a, p.112):

Saint-Hilaire utiliza uma argumentação alicerçada numa visão cristã e etnocêntrica dos problemas fundamentais da Filosofia e da Moral, em

simbiose com uma série de postulados tributários de uma dependência acrítica da filosofia moral de Kant, amalgamada num agatismo de contornos platonizantes.

Segundo palavras do próprio Saint-Hilaire:

Não devemos apresentar à consciência humana nenhum outro móbil [...] para além da ideia do Bem. Não é apenas a mais nobre e desinteressada de todas as ideias: é ainda a mais verdadeira e a mais prática [...]. Se quisermos remontar à sua origem, ela leva-nos a Deus, de que nos revela a verdadeira natureza; se a seguirmos nas suas consequências, ela explica-nos o mundo, que só ela pode fazer compreender. Colocada ao nível das ideias mais evidentes e mais elevadas, ela é que ilumina todas as outras, como é ela que as engendra. E no entanto, essa ideia que é o próprio fundo da nossa alma, da nossa razão, da nossa inteligência, como é o fundo do Universo e de Deus, *não aparece de todo no budismo* (SAINT-HILAIRE, 1855, p. 120<sup>255</sup> apud FEITAIS, 2007a, p. 112, grifo nosso)

Pelo grifo acima destacado, percebe-se que Saint-Hilaire defende a doutrina como uma espécie de “religião menor”, embora, vale destacar, os adeptos do Budismo nem sempre lhe atribuam este caráter religioso.

Em sentido rigoroso o termo Budismo não significa religião. Não existe Deus ou qualquer existência sobrenatural no Budismo, assim como não existe outro Mundo para além deste Mundo, também assim não existe o Céu ou Paraíso. O Budismo é pura lógica e filosofia que começa com o reconhecimento do sofrimento (*duhka* – dor) e da morte (*mrutyu*) por diversas razões. Uma das razões, das mais importante, é o desejo (*trishna*) que cria ilusão e aquele pode ser evitado através da moralidade (*shila*), disciplina (*samadhi*) e compreensão intuitiva, sabedoria (*prajna*). Através da prática da disciplina Budista como caminho de vida, pode atingir-se o estágio final chamado *nirvana*. (SAMARTH, 1999, p. 49)

Embora, em estrito senso, o Budismo possa não se configurar como uma fé, com o passar dos séculos e com as diversas vertentes que se espalharam pelo mundo, suas ideias ganharam contornos religiosos. E chegou à Europa dos séculos XVIII e XIX na qualidade de principal religião do Extremo-Oriente. Uma vez que o século XIX foi um período em que “o cristianismo defrontou-se com a sua *relatividade*” (LOPO, 2010, p. 29, grifo do autor), não surpreende perceber que a doutrina de Gautama, quer como modo de exaltação, quer como crítica, ou ainda alternativa, foi lida, em muitos casos, em comparação à cristã, e a figura de Buda foi posta em paralelo à de Cristo<sup>256</sup>.

<sup>255</sup> SAINT-HILAIRE, Barthélemy. **Du Bouddhisme**. Paris: B. Duprat, 1855.

<sup>256</sup> Cf., por exemplo, os primeiros parágrafos do prólogo de *A Relíquia* (1887) ou a “carta XVI - A Clara” de *A Correspondência de Fradique Mendes* (1900), de Eça de Queirós; ou ainda *O Anti-Cristo* (1884), de

O contexto do Budismo na Europa oitocentista que aqui apresentamos de maneira breve, evidentemente, não esmiúça todas as particularidades (e distorções) que o tema possuiu nos escritos da época<sup>257</sup>. No entanto, parece-nos apresentar alguns pontos-chave para entendermos como o pensamento oriental advindo a partir dos ensinamentos de Buda foi lido e assimilado por Antero de Quental.

Analisar o Budismo no poeta da ilha de São Miguel não é tarefa inédita. A aproximação de Antero com esse pensamento remonta à própria contemporaneidade do autor. Foi Oliveira Martins, na introdução da obra *Sonetos Completos*, de 1886, o primeiro a expor publicamente essa relação. O objetivo do historiador, nesse texto, é mostrar que Antero de Quental não é budista “embora julgue sê-lo” (MARTINS, O., 2017, p. 42). Assim, já na parte final de seu prefácio à coletânea poética de Antero, o autor de *História da civilização ibérica* tece algumas considerações pessoais sobre a doutrina de Gautama, dando as razões “por que eu não sou budista” (MARTINS, O., 2017, p. 42), e nem Antero o seria.

A publicação dos *Sonetos Completos* e a introdução feita por Oliveira Martins levaram a escritora Maria Amália Vaz de Carvalho (1847-1921) a apresentar um trabalho crítico em torno de Antero de Quental, sua obra e o Budismo, em artigos publicados no *Jornal do Comércio* do Rio de Janeiro que, posteriormente, foram incluídos no livro *Alguns homens de meu tempo* (1889). Os artigos de Maria Amália fizeram Antero escrever uma carta, no ano de 1886, em que contra-argumenta as afirmações da escritora. Analisaremos de modo mais detido essa carta adiante. Após o suicídio de Antero, o Budismo continuou chamando a atenção de seus estudiosos, principalmente por ver no pessimismo – ao qual este pensamento oriental muitas vezes é ligado – um dos motivos que teriam feito o poeta dar cabo de sua própria vida.

Em 1938, na obra *Anthero de Quental – técnica e inspiração de seus sonetos*, Fernando Saboia de Medeiros dedicou um capítulo à “exaltação búdica” (MEDEIROS, 1938, p. 314) de Antero. Nesse capítulo, o crítico não discute o nível de assimilação do Budismo por parte do poeta das *Odes Modernas*. O Budismo surge, para Medeiros, como uma filosofia que dá a Antero “equilíbrio, mas também novos valores do pessimismo”

---

Gomes Leal. Guilherme de Vasconcelos Abreu, em diversos textos, também compara o Budismo com o Cristianismo.

<sup>257</sup> Para tal tarefa, cf. os textos presentes em BORGES; BRAGA (2007).



(MEDEIROS, 1938, p. 314). Seria o Budismo, portanto, o responsável por tranquilizar Antero do “espírito insatisfeito e pesquisador do hegeliano e do proudhoniano” (MEDEIROS, 1938, p. 315). Aproxima, assim, a doutrina ao pensamento de Antero de seus últimos anos de vida, realizando a ligação do Budismo, mediada pela filosofia de Schopenhauer, com o suicídio. “Em Lisboa, o pessimismo era doloroso, em Vila do Conde era místico. O suicídio foi a manifestação mais lídima desse pessimismo búdico” (MEDEIROS, 1938, p. 329).

Um ano mais tarde, em 1939, surge outro estudo acerca do Budismo na poesia de Antero. Carlos Dante de Moraes dedica todo um capítulo de sua obra *A Inquietação e o Fim Trágico de Anthero de Quental* a esse assunto. Moraes busca responder a seguinte questão: “Quando e porque medrou numa natureza como a de Anthero, tão entranhadamente cristã e ocidental, o desejo exótico do Nirvana?” (MORAES, 1939, p. 114). Recorrendo a alguns textos budistas publicados na França, o crítico desenvolve um dos primeiros estudos mais aprofundados sobre esse tema na vida do poeta. Ainda compartilhando algumas ideias propostas por Oliveira Martins, Moraes busca repensar cristalizações acerca do Budismo, como a associação deste como uma doutrina que prega a não ação perante a vida. Diz o estudioso: “É preciso reconhecer, o Budismo não é uma escola de inação, nem prega o desprezo do esforço” (MORAES, 1939, p. 117). Assim, de certo modo, Moraes joga nova luz sobre os estudos orientalistas de Antero, sendo um dos primeiros a não trabalhar com ideias próprias sobre o Budismo, mas tenta ouvir o que Antero dizia sobre o tema. Afinal, como veremos, o próprio poeta, nos anos finais de sua vida, buscava desconstruir essa imagem do Budismo enquanto “escola de inação”. Medeiros afirma que “no ideal exótico do Nirvana, encontraria Anthero uma oportunidade de justificar metaphysicamente o seu desprezo, o seu descontentamento quase invencíveis da realidade” (MORAES, 1939, p. 119). Conclui, então, que o que atraía o poeta na filosofia de Buda era o fato de “que o budismo incute [...] um método intelectual e prático para vencer o sofrimento, desprovido de dogma ou fé, utilizando-se somente das forças da inteligência” (MORAES, 1939, p. 120). Moraes não deixa, no entanto, de destacar, conforme fizera também Oliveira Martins, o lado fortemente cristão de Antero: “A atitude budista, que ele assumia em certas horas, não conseguia ocultar uma grande alma cristã, infelizmente indecisa e dividida” (MORAES, 1939, p. 124).

Muitas relevantes pesquisas ao longo do século XX, como as de António Sérgio (2001), Joaquim de Carvalho (1992) e Eduardo Lourenço (2007), não ignoram o Budismo na produção intelectual de Antero, mas o inserem em um quadro maior, priorizando, em suas leituras, pensamentos filosóficos ocidentais que também beberam nas ideias búdicas, como os de Schopenhauer ou Eduard von Hartmann. O Budismo em si volta a ser estudado a partir do artigo de Anil Samarth (1999), que busca “analisar a evolução de Antero de Quental enquanto Poeta-Filósofo do Budismo e Misticismo, sem nunca ter ido à Índia” (SAMARTH, 1999, p. 45). De fato, Samarth busca um “Antero indiano” (SAMARTH, 1999, p. 63), ou melhor, o “espírito indiano de Antero” (SAMARTH, 1999, p. 45), como anuncia no título de seu artigo. Com tal finalidade, o crítico identifica similaridades na obra do poeta de *Odes Modernas* com a do escritor indiano Rabindranath Tagore (1861-1941), vencedor do prêmio Nobel de literatura de 1913.

Em 2001, o budismo anteriano ganha mais uma interpretação, com o livro *Os Sonetos de Antero de Quental: uma leitura do budismo indiano*, de Carlos Miguel Botão Alves. A partir do pressuposto de que “Antero de Quental faz uma leitura muito peculiar de certas noções fundamentais do Budismo” (ALVES, Carlos, 2001, p. 3), o autor examina elementos-base da crença oriental na poesia anteriana. Identifica, assim, na produção literária do poeta açoriano, a existência de alguns conceitos búdicos, como *duhkha* (sofrimento), *trishna* (desejo), *anicca* (impermanência), entre outros. Para fortalecer a aproximação do pensamento anteriano com a filosofia oriental, empreende ainda uma leitura comparativa dos sonetos de Antero com os discursos de Buda<sup>258</sup>. Carlos Alves não busca refletir sobre as fontes ou sobre a forma de contato que Antero teve com o Budismo. Tampouco atenta para a data de elaboração dos poemas. Sua análise se concentra na identificação de similaridades entre as palavras de Gautama com o pensamento poeticamente expresso por Antero. O autor dá continuidade a seu estudo, com a publicação do livro *O Oriente na literatura portuguesa: Antero de Quental e Manuel da Silva Mendes* (2016), em que compara a assimilação, a tradução cultural e o

---

<sup>258</sup> Carlos Alves encontra paralelo entre o Budismo e os seguintes sonetos anterianos: “Divina Comédia”, “No Turbilhão”, “Contemplação”, “Voz Interior”, “Lacrimae Rerum”, “A Germano Meireles”, “Transcendentalismo”, “A Flórido Teles”, “Nox”, “Redenção”, “Tormento do Ideal”, “Ad Amicos”, “Nocturno”, “Solemnia Verba”, “Acordando”, “Mors Amor”, “A Alberto Teles”, “Ignoto Deo”, “A Santos Valente”, “Mors Liberatrix”, “Despondency”, “Idílio”, “Estoicismo”, “O Convertido”, “Nirvana” e os conjunto de sonetos “Tese e Antítese” (composto por dois poemas), “A Idéia” (composto por oito poemas) e “Elogio da Morte” (composto por seis poemas).

papel do poeta açoriano nos diálogos entre a Europa e o Oriente (ALVES, Carlos, 2016, p. 5) com aquele empreendido por Manuel da Silva Mendes (1867-1931), intelectual português radicado em Macau<sup>259</sup>, cuja filosofia taoísta “organiza o seu entendimento da realidade e potencia a análise que desenvolve, por ser parte constituinte do seu olhar e do seu pensar” (ALVES, Carlos, 2016, p. 347).

Em 2007, Paulo Feitais procura aprofundar a reflexão em torno do budismo de Antero de Quental. Em seus estudos, ele destaca o desenvolvimento da visão de Antero em torno da crença oriental, partindo de uma visão mais eurocêntrica que, aos poucos, se desprende das cristalizações, tornando-se, assim, uma interpretação mais independente. Um significativo exemplo encontra-se no estudo feito pelo crítico acerca das concepções de Nirvana por parte de Antero ao longo dos anos, que mencionaremos em algumas cartas a serem analisadas adiante. Feitais também questiona algumas leituras fixas, como a relação do Budismo com o pessimismo, desconstruindo ideias fortemente presentes nas interpretações do budismo anterior desde o prefácio de Oliveira Martins. O estudioso demonstra ainda que Antero foi um dos poucos em seu tempo a “superar” o pessimismo, atingindo uma interpretação original de alguns conceitos orientais:

A relação de Antero com o Budismo acompanhou as diversas fases de seu pensamento, pelo que não devemos excluir a hipótese, confirmável por uma análise dos sonetos, de que houve um período em que ele próprio terá aderido à visão pessimista do budismo. A mudança de perspectiva, claramente perceptível no início dos anos 80, mas poderá já ter ocorrido no período da estada em Bellevue [1877] que permitiu a Antero contactar com bibliografia atualizada, referente ao orientalismo e ao budismo [...]. (FEITAIS, 2007a, p. 119)

Muitos dos estudos acerca de Antero e o Budismo, mesmo aqueles publicados ainda na contemporaneidade do escritor, guiam-se pelas perguntas: “teria Antero de Quental se tornado budista? Poderia o poeta ter abdicado de sua cultura cristã e adotado para si o Budismo?”. Não nos parece que sejam essas as questões que devam ser respondidas, uma vez que, em uma breve leitura de sua produção em verso ou em prosa, nota-se que “o Budismo não é um ponto de chegada” (FEITAIS, 2007a, p. 124) para Antero de Quental. O próprio poeta argumenta nessa linha em sua carta a Wilhelm Storck, quando diz: “O meu amigo Oliveira Martins apresentou-me como um budista. Há, com efeito, muita coisa comum entre as minhas doutrinas e o Budismo, mas creio que há nelas

---

<sup>259</sup> Para uma apresentação detalhada da figura de Silva Mendes, cf. ALVES, Carlos, 2016, p. 37-55.

mais alguma coisa do que isso”. (QUENTAL, 2009, v. 3, p. 99). Portanto, mostra-se evidente que a doutrina de Gautama foi “um elemento essencial da reflexão anterioriana” (ALVES, Carlos, 2001, p. 7), uma das correntes de pensamento que fizeram Antero tentar compreender o mundo. Como afirmamos, soma-se a ela uma extensa série de referências intelectuais do Ocidente, que vão desde os pensadores greco-latinos até os filósofos de seu século. Mais uma vez em sua carta autobiográfica, Antero expõem: “[Após 1874] Voltei a ler muito os filósofos, Hartmann, Lange, Du Bois-Raymond e, indo às origens do pensamento alemão, Leibniz e Kant. Li ainda mais os moralistas e místicos antigos e modernos, entre todos a *Teologia Germânica* e os livros budistas” (QUENTAL, 2001, v. 3, p. 98). Ainda, Fernando Catroga (2001) aponta como alguns dos caminhos percorridos por Antero até a consolidação de sua “filosofia definitiva” (CATROGA, 2001, p. 99) nomes como Sêneca, Cícero, Sócrates, Aristóteles e Platão; Pascal, Hegel e Schopenhauer. Já Eduardo Lourenço (2007, p. 81-82) destaca, além de alguns dos nomes acima, Proudhon, Comte, Spencer e Spinoza; e o relaciona ainda a Kierkegaard. Finalmente, o estudo de Hess (1999, p. 206) indica nomes como Darwin, Lamarck, Haeckel, Saint-Simon, Michelet, Giordano Bruno e Schelling.

Com isso exposto, neste trabalho, não buscamos estudar os paralelos do pensamento de Antero com os conceitos budistas<sup>260</sup>, ou verificar qual vertente da doutrina<sup>261</sup> mais se aproxima às reflexões do poeta da ilha de São Miguel<sup>262</sup>. Tampouco buscamos identificar a equivalência ou a influência em Antero das filosofias europeias que beberam da fonte búdica ao longo dos séculos XVIII e XIX<sup>263</sup>. Uma vez que nossos antecessores analisaram em trabalhos recentes e com o fôlego apropriado todas essas questões, buscaremos, nas páginas seguintes, identificar como Antero declaradamente se expressou em torno do Budismo para verificar como sua interpretação e assimilação deste pensamento do Extremo Oriente foi se modificando ao longo de sua vida intelectual. Em outras palavras, averiguar como se conduziu a interação de Antero com o Budismo para compreendermos as singularidades desse orientalismo anterioriano. Para tal tarefa, nos

---

<sup>260</sup> Como dissemos, esse trabalho foi realizado por Carlos Alves (2001, 2016).

<sup>261</sup> Para as diferentes escolas que a espiritualidade budista possui, cf. YOSHINORI, 2006.

<sup>262</sup> Esse trabalho foi empreendido por Samarth (1999) e, principalmente, Feitais (2007b).

<sup>263</sup> Tal tarefa foi empreendida, entre outros, por Leonardo Coimbra (1991); Lúcio Craveiro da Silva (1992); Joaquim de Carvalho (1992); Leonel Ribeiro dos Santos (1999, 2002); Fernando Catroga (2001); Eduardo Lourenço (2007); Sílvio Alves (2014).

centraremos em algumas epístolas que compõem a vasta correspondência do autor de *Odes Modernas*.

Embora Antero de Quental tenha afirmado que seus sonetos<sup>264</sup> são “uma espécie de autobiografia de um pensamento e como que as memórias de uma consciência” (QUENTAL, 2001, v. 3, p. 100), aqui, optamos por estudar seu epistolário pelo fato de que, nos anos finais de sua vida, o poeta diminui de maneira significativa sua produção poética. Segundo o próprio escritor: “infelizmente morreu-me o dom dos versos precisamente quando começava a pensar e a sentir alguma coisa que realmente merecesse ser posta em verso” (QUENTAL, 2001, v. 3, p. 66). Portanto, as reflexões finais de Antero são expressas em seu texto *Tendências Gerais da Filosofia da Segunda Metade do Século XIX* (1890), ou em cartas enviadas a seu restrito círculo social. Nesse sentido, a correspondência anterioriana é a única forma de escrita do poeta que permeia toda a sua produção intelectual, parecendo-nos ser, assim, a mais apropriada para “compara[r] o ponto de partida com o ponto de chegada, a inquietação e a dúvida, a paixão e o desespero duma mocidade indômita e sem lei certa, com o sossego interior e a placidez crente de quem encontrou na liberdade moral e no Bem a lei da existência” (QUENTAL, 2001, v. 3, p. 138).

Com isso posto, passemos a analisar as cartas anteriorianas.

A primeira menção ao Oriente que identificamos no epistolário anterioriano não diz respeito ao Budismo, mas a uma visão que o jovem Antero de Quental possuía do Oriente. Em março de 1866, ou seja, um ano após a polêmica da “Questão Coimbrã”, o poeta escreve a seu amigo António de Azevedo Castelo Branco, sobrinho de Camilo Castelo Branco:

Para onde irei? Ignoro: talvez, daqui até lá, indague dum emprego para a Índia, para Goa ou Macau, países aonde a vida moderna não deve ostentar-se em muito excessivo luxo de seu vermelho sangue burguês e gordura de banalidade, como cá acontece nesta Europa soezmente comodista, esta Cartago sem Moloch – mas com muitos mercenários. Tu deves, nesse caso, ir comigo: mesmo que só eu vá empregado, aquelas terras, que alimentaram a descuidada infância da humanidade, são fáceis para a vida e, quais santos vichis ou macerados budas,

---

<sup>264</sup> Uma parte significativa da fortuna crítica anterioriana centra-se quase que exclusivamente na análise de seus sonetos por entender que é dessa forma que Antero consegue “conciliar esteticamente a vida e o Ideal” (ALVES, Carlos, 2001, p. 7). Os sonetos anteriorianos apontam para algumas especificidades nem sempre comuns a esta forma poética. Para estudos aprofundados em torno das singularidades do soneto anterioriano, cf. RAMOS, E., 1978; RIBEIRO, 1995; HESS, 1999; ALVES, Carlos, 2001; ABDALA JÚNIOR, 2004; entre outros.

viveremos de arroz e bananas. Continuaremos os nossos desprezados estudos orientais; e, em face das ruínas do que já foi ruidoso e imponente, aprenderemos a desprezar todos os ruídos e imposturas que hoje nos assoberbam e ensurdecem. (QUENTAL, 2009, v. 1, p. 122)

Esta missiva, que temporalmente fica próxima à primeira viagem de Antero à França, mostra o poeta “sem um projecto de vida, ao contrário dos colegas que, sem rendimentos próprios, ainda que diminutos, iam a concursos” (MARTINS, A., 2001, p. 17). Chama, então, seu amigo para acompanhá-lo numa viagem a Goa ou a Macau<sup>265</sup>, em um pouco pensado plano de vida. A carta corresponde a uma reclamação por parte de Antero da sociedade moderna, que “está em plena desorganização”, tendo chegado “àquele último termo das sociedades condenadas: a imbecilidade” (QUENTAL, 2009, v. 1, p. 122), uma leitura de mundo que continuará presente nos anos seguintes. Assim, esta correspondência, além de comprovar que Antero se envolvia desde cedo com os estudos em torno do Oriente<sup>266</sup>, fato que também pode ser verificado no testemunho de Eça de Queirós publicado no *In Memoriam* do poeta açoriano<sup>267</sup>, evidencia um Oriente enquanto um lugar de escape à sociedade europeia decadente. Goa e Macau, portanto, surgem aqui como lugares arcaicos<sup>268</sup>, “fáceis para a vida”, onde se pode viver de “arroz e bananas”. Esta visão, até certo ponto, encantada do Oriente não é distante da que se vê no poema “Sonho Oriental”, que, de acordo com a divisão que Oliveira Martins propôs em sua organização dos *Sonetos Completos*, foi elaborado entre 1862 e 1866.

Sonho-me às vezes rei, nalguma ilha,  
Muito longe, nos mares do Oriente,  
Onde a noite é balsâmica e fulgente  
E a lua cheia sobre as águas brilha...

O aroma da magnólia e da baunilha

<sup>265</sup> Por essa época, pensa Antero também “em alistar-se nos exércitos de Garibaldi e ir combater em Itália [...]. Mas perante a recusa de António de Azevedo Castelo Branco em o acompanhar, e tomando como exemplo os seus mestres Michelet e Proudhon, entra como tipógrafo na Imprensa Nacional e desloca-se depois a Paris a fim de exercer aí a nova profissão” (MARTINS, A., 2001, p. 17).

<sup>266</sup> Percebe-se que estudar o Oriente é um desejo duradouro na vida de Antero quando se lê a carta a Santos Valente, datada de 22 de janeiro de 1878. Nesta missiva Antero afirma estar novamente a “emprender o estudo do sânscrito, coisa muito distante de tudo quanto até hoje me tem ocupado” (QUENTAL, 2009, v. 2, p. 68).

<sup>267</sup> “Conhecer os princípios das civilizações primitivas constituía então, em Coimbra, um distintivo de superioridade e elegância intelectual. Os Vedás, o Mahabarata, o Zend-Avesta, os Eddas, os Niebelungen eram os livros sobre que nos precipitávamos com a gula tumultuosa da mocidade que devora, aqui, além, um trecho mais vistoso, sem ter a paciência de se nutrir com método” (QUEIRÓS, 2011, p. 290).

<sup>268</sup> Vale apontar que, nessa carta, a visão do Oriente como um local antigo assume um sentido positivo para o poeta.

Paira no ar diáfano e dormente...  
 Lambe a orla dos bosques, vagamente,  
 O mar com finas ondas de escumilha...

E enquanto eu na varanda de marfim  
 Me encosto, absorto num cismar sem fim,  
 Tu, meu amor, divagas ao luar,

Do profundo jardim pelas clareiras,  
 Ou descansas debaixo das palmeiras  
 Tendo aos pés um leão familiar.

(QUENTAL, 2017a, p. 86)

Portanto, o que se vê neste Antero de Quental ainda anterior às conferências do Casino Lisbonense é uma imagem do Oriente que Isabel Pires de Lima identifica como “uma espécie de pátria subjectiva onde cada um encontra o que procura” (LIMA, I., 1999, p. 149-150), comum, segundo a estudiosa, não apenas a Antero mas ao orientalismo oitocentista português como um todo.

A próxima referência ao Oriente identificada no epistolário anterior corresponde à primeira menção ao Budismo. Pouco menos de um ano após seu discurso no Casino Lisbonense, Antero envia, em 18 de janeiro de 1872, uma carta a Oliveira Martins em que diz:

Não estou em estado de nada dizer de pensado e que mereça ler-se, porque tenho passado mal de corpo e de espírito o suficiente para não prestar para nada há 2 meses. De corpo, com os meus desarranjos nervosos, insônias, etc. de espírito, atacado por um daqueles períodos de abatimento e indiferença de budista que são próprios do meu temperamento. [...] Sinto o desejo do *nirvana*, se não como um grande contemplativo, pelo menos como um doente. [...] Tenho um horror instintivo, e como que inato, a todas as ideias que representam a atividade da vida, como plenitude, felicidade, esperança, e outras deste teor. Não ando senão por intermitências, e aos empurrões. Para tudo dizer numa palavra, nasci *monge*. (QUENTAL, 2009, v. 1, p. 249, grifos do autor)

Desde cedo, Antero já sente a doença que o afastará de uma vida social e política ativa. Nessa carta, alega Antero desejar o *nirvana* em uma leitura que parece corresponder àquela que “*grosso modo* e em suma” seria a mais comum na Europa oitocentista: “a percepção do budismo (com *nirvana* à cabeça) como um perigo vindo do Oriente, em que inexplicavelmente o homem aspira ao nada, «facto» [...] sentido ora como «enigma», ora como «pesadelo» - e para alguns até um consolo” (BRAGA, 2007, p. 260). Em outras palavras, aqui, quando Antero se refere ao conceito búdico de “*nirvana*”, está a trabalhar

com a visão oitocentista do termo que, segundo Paulo Feitais (2007b, p. 200) foi visto como “uma ideia absurda representando o vácuo ontológico anulador da verdade, quer no campo da ciência, quer no campo da moral”. Entretanto, ainda de acordo com a explanação de Feitais (2007b, p. 200-201):

esta concepção do Nirvana não tem qualquer sustentação nas fontes budistas. O termo sânscrito “nirvana”, significa, no quadro referencial do Budismo, “extinção”, não da mente ou da realidade, mas do *sofrimento*, gerado pelas ilusões da mente, afastada do seu estado natural de pura alegria, de pura exaltação na coincidência com o Infinito, assumido em todas as suas (in)determinações.

Ou, na explicação de Samarth: “Nirvana é a extinção de uma chama depois de gasto todo o combustível. O combustível é o desejo, a ignorância que depois de extinto, atinge o *nirvana*” (SAMARTH, 1999, p. 49). Ou ainda Carlos Alves (2001, p. 69) o define como “estado transcendente de liberdade, alcançável pela extinção do desejo e da vontade individual. Sinónimo de completa ataraxia, tranquilidade e paz”.

Portanto, parece que, nesse estágio, o poeta das *Odes Modernas* propaga uma visão mais “canônica” (BRAGA, 2007, p. 258) ou ainda pouco refletida desse termo búdico.

No mesmo ano de 1872, Antero volta a se referir ao Budismo, em carta enviada em 12 de abril a João Lobo de Moura. Ao apresentar o soneto “à Virgem Santíssima”<sup>269</sup> a seu interlocutor, diz:

O seguinte [poema] podia simplesmente ter por autor algum solitário, discípulo de Buda, que há 2500 anos, se assentasse à sombra do Baobab, e imobilizando o espírito num ponto único (segundo o preceito do Mestre) tivesse procurado fugir ao tormento supremo da consideração da contingência e fragilidade das coisas. É porém mais crível que o seu verdadeiro autor fosse algum filósofo alemão contemporâneo, que, desesperando encontrar a *razão última do Ser* no insuficiente naturalismo da filosofia moderna, se lançasse nos sonhos insondáveis do sentimento religioso primitivo. O que nos leva a optar por esta segunda suposição é encontrarmos no mencionado Soneto certas alusões e aproximações e uma lucidez racional, que destoam da simplicidade profunda e do *concretismo* dos videntes antigos, e só convêm à subtileza sábia dos neobudistas. (QUENTAL, 2009, v. 1, p. 254-255, grifos do autor)

<sup>269</sup> “N'um sonho todo feito de incerteza, / De nocturna e indizível ansiedade, / É que eu vi teu olhar de piedade / E (mais que piedade) de tristeza... / Não era o vulgar brilho da beleza, / Nem o ardor banal da mocidade... / Era outra luz, era outra suavidade, / Que até nem sei se as há na natureza... / Um místico sofrer... uma ventura / Feita só do perdão, só da ternura / E da paz da nossa hora derradeira... / Ó visão, visão triste e piedosa! / Fita-me assim calada, assim chorosa... / E deixa-me sonhar a vida inteira!” (QUENTAL, 2017a, p. 137).



Em leitura a esta carta, Rui Lopo (2010, p. 33) aponta a

tentativa de construção de um *neobudismo* completamente niilista e simultaneamente desprezador do *naturalismo moderno* como do *sentimento religioso primitivo*, próprio de *videntes antigos*. É também notório o modo como, à maneira schopenhaueriana, Antero se auto-define, como um *filósofo alemão*, que encontra alguma inspiração no budismo (*um neobudista*), mas que lhe dá uma *lucidez racional* e uma *subtileza sábia* que o distinguiria da simplicidade e concretismo do *budismo dos budistas*. (grifos do autor)

Em suma, o que se tem na carta a Lobo de Moura é ainda uma visão do Budismo pautado pelo que Antero encontrava em outras interpretações, sejam elas mediadas pela filosofia alemã, seja por algum dos estudos orientalistas da época. Essa carta termina com a exposição de mais um soneto, até então inédito, de Antero. Trata-se do poema que, posteriormente, seria o segundo da série “Elogio da Morte”<sup>270</sup>, mas que inicialmente fora publicado como “Nirvana”<sup>271</sup>, na *Revista Ocidental* em 1875.

Na floresta dos sonhos, dia a dia,  
Se interna meu dorido pensamento.  
Nas regiões do vago esquecimento  
Me conduz, passo a passo, a fantasia.

Atravesso, no escuro, a nevoa fria  
D'um mundo estranho, que povoa o vento,  
E meu queixoso e incerto sentimento  
Só das visões da noite se confia.

Que místicos desejos me enlouquecem?  
Do Nirvana os abismos aparecem,  
A meus olhos, na muda imensidade!

N'esta viagem pelo ermo espaço,  
Só busco o teu encontro e o teu abraço,  
Morte! irmã do Amor e da Verdade!

(QUENTAL, 2017a, p. 150)

Este poema, classificado por Oliveira Martins como pertencente à produção anterior entre 1880 e 1884, talvez seja um dos textos poéticos mais estudados, quando levado em conta o Budismo em Antero de Quental, uma vez que não apenas se vê “uma perspectiva regeneradora da contingência do real e da finitude humana pelo caráter

<sup>270</sup> Para uma análise desse e de outros poemas sob a chave do pessimismo e niilismo, mas sem abordar a questão do Budismo ou do orientalismo, cf. ALVES, S., 2013, p. 237-253.

<sup>271</sup> Não confundir com outro poema, datado de 1878, que surge com esse título nos *Sonetos Completos*.

absoluto do mundo moral”, algo que coincidiria tanto na “posição budista [quanto] anterioriana” (ALVES, Carlos, 2001, p. 47) de ler o mundo, como também é “o primeiro de dois sonetos diretamente relacionados com [a] meditação em torno da ideia de *Nirvana*” (FEITAS, 2007b, p. 242, grifo do autor). Em sua interpretação desse poema, Carlos Alves aproxima o pensamento de Antero ao Budismo da seguinte maneira:

[Para o Budismo] Morrer não será [...] somente um mero momento final (como o Absoluto não o é), mas impor-se-á como um imperativo permanente da acção humana. [...] Nesta linha, Antero, no soneto “Elogio da Morte II” seguindo um esquema dialéctico perfeito, forma do percurso da consciência, diz que há um fundo de Não-ser na realidade pelo qual esta deve ser concebida a nível interior (é a “Luz Íntima” que alumia); porém, tal fundo de Não-ser para o Homem não corresponde a uma afirmação de irresponsabilidade a nível moral. Antes pelo contrário: e usando termos budistas, ao negar a permanência para além dos compósitos que interagem, destrói-se o desejo e o interesse individual – pois que, o Homem é, por ventura, o maior mais complexo desses compósitos (skandhas) – sendo essa a sua vida de conduta. A conduta humana deve ser orientada segundo uma disciplina que implica cessação do desejo e portanto do sofrimento. Encontramos neste soneto a enunciação do [...] percurso iniciático de desprendimento da realidade: para além «dos sonhos», do «vago esquecimento», da «fantasia», acede a consciência à imensidade da Realidade; “muda imensamente e ermos espaço”, “Morte” do que Não-É, mas que cria o “Amor” (e não já o mero desejo) da “Verdade”: o “Nirvana” que é a imensidão, silêncio e solidão, mas que permite o encontro e o abraço; ou seja, a relação de verdade que é a libertação. (ALVES, Carlos, 2001, p. 50-51)

Leitura um pouco distinta é apresentada por Paulo Feitais, que, ao atentar para o conceito de Nirvana que nos versos aparecem, argumenta que esse poema “permanece ligado a uma interpretação imobilista do misticismo budista” (FEITAI, 2007b, p. 243). O crítico lê o poema do seguinte modo:

O *Nirvana* é associado aqui ao Abismo, ao mesmo tempo limite e limiar de perdição. Se bem que nos seja apresentado como *topos*, tem em si o apelo, finistérico, da *atopia* radical: a viagem iniciática culmina, para o Adepto, na necessidade de transmutação espiritual, na entrega ao mais absoluto despojamento de si, a Morte, vista não como desfecho biológico da vida humana, mas como a ultrapassagem dos regimes diurnos da consciência, vividos pelo Poeta até à excessividade luciferina, ao seguir o apelo de Michelet à entrega a uma vida meridiana, plenamente vivida sob o influxo do Sol e da Luz do Meio-Dia. Neste período apolíneo, a consciência vira-se completamente para fora e segue os ditames de uma Razão segura de si, mas este regime centrípeto acaba por refluir para uma inesperada interiorização e o poeta descobre que a imensidade abarca a exterioridade e a interioridade, sendo inescapável a necessidade de transcender as determinações ontó-fenomenológicas. (FEITAS, 2007b, p. 242-243)

Portanto, enquanto Feitais tende a enxergar que o conceito anterior de Nirvana se encontrava em desenvolvimento nessa etapa de sua vida, Carlos Alves o interpreta como uma concepção já definitivamente assimilada pelo poeta açoriano. Embora, a partir da leitura da correspondência de Antero, a interpretação de Feitais pareça-nos mais acertada, a sugestão de leitura de Alves acena para um início de mudança de assimilação do Budismo que passa a ser um pouco mais evidente a partir do ano seguinte. Em vinte e sete de julho de 1873, em nova carta a Oliveira Martins, Antero busca explicar o seu ainda em formulação conceito de “misticismo ativo”:

[...] me inquietaram certas expressões da sua carta, com respeito à *comunhão com um Deus* etc. Cautela com o misticismo! Como todas as naturezas essencialmente activas, que, quando caem na metafísica, são levadas, por uma natural antítese, a ver nela sobretudo o *lado imoto*, Você parece-me considerar no Absoluto, em relação ao espírito humano, somente a *contemplação* e o estado de *graça*, alguma coisa como o Nirvana búdico. Quanto a mim, o Absoluto, não existindo *em si* como coisa distinta do Universo, mas só como uma categoria do entendimento e uma maneira pela qual a inteligência concebe o Todo, o Absoluto não é mais do que o elemento que a razão pura ajunta à realidade fenomenal e sensível, para ter a realidade completa e plena [...] Se o Absoluto não tem realidade *em si*, uma prática da vida no ponto de vista do Absoluto reduz-se à *contemplação dum ponto imoto*, como diz o Budismo, ponto imoto que não sendo mais do que uma total abstracção, veio a dar num *prope nihil*, um *nada* intelectual. O Absoluto, para entrar racionalmente na vida humana, deve ser *praticado* e não *contemplado*: quero dizer que, em vez de nos immobilizarmos no esforço contraditório de *realizar* em nós o *Absoluto* (que não tem realidade) o que devemos é praticar a vida como quem sabe que cada acto e momento dela é um acto e momento do Absoluto, e que por isso quanto mais praticarmos, se o fizermos com este conhecimento e intenção, mais nos uniremos ao Absoluto, a Deus. É o que eu chamo de misticismo activo. (QUENTAL, 2009, v. 1, p. 315-316, grifos do autor)

Embora, ao se referir ao Budismo como “contemplação de um ponto imoto” e ao nirvana búdico como “somente [...] contemplação e o estado de graça”, Antero trabalhe ainda com uma ideia similar à de carta de 1872, isto é, uma “visão negativa do Nirvana” (FEITAIS, 2007a, p. 114), já se percebe, no conceito de “misticismo activo”, a moldagem de um pensamento oriental ao que Antero julga primordial para uma atividade social: a ação. Em outras palavras, Antero já ressignifica parte de seu referencial registrado em seu contato sociocultural – sua educação ocidental, cristã e oitocentista – inserindo uma nova forma de pensamento em que são considerados aspectos de um pensamento “novo” ou “diferente”.

Tal fato parece ficar ainda mais evidente em 1877, quando, em 7 de agosto, Antero escreve ao autor de *História da Civilização Ibérica*:

Tudo quanto diz na sua carta sobre a questão metafísica-religiosa me quadra perfeitamente. O meu pessimismo, no fundo é optimismo. Simplesmente o meu espírito é feito de tal forma que não se satisfaz senão com fórmulas e processos complicados, preferindo em tudo à simples afirmação a *negação da negação*. [...] Compreender que o universo real é apenas uma imagem imperfeita, um símbolo grosseiro do universo ideal, mas reconhecer ao mesmo tempo que esse mundo imperfeito é a *realização possível* do mundo ideal [...]. Praticamente, não se trata de dizer que o mundo é mau, de o amaldiçoar e fugir, mas de viver nele e com ele como quem conhece e sabe que ele, no fundo vale; sem cegueira, sem paixão, livremente e praticando a *ironia transcendental* como a disciplina da verdadeira liberdade. Não se trata pois das acções, mas do sentimento com que as acções são praticadas. Tudo se reduz a *um certo estado* psicológico. (QUENTAL, 2009, v. 2, p. 38, grifos do autor)

Nesta carta não há uma menção direta ao Budismo ou a qualquer um dos seus conceitos. No entanto, percebe-se que a noção de pessimismo – que na Europa oitocentista esteve associada diretamente ao Budismo – passa a ser reformulada, ganhando uma nova afirmação que vai de encontro justamente às ideias que o poeta expressava anteriormente. Será a partir dessa época que Antero começa a “ultrapassagem da anterior atracção pelo pensamento de Schopenhauer, de Hartmann e do budismo” (CATROGA, 2001, p. 97). Se notarmos que o conceito de Budismo ao qual Catroga se refere está diretamente relacionado à leitura europeia do pessimismo, quando o crítico fala de “ultrapassagem do Budismo”, podemos entender como “ultrapassagem do pessimismo”. Logo, o pessimismo (Budismo) de Antero deixa de ser encarado de modo negativo e passa representar, na verdade, um otimismo, o que caracterizaria uma “ironia transcendental”.

O mesmo estudioso ainda explica essa leitura anterioriana de mundo do seguinte modo:

A «ironia transcendental» [é] este enlace entre o mundo e a visão metafísica, ou melhor, entre o pessimismo e o optimismo. Com efeito, a filosofia, ao equacionar a ciência e a metafísica, e ao elevar o eu à incondicionada apreensão do bem como essência última das coisas, revelaria que o mundo fenomênico é apenas uma imagem imperfeita, «um símbolo grosseiro do universo ideal». Mas, se achava ingénua a apologia panglossiana do melhor dos mundos possíveis, também não se podia concordar com a tese de Schopenhauer (e, até certo ponto, de Hartmann), segundo a qual «o mundo é mau». A correcta filosofia mostrava que, apesar de «imperfeito», ele «é a realização possível do

mundo ideal e, por conseguinte, boa e plenamente aceitável na esfera da realidade». Consequentemente, tanto cenobitismo como o quietismo seriam fugas ao compromisso com a vida. Esta só pode ser concretizada no único *mundo dado*, pelo que o grande desafio existencial consistia [...] em viver nele e estar. (CATROGA, 2001, p. 98, grifos do autor)

Nesse sentindo, começa-se a notar de maneira mais clara o desenvolvimento de um pensamento original em Antero, que tem como ponto de partida não só pensamentos filosóficos ocidentais, mas também reflexões apreendidas do Budismo, e que culminará, em alguns anos, no que o poeta chamará de “sua filosofia”.

É ainda desse período o segundo soneto que Antero produzirá em torno do conceito de Nirvana. Intitulado justamente “Nirvana”, este poema é provavelmente de 1878 (FEITAIS, 2007b, p. 243) e classificado por Oliveira Martins como pertencente ao quarto ciclo de sonetos (1874-1880)<sup>272</sup>.

Para além do Universo luminoso,  
Cheio de formas, de rumor, de lida,  
De forças, de desejos e de vida,  
Abre-se como um vácuo tenebroso.

A onda desse mar tumultuoso  
Vem ali expirar, esmaecida...  
Numa imobilidade indefinida  
Termina ali o ser, inerte, ocioso...

E quando o pensamento, assim absorto,  
Emerge a custo desse mundo morto  
E torna a olhar as coisas naturais,

À bela luz da vida, ampla, infinita,  
Só vê com tédio, em tudo quanto fita,  
A ilusão e o vazio universais.

(QUENTAL, 2017a, p. 144)

Neste soneto, para Catroga (2001, p. 92), “o poeta terá confirmado o não-ser (a não substancialidade) do mundo real desde que este seja lido sob à luz da impassibilidade nirvânica, ou, na sua linguagem, a partir da essência do ser”. Carlos Alves (2001, p. 55-56) interpreta o poema da seguinte maneira:

Antero no soneto “Nirvana” exprime, fortemente imbuído pelo espírito budista, por “formas / rumor / lida / forças / desejos / vida...” e, mais

<sup>272</sup> Esse soneto, um dos mais estudados do conjunto poético de Antero, pode ser lido sob um extenso leque de chaves interpretativas. Cf., por exemplo, as leituras de António Sérgio e Magda Costa Carvalho apresentadas por Pinho (2007, p. 280-282).

uma vez, é delimitado como sendo em si além, um “vácuo”. Atente-se sobretudo na segunda quadra deste soneto, à oposição que é feita entre a definição da vida do Mundo (com palavras de forte movimento) e a delimitação pela negativa da quietude do Nirvana (“imobilidade”; “indefinida”; “Termina ali o ser”). [...] É no fundo de um nível superior de consciência que se trata. É portanto o caminho do Nirvana: o estágio que permite a penetração nos compósitos da realidade e atinge o âmago de Não-ser (“Termina ali o ser”).

Já Feitais (2007b, p. 244), em sua leitura, propõe:

Este soneto que nos remete para o que de melhor surgiu, depois, na poesia mística [...], mostra-nos o *Nirvana* como o acesso à orla finistérica do Ser, ficando o Poeta, o Iniciado, perante a imensidade oceânica que está para além da conceptualização e da determinação lógico-gnosiológica. Aparentando quedar-se numa visão niilista do real, eleva-nos, talvez de forma ainda não completamente desvelada à mente pensando do Poeta, a uma percepção superlativa, só possível através da superação do regime objectivista da consciência, da excessividade que, permitindo, a determinação fenomênica, não se esgota, nem tem a sua verdade última, no horizonte fenomênico, mas no horizonte inacessível ao pensar logocentrado, da pura transcensão, puro acto instaurador das determinações óticas e, num mesmo processo, sua superação.

A partir dessas leituras, percebe-se o processo de ressignificação de Antero do conceito budista de Nirvana, principalmente se compararmos o que se tem nesses versos com o soneto Elogio da Morte II. No entanto, como também atenta Feitais em sua leitura, o que encontramos no soneto “Nirvana” não é o “ponto de chegada” das reflexões anteriores em torno do Budismo. A essa altura, Antero ainda está percorrendo o “caminho” de desenvolvimento de “sua filosofia”, “uma obra de pensamento única no tempo português” (LOURENÇO, 2007, p. 129).

Se no fim do ano de 1870 já se nota uma transição que Antero de Quental vai empreendendo em torno de seu modo de interagir com o mundo, tal transformação fica ainda mais evidente quando o poeta se muda para Vila do Conde e passa a viver a fase mais serena de sua vida, numa espécie de automarginalização (LOURENÇO, 2007, p. 54). A nova mundividência do “último Antero”<sup>273</sup>, ainda pautada por sua interpretação do pensamento oriental, já é manifestada em carta de 15 de fevereiro de 1883 a Santos Valente. Diz o poeta a seu interlocutor:

A minha vida moral é agora verdadeiramente a dum budista, e isso tem reflectido na minha poesia, que entrou agora numa nova fase, mais

<sup>273</sup> Emprestamos aqui uma terminologia da crítica queirosiana, que chama o período intelectual do romancista após a publicação de *Os Maias*, em 1888, de “último Eça”.

serena e larga, ainda que de fôlego curto, pois só produz um ou outro raro soneto; – mas esses, ao menos, já não causam pesadelos a quem os lê. [...] Será a autobiografia poética dum sonhador, dum crente? – crente em quê? – no invisível, no insondável, no que não é esta miserável existência real, que evidentemente não pode *ser* o que parece, porque então o Universo seria absurdo. Esta grande máquina não pode deixar de ter um fim. Eu chamo a Liberdade a esse fim. Mas a Liberdade não consiste precisamente no desprezo do que é limitado, incompleto, transitório? Por conseguinte no desprezo da Realidade? (QUENTAL, 2009, v. 2, p. 367, grifo do autor)

A percepção de uma mudança de “fase” de vida reforça as leituras que Antero já apresentava nos anos finais da década de 1870. A noção de “não poder *ser* o que parece” ecoa justamente a “ironia transcendental” de que falava, seis anos antes, a Oliveira Martins. Mostra-se mais evidente, assim, a consolidação de um pensamento que está em transformação desde sua juventude. O ano de 1883 é, para Bruno Carreiro (1948), o ano em que se evidencia a “vida de budista” de Antero, um dos pontos centrais do “Santo Antero”, que é como o estudioso denomina a fase final da vida do poeta (CARREIRO, 1948, v. 2, p. 125, p. 432). Portanto, é possível entender que, para o biógrafo anterioriano, essa carta representaria um marco na mudança de vida de Antero que, a partir desse momento, entraria em sua última fase, a mais madura. Será, portanto, a partir dessa data que a maior mudança de postura de Antero perante o Budismo é perceptível, com destaque à sua correspondência da segunda metade da década de 1880. Nesse conjunto, tem destaque a carta que o poeta envia à escritora portuguesa Maria Amália Vaz de Carvalho, em 24 de dezembro de 1886.

Essa epístola anterioriana é uma espécie de resposta aos artigos que Maria Amália publicara em torno do poeta e que foram coligidos no livro *Alguns homens do meu tempo* (1889). No entanto, para entendermos o conteúdo da resposta de Antero, é preciso analisar o que Maria Amália escrevera sobre o poeta e o pensamento budista.

As considerações da escritora giram em torno da obra *Sonetos Completos*, publicada no ano de 1886. O tom que rege o texto é bastante elogioso, principalmente no que tange à originalidade dos poemas no cenário literário português. Considerando Antero a “individualidade mais distinta, mais original, mais *à parte*” (CARVALHO, M., 1889, p. 107, grifo da autora) que há na literatura portuguesa oitocentista, a escritora vê nos *Sonetos Completos* “um livro eminentemente moderno, e extranhamente doloroso e contradictorio” (CARVALHO, M., 1889, p. 117), bem como um “documento

psychologico, como *notação* sincera, espontânea, feita dia a dia de sensações requintadas, como confissão d'uma alma” (CARVALHO, M., 1889, M., p. 120, grifo da autora). Após identificar influências germânicas (CARVALHO, M., 1889, p. 108) e especular qual senda da “crítica moderna” (CARVALHO, M., 1889, p. 116) seria a mais apropriada para se ler os poemas de Quental<sup>274</sup>, Maria Amália busca responder a seguinte pergunta:

Anthero de Quental era pois um revolucionário, um inovador; estava-lhe destinado um d'estes papeis que n'uma litteratura e n'um paiz são o maior titulo da gloria, que ao pensamento e ao trabalho de um homem é dado alcançar: o de iniciador, de percursor, de *porta-estandarte* de uma Idéa civilizadora e grande! Porque não realizou ele estas promessas de luctador e de artista infatigável? (CARVALHO, M., 1889, p. 128-129, grifo da autora)

O motivo que a escritora aponta se encontra no excesso de pensamento<sup>275</sup> que Antero empreendera desde cedo.

Para mim o que prostrou Anthero de Quental n'aquelle extase vago e contemplativo, de que os seus últimos *sonetos* são a mais completa expressão, foi justamente o *excesso de pensamento*, o abuso da analyse, a que ele se entregou, prematuramente, no período mais activo e mais arrojado da vida do homem, quando geralmente este emprega todos os recursos da sua energia para se fazer no mundo um grande lugar. (CARVALHO, M., 1889, p. 130-131, grifo da autora)

A linha de raciocínio presente no escrito de Maria Amália não se afasta muito do que, alguns anos mais tarde, Eça de Queirós proferira em seu texto *Um Gênio que é um Santo*. Em sua contribuição ao *In memoriam* anterior, o autor de *O Primo Basílio* afirmara que Antero “muito padeceu porque muito pensou” (QUEIRÓS, 2011, p. 329), apontando, assim como a autora de *Contos e Fantasias*, o excesso de reflexão como um dos motivos para o sofrimento de Antero. Nessa perspectiva, Maria Amália traz sua primeira referência ao Budismo:

ele, o pensador sincero, a alma enamorada da Verdade e da Justiça eterna [...] achou que o único refugio [...] seria o de uma inacção contemplativa, de um renunciamento mystico, de uma espécie de *bhudismo* mental que nos seus versos se reflecte ás vezes em harmonias inefáveis, em cantos resignados e immortaes!... (CARVALHO, M., 1889, p. 132, grifo da autora)

<sup>274</sup> Maria Amália tece comentários em torno das possibilidades de leitura de Antero apoiando-se nas ideias dos franceses Hippolyte Taine, Charles Augustin Sainte Beuve e Paul Bourget.

<sup>275</sup> Eduardo Lourenço também vê que Antero “não sofreu de «pouca filosofia», de «pouca arte» como dizia Pessoa a Sá-Carneiro da poesia grandiosa de Pascoaes, mas de *excesso de filosofia*” (LOURENÇO, 2007, p. 82, grifo do autor).



Portanto, Maria Amália utiliza-se do termo “budismo” como sinônimo de uma não ação, como um estado de desistência de viver ativamente. Ou seja, para ela, os adeptos do Budismo são como “desdenhosos e inactivos, cruzam os braços indiferentes aos triunfos do Mal desde que perderam a esperança de fazer o Bem, o rei absoluto da criação” (CARVALHO, M., 1889, p. 137). Nesse sentido, sendo Antero um poeta que *viveu* a sua poesia antes de a ter feito” (CARVALHO, M., 1889, p. 133, grifo da autora), a escritora lisboeta exalta a complexidade e a pouca acessibilidade do pensamento anteriano, uma vez que dado o “profundo *nihilismo* em que Anthero tem de ir dar [...] se a [sua] obra [...] fosse compreendida por todos, teria um alcance funesto para o espirito humano” (CARVALHO, M., 1889, p. 136). Destacando sempre a sinceridade, a honestidade e o caráter verdadeiro (CARVALHO, M., 1889, p. 139-140) dos sentimentos de Antero de Quental, Maria Amália aproxima mais uma vez o pensamento de Antero ao do Budismo.

Pouco a pouco [...] por uma espécie de lenta gradação, com retrocessos fugitivos, a alma de Anthero de Quental, cançada de sonhar, de aspirar, de desejar em vão vae-se iniciando n’essa paz suprema que os sectários do velho Bhuda indico chamaram o *nirvana*.

O *nirvana* é uma espécie de renunciamento da alma que nada espera, e que, fora da esperança, achou a tranquilidade beatifica do *não-ser*. (CARVALHO, M., 1889, p. 143-144, grifos da autora)

A leitura de Maria Amália sobre o “nirvana” ecoa aquela que Braga (2007, p. 260) apontara como a visão mais comum desse conceito na Europa oitocentista<sup>276</sup>. Ainda parece ser próxima àquela leitura que Antero demonstrara, por exemplo, em 1872, como se verifica em cartas como as anteriormente referidas. A autora busca explicar, então, apoiada em Schopenhauer, alguns princípios do Budismo<sup>277</sup>, tecendo, enfim, seus comentários mais críticos à doutrina de Gautama.

<sup>276</sup> “a percepção do budismo (com nirvana à cabeça) como um perigo vindo do Oriente, em que inexplicavelmente o homem aspira ao nada, «facto» [...] sentido ora como «enigma», ora como «pesadelo» - e para alguns até um consolo”.

<sup>277</sup> “«A virtude, diz Bhuda, consiste em nos desinteressarmos de tudo que é sensível. Liberto de todo o cuidado da acção, o verdadeiro crente queda-se tranquilamente sentado na cidade das nove portas, sem de nada cuidar, e sem aconselhar aos outros a acção. D’entre os meus servos, aquelle a quem mais quero é o que tiver coração benévolo para toda a natureza, não temendo os homens, nem sendo por eles temido. *Apraz-me também o que houver renunciado inteiramente à esperança, e o que não se abalance a nenhuma empresa humana*». Toda desgraça do homem, continua ainda o philosopho da velha India, é attribuir ás coisas d’esto mundo duração, permanência, e realidade. «O mundo é uma ilusão immensa». Não desejemos, para não soffrermos. Não amemos, para não nos prendermos ao que é illusorio e passageiro. Não *esperemos*, e, n’esse *renunciamento* absoluto (principio da moral bhudica, e fim da filosofia Schopenhauereana),

N'esta doutrina tão velha, que o espirito germânico remoçou e como que adoptou ás complicações extraordinárias e imprevistas da vida moderna, acolhe-se adoravelmente o poeta em muitas das suas horas de desalento e de cançasso. [...] Não posso deixar de protestar contra essa paz egoísta, em que o teu coração pretende afundar-se! O *bhudismo* compreende-se n'essa Índia, corroída pelo ódio das castas, na qual o homem se sentia esmagado e vencido pela implacável Natureza, devoradora e cruel, de uma exuberância que escorria venenos! Compreende-se o *bhudismo* no tempo em que a fatalidade das coisas subjugava o homem, o ultimo que chegara ao banquete da vida, e que chegára desarmado, predestinado á sua lucta de séculos, á sua lucta sublime, á lucta de titan, em que ele começa apenas a ser vencedor! Mas imagine-se por um momento o *bhudismo* triumphante, alastrado pelo mundo inteiro a sua doutrina de inerte contemplação, de extase inútil e vago! O que seria hoje o mundo?!... Não, o Homem não se deixou vencer; em vão o convidaram á preguiça, á covarde resignação, ao renunciamento estéril as religiões fatalistas e a Natureza hostil e inviolada ainda! Elle resistiu! (CARVALHO, M., 1889, p. 145-148, grifo da autora)

Chama-nos a atenção, primeiramente, a leitura de Maria Amália faz da Índia enquanto lugar marcado pela natureza “exuberante” por um lado, mas que, por outro, é “devoradora e cruel [...] que escorria venenos!”. Imagem não muito distante daquela que Pinheiro Chagas também coloca nas páginas finais de *A Marquiza das Índias*. O protesto da autora ainda mostra sua visão do Budismo – e talvez o Oriente como um todo – enquanto algo velho<sup>278</sup>. Em outras palavras, a crença oriental parece surgir como algo do passado, primitivo, que já não faz mais sentido no tempo oitocentista e no espaço europeu. Ao vislumbrar um mundo dominado pelo pensamento oriental, Maria Amália demonstra horror ao pensar em um contexto em que a civilização europeia estaria suprimida pelo que ela entendia como o Budismo.

A análise prossegue por mais algumas páginas, mas, a partir desse ponto, a autora de *Contos e Fantasias* praticamente deixa de se referir ao pensamento oriental. De fato, refere-se apenas mais uma vez ao Budismo como o “funesto *credo* [de Antero]” (CARVALHO, M., 1889, p. 159). Passa a tecer, então, comentários em torno da forma artística escolhida por Antero para expressar sua leitura de mundo, isto é, o soneto. Numa visão geral, a análise de Maria Amália Vaz de Carvalho apresentada em *Alguns homens do meu tempo* é caracterizada pela simpatia, em que se destacam a sinceridade, o alto grau

---

encontremos a paz, que dizer, a extinção de todo o desejo, a morte de toda a sensação, o desprendimento de nós mesmos e da Vida universal” (CARVALHO, M., 1889, p. 144-145, grifo da autora).

<sup>278</sup> Aqui, diferentemente de Antero em sua carta de 1866, “velho” parece assumir um sentido negativo.

de execução estilística e a inteligência de Antero, mas com fortes críticas às influências budistas em seu pensamento que, para a autora, o levava à inação e à falta de amor que conduziria à plenitude na vida. Portanto, é possível entender que o Budismo surge, para Maria Amália, como um dos motivos que fizeram Antero não ter se tornado o homem que projetava ser em seus anos mais ativos.

O autor de *Primaveras Românticas* responde à intelectual portuguesa por meio de uma carta enviada em dezembro de 1886. Podemos dizer que quase a totalidade da carta se centra em contra-argumentar as afirmações que Maria Amália fizera em torno do Budismo. Após um agradecimento e uma declaração de encanto com as palavras que a autora de *Contos e Fantasias* lhe dedicara, Antero inicia sua replicação:

V. Ex.<sup>a</sup> se engana na apreciação que fez das doutrinas chamadas (quanto a mim, impropriamente) *pessimistas*, e nos receios que lhe inspiram as tendências budistas que começam a manifestar-se, por todos os lados, em sociedade que atingiram o *nec plus ultra* da civilização, ou em indivíduos que atingiram o *nec plus ultra* do pensamento. (QUENTAL, 2009, v. 3, p. 65)

Ao justificar que não pôde expressar de modo apropriado seu pensamento mais recente em relação às “doutrinas chamadas pessimistas” nos últimos sonetos por ter morrido em si “o dom dos versos”, Antero busca explicar a sua interlocutora, em prosa e de modo compacto, o impacto que a reflexão oriental teve em seu modo de pensar.

Mas a minha convicção é que tais apreensões não são fundadas, e que entre os sentimentos naturais e espontâneos do coração humano, entre o seu ideal de justiça, de harmonia e de beleza, e o ponto de vista ascético do Budismo, não só não há contradição verdadeira, mas que, pelo contrário, é só nessa esfera que eles encontram a sua mais perfeita expressão, libertos de muitas ilusões e de muitas impurezas com que andam forçosamente misturados, e atingem a plena consciência do que são e para que são. E seria singular com efeito, que a doutrina que, entre todas, faz consistir no Bem a verdade suprema da existência humana pudesse colidir com aqueles espontâneos impulsos da nossa natureza, que não são, no fundo, senão formas e momentos, mais ou menos obscuros, mais ou menos incompletos, da nossa fundamental aspiração a esse mesmo Bem! (QUENTAL, 2009, v. 3, p. 66)

Este trecho evidencia a distância entre a aceção anterioriana do Budismo e aquela que Maria Amália possuía. Se, como vimos, em 1872, Antero via o Budismo de modo próximo à leitura da autora de *Contos e Fantasias*, em 1886, a interpretação do poeta já se mostra outra. Superada a leitura mais corrente, o Budismo surge como uma doutrina que vai ao encontro dos anseios, segundo Antero, da sociedade moderna. É nessa linha

de raciocínio que o poeta de *Odes Modernas* contrapõe a ideia do Budismo enquanto algo “velho” e a sociedade oitocentista como “novo”:

A verdade é que a civilização moderna chegou, no século atual, como a civilização antiga, no período do Império Romano, a um ponto em que, sob pena de completa ruína, o problema metafísico-psicológico tem de ser sondado a uma profundidade desusada e proporcional ao grau superior da mesma civilização. Hoje, então, as questões metafísico-psicológicas são a chave de todas as outras questões, porque, tendo o próprio progresso das instituições e das ideias arruinado os antigos alicerces morais da sociedade, a grande questão, a questão vital e inadiável não é já a do aperfeiçoamento das instituições nem do aumento dos conhecimentos, mas a da organização teórica e prática da vida moral, a criação da ordem nas consciências, numa palavra, a remodelação do *homem interior*. (QUENTAL, 2009, v. 3, p. 66, grifo do autor)

Aqui se percebem significativamente os modos distintos com que a escritora de Lisboa e o poeta açoriano viam a Europa do século XIX. Afinal, Antero enxerga a sociedade de sua contemporaneidade em equivalência ao Império Romano em declínio, numa leitura que não enxerga mais o progresso material como uma evolução civilizacional. Se a escritora lisboeta não deixa de criticar – sem a veemência de Antero – esse mesmo progresso material<sup>279</sup> da sociedade oitocentista, não é na interioridade do ser que Maria Amália busca uma solução para esta questão. Mesmo se o fizesse, não nos parece que a escritora teria o Oriente no horizonte como um caminho que pudesse ser considerado. Antero, contrariamente, ao entender que o problema de seu tempo era de caráter “metafísico-psicológico”, argumenta que, por meio de uma reflexão em torno do Budismo, seria possível realizar o trabalho que era mais urgente à sua sociedade: “a remodelação do homem interior”. Com tais argumentos, Antero não apenas contesta a leitura de Maria Amália em torno da doutrina de Gautama, como também contrapõe a visão que ela transmitira do próprio poeta, uma vez que Antero não teria se tornado um desses “desdenhosos e inactivos, [que] cruzam os braços indiferentes” (CARVALHO, M., 1889, p. 137) aos problemas contemporâneos. É preciso destacar, no entanto, a diferença de perspectiva que cada intelectual possuía da ação. Afinal, é evidente que, enquanto Maria Amália criticava a inatividade relacionada a um mundo exterior, Antero reflete sobre a necessidade da ação no plano interior do homem. É nesse sentido que se contrapõe à escritora, com argumentos em prol da necessidade de ação interna para

---

<sup>279</sup> Cf. CARVALHO, M., 1889, p. 122.

que se obtenha um aprimoramento da sociedade europeia oitocentista. E, ao considerar o Budismo como um caminho possível para essa “remodelação”, Antero demonstra ter superado em definitivo a doutrina de Gautama enquanto pensamento pessimista que leva a uma inércia espiritual, ideia que também expõe, no mesmo ano, em carta a Fernando Leal<sup>280</sup>.

Ainda podemos afirmar que, neste momento de “sossego interior” (QUENTAL, 2001, v. 3, p. 138), Antero não deixou de buscar uma revolução, como nos anos mais combativos. Agora, no entanto, argumenta que a revolução que se tornava mais urgente era a que buscava transformar o ser em seu íntimo para, como resultado, modificar a sociedade material em sua volta<sup>281</sup>.

Na continuidade da carta, Antero segue em sua argumentação em torno da Europa oitocentista.

a sociedade moderna, que já hoje nos causa mais terror do que admiração, poderá continuar ainda por algum tempo, de poderosa tornada formidável e, de formidável, bestial: mas o homem, o verdadeiro homem, isto é, o homem moral, terá morrido: e morto ele, tudo cairá, porque só ele sustenta a grande mola social. A sociedade é, antes de tudo, um facto de ordem moral. (QUENTAL, 2009, v. 3, p. 66-67)

Antero encerra sua epístola alegando não continuar suas reflexões por desejar “fazer delas o assunto dum escrito, até certo ponto em resposta aos artigos de V. Ex<sup>a</sup> e que publicarei em forma de carta, se V. Ex<sup>a</sup> levar isso a bem” (QUENTAL, 2009, v. 3, p. 67). Embora não se conheça um texto dentro dos moldes anunciados por Antero, de certo modo, o poeta levou a cabo a tarefa proposta com a publicação de *Tendências Gerais da Filosofia da Segunda Metade do Século XIX*, quatro anos mais tarde.

---

<sup>280</sup> Diz Antero nessa carta: “O que sobretudo me interessa nos meus amigos é o seu estado moral: [...] A sua grande desconsolação aflige-me. Precisa reagir contra esse estado de inércia interior. Não cuide que é sem cura. Já passei por isso e sei que é curável. [...] O Pessimismo não é um ponto de chegada, mas um caminho. É a síntese das negações na esfera da natureza, a luz implacável caída sobre o acervo de ilusões das coisas naturais. Mas, para além da natureza, ou, se quiser, escondido, envolvido no mais íntimo dela, está o mundo moral, que é o verdadeiro mundo, ao qual a harmonia, a liberdade e o optimismo são tão inerentes, como ao outro a luta cega, a fatalidade e o pessimismo. Afinal, não vivemos verdadeiramente senão na proporção do que partilhámos desse mundo íntimo e perfeito, ou, mais exactamente, da parte dele que desentranhamos de nós mesmo e fixamos nos nossos pensamentos, nos nossos sentimentos e nos nossos actos” (QUENTAL, 2009, v. 3, p. 56-57).

<sup>281</sup> Fernando Catroga também nota este fato ao comentar que, para o Antero de 1886, “toda a transformação social tinha de residir no foro íntimo das consciências e de se consubstanciar, antes de tudo, numa revolução cultural que alumiasse de dentro para fora o sentido da vida” (CATROGA, 2001, p. 140).

A leitura de Maria Amália Vaz de Carvalho em torno do budismo anterior não expõe apenas certa distância do pensamento do poeta de *Odes Modernas* com a da intelectual portuguesa. Evidencia ainda algum apartamento da mundividência de Antero com a de seus amigos. Maria Amália, nos trechos finais de seu estudo, evoca o nome de Oliveira Martins, que, naquele ano de 1886, fora o responsável pela ordenação e publicação dos *Sonetos Completos*, como o que “melhor do que ninguém ,[...] explicou [Antero] aos que o não conheciam” (CARVALHO, M., 1889, p. 162). No entanto, Oliveira Martins, tal como a escritora, não compartilhava com Antero sua leitura do Budismo.

Para entender como o pensamento de Antero apresenta diferenças, nesta época, também com o de Oliveira Martins, vale citarmos algumas palavras do historiador na introdução à coletânea dos poemas anteriores. Diz o prefaciador:

O Universo está pois construído e santificado na mente do poeta e na razão do filósofo. Dir-se-á, portanto que a quimera de que a princípio falámos ficou desvendada, o problema resolvido, conciliada a visão com a razão, e que o que nos resta mais do que fazermo-nos todos budistas? Suprema ilusão! Creia-o embora o poeta: eu, como crítico observando que o pensamento humano, desde que existe e trabalha, progride sempre, com efeito, mas progride em três estradas paralelas que, por serem paralelas, nunca podem encontrar-se, atrevo-me a afirmar a irredutibilidade do misticismo, racional ou imaginativamente concebido, e do naturalismo, ponderado ou orgiacamente realizado. Atrevo-me a dizer que estes dois feitios ou temperamentos são constitucionais do espírito humano, e que da coexistência necessária deles resulta um terceiro – o céptico, o crítico, o que provém da comparação de ambos, e por isso não tem cor, nem é afirmativo; dando-se melhor com a natureza do que com a fantasmagoria, preferindo a harmonia mais ou menos equilibrada, ou mais ou menos claudificantes do helenismo, à orgia desenfreada dos Orientais[...]. Esses três temperamentos são correspondentes a tipos eternos e irredutíveis da consciência humana; e, se o budismo é a melhor religião para um místico do século XIX, saturado de ciência e derreado de cogitações, o cristianismo, como directo herdeiro do helenismo, há-de eternamente satisfazer melhor os cépticos e os naturalistas, cujo número é e foi sempre infinitamente maior entre os europeus. (MARTINS, O., 2017, p. 40)

A ironia com que Oliveira Martins contesta a leitura de mundo de Antero de Quental já evidencia a postura do historiador perante o Budismo. Sendo o historiador um “positivista e materialista [...], procurava fazer com que Antero adirisse [*sic*] a uma visão não-metafísica da vida: a metafísica corresponde a uma fase pretérita da evolução histórica da humanidade, é afim da religião e incompatível com a ciência” (FEITAIS,

2007b, p. 222). É nesse sentido em que Oliveira Martins demonstra sua visão “profundamente negativa do misticismo, uma vez que, na sua perspectiva, este correspondia a uma forma primitiva de compreensão da realidade” (FEITAIS, 2007a, p. 113). Portanto, o Budismo se caracterizaria como um pensamento em descompasso “da marcha da história que, no século XIX, se aproximava da sua meta: a emancipação do homem em relação às forças obscuras que, desde tempos imemoráveis, antolhavam a plena autonomia do Espírito” (FEITAIS, 2007a, p. 113-114).

Nesse sentido, percebe-se que, apesar de muito próximos, os pensamentos de Oliveira Martins e Antero de Quental encontravam-se, em meados de 1880, distantes em relação ao Oriente, ou, ao menos, em relação ao Budismo. Segue Martins na introdução a *Sonetos Completos*:

«Um helenismo coroado por um budismo», eis a fórmula com que mais de uma vez Antero de Quental me tem exprimido o seu pensamento – a sua quimera! Quimera, digo, porque a coroa não nos pode assentar na cabeça, sob pena de a crivar de espinhos e de a deixar escorrendo sangue. Fundar o princípio da acção na inércia sistemática, a realidade no não-ser, a vida no aniquilamento, só é praticamente aceitável para o comum dos homens quando acreditem na metempsicose, dogma tão infantilmente mítico do budismo como v. g. o inferno do cristianismo. Ao cristianismo, porém tirando-se-lhe tudo quanto a imaginação semita deu para a sua formação, fica ainda o helenismo, isto é, o idealismo mais ou menos panteísta e uma teoria moral. (MARTINS, O., 2017, p. 40)

A fórmula anteriana do “helenismo coroado por um budismo”, que Martins ironiza em seu texto é-nos apresentada alguns anos mais tarde, em carta enviada a Jaime de Magalhães Lima e datada de 2 de fevereiro de 1889. Eis a explicação anteriana:

A vida espiritual é dada aos homens espirituais. Ora, a maioria dos homens é e será sempre natural. A vida natural, com as suas paixões, as suas ilusões, o seu tumultuar de esperanças e decepções, há-de sempre atrair a maioria dos homens, e apenas desse meio sairão, por uma verdadeira seleção, o pequeno número daqueles que renunciam por gosto e vontade, por terem chegado ao convencimento de que o verdadeiro ser, o espiritual, consiste justamente num não-ser natural; [...] Entretanto, acho que não há entre esses dois pontos extremos oposição absoluta, mas sim escala, gradação e transição; são os dois pólos da natureza humana; e foi isso o que eu quis significar com a minha fórmula do ‘Helenismo coroado por um Budismo’: o Helenismo, isto é, a vida natural, nos seus diversíssimos tipo, na riqueza da sua evolução, aproximando-se ou afastando-se mais ou menos da compreensão transcendente, cuja expressão é o Budismo, que propriamente se lhe opõe, mas o completa superiormente. O Budismo é um estado psicológico puro, que, por isso, que pressupõe os anteriores

menos puros, não os pode negar absolutamente. [...] O desprendimento pois do Budista será só interno, mas a sua vida será activa; somente a mola dessa atividade é que terá mudado, de pessoal (em) impessoal, e de egoísta (em) desinteressada. (QUENTAL, 2009, volume 3, p. 215-216)

A fórmula que Antero expressa em 1889, mas que pelo texto de Martins sabemos que já existia no pensamento do poeta desde antes de 1886, mostra-nos o estágio final da assimilação oriental que Antero empreende para “completar superiormente” um pensamento ocidental predefinido. Nesse sentido, podemos entender que, na fase final da sua vida, o Budismo já não é para Antero “uma religião exoticamente melancólica e crepuscular” (BRAGA, 2007, p. 261). A partir do modo pelo qual absorveu o pensamento budista, passou por um processo de transculturação – no sentido que o intelectual cubano Fernando Ortiz concede ao termo<sup>282</sup> –, até chegar ao ponto que considera fundamental para o aprimoramento moral do homem oitocentista: ser ativo e fazer o Bem, mas fazer de maneira desinteressada e impessoal. Será este pensamento que Eduardo Lourenço definirá como “um budismo temperado de franciscanismo” (LOURENÇO, 2007, p. 129).

Ideias semelhantes são defendidas por Antero em carta a Carlos Lemos de 5 de fevereiro de 1888, quando diz: “O Nirvana não é passivo, não é inerte e puramente contemplativo é, pelo contrário, essencialmente activo; somente essa atividade já não é apaixonada, porque cessou de ser egoísta. É, por assim dizer, impessoal” (QUENTAL, 2009, v. 3, p. 138). Esta mensagem final é, segundo Antero, o sentido pelo qual valem os seus sonetos<sup>283</sup>. A explicação de Antero a Carlos Lemos contrasta não apenas com a compreensão que o poeta possuía do Nirvana na década de 1870, como se difere, até certo ponto, do pensamento que seu amigo Oliveira Martins parece ter do conceito. Ao buscar interpretar o poema “Nirvana” na introdução da coletânea de poemas, diz o historiador:

O Nirvana é o céu do budismo, a religião mais filosófica e menos fantasmagórica inventada pelos homens. É por este motivo que o budismo atrai hoje em dia todos os espíritos a um tempo racionalistas e místicos [...]. Ora, hoje tudo isso vale apenas como documento histórico e, por paradoxal que isto pareça, o Não-Ser é, segundo a metafísica contemporânea, a essência de tudo o que existe. O Absoluto é o Nada. [...] Religiosamente, Nada é igual a Nirvana; e o budismo é a única religião que atingiu esta conclusão, sumária do pensamento científico

<sup>282</sup> De acordo com Aguiar e Vasconcelos (2004, p. 87), Fernando Ortiz desenvolve esse conceito para “descrever um processo no qual duas culturas, em situação de encontro ou confronto, resultam modificadas, dando origem a algo novo, original e independente”.

<sup>283</sup> “Se os meus sonetos valem alguma coisa, valem sobretudo por dizerem isto, ou, pelo menos, por deixarem entrever isto” (QUENTAL, 2009, v. 3, p. 138).



moderno. O Nirvana é esse estado em que os seres, despindo-se de todas as suas modalidades e acidentes, de todas as condições de realidade, condições que os limitam distinguindo-os entre si, adquirem a não-realidade (o não-contingente) e com ela a existência absoluta e a absoluta liberdade. (MARTINS, O., 2017, p. 38)

Paulo Feitais, ao comparar os budismos de Antero e Oliveira Martins, entende que “ao pretender vincular a ideia de *nirvana* a um *topos noetos*, identificando-a como o «céu do budismo», Oliveira Martins está a querer vincular a Antero a uma interpretação do budismo que não correspondia à sua visão do budismo deste período” (FEITAIS, 2007b, p. 240). Algumas expressões utilizadas por Martins, como equiparação do Nirvana com um “nada”, assim como vê-lo como um “céu do budismo” é o que leva Feitais a destacar a discrepância entre as visões dos amigos. Cremos que Oliveira Martins busca interpretar e expor a seu modo o pensamento de Antero em torno desse conceito e do Budismo como um todo. Parece demonstrar o historiador o conhecimento dos argumentos daqueles que viam na doutrina de Gautama um modo de a Europa se repensar. Expõe, no entanto, um certo distanciamento dessas ideias, mostrando, assim, que não as compartilhava. Logo, a diferença entre a visão do Nirvana do poeta açoriano e a do historiador reside, para nós, principalmente no fato de, no prefácio, Oliveira Martins tentar explanar algo que transparece não crer. Assim, embora composto de ideias não simplistas, esse trecho mostra que o autor de *Febo Moniz* e o do autor de *Odes Modernas* tinham, a esta altura, uma distância em seus pensamentos em torno do Nirvana e da crença búdica.

Tal fato parece ficar mais claro em momento posterior do prefácio, quando Oliveira Martins expressa as seguintes palavras: “Pobre humanidade, se se visse condenada à coroação budista! Nós, europeus, incapazes de nos sujeitarmos ao regime de contemplação inerte, sofreríamos as agonias, experimentaríamos as aflições do poeta” (MARTINS, O., 2017, p. 41). Por fim, ainda sobre o Nirvana, diz:

Eis aí a suprema liberdade do espírito, o Nirvana apenas intelectual, a que prefiro chamar impassibilidade subjectiva: um estado que permite compreender todas as coisas, analisando-as e classificando-as sem todavia nos transmitir essa espécie de frialdade de coração, próprios dos naturalistas quando estudam uma rocha, uma planta ou um animal. O filósofo, impassível ao analisar e classificar os fenômenos do espírito humano, há-de misturar ao sorriso que provocam todas as vaidades e ilusões, o amor que merecem todos os sentimentos ingênuos e fundamentalmente bons; há-de aliar à compreensão da nulidade extrínseca das coisas a compreensão da sua excelência intrínseca; exigindo que o homem seja activo, porque a atividade é boa por ser indispensável à saúde do espírito, embora os objetos da atividade sejam

as mais das vezes írritos e nulos, quando considerados em si próprios e isoladamente. E eis aí as razões por que eu não sou budista....nem Antero de Quental o é, embora julgue sê-lo. (MARTINS, O., 2017, p. 42)

Os trechos supracitados reforçam o movimento de Martins de tentar expor o que entendia ser o budismo anteriano, sem necessariamente corroborar as ideias de seu amigo. Assim, desconstrói uma possível autoimagem de Antero enquanto “budista”. Tal fato parece ter sido percebido por Antero, que, possivelmente incomodado, demonstra querer continuar a explicar sua visão do Budismo ao historiador. Ou, para Paulo Feitais, querer “clarificar o que no *prefácio* ficara obscurecido aos olhos do público” (FEITAIS, 2007b, p. 237). Este estudioso argumenta que a resposta que Antero dá a Oliveira Martins é *Tendências Gerais da Filosofia da Segunda Metade do Século XIX* (FEITAIS, 2007b, p. 239). No entanto, em 1887, em carta ao próprio historiador, o poeta parece buscar, mais uma vez, explicar sua leitura de mundo a partir da assimilação do Budismo.

Vejo-o caminhar para um pessimismo negativo, que não posso aprovar e me contrista. Refere-se Você ao tempo em que a vida ‘era para nós menos livre, no sentido budista, isto é, muito menos vazio’. O progresso espiritual apresenta-se-lhe pois como negativo, e a última palavra da existência como uma vacuidade sem solução e como que forçada. [...] Se o fenômeno é vazio, é justamente porque para além dele está alguma coisa que não é vã. E se a liberdade se afirma pelo desprendimento das coisas vãs, é justamente porque a liberdade é em si mesma uma realidade superior e a verdadeira realidade, não negativa, por conseguinte, mas essencialmente afirmativa. De quê? De si mesma, isto é, da essência última do Ser, difícilíssima de definir, é verdade, pelas nossas fórmulas metafísicas, mas clara e perceptível ao sentimento moral, que é a sua manifestação adequada, a sua realização. [...] Logo, não acuse o Ser, nem calunie o Budismo. O Ser fez-nos para a beatitude; e o Budismo traz consigo toda a satisfação, toda a consolação e toda a alegria. Não é tão consolador conhecermos que somos loucos? Que as coisas que nos atormentam são puras visualidade? Que os nossos grandes males, os nossos grandes infernos, bem no fundo, não existem, e que esses terríveis espectros são meras ilusões de óptica? A contemplação da nossa toleima é muito salutar e, tudo bem pensado, fonte perene de alegria. A verdadeira ironia transcendental é esta, a única verdadeiramente filosófica, humana, superior. (QUENTAL, 2009, volume 3, p. 105-106)

Nesta missiva, além de uma nova explicação da “ironia transcendental” anteriana, percebe-se o esforço contínuo do poeta em explicar sua visão de mundo àqueles que estão ao seu redor. Mais uma vez, vê-se que Antero busca dissociar o Budismo do pessimismo

(ou, o “pessimismo negativo”, como ele alude), em um processo que atesta a leitura “canônica” que o historiador português possuía.

Se olharmos esse trecho em comparação à carta de 1872, ao mesmo Oliveira Martins, em que o poeta afirmava estar passando por “períodos de abatimento e indiferença de budista”, nota-se ainda, mais uma vez, como claramente Antero ressignificou o conceito de Budismo em seu pensamento. Ao não ver os adeptos dessa crença como inertes, o poeta enxerga na doutrina de Gautama um possível caminho à liberdade, ou, como diz na carta, “verdadeira realidade”. Logo, essa carta expõe, mais uma vez, uma leitura original dessa doutrina e de suas noções, cada vez mais distante de um pensamento comum europeu.

Um trecho da carta a Wilhelm Storck, do mesmo ano de 1887, no entanto, é fundamental para entendermos de modo mais completo o processo de interação de Antero com o Oriente por meio do Budismo. Diz Antero na epístola:

O meu amigo Oliveira Martins apresentou-me como um budista. Há, com efeito, muita coisa comum entre as minhas doutrinas e o Budismo, mas creio que há nelas mais alguma coisa do que isso. Parece-me que é esta a tendência do espírito moderno que, dada a sua direção e os seus pontos de partida, não pode sair do naturalismo, cada vez em maior estado de bancarrota, senão por esta porta de psicodinamismo ou panpsiquismo. Creio que é este o ponto nodal e o centro da atracção da grande nebulosa do pensamento moderno, em via de condensação. Por toda a parte, mas sobretudo na Alemanha, encontram-se claros sintomas desta tendência. O Ocidente produzirá, pois, por seu turno, o seu Budismo, a sua doutrina mística definitiva, mas com sólidos alicerces e, por todos os lados, em melhores condições do que o Oriente. (QUENTAL, 2009, v. 3, p. 99)

Em um primeiro momento, vê-se, nesse excerto, mais um exemplo da visão de Antero em que os pensamentos do Oriente e do Ocidente se completariam, ecoando, assim, a fórmula do “helenismo coroado por um Budismo”. No entanto, é de chamar a atenção a afirmação de que o “Ocidente produzirá o seu Budismo, mas com sólidos alicerces e, por todos os lados, em melhores condições do que o Oriente”. Tal frase evidencia que, apesar da interação positiva que Antero estabelece com o pensamento oriental, não deixa de colocar o Ocidente acima do Oriente, uma vez que seria na cultura ocidental que se desenvolveria de modo melhor o pensamento condizente com a sua contemporaneidade. Nesse sentido, o “último Antero” – à semelhança do Antero da década de 1870 – apresenta uma perspectiva francamente eurocêntrica. Tal fato nos leva a pensar que o poeta açoriano indubitavelmente melhora seu entendimento em relação ao

Budismo e, como poucos em seu tempo, esteve aberto e assimilou de modo original algo vindo do Oriente. Entretanto, esse processo não foi realizado a ponto de desfazer em si a hierarquia entre a Europa e a Ásia.

O trecho acima permite-nos aproximar Antero do pensamento do orientalista alemão radicado na Inglaterra Friedrich Max Müller (1823-1900) que, a partir dos estudos de Feitais (2007b, p. 240) e Catroga (2007, p. 90)<sup>284</sup> e da declaração do próprio autor em sua resenha ao livro de Pedro Gastão Mesnier<sup>285</sup>, sabemos que foi uma das fontes de leitura de Antero em torno do Budismo<sup>286</sup>. De acordo com Dedryvère e Prévost (2017), Müller vislumbrou um “budismo reformado” como caminho para alcançar um convívio harmônico entre os povos. Para esses estudiosos, o orientalista alemão “considerou a reforma um requisito ético, propenso a promover uma regeneração espiritual da Ásia colonial em específico e de propiciar a causa da paz mundial” (DEDRYVÈRE; PRÉVOST, 2017, p. 136, tradução nossa<sup>287</sup>). A noção de reforma enquanto requisito ético não parece ser muito distante da “remodelação do homem interior” que Antero defendia em sua carta a Maria Amália Vaz de Carvalho. Ainda de acordo com esses mesmos intelectuais, “Müller imaginou purificar o Cristianismo do século XIX ao redescobrir o Budismo antigo, uma vez que ambos se aproximavam em essência enquanto religiões missionárias que continham similaridades em seus estágios iniciais” (DEDRYVÈRE; PRÉVOST, 2017, p. 144, tradução nossa<sup>288</sup>). Tal postura se deve ao fato de Müller considerar “o Cristianismo como a ‘Religião do Mundo’” (DEDRYVÈRE; PRÉVOST, 2017, p. 144, tradução nossa<sup>289</sup>) e “ter desenvolvido os conceitos hermenêuticos de reforma a partir da estrutura cristã e, seguidamente, estendendo-os para descrever outras religiões, especialmente as antigas da Índia” (DEDRYVÈRE; PRÉVOST, 2017, p. 142,

---

<sup>284</sup> Fernando Catroga (2007, p. 90, p. 134) aponta ainda outros orientalistas como leituras de Antero. O intelectual refere-se a Thomas William Rhys Davids (1843-1922) – que a partir do testemunho de Vasconcelos Abreu sabemos que Antero de fato leu –, Henry Steel Olcott (1832-1907), Edgar Quinet (1803-1875), mencionado pelo próprio Antero em *Causas da Decadência* –, entre outros.

<sup>285</sup> Cf. QUENTAL, 2008, p. 76.

<sup>286</sup> Vale apontar que Max Müller foi ainda membro correspondente da Academia Real de Ciências de Lisboa (PINTO, M., 2017, p. 171).

<sup>287</sup> “*considered reform as an ethical requirement, likely to promote a spiritual regeneration of colonial Asia in particular, and to foster the cause of world peace*” (no original).

<sup>288</sup> “*Müller envisaged purifying nineteenth-century Christianity by rediscovering ancient Buddhism, as both were similar in nature as missionary religions and contained similarities in early stages*” (no original).

<sup>289</sup> “*Christianity was the ‘Religion of the World’*” (no original).

tradução nossa<sup>290</sup>). De acordo com essa leitura, portanto, vê-se que o Cristianismo foi paradigmático para Müller e que o Budismo serviria para completar (ou resgatar) conceitos perdidos da religião cristã ou, emprestando uma expressão de Antero, “completá-lo superiormente”. Um estudo comparado de maior fôlego entre as ideias de Müller e Antero ainda está por ser feito e essas poucas menções apenas apresentam uma possibilidade de visão comparativa que traria interessantes observações. Assim, parece-nos que as apropriações que Antero de Quental e Max Müller fazem do Budismo para desenvolver suas mundividências encontram pontos de contato<sup>291</sup>, embora, é importante frisar, também pareçam ter suas divergências. Afinal, Müller parece pensar nessa reforma religiosa como uma maneira de os ingleses melhor conviverem com os indianos de sua colônia: “Ele pensou que as relações britânicas com os líderes religiosos indianos ficariam apaziguadas se os dois lados abandonassem suas ortodoxias e se concentrassem no que tinham em comum” (DEDRYVÈRE; PRÉVOST, 2017, p. 145, tradução nossa<sup>292</sup>). Nesse sentido, Müller “nunca questionou o domínio colonial britânico sobre a Índia” (DEDRYVÈRE; PRÉVOST, 2017, p. 146, tradução nossa<sup>293</sup>), buscando, sob certo ponto de vista, um meio de melhor convívio que levaria a uma forma de jugo mais eficiente dos povos indianos<sup>294</sup>. Antero, por sua vez, pensou em seu “Helenismo coroado por um Budismo” não como modo de convivência entre colonizadores e colonizados, mas como a reforma necessária para o homem europeu. Aqui fica claro como o Antero da segunda metade da década de 1880 já não expressa suas ideias em torno das investidas colonialistas da Europa. Assim, não se pode afirmar que Antero avista, em “sua filosofia”, um fim colonial ou político, como Müller parece fazer<sup>295</sup>.

<sup>290</sup> “developed the hermeneutic concepts of reform/Reformation from the Christian framework and then extended them to describe other religions, especially ancient Indian ones” (no original).

<sup>291</sup> Outro contato entre os dois estudiosos parece ser no processo de entendimento do conceito de Nirvana, uma vez que Müller “depois de sustentar em 1857 que o Nirvana era niilista, ele concluiu dez anos depois que o niilismo estava ausente do Budismo” (DEDRYVÈRE; PRÉVOST, 2017, p. 143, tradução nossa) (“after holding in 1857 that Nirvana was nihilistic, he concluded ten years later that nihilism was absent from Buddhism”, no original).

<sup>292</sup> “he mused that British relations with Indians religious leaders would be appeased if both sides shed their orthodoxy and focused on what they had in common” (no original).

<sup>293</sup> “never questioned British colonial rule over India” (no original).

<sup>294</sup> Dedryvère e Prévost (2017, p. 146) atentam que apesar do não questionamento da política colonial inglesa, Muller “foi altamente crítico dos missionários que ‘difamavam os religiosos populares da Índia’” (tradução nossa) (“was highly critical of missionaries who ‘vilif[ed] the popular religious of India’”, no original).

<sup>295</sup> Reforça-se esse nosso argumento quando lemos a carta datada de 2 de fevereiro de 1883, a Henrique das Neves, em que Antero diz: “Dou-lhe [...] os meus parabéns, eu que há muito deixei de acreditar na acção

Este parece-nos ser também a principal diferença do contato com o Oriente do Antero de Quental maduro e a do orientalista português Guilherme de Vasconcelos Abreu. Como apontamos anteriormente, Vasconcelos Abreu foi um dos membros do restrito círculo social do autor de *Odes Modernas* com quem Antero debateu acerca do Oriente e do Budismo. Paulo Feitais (2007b, p. 245-247) aproxima a leitura do Budismo do poeta de *Odes Modernas* com a de Vasconcelos Abreu, ao apontar que

Há uma obra de Vasconcellos-Abreu que seguramente foi lido por Antero, uma vez que integrava a sua biblioteca pessoal, que nos apresenta uma visão do Budismo muito pouco preconceituosa e até imbuída duma clara intenção didática no sentido de desacreditar as interpretações niilistas do budismo [...] Trata-se da obra intitulada *A literatura e a religião dos Árias na Índia*. [...] Vasconcellos-Abreu descreve as diversas correntes budistas, bem como os textos sagrados do Budismo, de forma objectiva [...]. O que lhe interessava não era apresentar uma ou outra corrente como melhor, ou a mais autêntica: o seu intento era mais vasto, parecia obedecer à intenção de apresentar o Budismo, enquanto religião e enquanto sistema metafísico, com a mesma dignidade do Cristianismo, rompendo com o etnocentrismo dominante nas mais diversas abordagens do budismo naquela época. [...] Esta visão do Budismo é consonante com a concepção anterioriana.

De fato, se olharmos para o quarto capítulo da obra de Abreu, atestamos o que foi referido por Feitais, como se pode ver no seguinte trecho:

A vida histórica e lendária de Buda, e a sua doutrina e modo de ensinar atraem e surpreendem singularissimamente. Buda, BUDDHA «desperto, iluminado, sábio», um KHRISTÓS «unjido» da graça, um inspirado, um salvador. Junto dele reuniram-se discípulos e acercaram-se mulheres que lhe escutaram a palavra reabilitadora e lhe levaram presentes como a outro Salvador fez a mulher mundana, que se perfumava na alma lançando aos pés do Mestre os aromas custosos. Buda também converteu a meretriz; também falou entre os doutores e confundiu seus mestres; também teve um discípulo amado, e outro como o apóstolo Pedro, e outro qual foi Paulo o apóstolo das Jentes. [...] O budismo é uma evolução filosófico-religiosa de princípios estabelecidos já nas Upanixadas e base dos sistemas, propriamente de filosofia, *sánquia* e *vedanta*. O aspecto religioso do budismo é ateu na concepção, o sob o ponto de vista do meio é: a expressão de relação entre um estado de existência e outro estado para o qual se tende; assim o budismo não cuida do Ser nem da origem do Ser, cuida da existência. (VASCONCELOS ABREU, 1885, p. 120-123)

Se há, por certo, semelhanças entre a visão anterioriana do Budismo e a aqui expressa por Abreu, e se Vasconcelos Abreu foi uma importante referência para Antero chegar à

---

benéfica dos partidos, assim como também nada espero dessas mudanças mágicas do cenário político, chamadas revoluções, feitas por muita cobiça em nome de muita ilusão” (QUENTAL, 2009, v. 2, p. 362).

sua assimilação do pensamento oriental, cremos que, por outro lado, existem diferenças no contato dos dois intelectuais com o Leste. Em seu texto publicado no *In Memoriam* de Antero, Abreu descreve o que teria sido a última conversa com o poeta açoriano, dias antes de seu derradeiro embarque a Ponta Delgada. No diálogo seguinte, ele comenta uma estrofe do livro indiano *Hitopadexa*, que Abreu traduzira a Antero:

Traduzi-lhe estes versos literalmente, e ele escreveu-os e guardo-os com redacção sua em prosa para depois dá-la em verso. A tradução é o seguinte: «Tudo estudou, aprendeu tudo e tudo executou, quem voltou costas á esperança e se ampara descansado em nada esperar». Antero ficou mais sombrio depois de lermos este aforismo samscrito, e por vezes, interrompia-me dizendo: - «É exacto!...não tinha consciência deste facto!». (VASCONCELOS ABREU, 1993, p. 32)

Após discorrer sobre a diferença com que ele e Antero encaravam a filosofia<sup>296</sup>, Abreu, ao se referir a uma conversa sobre “crise religiosa, moral, social”, comenta uma fala de Antero:

«E levam à convicção de que nada construímos! – acrescentou Antero – por isso prefiro o descanso do teu apotegma.»  
 – «O do *Hitopadexa*!?...é um descanso doentio, é sugestão metafísica da própria fraqueza de corpo e alma, é o egoísmo da suprema aspiração hindu, sentimento subjectivo da incapacidade moral.»  
 – «É a conclusão a que se chega com tantas razões para sofrer e tantos motivos para desesperar, cuja súpula é a serenidade inerte e o tédio doloroso desta vida.»  
 – «Há nisso contradicção; não se fica inerte quando nos defendemos nem quando se tem rancor ou tédio; cojita-se»  
 – «Descansa-se!... se no tédio-doloroso de nós mesmo encontramos a força para sumirmos». (VASCONCELOS ABREU, 1993, p. 34)

O espanto que Vasconcelos Abreu demonstra com a reflexão que Antero empreende a partir do texto do livro hindu e a classificação do pensamento oriental como “doentio”, “próprio da fraqueza do corpo e da alma” e “egoísta”, não nos parece muito distante das ressalvas com que Oliveira Martins ou Maria Amália Vaz de Carvalho fizeram ao budismo de Antero de Quental.

Vê-se ainda a diferença com que Abreu e Antero encaravam os estudos em torno do Oriente a partir do que o orientalista português relata no prefácio à obra *Passos dos Lusíadas – estudos à luz da mitologia e orientalismo* (1892). Esta obra trata de uma versão revista e ampliada da participação de Vasconcelos Abreu nas comemorações do

---

<sup>296</sup> “Antero e eu estudávamos filosofia em pontos de vista diferentes, ele no ponto de vista especulativo atinente ao fim, solução social do problema até agora insolúvel, eu no ponto de vista histórico” (VASCONCELOS ABREU, 1993, p. 33).

tricentenário de Morte de Luís de Camões, em 1880. No prefácio a seu estudo do épico camoniano, Abreu discorre sobre o que entende ser sua missão enquanto orientalista:

São com efeito dois os pontos que eu tenho trazido sempre em mira no meu empenho de estudos das cousas orientais, um – o conhecimento e a compreensão da Índia, outro – escrever à luz deste conhecimento e guiado por esta compreensão a *História Portuguesa na Ásia*. (VASCONCELOS ABREU, 1892, p. III-IV)

Uma “doença, que em 1880 já me flajelava e se prolongou até 1884” (VASCONCELOS ABREU, 1892, p. IV), fez com que Abreu não conseguisse levar a cabo seu projeto. No entanto, dentre os “poucos livros que tenho dado à estampa” (VASCONCELOS ABREU, 1892, p. IV), o autor destaca aqueles em torno da língua sânscrita. Estes, para o orientalista, “cumpre fornecê-los aos missionários que de Portugal vão para a Índia” (VASCONCELOS ABREU, 1892, p. IV). Tal posicionamento demonstra não só que “o estudo das culturas orientais [...] serviria de apoio à governação” (SANTOS, F., 2010, p. 66), como também evidencia que Abreu buscava, com seus trabalhos, “chamar a atenção das autoridades portuguesas para a eficácia desses estudos na administração das colónias do ultramar” (MACHADO, E., 2019, *on-line*). Nesse sentido, entende-se que os estudos orientais para Guilherme de Vasconcelos Abreu tinham uma finalidade política<sup>297</sup>, assim como os de Max Müller. Não se pode afirmar que Antero era contra esse fim. No entanto, como dissemos, ao não se manifestar em torno dessa questão – que certamente não ignorava –, percebe-se que a preocupação do Antero de Quental da segunda metade da década de 1880 não recai sobre estratégias políticas nacionais, mas se centra em um ponto mais subjetivo do interior do ser.

Vale ainda destacar que, em um texto de 1891<sup>298</sup>, Vasconcelos Abreu, ao tecer algumas considerações em torno das relações do Budismo e de outras religiões da Índia com o Cristianismo, pronuncia:

Não quero terminar este parágrafo sem confessar, ou antes dizer com respeito: que a noção fundamental do Cristianismo é a realização do bem, e a mútua relação entre o homem e Deus, enquanto a do Budismo é a da extinção do mal sem esperança de bem futuro; que o Budismo se fecha no pessimismo, enquanto o Cristianismo se firma na rocha estéril do pessimismo para dali nas asas do otimismo voar na ascensão

<sup>297</sup> Pode-se dizer que o próprio Vasconcelos Abreu era atento a esse fato, por exemplo, quando afirma, no texto ao *In Memorial* de Antero, sobre as diferentes formas que ele e Antero encaravam o estudo da filosofia. Cf. nota 296.

<sup>298</sup> Trata-se do texto *Sumário das Investigações em Sanscritologia desde 1886 até 1891: opúsculo escrito a convite da Comissão Organizadora do Congresso Internacional de Orientalistas, Londres, 1891*.



espiritual de esperança e fé aos céus e à presença do Deus-Padre. (VASCONCELOS ABREU, 2019, p. 194)

Se observarmos os termos que Abreu usa para associar o Budismo com o pessimismo e a data de elaboração desse texto, e se recordarmos que Antero, desde a segunda metade da década anterior, tinha superado essa correlação, encontramos mais um ponto de distinção entre a visão do Budismo presente em Antero e em Vasconcelos Abreu.

Diante disso, nota-se como a assimilação do pensamento oriental por Antero se realizou de modo singular. Se, por um lado, não deixou de ser um homem europeu oitocentista e não desfez por completo a hierarquia entre Ocidente e Oriente, por outro, Antero apresenta diferenças de seus pares, como Oliveira Martins, Guilherme de Vasconcelos Abreu, Maria Amália Vaz de Carvalho ou mesmo Max Müller, no que tange à sua leitura do pensamento budista.

Resta-nos apenas tecer algumas breves considerações em torno de *Tendências Gerais da Filosofia da Segunda Metade do Século XIX*, a “resposta” do poeta à leitura de Oliveira Martins. A intenção de escrever esse ensaio aparece expressa em 1887, quando Antero diz a Wilhelm Storck:

Não sei se poderei realizar, como tenho desejo, a exposição dogmática das minhas ideias filosóficas. Quisera concentrar nessa obra suprema toda a atividade dos anos que me restam a viver. Desconfio, porém que não o conseguirei; a doença que me ataca os centros nervosos não me permite esforço tão grande e tão aturado como fora indispensável para levar a cabo tão grande empresa. (QUENTAL, 2009, v. 3, p. 99)

Se *Tendências Gerais da Filosofia da Segunda Metade do Século XIX* não corresponde exatamente à pretensão do poeta expressa em sua carta autobiográfica, é o texto que mais se aproxima desse projeto, uma vez que, para L. Santos (1999, p. 19), “nele podemos reconhecer uma síntese perfeita da própria evolução intelectual de Antero”.

Publicado na *Revista de Portugal*, fundada por Eça de Queirós, o ensaio é dividido em três partes. Antero, nas duas primeiras, faz um estudo em torno do pensamento europeu em sua contemporaneidade, apresentando e comentando questões gerais sobre história, filosofia, metafísica e ciência. Expõe ainda a linha de pensamento de muitos dos pilares de sua reflexão final, como Kant, Leibniz e Hartmann. Não tece comentários, no entanto, em torno do Budismo. Do Oriente, diz não mais que “O idealismo indiano distingue-se do idealismo grego e de ambos se distingue o idealismo germânico”

(QUENTAL, 1999, p. 46). É na terceira parte do ensaio que Antero expressa de modo mais detalhado o que será a “sua filosofia”. As ideias ali arroladas não são inéditas para aqueles que, como nós, acompanham as epístolas que Antero enviara nos anos anteriores a seu círculo social. Por isso, parece-nos escusado ver em detalhes o ensaio anterior. Apontamos apenas trechos que evidenciam que muito do que o autor de *Sonetos Completos* defendia a seus interlocutores em cartas privadas também surge no ensaio, desta vez público. Portanto, é possível entender que *Tendências* é a forma que Antero encontrou para levar a um número maior de pessoas a síntese das conclusões às quais chegara após anos de reflexão.

No ensaio, por exemplo, o poeta aborda a necessidade de uma revolução moral quando diz: “O universo aspira com efeito à liberdade, mas só no espírito humano a realiza. [...] O progresso da humanidade é pois essencialmente um facto de ordem moral: a obra tão maravilhosamente começada pelo inconsciente só pela consciência pode ser levada a cabo” (QUENTAL, 1999, p. 114-115). Ideia idêntica fora exposta na missiva enviada a Maria Amália Vaz de Carvalho. Nesse sentido, o Antero de *Tendências* também critica, como fizera à escritora lisboeta, o progresso material. Diz o poeta:

Sem o esforço sempre renovado do pensamento para a razão, da vontade para a justiça, de todo o ser social para o ideal e a liberdade, o caminho andado escorrega debaixo dos pés e a animalidade toma outra vez posse do terreno onde o espírito, adormecendo, não soube manter-se. Engana-se pois singularmente os que sonham um progresso como que mecânico, caminhando por si e beatificando os homens independentemente da energia moral deles: por outras palavras, um progresso realizado fora do espírito e sem a sua intervenção. Enganam-se, porque a essência do progresso está justamente nessa intervenção, cada vez mais larga e intensa, do espírito e na humanidade. A natureza é o teatro da história, não o seu agente. (QUENTAL, 1999, p. 115)

Finalmente, trata de questões que envolvem, mais uma vez, a lei moral do universo, o Bem e o Não ser, que, como vimos, estão diretamente ligados à assimilação do budismo que Antero empreendeu.

No mundo da consciência dissolvem-se todas as leis naturais e sociais na única lei moral. A lei moral, criada pelo espírito para si mesmo, ou melhor, expressão da unidade final realizada pelo espírito em si mesmo, da inteira compenetração da vontade com o seu ideal, é a lei perfeita da liberdade, porque o próprio dever, à medida que a sua ideia se aprofunda, perde gradualmente o rígido carácter de obrigação, que lhe dava não sei que longes de fatalidade e transforma-se em atracção pura. [...] Esta perfeita identificação do *eu* com a sua essência absoluta, por onde a sua primitiva espontaneidade se define finalmente como

liberdade, é que é a essência do bem. O bem é o momento final e mais íntimo da evolução do ser, em que o espírito se liberta na consciência de todas as limitações, criando em si, de si e para si um mundo completo, transcendente e definitivo. [...] O *eu* limitado, refluindo, se assim se pode dizer, para o seu centro verdadeiro, dissolve-se nalguma coisa de absoluto, já não individualizado mas ainda ligado ao indivíduo: transição do ser para o não-ser, que equivale, quanto cabe na realidade, à plenitude e perfeição do ser. É o que, na linguagem (que para nós não pode ser senão simbólica) do misticismo, se chama a união da alma com Deus: nós diremos simplesmente que é a união do *eu* com o seu tipo de perfeição, ou, talvez, com maior simplicidade ainda, a realização da consciência do seu momento último e mais verdadeiro. (QUENTAL, 1999, p. 116-117, grifo do autor)

Não nos parece necessário avançar na análise de trechos do ensaio anterior, uma vez que, cremos, está claro como o poeta condensa em seu ensaio o pensamento que expressou ao longo da década de 1880 em sua correspondência pessoal. Pensamento este que, como vimos, foi empreendido não apenas por meio da filosofia ocidental, mas também tendo sua interpretação do Budismo como um relevante pilar.

Numa visada geral da assimilação de Antero do pensamento budista, tendemos a concordar com Paulo Feitais, quando ele observa:

A relação de Antero com o Budismo não é linear, nem se trata de uma adesão acrítica a um sistema de pensamento atractivo pelo seu exotismo: há ao longo dos anos uma reflexão constante em torno do misticismo Ocidental e Oriental que não resulta de uma mera curiosidade intelectual, antes está profundamente enraizada na especulação anterior, acompanhando as suas vicissitudes e perplexidades. Antero, desde muito cedo que se sente atraído pela dimensão moral do Budismo, encarado como disciplina de vida assente na prática da *virtude*. Nas fases precoces da articulação do pensamento anterior, há uma atração pelo estoicismo, que é renovada e intensificada na fase aguda da doença, mas esse fascínio pela moral estoica irá diluir-se progressivamente na reflexão em torno do Budismo. [...] A última fase do pensamento anterior assentará numa concepção metafísica do universo configurada de acordo com as coordenadas de uma monadologia que assume a liberdade, não apenas a partir da dimensão prática da razão, mas encarada como a verdade última de todos os seres. Será, então, o leibnizianismo que servirá de plataforma de ancoragem da reflexão de Antero em torno do Budismo. (FEITAIS, 2007a, p. 118-119, grifo do autor)

O que viemos tentando demonstrar foi, portanto, que, com o Budismo, Antero empreende uma interação positiva com um pensamento oriundo do Oriente, buscando de fato aprender algo. Até chegar a sua “filosofia definitiva” (CATROGA, 2001, p. 99), Antero passou de uma leitura mais “canônica” (BRAGA, 2007, p. 258) do budismo para,

aos poucos, uma ressignificação parcial de seus próprios códigos. Logo, como apontamos anteriormente, o contato que o poeta teve com a doutrina de Gautama, seja ela mediada por pensadores europeus que “bebiam” nos textos búdicos, seja por meio de leitura direta desses escritos traduzidos para o francês ou o inglês, promoveu no escritor uma espécie de processo de transculturação, culminando em uma visão de mundo original que, embora possa encontrar pontos de convergência com outros pensamentos da época, como o de Max Müller, manteve-se única.

#### 4.4. CONCLUSÃO PARCIAL

Antero de Quental, mais do que qualquer outro autor que aqui estudamos, teve, em sua produção intelectual, “orientalismos”. Isto é, interpretações e interações diversas com o Oriente. Se pensarmos tanto em *Causas da Decadência*, pronunciado em 1871, quanto na resenha ao livro de Pedro Gastão Mesnier, de 1875, encontramos ali imagens do Oriente que não parecem se afastar de leituras etnocêntricas que Edward Said denuncia em seu *Orientalismo*. Afinal, na conferência do Casino Lisbonense, ao criticar o colonialismo português, não só não põe em xeque a política colonial em si, como repreende o fato de Portugal não ter sido um bom colonizador, uma vez que não “civilizou” os povos que subjogou. Portanto, o que ali se expressa não difere substancialmente do que Pinheiro Chagas defende em sua ficção. Também ecoa, em parte, a “lenda negra” do colonialismo ibérico na Ásia em que a corrupção portuguesa teria causado a decadência de seu projeto colonial. Já quando pensada a leitura que Antero faz do livro de viagens de Mesnier, mostra-se uma imagem positiva que o poeta parecia ter do arquipélago japonês, imagem esta reforçada com uma carta enviada a Eça de Queirós no ano de 1880. Se considerarmos que o autor de *Os Maias*, no texto *Um Gênio que era um Santo*, aponta uma interpretação anterior da China semelhante a esta leitura do Japão, percebe-se que as imagens positivas que o poeta açoriano provavelmente tinha das civilizações japonesa e chinesa se equivaliam. No entanto, é importante ressaltar que um orientalismo “positivo” também é uma forma de orientalismo, no sentido que Said concede ao termo, uma vez que também se trata de concepções e práticas generalizantes e estereotipadas dos povos orientais. Tal constatação ganha força, quando pensamos que Antero não parece demonstrar o mesmo apreço pelos povos orientais que não

apresentavam uma cultura intelectual e bélica que pudesse concorrer com o que a Europa da época produzia. As críticas ao papel dos religiosos na história japonesa ainda parecem reverberar mais a crítica ao catolicismo pós-Contrarreforma que o jovem Antero acusara como uma das causas da decadência dos povos ibéricos em 1871 do que de fato crítica à atuação portuguesa no Leste. Reforça-se essa imagem, quando Antero apresenta os missionários do século XVI com “heroicos” (QUENTAL, 2008, p. 74).

Após 1875, Antero não mais expressa sua leitura política em torno da Ásia. Ao tomar tal atitude, Antero distingue-se da maioria dos intelectuais de seu tempo. Assim, é possível afirmar que, quando Antero deixa de ver o Oriente sob uma chave geopolítica e passa a refletir sob uma forma de pensamento que, de certo modo, simboliza o saber vindo do Extremo Oriente – o Budismo –, a interação do poeta com o Leste muda e emerge um outro “orientalismo anteriorano”.

O pensamento que Antero defende em sua maturidade, grosso modo, postula que um individualismo egoísta deveria ser posto de lado, deixando-se ganhar espaço um horizonte de constante atualização qualitativa do ser. As mortes individuais e dos povos funcionam como degraus nesse processo de aprimoramento universal, cujo objetivo final é a liberdade, que só pode ser atingida pelo espírito humano. Individualmente, o que cada um de nós deve buscar é a *santidade*, que, no pensamento anteriorano, é algo inerente ao homem, mas que só se manifesta quando este toma consciência da necessidade de transcender e se desprender do que há de individual e finito no universo. Em outras palavras, o homem se torna *santo* quando renuncia ao egoísmo e aos interesses mundanos. Neste momento, encontra-se livre para praticar o Bem, que, para Antero, “é o momento final e mais íntimo da evolução do ser” (QUENTAL, 1999, p. 116). Uma prática que, ao ser verdadeiramente livre, é feita de modo desinteressado, pois o seu *eu* está em comunhão com o universo (Absoluto). Ao se atingir o ideal de *santidade*, extingue-se, assim, no indivíduo, toda a dor e todo o sofrimento (o pessimismo), pois ele será consciente de que, por exemplo, sua morte física, bem como a das coisas ao seu redor, faz parte de algo maior, de um processo evolutivo (ético) que todo o universo está buscando. Nesse sentido, Antero prega a vitória do coletivo (universal) ao individual. Em suma, a “consciência de finitude” conduz o indivíduo à eticidade, à prática do Bem e à liberdade, que “é a aspiração secreta das coisas e o fim último do universo” (QUENTAL,

1999, 119). Nas palavras do próprio Antero, “o drama do ser termina na libertação final pelo Bem” (QUENTAL, 1999, 119).

Para chegar a essas conclusões, Antero percorreu vários caminhos entre a filosofia ocidental, tendo o pensamento alemão do século XIX em destaque. No entanto, não se pode ignorar a singularidade da leitura anterioriana do Budismo, principalmente se levarmos em conta o que Raymond Schwab defende ser a diferença do pensamento alemão e indiano no que tange ao “intelectualismo” oriundo do pensamento budista. Para o autor de *La Renaissance Orientale*, enquanto “a Alemanha o substitui [o pensamento budista] pela intuição e inspiração, a Índia o usa apenas como um instrumento para «dissociar a teia da existência», após o qual o trabalho da verdade começa” (SCHWAB, 1950, p. 467, tradução nossa<sup>299</sup>). Ora, o que há de “budista” no pensamento final de Antero se aproxima significativamente mais do pensamento indiano, segundo os argumentos de Schwab, do que o alemão.

Uma leitura comparativa de cartas escritas entre 1872 a 1889 revelam a mudança de postura que o poeta tem perante sua interpretação da doutrina búdica, partindo de uma visão mais comum na Europa oitocentista para uma leitura original. Destaca-se, assim, um caminho intelectual ímpar e bastante diverso daqueles empreendidos pelos intelectuais com quem Antero debateu em cartas.

Se, por um lado, a fórmula que Antero defende poucos anos antes de sua morte, “helenismo coroado por um budismo”, coloca-o em paralelo com outros orientalistas europeus, como Max Müller, por se caracterizar como uma busca por um complemento de um pensamento original ocidental com uma nova forma de pensar vinda do Oriente, por outro, também o afasta de muitos desses mesmos intelectuais, uma vez que a “filosofia” anterioriana é voltada exclusivamente para a “remodelação do homem interior” (QUENTAL, 2009, v. 3, p. 66).

Não podemos afirmar que a relação-base que Antero possuiu com o Oriente se modificou por completo. Afinal, se é certo que sua mundividência apresentou significativas alterações ao longo do tempo, fato constatado pelo próprio Antero em sua carta a Wilhelm Storck<sup>300</sup>, outro trecho da mesma missiva mostra, como vimos, que, em

<sup>299</sup> “L’Allemagne lui substitue intuition et inspiration, l’Inde ne s’en sert que comme d’un instrument pour «dissocier la trame de l’existence», après quoi commence le travail de vérité” (no original).

<sup>300</sup> Exemplificamos com as ponderações de Antero acerca de seu discurso *Causas da Decadência*: “O meu Discurso sobre as Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Séculos XVII e XVIII, embora pisasse

1887, o poeta ainda trabalha com hierarquizações entre Europa e Ásia. Observarmos ainda, em *Tendências Gerais da Filosofia da Segunda Metade do Século XIX*, o poeta falar de “civilizações inferiores e simplistas” (QUENTAL, 1999, p. 123).

O protagonismo que exerceu em sua geração – uma geração mítica, como Eduardo Lourenço (2017, p. 11) defende – fez com que Antero de Quental influenciasse muitos intelectuais novecentistas. Mais uma vez, nas palavras do autor de *O Labirinto da Saudade*:

[Antero foi] figura central não apenas de uma geração fora do comum, mas [...] o personagem-mito de uma revolução cultural por ele mesmo mitificada e em seguida aceite como referência fundadora da *mitologia cultural portuguesa* enquanto Modernidade. [...] Para a minha geração, Antero de Quental não pertencia, a nenhum título, a qualquer coisa que de perto ou de longe se parecesse com o famoso «Círculo dos poetas mortos». Nem como poeta, nem como referência cívica e ética. Herdávamos ainda intacta, da geração literária e crítica que nos precedeu e educou, a mitologia da *Geração de 70*, como a de um momento ímpar da autognose nacional. Nem José Régio, nem Casais Monteiro, os grandes críticos dessa geração, haviam deixado de reservar a Antero um dos lugares cimeiros da poesia portuguesa. (LOURENÇO, 2007, p. 123-126, grifo do autor)

Podemos estender a influência de Antero para aqueles que, depois dele, pensaram sobre o Budismo na cultura ibérica, como Manuel Laranjeira, Miguel de Unamuno<sup>301</sup> e António Sérgio<sup>302</sup>, entre outros. Nesse sentido, é possível dizer que Antero é uma relevante figura para os estudos do Budismo em Portugal. No entanto, embora tenha sido paradigmático para aqueles que depois dele pensaram sobre a doutrina de Gautama na península, Antero parece ter tido mais admiradores do que reais seguidores.

Tal fato parece deixar a assimilação promovida por Antero ainda mais singular e original, o que, em contraste com as imagens políticas expressas na década de 1870, destacam a pluralidade, o carácter dual (LOURENÇO, 2007, p. 123) e a complexidade da figura intelectual que foi o poeta da ilha de São Miguel.

---

um terreno mais sólido, o terreno da história, ressentente-se ainda muito da influência das ideias políticas preconcebidas, da crítica histórica com *tendências*. É do ano de 1871” (QUENTAL, 2009, v. 3, p. 95, grifo do autor).

<sup>301</sup> Para considerações em torno do Budismo em Unamuno e, principalmente, Manuel Laranjeira, cf. BRAGA, 2007. Para uma aproximação do pensamento do intelectual espanhol com o de Antero, ainda cf. SOARES; VEIGA; PEREIRA, 1999.

<sup>302</sup> Para uma leitura do Oriente e do Budismo do intelectual português António Sérgio, cf. PINHO, 2007.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Manuel Pinheiro Chagas, Camilo Castelo Branco e Antero de Quental são três dos mais importantes nomes da intelectualidade portuguesa metropolitana da segunda metade do século XIX. Embora normalmente sejam pouco associados entre si, esses escritores não só dividiam o mesmo espaço intelectual, como se liam e dialogavam de modo mais complexo do que a historiografia literária mais tradicional costuma demonstrar. Assim, é possível observar que a visão de mundo desses escritores não foi pautada simplesmente pelas diferenças estéticas que historicamente os apartam. Tal fato fica evidente, quando observamos as representações e as leituras que esses autores fizeram do Oriente em sua produção intelectual.

As representações orientais nos escritos de Chagas, Camilo e Antero ora se aproximam, ora se afastam. Como buscamos demonstrar ao longo deste estudo, Pinheiro Chagas e Camilo Castelo Branco, por exemplo, têm como ponto convergência o fato de ambos, ao pensar no Leste, representarem majoritariamente a Índia Portuguesa do século XVI e, no caso do autor de *A Queda de um Anjo*, também a do início do XVII. Portanto, são dois autores que se voltam ao passado e, por meio de romances históricos ou de textos de caráter historiográfico, apresentam a seus leitores suas interpretações do auge da presença portuguesa na Ásia.

No entanto, embora trabalhem com gêneros, épocas e, muitas vezes, figuras históricas semelhantes, as visões desses autores se diferem significativamente. Enquanto Chagas destaca personagens centrais do expansionismo lusitano ao Oriente como heróis – separando-os dos portugueses “comuns” –, Camilo critica fortemente a ganância, a corrupção e a violência dessas mesmas figuras elevadas pelo autor de *A Marquesa das Índias*, igualando-os a todos aqueles que cometiam atrocidades no Leste.

Contudo, a leitura de Chagas não deve ser vista como acrítica ou meramente apologética. Segundo a interpretação do escritor, o declínio do protagonismo lusitano no cenário colonialista europeu a partir do século XVII decorria da forma equivocada que Portugal teria interagido com os povos nativos. Para o romancista, portanto, a política adotada correspondia a um “verdadeiro raciocínio de piratas” (CHAGAS, 1912, p. 103), em que a violência contra os povos nativos não contribuía para a construção de um império duradouro na Ásia. Nesse sentido é que surgem as figuras de Francisco de



Almeida e, principalmente, Afonso de Albuquerque como “portugueses exemplares” que, se tivessem sido ouvidos e seguidos, Portugal estaria, no Oitocentos, entre os principais agentes globais do colonialismo e do imperialismo. Como vimos, essa leitura representa também uma defesa da política colonial executada pelo autor que, entre os anos de 1883 e 1886, foi o Ministro da Marinha e do Ultramar português.

Já Castelo Branco vê a violência no contexto colonial seiscentista como desnecessária, sendo parte de uma política que afasta os portugueses de sua terra original, num eco das palavras do Velho do Restelo camoniano, bem como de uma série de outros textos dos séculos XVI e XVII que formam uma “literatura anti-heroica ou anti-imperial” (MARTINS, J., 2011a, p. 413), como apontamos. Assim, para o autor, não há heróis na Ásia portuguesa.

Tais visões refletem nos modos como cada um dos autores representa o Outro. Enquanto as personagens orientais de Chagas surgem como dóceis, frágeis, atrasados, submissos e povos que necessitam do ensinamento, da proteção e da intervenção portuguesa para a sobrevivência, Camilo coloca-os como vítimas de um povo cruel e ganancioso. Os orientais de Camilo podem ser igualmente violentos aos ocidentais, mas expõem essa brutalidade apenas no momento em que são agredidos ou enganados pelo dominador europeu. Quando tratados como “irmãos” (CASTELO BRANCO, 2007, p. 217), como propõe o protagonista de *O Senhor do Paço de Ninães*, encontra-se uma convivência pacífica e sem subjugação. Por essas perspectivas, portanto, podemos afirmar que, enquanto Chagas se manifesta assumidamente pró-colonialismo, Camilo, em via contrária, apresenta tons de um discurso anticolonialista. Não obstante seja importante salientar que o anticolonialismo camiliano, quando surge, pauta-se exclusivamente no abandono de Portugal (metrópole) em razão dos projetos ultramarinos que o reino empreende, mais uma vez em consonância com a personagem do Canto IV de *Os Lusíadas*. À parte disso, o Oriente camiliano emerge também como elemento constituinte de um projeto de revisão da historiografia cristalizada de Portugal que o autor realiza em seus textos não ficcionais.

Antero, em seus anos mais combativos, também aborda a questão colonial lusitana. Embora o poeta açoriano, na década de 1870, defenda alguns pontos de vista semelhantes aos que Camilo apresenta em seus textos em torno do Oriente – a crítica aos jesuítas, por exemplo –, a visão que o autor de *Odes Modernas* apresenta de navegadores e

missionários portugueses em seu comentário ao livro *O Japão: Estudos e impressões de viagem*, de Pedro Gastão Mesnier, afasta-o do romancista de S. Miguel de Seide. Ainda em seu texto em prosa mais famoso, *Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos*, o jovem poeta assume posturas que não se afastam significativamente daquelas ideias que Pinheiro Chagas defendia. A principal diferença entre Antero e o autor de *A Marquiza das Índias* talvez esteja na questão cronológica. Enquanto o romancista lisboeta mantém sua leitura do colonialismo e da presença portuguesa na Ásia ao longo de toda a sua vida intelectual, intensificando essas imagens em sua literatura pós-*Ultimatum* inglês, Antero deixa de se pronunciar sobre esse tema após 1875. Todo o Oriente que surge em sua correspondência pessoal, bem como em sua produção intelectual posterior à primeira metade da década de 1870, gira em torno de uma reflexão do pensamento oriental oriundo da filosofia budista, cuja assimilação contribuiria para a reforma interior do homem que o poeta via como necessária na sociedade europeia de seu tempo. Quando vista apenas a interação de Antero com o Budismo, percebe-se que o poeta parte de uma leitura mais “canônica” (BRAGA, 2007, p. 258) em sua matriz sociocultural europeia para, posteriormente, algo modificado a partir de uma carga de reflexão pessoal, que resulta numa interpretação original desse pensamento e de seus conceitos, embora, para nós, não tenha levado o autor a um abandono total de uma hierarquização entre a Europa e a Ásia. De todo modo, não tendo correspondência exata em outros pensamentos da época, nem de orientalistas, nem em meio à intelectualidade portuguesa, Antero desenvolve-se como um sujeito de identidades plurais que interpretou um pensamento oriental de modo singular em seu país. Ter o Budismo como um dos pilares de seu pensamento ainda faz com que o poeta seja o único dos autores aqui estudados a se voltar para um Oriente de sua contemporaneidade. Em nosso estudo de mestrado, notamos que Eça de Queirós também se interessa pelo Oriente de seu tempo<sup>303</sup>. Se ampliarmos nossa comparação e resgatarmos nossa leitura do Oriente queirosiano, encontramos paralelo entre dois dos principais nomes da Geração de 70, no que diz respeito a um olhar coevo do Leste e de suas relações. Mas, há, por certo, diferenças. Afinal, como notamos em nosso estudo anterior, o autor de *Os Maias* percebe o problema da cultura nas relações internacionais entre Ocidente e Oriente. Logo, enxerga o Leste a partir de um ponto de vista político. Já o Oriente oitocentista de Antero é de

---

<sup>303</sup> Cf. VANZELLI, 2013, p. 205-209.

caráter metafísico, importando a revolução íntima do ser que um pensamento oriental podia contribuir para a concretização. Desse modo, apesar desse olhar para o Oriente coetâneo, as interações de Antero e Eça também se distinguem substancialmente.

Centrando-nos novamente apenas nos autores aqui estudados, podemos pensar em mais dois pontos de convergência entre essas leituras tão distintas em torno do Oriente. Primeiro, é possível pensar que os discursos de Chagas, Camilo e Antero, até certo ponto, ecoam a “lenda negra” do colonialismo português na Ásia. Afinal, para os três, a corrupção político-administrativa e a violência foram pontos condenáveis na atuação portuguesa no Oriente. No entanto, se a “lenda negra” pregava a facilidade com que os portugueses se “misturavam” com os povos locais como um problema do colonialismo luso, Chagas, em maior grau, e Antero, em menor, têm visões distintas. Ambos veem, contrariamente à “lenda negra”, a não miscigenação como um problema para o declínio colonial português. É importante ressaltar, no entanto, que, de acordo com o que se depreende de seus textos, o “enlaçamento” desejado por esses escritores correspondia a uma “lusitanização” dos povos nativos – tornando-os “civilizados”, por consequência –, e não uma “indianização” do povo português, como se pregava na “lenda negra” (XAVIER, 2014). Camilo Castelo Branco, em suas representações orientais, não aborda esse ponto.

Outro ponto convergente está no fato de o Oriente corresponder a um caminho para se refletir, principalmente, acerca de Portugal e o homem português (ou europeu). Nesse contexto, podemos usar a teoria de Edward Said para ler o orientalismo desses três autores, na medida em que as análises de suas obras revelam mais aspectos do observador do que do observado. Em outras palavras, nenhum dos três autores parece se interessar em “desvendar” ou “traduzir” o Oriente a seu público leitor. O que cada um, a seu modo, empreende é a divulgação de suas leituras em torno dos povos, das culturas e dos pensamentos orientais para refletir sobre seu país, seu continente e seu tempo. Afinal, mesmo Chagas e Camilo, que abordam a Ásia portuguesa do século XVI, fazem-no para que seu público leitor pondere em torno de sua contemporaneidade, usando o passado como instrumento para compreender (repensar ou para corrigir erros) do presente. Nesse sentido, embora as visões de mundo de cada autor sejam significativamente distintas, o objetivo final desses intelectuais parece ser o mesmo: levar seus leitores a uma reflexão

crítica sobre a condição presente de Portugal ou, no caso do “último Antero”, do homem europeu.

Não obstante tenhamos utilizado a teoria de Said para afluir a leitura do Oriente de Chagas, Camilo e Antero, parece-nos que ler os orientalismos desses autores apenas sob essa chave teórica não apreende toda a complexidade de imagens e interações que foram realizadas. Se é possível usarmos a teoria saidiana para ler criticamente muitas das imagens expostas por Chagas ou Antero, por exemplo, ela não parece dar conta de entender algumas ideias defendidas por Camilo, que, até certo ponto, identificou imagens das quais Said também se utilizou para construir seus estudos. Também não parece dar conta de ler a interação que Antero teve com o Budismo em sua maturidade. Sob esse ponto de vista, o poeta açoriano seria, dentro do nosso *corpus* de análise, o único a empreender um orientalismo “positivo” – no sentido que intelectuais como Schwab, Irwin ou Ahmad propõem –, uma vez que buscou de fato aprender algo com os pensamentos vindos do Leste.

Não podemos deixar de atentar ainda que, apesar de parte da crítica entender as representações do Oriente do século XIX português como resultado de uma espécie de moda intelectual do *fin de siècle*, os Orientes expostos por esses escritores revelam-nos diversos aspectos da sociedade lusitana oitocentista. Afinal, essas imagens foram significativas para fomentar debates nas mais diversas áreas de atuação social dos autores aqui estudados. Chagas, por exemplo, enquanto homem de execução de uma política de Estado, utilizou-se do Oriente como forma de defender uma atuação administrativa e uma ideologia nacional. Portanto, trata-se, aqui, do Leste como parte de discursos oficiais e usado para fins de governação. Já o Oriente camiliano implica em debates em torno de questões diversas, como a relação do povo português com sua memória coletiva criada a partir da historiografia oficial. Envolve também questões do mercado da literatura, conforme é possível ver em sua correspondência acerca da elaboração das notas biográficas de Luís de Camões. O Oriente de Antero, embora também tenha sido utilizado para discutir questões políticas em seus anos mais combativos, é compreendido, em momento posterior, em campos de erudição, como a filosofia e a metafísica. Portanto, o que temos no conjunto desses textos de diversos gêneros são debates que implicam em áreas políticas, históricas, mercadológicas e eruditas, que, claramente, evidenciam que o Oriente não foi, na literatura portuguesa oitocentista, uma mera voga epocal.

Como sabemos, Manuel Pinheiro Chagas, Camilo Castelo Branco e Antero de Quental são três dos mais importantes nomes de Portugal de seu tempo. No quadro do orientalismo português oitocentista, são apenas três nomes em um cenário expressivamente mais amplo, que envolve diversos autores, muitos deles pouco conhecidos e estudados. No entanto, suas imagens do Oriente mostram a complexidade e a pluralidade de um cenário artístico-intelectual muitas vezes negligenciado ou visto de modo generalizante pelos estudos orientalistas, apesar da importância que o Oriente tem na História e na identidade dos portugueses. cremos que atestar a multiplicidade de leituras que autores tão canônicos – por motivos diversos – divulgaram aos seus respectivos leitores destaca o fato de que o orientalismo português (metropolitano) oitocentista merece maior atenção por parte dos estudiosos, fato ao qual buscamos dar nossa contribuição por meio deste trabalho.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### OBRAS DE ANTERO DE QUENTAL

**Prosas da Época de Coimbra.** SALGADO JÚNIOR, António (Org.). Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1982.

**Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX.** 2. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

**Contracapas.** MARTINS, Ana Maria Almeida (Org.). Lisboa: Tinta da China, 2008.

**Cartas.** Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2009. 3 v.

**Poesia I: Odes Modernas e Primaveras Românticas.** Edição Crítica. DUARTE, Luiz Fagundes (Org.). Lisboa: Abysmo, 2016.

**Poesia II: Sonetos Completos.** Edição Crítica. DUARTE, Luiz Fagundes (Org.). Lisboa: Abysmo, 2017a.

**Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos últimos três séculos.** Lisboa: Tinta da China, 2017b.

**Poesia III: poemas diversos, alterados ou destruídos.** Edição Crítica. DUARTE, Luiz Fagundes (Org.). Lisboa: Abysmo, 2018.

### OBRAS DE CAMILO CASTELO BRANCO

**Luiz de Camões: Notas Biographicas.** Porto e Braga: Livraria Internacional de Ernesto Chardron, 1880.

Os jesuítas e a restauração de 1640. In: **Bohemia do Espírito.** 3. ed. Porto: Lello & Irmão, 1925, p. 31- 55.

Luiz de Camões. In: **Bohemia do Espírito.** 3. ed. Porto: Lello & Irmão, 1925, p. 183-218.

O Clero e o Sr. Alexandre Herculano. In: CABRAL, Alexandre (Org.). **Polémicas de Camilo.** Lisboa: Livros Horizonte, 1981. v. I, p. 58-70.

**Correspondência de Camilo Castelo Branco.** CABRAL, Alexandre (Org.). Lisboa: Livros Horizonte, 1985. v. III.

O Santo da Montanha. In: **Obras Completas**. Porto: Lello & Irmão, 1986. v. V, p. 1027-1216.

O Bem e o Mal. In: **Obras Completas**. Porto: Lello & Irmão, 1988. v. IV, p. 9-179.

Doze Casamentos Felizes. In: **Obras Completas**. Porto: Lello & Irmão, 1988. v. VIII, p. 969-1150.

Tragédias da Índia. In: **Obras Completas**. Porto: Lello & Irmão, 1993. v. XVI, p. 531-560.

**O Senhor do Paço de Ninães**. Porto: Edições Caixotim, 2007.

## **OBRAS DE MANUEL PINHEIRO CHAGAS**

**Ensaio Crítico**. Porto: Em Casa da Viúva Moré Editora, 1866.

**Novos Ensaio Crítico**. Porto: Em Casa da Viúva Moré Editora, 1867.

**História Alegre de Portugal**: leitura para o povo e para as escolas. Lisboa: David Corazzi e Empreza Horas Românticas, 1880a.

**O Centenário de Luiz de Camões**. Lisboa: Imprensa de J. G. de Sousa Neves, 1880b.

**A Marquiza das Índias**. Lisboa: José Augusto Gaspar de Lemos Editor, 1890a.

**As colónias portuguesas no século XIX**. Lisboa: Livraria de A. M. Pereira Editor, 1890b.

**A descoberta da Índia (contada por um marinheiro)**. Lisboa: Livraria de Antonio Maria Pereira, 1891.

O Baluarte de Diu. In: **A descoberta da Índia (contada por um marinheiro)**. Lisboa: Livraria de Antonio Maria Pereira, 1891. p. 111-144.

**Naufrágio de Vicente Sodré**. Lisboa: Livraria de A. M. Pereira Editor, 1894.

**A Jóia do Vice-Rei**. 2. ed. Lisboa: Livraria Antonio Maria Pereira, 1912.

Primeira carta de Pinheiro Chagas [28 de novembro de 1880]. In: CAMPOS MATOS, A. (Org.). **Polémica Eça de Queiroz – Pinheiro Chagas**: “Brasil e Portugal”. Lisboa: Parceria A. M. Pereira, 2001. p. 39-49.

Segunda carta de Pinheiro Chagas [4 de janeiro de 1881]. In: CAMPOS MATOS, A. (Org.). **Polémica Eça de Queiroz – Pinheiro Chagas**: “Brasil e Portugal”. Lisboa: Parceria A. M. Pereira, 2001. p. 69-75.

Quarta carta de Pinheiro Chagas [13 de fevereiro de 1881]. In: CAMPOS MATOS, A. (Org.). **Polémica Eça de Queiroz – Pinheiro Chagas: “Brasil e Portugal”**. Lisboa: Parceria A. M. Pereira, 2001. p. 99-107.

## BIBLIOGRAFIA GERAL

ABDALA JÚNIOR, Benjamin. Antero de Quental, cidadão e poeta: a esperança como princípio. In: QUENTAL, Antero de. **Melhores poemas**. São Paulo: Global, 2004. p. 9-29.

ABREU, Maria Fernanda. Alcácer Quibir, a batalha expiatória. Para o estudo da novela histórica de Camilo Castelo Branco. **Colóquio/Letras**, Lisboa, n. 119, p. 89-103, 1991.

AGUIAR, Flávio; VASCONCELOS, Sandra Guardini. O conceito de transculturação na obra de Ángel Rama. In: ABDALA JR., Benjamim (Org.). **Margens da cultura**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 87-97.

AGUIAR E SILVA, Vítor. Visconde de Juromenha (camonista). In: **Dicionário de Luís de Camões**. Lisboa: Caminho, 2011. p. 451-456.

AHMAD, Aijaz. Orientalismo e depois: ambivalência e posição metropolitana na obra de Edward Said. In: **Linhagens do Presente**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002. p. 109-165. Tradução de Sandra Guardini Vasconcelos.

ALEGRE, Manuel. **Jornada de África**. Lisboa: Dom Quixote, 1989.

ALMEIDA, Catarina Nunes de. **Migração Silenciosa**: marcas do pensamento estético do extremo oriente na poesia portuguesa contemporânea. V. N Famalicão: Humus, 2015.

ALMEIDA, Catarina Nunes de. Textos e Contextos do Orientalismo Português: o X Congresso de Lisboa (1892) no cisma orientalista. In: ALONSO, Cláudia Pazos et al (Ed.). **De Oriente a Ocidente**: Estudos da Associação Internacional de Lusitanistas. Coimbra: Angelus Novus, 2019. v. I – Sobre Orientalismos, p. 79-89.

ALMEIDA, Justino Mendes de. Camões na obra de Camilo. In: *Colóquio de Estudos Camilianos*. Lisboa: Publicações do II Centenário da Academia das Ciências de Lisboa, 1993, p. 47-60.

ALVES, Carla Carvalho. **Figurações do mouro na Literatura Portuguesa**: o lado errado do marenostro? 2010. 235f. Tese (Doutorado em Letras) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

ALVES, Carlos Miguel Botão. **Os Sonetos de Antero de Quental**: uma leitura do Budismo indiano. Macau: Centro de Publicações da Universidade de Macau, 2001.



ALVES, Carlos Miguel Botão. **O Oriente na literatura portuguesa**: Antero de Quental e Manuel da Silva Mendes. Macau: Instituto Internacional de Macau, 2016.

ALVES, Daniel Vecchio. Da conquista dos reinos lendários ao naufrágio do olhar: considerações sobre a *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto. **Nau Literária**, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 3-18, 2018.

ALVES, Jorge Manuel dos Santos. Introdução. In: **Ta-Ssi-Yang-Kuo (Grande Reino do Mar do Oeste)**: Arquivos e Anais do Extremo-Oriente português. Macau: DSEJ/Fundação Macau, 1995. p. I-XI.

ALVES, Jorge Manuel dos Santos. Cristianização e Organização Eclesiástica. In: OLIVEIRA MARQUES, A. H. de (Org.). **História dos Portugueses no Extremo Oriente**. Lisboa: Fundação Oriente, 1998. v. 1 tomo I, p. 299-347.

ALVES, Sílvio César dos Santos. **Os paradoxos do niilismo em Antero de Quental, Eça de Queirós e Cesário Verde**. 2013. 274f. Tese (Doutorado em Letras) - Instituto de Letras, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

ALVES, Sílvio César dos Santos. Nação e Revolução – Garrett, Antero e Eduardo Lourenço na balança da modernidade. **Pensares em Revista**, São Gonçalo, n. 4, p. 43-61, 2014.

ANDRADE, Carlos Santarém. Camilo e Antero. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE ESTUDOS CAMILIANOS, 1991, Coimbra. **Actas...** Coimbra: Comissão Nacional das Comemorações Camilianas, 1994. p. 483-504.

AVELAR, Ana Paula Menino. **Visões do Oriente**: Formas de sentir no Portugal de Quinhentos. Lisboa: Edições Colibri, 2003.

BAPTISTA, Abel Barros. **Camilo e a Revolução Camiliana**. Lisboa: Quetzal Editores, 1988.

BARBOSA, Damares. **Roteiro da literatura de Timor-Leste em língua portuguesa**. São Paulo: Hucitec, 2017.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

BIBLIOTECA NACIONAL DE PORTUGAL. **Os Portugueses e o Oriente**: Sião – China – Japão. Lisboa: Biblioteca Nacional, 2004.

BORGES, Paulo; BRAGA, Duarte (Org.). **O Buda e o Budismo no Ocidente e na Cultura Portuguesa**. Lisboa: Ésquilo, 2007.

BOXER, C. R. **O Império Marítimo Português (1415-1825)**. Lisboa: Edições 70, 2011.

BOXER, C. R. **A Índia Portuguesa em meados do século XVII**. Lisboa: Edições 70, 2015.

BRAGA, Duarte Drumond. O Nirvana de Manuel Laranjeira e as relações do Budismo com a cultura portuguesa. In: BORGES, Paulo; BRAGA, Duarte (Org.). **O Buda e o Budismo no Ocidente e na Cultura Portuguesa**. Lisboa: Ésquilo, 2007, p. 257-273.

BRAGA, Duarte N. D. **Ao Oriente do Oriente. Transformações do Orientalismo na Poesia Portuguesa do início do século XX**. 2014. 479 f. Tese (Doutorado em Estudos da Literatura e Cultura) - Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2014a.

BRAGA, Duarte D. Shiva, Marx e Vasco da Gama: uma aproximação ao Nirvana de Paulino Dias. MACHADO, Everton V.; BRAGA, Duarte D. (Org.). **Goa Portuguesa e pós-colonial: literatura, cultura e sociedade**. V. N. Famalicão: Humus, 2014b, p. 199-217.

BRAGA, Duarte Drumond. **As Índias Espirituais: Fernando Pessoa e o orientalismo português**. Lisboa: Tinta da China, 2019.

BRANDÃO, Luís Pereira. **Elegiada: Dirigida ao Serenissimo Senhor Cardeal Alberto Archiduque de Austria & Governador dos Reynos de Portugal**. Lisboa: Manuel de Lyra, 1588. Digitalizado. Disponível em <<http://purl.pt/23034>>.

BRITO, Bernardo Gomes de. **História Trágico-Marítima**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Lacerda Editores/Contraponto, 1998.

BUENO, Aparecida de Fátima. Erotismo e sacralidade em O Crime do Padre Amaro. In: FERNANDES, Annie Gisele e OLIVEIRA, Paulo Motta (Org.). **Literatura Portuguesa Aquém-mar**. Campinas: Komedi, 2005, p. 17-29.

CABRAL, Alexandre (Org.). **Polémicas de Camilo Castelo Branco**. Lisboa: Livros Horizonte, 1982. v. IX.

CABRAL, Alexandre. **Subsídio para uma interpretação da novelística camiliana**. Lisboa: Livros Horizonte, 1985.

CABRAL, Alexandre (Org.). **Dicionário de Camilo Castelo Branco**. Lisboa: Caminho, 1989.

CAMÕES, Luís de. **Os Lusíadas**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1980.

CAMPOS MATOS, A. (Org.). **Dicionário de Eça de Queirós**. Lisboa: Caminho, 1988.

CAMPOS MATOS, A. Considerações sobre a polémica “Brasil e Portugal”, entre Eça de Queiroz e Pinheiro Chagas. In: CAMPOS MATOS, A. (Org.). **Polémica Eça de Queiroz – Pinheiro Chagas: “Brasil e Portugal”**. Lisboa: Parceria A. M. Pereira, 2001. p. 11-26.

CARDOSO, Patrícia da Silva. Razão e Sentimento. Camilo e Oliveira Martins, a propósito de D. Sebastião. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA ABRAPLIP, XX., 2005, Niterói. **Anais....** Niterói: UFF, 2005. p. 1764-1774.

CARDOSO, Patrícia da Silva. A perspectiva ficcional da história a partir do narrador de *O Senhor do Paço de Ninães*. In: PAVANELO, Luciene Marie; OLIVEIRA, Paulo Motta (Org.). **O romance histórico de Camilo Castelo Branco: O Senhor do Paço de Ninães** e outros escritos. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, [no prelo].

CARREIRA, Ernestina. Índia. In: SERRÃO, Joel; OLIVEIRA MARQUES, A. H. (Dir.). **Nova História da Expansão Portuguesa: O Império Africano 1825-1890**. Lisboa: Editorial Estampa, 1998. v. X, p. 657-717.

CARREIRO, José Bruno. **Antero de Quental: subsídios para a sua biografia**. Lisboa: Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1948. 2 v.

CARVALHO, Joaquim de. **Obras Completas**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992. 5 v.

CARVALHO, Maria Amália Vaz de. **Alguns homens do meu tempo**. Lisboa: Tavares Cardoso & Irmão, 1889.

CASTRO, Aníbal Pinto de. Da história à ficção na novela camiliana. In: DOMINGUES, Francisco Contente; BARRETO, Luís Filipe (Org.). **A abertura do mundo: estudos de história dos descobrimentos europeus**. Lisboa: Presença, 1986. v. 1, p. 119-131.

CATROGA, Fernando. A História começou a Oriente. In: RODRIGUES, Ana Maria (Coord.). **O Orientalismo em Portugal**. Porto: Edifício da Alfândega, 1999. p. 197-232.

CATROGA, Fernando. **Antero de Quental: História, socialismo e política**. Lisboa: Notícias Editorial, 2001.

CATROGA, Fernando. **Os passos do homem como restolho do tempo**. Coimbra: Almedina, 2009.

CHARLES, Arlindo José; SÁ, Lucilene Antunes Correia Marques de. Cartografia Histórica da África - Mapa cor de Rosa. In: SIMPÓSIO BRASILEIRO DE CARTOGRAFIA HISTÓRICA, 1., 2011, Paraty. **Anais...** Belo Horizonte: UFMG, 2011. p. 1-16. Disponível em: <[https://www.ufmg.br/rededemuseus/crch/simposio/CHARLES\\_ARLINDO\\_E\\_SA\\_LUCILENE\\_ANTUNES.pdf](https://www.ufmg.br/rededemuseus/crch/simposio/CHARLES_ARLINDO_E_SA_LUCILENE_ANTUNES.pdf)>.

CHAVES, Castelo Branco. Nota Preliminar. In: CASTELO BRANCO, Camilo. **O Senhor do Paço de Ninães**. 8. ed. Lisboa: Parceria A. M. Pereira, 1966. p. 5-19.

CHAVES, Castelo Branco. **O Romance Histórico no romantismo português**. Lisboa: ICALP (Biblioteca Breve), 1980.

COELHO, Jacinto do Prado. **Introdução aos Estudos da Novela Camiliana**. 3. ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.

COIMBRA, Leonardo. **O pensamento filosófico de Antero de Quental**. Lisboa: Guimarães editores, 1991.

CORTE-REAL, Jerónimo de. **Naufragio e lastimoso sucesso da perdiçam de Manoel de Sousa Sepulveda & Dona Lianor de Sá sua molher & filhos vindo da India para este Reyno na nao chamada o galião grande S. Ioaõ que se perdeo no cabo de boa Esperança na terra do Natal....** Lisboa: Oficina de Simão Lopes, 1594. Digitalizado. Disponível em: <<http://purl.pt/23248>>.

COSTA, Caetano Francisco da. **Mariano Gracias**: notas sobre sua vida e a sua poesia. Goa: Edição do autor, 1952.

COSTA, João. **Castilho e Camilo**: Correspondência trocada entre os dois escritores. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1924.

CURTO, Diogo Ramada. **Cultura Imperial e Projetos Coloniais (séculos XV a XVIII)**. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

DANTAS, Luiz. Apresentação à primeira edição. In: AZEVEDO, Aluísio. **O Japão**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2010. p. 163-220.

DEVRYVÈRE, Laurent; PRÉVOST, Stéphanie. ‘A reformed Buddhism [...] would help in the distant future to bring about a mutual understanding’: Friedrich Max Müller’s conceptions of religious reform, ecumenical dialogue and world peace. In: DAVIS, John R.; NICHOLLS, Angus (Ed.). **Friedrich Max Müller and the role of philosophy in Victorian Thought**. Abingdon: Routledge, 2017. p. 136- 148.

DEL ROIO, Marcos. Montesquieu e o Poder Despótico. **Aurora**, Marília, v. 10, n. 2, p. 171-182, 2017.

DIAS, Ana Paula. **Para uma leitura de Auto da Índia de Gil Vicente**. Lisboa: Editorial Presença, 1997.

FEITAIS, Paulo. Foi Antero de Quental budista? **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**. Lisboa, n. 11, p. 109-124, 2007a.

FEITAIS, Paulo. Antero, Oliveira Martins e o Budismo. In.: BORGES, Paulo; BRAGA, Duarte (Org.). **O Buda e O Budismo no Ocidente e na Cultura Portuguesa**. Lisboa: Ésquilo, 2007b. p. 197-249.

FERRO, João Pedro. Os Contactos Linguísticos e a Expansão da Língua Portuguesa. In: OLIVEIRA MARQUES, A. H. de (Org.). **História dos Portugueses no Extremo Oriente**. Lisboa: Fundação Oriente, 1998. v. 1 tomo I, p. 349-429.

FIGUEIREDO, Fidelino de. O Homem que trocou a sua alma. In: MORAES, Wenceslau de. **Dai Nippon**. Rio de Janeiro: Nórdica, 1993. p. 13-38.

FILIZOLA, Anamaria. O Desastre de Alcácer-Quibir e *O Senhor do Paço de Ninães* de Camilo Castelo Branco. **Revista Letras**, Curitiba, n. 68, p. 91-100, 2006.

FONSECA, Fernando Venâncio Peixoto da. Os Lusismos na língua japonesa. **Estudos Orientais**, Lisboa, n. 3, p. 173-202, 1992.

FRIER, David. Camilo: um autor à procura de um papel. In: SANTOS, João Camilo (Org.). **Camilo Castelo Branco no centenário da morte**. Santa Bárbara: University of California, 1995. p. 258-268.

FRONSDAL, Egil. A Escola Theravāda no Ocidente. In: YOSHINORI, Takeuchi (Org.). **A Espiritualidade budista**. São Paulo: Perspectiva, 2006. v. 2, p. 501-515.

GANDRA, Jane Adriane. **Pinheiro Chagas, um escritor olvidado**. 2012. 206 f. Tese (Doutorado em Letras) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

GARMES, Hélder. A cultura sino-portuguesa no século XIX e o *Ta-ssi-yang-kuo*. In: **Via Atlântica**, São Paulo, n. 6, p. 65-82, 2003.

GARMES, Hélder. Origem e estabelecimento da imprensa e da literatura em Goa. In: GARMES, Hélder (Org.). **Oriente, Engenho e Arte: Imprensa e literatura de língua portuguesa em Goa, Macau e Timor Leste**. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2004. p. 15-85.

GARMES, Hélder. As Fronteiras da Civilização em Eça de Queirós. In: FERNANDES, Annie Gisele; OLIVEIRA, Paulo Motta (Org.). **Literatura Portuguesa Aquém-mar**. Campinas: Komedi, 2005. p. 53-71.

GARMES, Hélder. **Ímpar entre pares: personagens mestiças e mestiçagem nos romances *O guarani* e *Os brahmanes***. 2011. 244 f. Tese (Livre Docência) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

GARMES, Hélder. Colonialismo e conflito cultural em “O Signo da Ira” de Orlando da Costa. In: MACHADO, Everton V.; BRAGA, Duarte D. (Org.). **Goa Portuguesa e pós-colonial: literatura, cultura e sociedade**. V. N. Famalicão: Humus, 2014. p. 237-251.

GARRETT, Almeida. **Portugal na balança da Europa: do que tem sido e do que ora lhe convem ser na nova ordem de coisas do mundo civilizado**. Londres: S. W. Sustenance, 1830.

HERCULANO, Alexandre. **Lendas e Narrativas**. 26. ed. Lisboa: Livraria Bertrand, 1956. 2 v.

HERCULANO, Alexandre. **O Bobo**. 23. ed. Lisboa: Livraria Bertrand, [s.d.].

HESPANHA, António Manuel. O Orientalismo em Portugal (séculos XVI-XX). In: RODRIGUES, Ana Maria (Coord.). **O Orientalismo em Portugal**. Porto: Edifício da Alfândega, 1999. p. 15-37.

HESS, Rainer. **Os inícios da lírica moderna em Portugal (1865-1890)**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999. Tradução de Maria António Hörster e Renato Correia.

HOLANDA, Sérgio Buarque. **Raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOMEM, Amadeu Carvalho. Antero de Quental e Teófilo Braga. Um exercício comparativo. **Estudos Anterianos**, Vila do Conde, n. 5, p. 15-27, 2000.

HOMEM, António Pedro Barbas. **Manuel Pinheiro Chagas: 1842-1895 – Uma Biografia**. Lisboa: Assembleia da República, 2012.

HORIGOSHI, Erika. **Para entender o Japão**: aspectos da cultura japonesa em textos de Wenceslau de Moraes. 2012. 119f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

IRIYE, Akira. Japan's drive to great-power status. In: JANSEN, M. B. (Ed.). **Cambridge History of Japan**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. v. 5, p. 721-782.

JACKSON, Kenneth David. Goa e a Orientalidade. In: MACHADO, Everton V.; BRAGA, Duarte D. (Org.). **Goa Portuguesa e pós-colonial**: literatura, cultura e sociedade. V. N. Famalicão: Humus, 2014. p. 16-37.

KOISO, Kioko. Naufrágio de Sepúlveda: uma sequência da transformação da história no decurso das edições. **Limite**, Cáceres, n. 12.2, p. 67-94, 2018.

LABORINHO, Ana Paula; SEIXO, Maria Alzira; MEIRA, Maria José (Org.). **A Vertigem do Oriente**: Modalidades discursivas no encontro de culturas. Lisboa-Macau: Edições Cosmos e Instituto Português no Oriente, 1999.

LABORINHO, Ana Paula. **O Essencial de Wenceslau de Moraes**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.

LEAL, Gomes. **A Fome de Camões**. Lisboa: Assírio e Alvim, 1999.

LIMA, Fábio. Um Japão que se perdeu. In: AZEVEDO, Aluísio. **O Japão**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2010. p. 7-22.

LIMA, Isabel Pires de. Os Orientes de Eça de Queirós. **Semear**, Rio de Janeiro, n. 1, p. 81-95, 1997.

LIMA, Isabel Pires de. O Orientalismo na Literatura Portuguesa (Séculos XIX e XX). In: RODRIGUES, Ana Maria (Coord.). **O Orientalismo em Portugal**. Porto: Edifício da Alfândega, 1999. p.145-160.

LOPO, Rui. Da Universalidade, do Oriente, do Orientalismo, da Filosofia da Religião, do Budismo definido como Niilismo e do que haja de romântico entre tudo isto. **Revista Cultura entre Culturas**, Lisboa, n. 2, p. 28-33, 2010.

LOURENÇO, Eduardo. O Tempo de Camilo ou a ficção no país das lágrimas. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE ESTUDOS CAMILIANOS, 1991, Coimbra. **Actas...** Coimbra: Comissão Nacional das Comemorações Camilianas, 1994. p. 807- 817.

LOURENÇO, Eduardo. Romantismo, Camões e a saudade. In: **Mitologia da Saudade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 54-64.

LOURENÇO, Eduardo. **Antero ou a Noite Intacta**. Lisboa: Gradiva, 2007.

LOURENÇO, Eduardo. **O Labirinto da Saudade: Psicanálise mítica do destino português**. 6. ed. Lisboa: Gradiva, 2009.

LOURENÇO, Eduardo. Revisitação da Mitologia Anteriana. In: QUENTAL, Antero de. **Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos últimos três séculos**. Lisboa: Tinta da China, 2017. p. 11-29.

LUKÁCS, György. **O Romance Histórico**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. Oriente, Ocidente e ocidentalização: discutindo conceitos. **Revista da Faculdade de Seridó**, Currais Novos, v. 1, n. 0, p. 1-22, 2006.

MACEDO, Tânia. O império colonial português e sua retórica. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin; SILVA, Rejane Vecchia Rocha e (Org.). **Literatura e memória política: Angola, Brasil, Moçambique, Portugal**. Cotia: Ateliê Editorial, 2015. p. 73-86.

MACHADO, Álvaro Manuel. **O Mito do Oriente na Literatura Portuguesa**. Lisboa: IICALP (Biblioteca Breve), 1983.

MACHADO, Everton V. Hyperidentity and Orientalism: the case of the Sieges of Diu in portuguese texts. **South Asian Studies**, Abingdon, v. 34, n. 1, p. 6-16, 2018a.

MACHADO, Everton V. **O Orientalismo português e as Jornadas de Tomás Ribeiro: caracterização de um problema**. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 2018b.

MACHADO, Everton. Guilherme de Vasconcelos Abreu. **Dicionário de Orientalistas da Língua Portuguesa**. 2019. Disponível em:  
<<https://orientalistasdelinguaportuguesa.wordpress.com/guilherme-de-vasconcelos-abreu/>>.

MACKENZIE, John M. **Orientalism**: history, theory and the arts. Manchester: Manchester University Press, 1995.

MARINHO, Maria de Fátima. **O Romance Histórico em Portugal**. Vila Nova de Famalicão: Campo das Letras, 1999.

MARINHO, Maria de Fátima. **Um Poço sem Fundo**: novas reflexões sobre Literatura e História. Porto: Campo das Letras, 2005.

MARNOTO, Rita. Camões no Neoclassicismo. In: SILVA, Vítor Aguiar e (Coord.) **Dicionário de Luís de Camões**. Lisboa: Caminho, 2011. p. 158-167.

MARQUES, Ana Maria dos Santos. **O Anacronismo no Romance Histórico Português Oitocentista**. Porto: Edições Afrontamento e Centro Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória», 2012.

MARQUES PEREIRA, João Feliciano. Razão da tentativa. In: **Ta-Ssi-Yang-Kuo (Grande Reino do Mar do Oeste)**: Arquivos e Anais do Extremo-Oriente português. Macau: DSEJ/Fundação Macau, 1995a. p. 7-13.

MARQUES PEREIRA, João Feliciano. Razão do título. In: **Ta-Ssi-Yang-Kuo (Grande Reino do Mar do Oeste)**: Arquivos e Anais do Extremo-Oriente português. Macau: DSEJ/Fundação Macau, 1995b. p. 15-18.

MARTINS, Ana Maria Almeida. **O essencial sobre Antero de Quental**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.

MARTINS, Ana Maria Almeida. **Antero de Quental e a viagem à América**: Remando contra a maré. Lisboa: Tinta da China, 2011.

MARTINS, José Cândido de Oliveira. Prefácio. In: CASTELO BRANCO, Camilo. **Novelas do Minho**. Porto: Edições Caixotim, 2006. p. 7-30.

MARTINS, José Cândido de Oliveira. Retórica contida do desejo em Doze Casamentos Felizes de Camilo Castelo Branco. In: SOUSA, Sérgio Guimarães de; MARTINS, José Cândido de Oliveira (Org.). **Leituras do Desejo em Camilo Castelo Branco**. Guimarães: Opera Omnia, 2010. p. 55-95.

MARTINS, José Cândido de Oliveira. História Trágico-Marítima. In: SILVA, Vítor Aguiar e (Coord.). **Dicionário de Luís de Camões**. Lisboa: Caminho, 2011a. p. 410-416.

MARTINS, José Cândido de Oliveira. Naufrágio de Sepúlveda. In: SILVA, Vítor Aguiar e (Coord.). **Dicionário de Luís de Camões**. Lisboa: Caminho, 2011b. p. 631-634.

MARTINS, José Cândido de Oliveira; LEAL, Maria Luísa. Naufrágio e Literatura. **Limite**, Cáceres, n. 12.2, p. 9-17, 2018.



MARTINS, Oliveira. Introdução. In: QUENTAL, Antero de. **Poesia II: Sonetos Completos**. Edição Crítica. DUARTE, Luiz Fagundes (Org.). Lisboa: Abysmo, 2017. p. 28-44.

MCNAB, Gregory. O Romance Histórico de Camilo: Expectativas Frustradas? In: SANTOS, João Camilo (Org.). **Camilo Castelo Branco no centenário da morte**. Santa Bárbara: University of California, 1995. p.168-179.

MEDEIROS, Fernando Saboia. **Anthero de Quental: técnica e inspiração de seus sonetos**. Rio de Janeiro: Editora S.A. A Noite, 1938.

MESNIER, Pedro Gastão. **O Japão: estudos e impressões de viagem**. Macau: Typographia Mercantil, 1874.

MESQUITA, Pedro. Ensino e Cultura. In: OLIVEIRA MARQUES, A. H. de (Org.). **História dos Portugueses no Extremo Oriente**. Lisboa: Fundação Oriente, 2003. v. 3, p. 483-692.

MÓNICA, Maria Filomena. Os fiéis inimigos: Eça de Queirós e Pinheiro Chagas. **Análise Social**, Lisboa, v. XXXVI, n. 160, p. 711-733, 2001.

MONTEIRO, Ofélia Paiva. Camões e o Romantismo. In: AGUIAR e SILVA, Vítor (Org.). **Dicionário de Luís de Camões**. Lisboa: Caminho, 2011. p. 176-182.

MORAES, Carlos Dante de. **A Inquietação e o fim trágico de Anthero de Quental**. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1939.

NINOMIYA, Masato. Na história dos 120 anos do Tratado de Amizade Brasil-Japão, a presença de Thomas Wasaburo Otake, autor do dicionário Japonês-Português. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DO CIATE – BRASIL E JAPÃO: CONVIVÊNCIA MULTICULTURAL EMERGENTE ATRAVÉS DE 120 ANOS DE RELAÇÕES DIPLOMÁTICAS E 30 ANOS DE FENÔMENO DECASSÉGUI, 2015, São Paulo. **Anais....** São Paulo: Centro de Informação e Apoio ao Trabalhador no Exterior, 2015. p. 52-71.

OLIVEIRA, Paulo Motta. De navegações e naufrágios: imagens de Portugal de Garrett a Pessoa. In: PEREIRA, Edgard; OLIVEIRA, Paulo Motta; OLIVEIRA, Silvana Maria Pessôa de (Org.). **Intersecções: Ensaios de Literatura Portuguesa**. Campinas: Editora Komedi, 2002. p. 67-162.

OLIVEIRA, Paulo Motta. Da ficção camiliana como interpretação de Portugal. In: FERNANDES, Annie Gisele; OLIVEIRA, Paulo Motta (Org.). **Literatura Portuguesa Aquém-mar**. Campinas: Editora Komedi, 2005. p. 135-147.

OLIVEIRA, Paulo Motta. Alexandre Herculano e a Geração de 70. In: NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das et al (Org.). **Literatura, História e Política em Portugal (1820-1856)**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2007. p.109-113.

OLIVEIRA E COSTA, João Paulo. A introdução das armas de fogo no Japão à luz da História do Japão de Luís Fróis. **Estudos Orientais**, Lisboa, n. 3, p. 113-129, 1992.

OLIVEIRA E COSTA, João Paulo. Japão. In: OLIVEIRA MARQUES, A. H. de (Org.). **História dos Portugueses no Extremo Oriente**. Lisboa: Fundação Oriente, 2000. v. 1 tomo II, p. 377-471.

OLIVEIRA MARQUES, A. H. de. **História de Portugal**. Lisboa: Palas, 1983.

OLIVEIRA MARQUES, A. H. de (Org.). **História dos Portugueses no Extremo Oriente**. Lisboa: Fundação Oriente, 2003. 5 v.

PAVANELO, Luciene Marie. **Camilo Castelo Branco e Joaquim Manuel de Macedo: convergências na ascensão do romance na periferia do capitalismo**. 2013. 260f. Tese (Doutorado em Letras) - Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

PAVANELO, Luciene Marie. Por uma recusa do nacionalismo: reflexões sobre o romance histórico camiliano. In: MOREIRA, Fernando; RIBEIRO, Orquídea; PIMENTA, Susana (Org.). **Camilo: o homem, o génio e o tempo**. Bruxelas: Orfeu, 2017. p. 239-248.

PAVANELO, Luciene Marie. As causas da decadência de Portugal no romance histórico de Camilo Castelo Branco. In: LEITE, Ana Mafalda; BERGAMO, Edvaldo A.; SILVA, Rogério Max Canedo (Org.). **A permanência do romance histórico: literatura, cultura e sociedade**. São Paulo: Intermeios, [no prelo].

PAVANELO, Luciene Marie; OLIVEIRA, Paulo Motta (Org.). **O romance histórico de Camilo Castelo Branco: O Senhor do Paço de Ninães** e outros escritos. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, [no prelo].

PEREIRA, José Carlos Seabra. **O Delta literário de Macau**. Macau: Instituto Politécnico de Macau, 1995.

PEREIRA, José Carlos Seabra. O Poeta maldito e os “profundos desejos decepados”. In: LEAL, Gomes. **A Fome de Camões**. Lisboa: Assírio e Alvim, 1999. p. 9-41.

PEREIRA, José Carlos Seabra. Camões e o neorromantismo. In: AGUIAR e SILVA, Vítor (Org.). **Dicionário de Luís de Camões**. Lisboa: Caminho, 2011. p. 167-172.

PEREZ, Rosa Maria. Introdução. In: **Os Portugueses e o Oriente: História, Itinerários, Representações**. Lisboa: D. Quixote, 2006. p. 11-36.

PINHO, Romana Valente. Perspectivas de António Sérgio sobre a doutrina búdica: leituras a partir de Antero de Quental. In: BORGES, Paulo; BRAGA, Duarte (Org.). **O Buda e o Budismo no Ocidente e na Cultura Portuguesa**. Lisboa: Ésquilo, 2007. p. 275-293.

PINTO, Fernão Mendes. **Peregrinação**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005. 2 v.

PINTO, Marta Pacheco. **Traduzir o outro oriental**: a configuração da figura feminina na literatura portuguesa finissecular (António Feijó e Wenceslau de Moraes). 2013. 680f. Tese (Doutorado em Tradução) - Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2013.

PINTO, Marta Pacheco. Japanese literature in the Portuguese translation system: publications in book form from the 1850s to the 1950s. **minor Translating major - major Translating minor - minor Translating minor**, Atenas, n. 8, p. 77-109, 2016.

PINTO, Marta Pacheco. Mapping Portuguese Orientalism: the international congress of Orientalists (1873-1973). Introduction to a research Project. In: ALMEIDA, Catarina Nunes; PINTO, Marta Pacheco (Org.). **O Oriente em Tradução**. V. N. Famalicão: Húmus, 2017. p. 167-197.

PINTO, Marta Pacheco (Coord.). **A Participação Portuguesa nos Congressos Internacionais de Orientalistas (1873-1973)**: Textos e Contextos. V. N Famalicão: Húmus, 2019.

PUGA, Rogério Miguel. **O Essencial sobre o Romance Histórico**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.

QUEIRÓS, Eça de; ORTIGÃO Ramalho. **O Mistério da Estrada de Sintra**. Porto: Lello & Irmão Editores, 1951.

QUEIRÓS, Eça de. Um artigo do *Times* sobre o Brasil. In: **Edição Crítica das Obras de Eça de Queirós. Texto de Imprensa IV (da Gazeta de Notícias)**. MINÉ, Elza e CAVALCANTE, Neuma (Org.). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002. p. 87-96.

QUEIRÓS, Eça de. Brasil e Portugal [Carta a Pinheiro Chagas]. In: **Edição Crítica das Obras de Eça de Queirós. Cartas Públicas**. PEIXINHO, Ana Teresa (Org.). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009. p. 123-142.

QUEIRÓS, Eça de. Um Gênio que era um Santo. In: **Edição Crítica das Obras de Eça de Queirós. Almanques e outros dispersos**. FIALHO, Irene (Org.). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2011. p. 285-329.

QUINET, Edgard. **De la Renaissance Orientale**. Paris: L'archange Minotaure, 2003.

RAMALHETE, Ana Maria. Aspectos de Camilo Leitor/Relator da História. A Casa de Bragança. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE ESTUDOS CAMILIANOS, 1991, Coimbra. **Actas....** Coimbra: Comissão Nacional das Comemorações Camilianas, 1994. p. 279-291.

RAMOS, Emanuel Paulo. **Os Sonetos de Antero de Quental**. Porto: Porto Editora, 1978.

RAMOS, João de Deus. **Portugal e a Ásia Oriental**. Lisboa: Fundação Oriente, 2012.

RAMOS, Manuela Delgado Leão. **António Feijó e Camilo Pessanha no Panorama do Orientalismo Português**. Lisboa: Fundação Oriente, 2001.

REAL, Miguel. **O romance português contemporâneo: 1950-2010**. 2. ed. Alfragide: Caminho, 2012.

REI, Matteo. “Belkiss”: Eugénio de Castro e o fascínio do Oriente Antigo. In: ALMEIDA, Catarina Nunes; PINTO, Marta Pacheco (Org.). **O Oriente em Tradução**. V. N. Famalicão: Húmus, 2017. p. 103-115.

REIS, Carlos. **As Conferências do Casino**. Lisboa: Publicações Alfa, 1990.

REIS, Carlos. Um Bardo dos tempos novos: a imagem queirosiana de Antero. **Revista de História das Ideias**, Coimbra, n. 13, p. 179- 191, 1991.

REIS, Carlos. Desastre Literário: sobre a publicação d’O Crime do Padre Amaro. **Semear**, Rio de Janeiro, n. 1, p. 67-79, 1997.

RIBEIRO, Camilo. **Arte e Estética em Antero de Quental**. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 1995.

ROCHETA, Maria Isabel. Prefácio. In: CASTELO BRANCO, Camilo. **O Senhor do Paço de Ninães**. Porto: Edições Caixotim, 2007. p. 7-29.

ROMANO, Fernanda Maria. **António Feijó e Camilo Pessanha: interlocuções poéticas em traduções**. 2013. 171 f. Tese (Doutorado em Letras) - Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

ROSAS, Fernando. Estado Novo, Império e Ideologia imperial. **Revista da História das Ideias**, Coimbra, n. 17, p. 19-31, 1995.

SÁ, André Corrêa de. O meu nome é Camilo Castelo Branco e às vezes sonho com árvores. In: SOUSA, Sérgio Guimarães de; BRAGA, João Paulo (Org.). **Leituras da Natureza em Camilo Castelo Branco**. Vila Nova de Famalicão: Câmara Municipal de Vila Nova de Famalicão, 2018. p. 39-69.

SAID, Edward W. O orientalismo reconsiderado. In: **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. São Paulo, Companhia das Letras, p. 61-78, 2003.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Tradução de Rosaura Eichenberg.

SAID, Edward W. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Tradução de Denise Bottmann.

SAMARTH, Amil. Espírito indiano de Antero de Quental. **Estudos Anterianos**, Vila do Conde, n. 3, p. 45-66, 1999.

SANDMANN, Marcelo. **Aquém-além mar: presenças portuguesas em Machado de Assis**. 2004. 487f. Tese (Doutorado em Teoria Literária) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

SANTILLI, Maria Aparecida (Org.). **Camilo Castelo Branco: seleção de textos, notas, estudo biográfico, histórico e crítico**. São Paulo: Abril Educação, 1980.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Entre Próspero e Caliban. Colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 66, p. 23-52, 2003.

SANTOS, Fernanda Maria Cardoso. **Marginália nas coleções das Bibliotecas: o fundo Guilherme de Vasconcelos Abreu**. 2010. 105f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Documentação e Informação) - Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2010.

SANTOS, João Camilo dos. A Apresentação do diálogo em três romances de Camilo Castelo Branco. In: **Os Malefícios da Literatura, do Amor e da Civilização (Ensaios Camilianos)**. Lisboa: Fim do Século, 1992. p. 121-145.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. Apresentação. In: QUENTAL, Antero de. **Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX**. 2. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1999. p. 13-39.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. **Antero de Quental, uma visão moral do mundo**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002.

SARAIVA, António José. **Fernão Mendes Pinto**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1958.

SEIXO, Maria Alzira. Terceiro Casamento: a prova e o negativo. In: **O rio com regresso: ensaios camilianos**. Lisboa: Editorial Presença, 2004. p. 105-114.

SÉRGIO, António. **Notas sobre Antero, Cartas de problemática e outros textos filosóficos**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.

SILVA, Lúcio Craveiro da. **Antero de Quental. Evolução do seu pensamento filosófico**. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP, 1992.

SIMAS, Monica. Identidade e memória no espaço literário de língua portuguesa em Macau. In: GARMES, Hélder (Org.). **Oriente, Engenho e Arte: imprensa e literatura de língua portuguesa em Goa, Macau e Timor Leste**. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2004. p.137-189.

SIMAS, Monica. **Margens do Destino: Macau e a literatura em língua portuguesa**. São Caetano do Sul: Yendis, 2007.

SIMÕES, Antero. **Antero de Quental**: Redivivo. Póvoa de Varzim: Edição do Autor, 2006.

SOARES, Filipa Paula; VEIGA, Maria Alice; PEREIRA, Maria de Lourdes. Antero e Unamuno: o início de um reencontro. **Estudos Anterianos**, Vila do Conde, n. 3, p. 23-37, 1999.

SOUSA, Sérgio Guimarães de. O desengano do mundo imperial (sobre *O Senhor do Paço de Ninães*). In: PAVANELO, Luciene Marie; OLIVEIRA, Paulo Motta (Org.). **O romance histórico de Camilo Castelo Branco: *O Senhor do Paço de Ninães* e outros escritos**. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, [no prelo].

SPROVIERO, Mário B. Oriente e Ocidente: Demarcação. **Mirandum**, Pamplona, v. 4, *on-line*, 1998. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/mirand4/orientee.htm>>.

VANZELLI, José Carvalho. **Eça de Queirós e o Extremo Oriente**. 2013. 218f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

VANZELLI, José Carvalho. A política colonialista nos primeiros textos queirosianos. In: SANTOS, Giuliano Lellis Ito; PAVANELO, Luciene Marie; GARMES, Hélder (Org.). **Novas Leituras Queirosianas: *O primo Basílio* e outras produções**. Porto Alegre: Editora Fi, 2019. p. 325-342.

VASCONCELOS ABREU, Guilherme de. **A literatura e a religião dos Árias na Índia**. Paris: Guillard Aillaud, 1885.

VASCONCELOS ABREU, Guilherme de. **Passos dos Lusíadas**: estudados à luz da mitologia e do orientalismo. Lisboa: Imprensa Nacional, 1892.

VASCONCELOS ABREU, Guilherme de. O Tédio Doloroso. In: **Antero de Quental – In Memoriam**. Lisboa: Editorial Presença, 1993. p. 31-35.

VASCONCELOS ABREU, Guilherme de. Sumário das Investigações em Sanscritologia desde 1886 até 1891: opúsculo escrito a convite da Comissão Organizadora do Congresso Internacional de Orientalistas, Londres, 1891. In: PINTO, Marta Pacheco (Coord.). **A Participação Portuguesa nos Congressos Internacionais de Orientalistas (1873-1973)**: Textos e Contextos. V. N Famalicão: Húmus, 2019. p. 175-196.

VELOSO, Jane Adriane Gandra. **A (de)formação da imagem: Pinheiro Chagas refletido pelo monóculo de Eça de Queirós**. 2007. 161 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

VICENTE, Gil. Farsa Chamada Auto da Índia. In: **Obras Completas**. São Paulo: Edições Cultura, 1946. Tomo II, p. 262-276.

WINIUS, George Davison. **A lenda negra da Índia Portuguesa**. Lisboa: Antígona, 1994. Tradução de Ana Barradas.

XAVIER, Ângela Barreto. “Parecem indianos na cor e na feição”: a “lenda negra” e a indianização dos portugueses. **Etnográfica**, Lisboa, n. 18, p. 111-133, 2014.

YOSHINORI, Takeuchi (Org.). **A Espiritualidade budista**. São Paulo: Perspectiva, 2006. 2 v. Tradução de Maria Clara Cescato.