

A fortuna crítica de Camões, em modo de *post-scriptum*

Hélio Alves

Universidade de Évora

halves@uevora.pt

Data de receção do artigo: 06-01-2015

Data de aceitação do artigo: 01-05-2015

Resumo

Em modo de *post-scriptum* a toda uma série de publicações do autor acerca de Camões e da literatura portuguesa renascentista, o artigo aborda (pre)conceitos que estão na base da crítica camoniana actual e que parecem tão constitutivos dos comentários e interpretações quanto débeis nos seus fundamentos. O artigo apela a uma nova compreensão da obra de Camões, finalmente integrativa da presença dos seus vários Outros, esquecidos ou diminuídos ao longo dos séculos.

Palavras-chave: Camões – heterologia – comparatismo – exclusivismo – excepcionalismo – recepção literária

Abstract

In the style of a *post-scriptum* with relation to a whole series of this writer's publications about Camões and Portuguese Renaissance literature, this article deals with underlying (pre)conceptions behind present-day Camonian criticism, which seem as much constitutive of commentaries and interpretations as they are weak in their foundations. This article calls for a new understanding of Camões's works that will finally recognize the presence of its various Others, forgotten or diminished throughout the centuries.

Keywords: Camões – heterology – comparatism – exclusivism – exceptionalism – literary reception

O prestígio de Camões como pilar da literatura e, por extensão, da nação portuguesa, obtido e sucessivamente reforçado ao longo dos séculos, gerou, em tempos novos e mais globalizados, algum escrutínio crítico. Talvez o mais célebre e influente momento dum alegorese que, não apenas “salva” Camões da posição de paladino da Fé e do Império, mas investe directamente na ideia de que a obra camoniana é subversiva, se encontre nos ensaios de Jorge de Sena. Mas a indulgência com que anos mais recentes dos estudos humanísticos têm tratado os aspectos ideológicos mais marcantes da obra de Camões não tem vedetas. Os esforços de legitimação renovada da obra do poeta à luz do mundo que é o nosso têm surgido com regularidade, e não é difícil encontrar os seus defensores e arautos, bem como os seus argumentos fundamentais. Um bom resumo destes encontra-se num trecho de Luís de Sousa Rebelo:

O erro e a mistificação, em que laboram certos intérpretes, está em pôr o acento tónico no tema da Fé e do Império, obliterando toda a reflexão filosófica que no poema os qualifica e delimita, em nome dos valores humanos que transcendem as conjunturas históricas e garantem o futuro dum Comunidade. Mais grave ainda é esquecer a dialéctica interna do poema, num conflito tenso de contradições, que buscam a sua síntese nos cantos IX e X. Por último, ainda que não seja de somenos importância, contribui para o equívoco a falsa analogia estabelecida entre dois tempos e duas épocas históricas distintas, entre o nosso presente e o do poeta, como meio de legitimar uma política datada e contingente (Rebelo 1979: 68).

Na perspectiva explanada neste excerto, a justificação do valor canónico central de Camões e d’*Os Lusíadas* consegue-se mediante três vertentes correlacionadas a que podemos dar os seguintes nomes: *transcendência ética* (os valores humanos intemporais, que qualificam e delimitam os efeitos da ideologia), *dialéctica contraditória* (uma afirmação poética é sempre contrariada por outras restauradas através da análise textual) e *contextualização histórica* (não se pode esperar daquele tempo o ideário ético e político do nosso).

Nos termos em que Eduardo Lourenço colocou uma vez a questão, poder-se-ia afirmar que Sousa Rebelo fala dum autor, Camões, propriedade da Direita, que só pode ser conservado no cânone da Esquerda se for poupado a “erros” e “mistificações” como esses (Lourenço 1983: 69-72). Tal postura reafirma a impositividade do cânone e da ideologia que o enforma, pois não vê qualquer saída para os estudos humanísticos senão a modulação de perspectiva sobre

um único e mesmo objecto, neste caso, o poema de Camões. E assim se passa à indulgência humanística de que falávamos antes.

Ora, *pace* Sousa Rebelo, os textos camonianos são refractários a indulgências deste tipo. Em artigo anterior, chamei “liberal” à abordagem dos versos camonianos que, embora não sinta qualquer simpatia pelas teses da Fé e do Império, evita afrontá-las directamente (Alves 2003). Com efeito, a suposta transcendência dos valores inscritos na obra de Camões marginaliza o facto de que a intervenção crítica do autor sobre as realidades presentes a ele não passa de intervenção correctiva fundada em princípios ideais igualmente circunscritos ao seu tempo. Como escreveu Luís de Oliveira e Silva, “Camões, escritor oficial, valida a estabilidade, imutabilidade e perenidade dos valores políticos, morais e religiosos que canta, criticando apenas os excessos e aberrações que encontra na sua execução” (Oliveira e Silva 1999: 305). Já antes tinha escrito José Sebastião da Silva Dias: “Camões não é um dissidente da ordem política que tínhamos, mas apenas um descontente com aspectos determinados da sua prática” (Dias 1981: 75). Qualificar e delimitar os suportes ideológicos em que assenta o poema de Camões não significa, pois, questioná-los. Como hoje o “império” é a *dirty word* que não era no século XVI, como hoje a doutrina da união indissolúvel entre a Igreja e o Estado é geralmente rejeitada, como hoje existe um reconhecimento crescente da multiplicidade cultural des-hierarquizada que envolve também uma multiplicidade religiosa, inclusivamente dentro de cada país, a crítica “liberal” tende a contornar como pode o facto de que, para Camões, a solidariedade cultural se verte no domínio religioso e político ortodoxo, com as detestáveis consequências conhecidas.

A noção de “Espanha” que surge em *Os Lusíadas* é devedora desta noção. Como assinalou António José Saraiva em tempos, “o que fundamentalmente interessa a Camões é a fraternidade de armas das duas nações ibéricas na luta contra os Mouros” (Saraiva 1992: 135). É certo que, não realçadas no pequeno artigo de Saraiva, surgem ocasionalmente expressões que inserem um elemento de ligeira dúvida nessa solidariedade, como no verso a respeito de Nuno Álvares Pereira, “açoute de soberbos castelhanos”, vertido pelos tradutores de 1580 por “terror de los valientes castellanos” (Caldera) ou, com mais vaidade, “resistidor de fuertes castellanos” (Gómez de Tapia)¹. Mas trata-se de um pormenor matizado que não chega para alterar um

¹ Estas traduções são referidas em Asensio (1974: 310).

regime discursivo constante. *Os Lusíadas* apresentam a Espanha como território e cultura de que Portugal é parte integrante, como qualquer outro dos reinos ibéricos. Saraiva chega a postular a possibilidade legítima de se definir, n' *Os Lusíadas*, um “patriotismo espanhol” (Saraiva 1992: 132). E essa espécie de patriotismo manifesta-se sobretudo mediante a identificação do seu negativo, o Islão. Portugueses e castelhanos, como espanhóis, definem-se pela guerra à moura, e Santiago é o padroeiro comum. Não se pode duvidar que o poema de Camões articula esta noção de modo perfeitamente claro, sem ambiguidades e sem contestação na construção interna do texto. No entanto, os comentadores acham-se relutantes em admiti-lo.

Entre outras razões para a ausência de menções, no discurso hermenêutico “liberal”, deste facto incontestável está certamente a de que fere com gravidade a observação duma *dialéctica contraditória* na poesia de Camões, épica e lírica, talvez a tese mais prestigiada dos estudos camonianos nos tempos modernos (Jacinto do Prado Coelho, Jorge de Sena, Eduardo Lourenço, o trecho de Luís de Sousa Rebelo citado, etc.). Com efeito, em apóposito contraste com tal tese crítico-literária, surgem com frequência expressões injuriosas, para com certas etnias ou grupos, que o poeta faz suas por reiteração: o *torpe ismaelita*, três vezes dito (*Os Lusíadas*, I, 8 e VII, 5; a elegia *Se quando contemplamos as secretas*, v. 178), é um dentre os muitos insultos que se sucedem na poesia camoniana em relação a muçulmanos, africanos e indianos: *falso, malvado, vil, rudo, pérfido, bruto*, inclusive *imundo*... A língua de tais gentes é *bárbara e enleada* e os seus costumes são *bestiais*. Torna-se praticamente impossível encontrar um “mouro” ou “gentio” (africano ou indiano) associado a uma virtude moral na poesia de Camões, salvo quando serve para ajudar ou exaltar um português². Não há nível literal nem metafórico de interpretação que, em rigor, possa transformar o discurso camoniano em simpatia heterológica. Quando muito, o poeta obriga-se a pensar na melhor forma de integrar esse contraponto negativo no complexo identitário que define o “lusíada”. A dialéctica contraditória, exposta como solução crítica para a interpretação da poesia de Camões,

² Esta é a situação em *Os Lusíadas* (onde os africanos de V, 62-64 e Monçaide na segunda metade do poema só são louvados porque se põem do lado dos portugueses) e em quase toda a lírica. As endechas *Aquela cativa* (“bem parece estranha, mas bárbara não”) e os breves versos 142-156 da elegia I fazem figura de excepção, ao sugerirem a possibilidade de outro ponto de vista sobre o “outro” não europeu e não cristão, mas não podem responder à massa esmagadora de evidências textuais contrárias.

devedora atrasada da ambiguidade dos *new critics* e seus sucedâneos, não tem defesa quando confrontada com uma representação identitária onde não existe qualquer contradição.

Dois tipos de argumento, apesar de tudo, vêm sendo utilizados para conservar essa defesa. Um, o mais recente, diz respeito à ordem interna do poema, à sua organização e configuração, em especial ao predomínio de Baco, em textos crítico-interpretativos em boa parte estimulados por, ou na sequência de, publicações minhas (Alves 2001a: 628-641; Alves 2003). O deus que se opõe ao êxito dos navegadores portugueses não é apenas a voz odienta, demoníaca e, no final, derrotada ou, pelo menos, cancelada no poema, em que sempre quiseram torná-la³. Mas se a voz de resistência que Baco exprime, desde o título do poema aos conteúdos que nele lhe são concedidos, tem de ter-se em conta e é indubitavelmente relevante para a maneira como *Os Lusíadas* reconstituem a identidade colectiva lusa, nem por isso predica os aliados involuntários do deus, os maometanos, com outros epítetos além dos viciosos (“terras viciosas / de África e Ásia”). As poucas e tímidas referências aos males que o imperialismo português está a causar nos dois continentes, como as estâncias 78-79 do Canto I, são subjugadas pela sua inclusão na ira de Baco, dominada, segundo as vozes do narrador e do próprio personagem, pela inveja e pelo medo da humilhação. Têm o mesmo valor moral para leitores portugueses do qualificativo *sábios* atribuído por Monçaide a religiosos muçulmanos que fizeram conversões na Índia (*Os Lusíadas*, VII, 33); isto é: nenhum. Por muito que se procure atribuir a passagens como essas uma sobeja repercussão, a verdade é que lhes falta quase tudo para constituírem uma denúncia. O Tioneu, apesar do seu interesse pessoal no fracasso dos portugueses, não é bastante, não chega, para dar voz e razão às figuras humanas estrangeiras ao grémio cristão, tão maltratadas no poema.

O outro argumento defensivo, já o vimos: assenta nos pressupostos de uma transcendência ética pessoal (Camões: o homem, o pensador, o poeta) e em “aceitar” a sua, camoniana, “insolúvel contradição” (Lourenço 1983: 72). Segundo esta visão das coisas, a constatação de que Camões dirige perenemente e sem vacilar atributos injuriosos a africanos e islamitas dever-se-ia ao contexto histórico. Onde falha a dialéctica contraditória, resta a contextualização

³ Como se defende nos comentários seiscentistas de Manuel de Faria e Sousa. Recentemente, também por Aguiar e Silva (2008).

histórica. Argumenta-se que, na época, os valores não eram os nossos de hoje e que, de qualquer maneira, havia uma Censura impeditiva de manifestações mais abertas de heterodoxia e livre-pensamento numa obra pública como *Os Lusíadas*. Ora, também aqui, a debilidade das posições no campo exegético se torna por demais evidente. Efectivamente, para aceitar que Camões representa um contexto histórico dominante, tem de aceitar-se em simultâneo que o nome do poeta traduz uma grande representatividade no seu espaço geo-cultural. Para tal, é necessário esquecer a existência de outros poetas e prosadores, ignorar a presença de outras epopeias e calar, activa ou passivamente, outros géneros de texto de relevo expansionista, em particular aqueles exactamente contemporâneos de Camões ou inseríveis num mesmo período histórico ou histórico-literário, que não partilham a redução constante do adversário “mouro” ou “gentio” à expressão mais discriminatória e ultrajante.

No âmbito geral que identifica Portugal com a Fé Católica, se a moirama e as populações africanas e indianas aparecem como inimigas, tal não significa que apareçam rebaixadas e injuriadas. Uma breve sondagem das múltiplas referências a gentes orientais na poesia de Jerónimo Corte-Real, por exemplo, permite verificar que expressões como *grande, ilustre, esforçado, valentíssimo e prudente* são atribuídas amiúde a príncipes, generais e mesmo a soldados rasos muçulmanos e indianos – algo impensável em Camões. O que é mais, tais personagens e acções na obra de Corte-Real servem várias vezes de exemplo moral explícito para a conduta dos leitores portugueses, desde o sultão de Cambaia, no Canto Primeiro do *Segundo Cerco de Diu*, até à morte do Rumeção no Décimo-Oitavo, passando por múltiplos outros exemplos, nesse e nos outros poemas épicos do autor⁴. Mesmo quando um preconceito geral emerge, surge contraditado amiúde pela descrição do caso individual⁵. E como não faltam

⁴ Entretanto, só por brincadeira se pode dizer que Camões mostra a sua liberalidade perante costumes estranhos e postula uma correcção dos portugueses quando designa de *ditosa gente* aqueles que não sofrem de ciúmes porque partilham sexualmente das mesmas mulheres (*Os Lusíadas*, VII, 41).

⁵ Por exemplo, referindo-se um “cafre” da região do Natal: “Que ainda que este Rey era gentio / e de nação cruel, affabel era, / de tenro coração, de hũa alma branda, / inclinada e movida a ter piadade” (*Sepúlveda*, Canto XIV). Note-se, ainda, que a palavra “nação” indica aqui a etnia local da personagem e não os negros africanos em conjunto. Nada se encontra em Corte-Real da violência com a qual *Os Lusíadas* falam, sem mais motivos, da gente africana como “inculca e toda cheia de bruteza” (X, 92), “selvática” (X, 93), “sem lei e sem razão” (I, 53), etc.

momentos de denúncia das atrocidades e vícios portugueses no contacto com nações extra-europeias, tudo somado, Corte-Real trata africanos e asiáticos, islâmicos ou não, duma forma incomparavelmente mais digna do que Camões. Onde estão os exemplos correctivos de comportamento ético e político fornecidos por não europeus ou não cristãos na obra poética deste? A própria “Bárbara escrava” e os indianos de pouca vaidade na Elegia I apontam muito menos para uma exemplaridade do que para uma perplexidade, e esta de bem pouca duração. Só uma falsa representatividade totalizante encontra no autor d’*Os Lusíadas* valores prefiguradores de concepções políticas actuais, valores morais e políticos de tolerância, reconhecimento e solidariedade perante o Outro.

No que tange aos estudos literários e históricos sobre Camões, sejam “conservadores”, sejam “liberais”, estamos perante duas facetas da mesma atitude e predicamento: excepcionalismo e exclusivismo, termos e conceitos que vou buscar a Edward Said⁶. No livro que constitui, de certa maneira, o seu testamento universitário, Said escreveu:

The point I want to make here is that what I have in mind is not a lazy or laissez-faire feel-good multiculturalism. That frankly means absolutely nothing to me as it is usually discussed. I have in mind a far more rigorous intellectual and rational approach that, as I have already suggested, draws on a rather exact notion of what it means to read philologically in a wordly and integrative, as distinct from separating or partitioning, mode and, at the same time, to offer resistance to the great reductive and vulgarizing us-versus-them thought patterns of our time (Said 2004: 50).

E depois de posicionar essa “leitura filológica” bem longe dos modelos negativos que outras abordagens impuseram (inclusivamente abordagens da Filologia do passado imperialista europeu que o próprio denunciou nos anos ‘70 em *Orientalismo*), o mesmo autor aponta para os males do excepcionalismo – a que chama *affirmative mischief* – e do conceito de exclusivismo que vai buscar a Adorno:

⁶ Estes conceitos são centrais a artigos anteriores meus (Alves 2009, 2010 e 2012). Trato nesses estudos do problema da invisibilidade ou rejeição de outros poetas portugueses do século XVI nos estudos codicológicos e na história da recepção literária de Camões, bem como, ainda que com brevidade, da consideração do problema da “educação pelo feminino”, outra questão fundamental de representação identitária nos estudos camonianos.

... the exclusivism that derives from what Adorno refers to in his work as identitarian thought. (...)

By “exclusivism” I mean that avoidable narrowing of vision that sees in the past only self-flattering narratives that deliberately filter out not just the achievements of other groups but in a sense even their fructifying presence (*ibid*: 51).

A referência é às Humanidades, e aplica-se perfeitamente, acrescento, a uma e outra tendências dominantes dos estudos literários e culturais portugueses e camonianos, sempre à procura dessas histórias que providenciam uma versão lisonjeira do próprio passado, seja ele feito de ordem e autoridade, seja de resistência e subversão. Excepcionalismo e exclusivismo, que devem estar ausentes do comparatismo genuíno, põem em evidência tão-somente o texto, a característica, a figura ou o grupo que supostamente representam a totalidade cultural, levando à rejeição, por inércia ou deliberação, de outros textos, de outras características e figuras, de outros grupos, que, ao serem apresentados como comparáveis, pareceriam ameaçar a coesão da visão imposta.

A fortuna espanhola de Camões, longe de se apresentar como correctivo do excepcionalismo e exclusivismo identitários, tem constituído, pelo contrário, uma das suas manifestações mais destacadas. A noção de Camões como “el intérprete de la civilización española” (José María Escuder) e um “gran poeta español” (Menéndez Pelayo), no auge das ideologias iberistas (Martins 1972: 278 e 285), mantém-se geralmente ainda hoje na prática dos estudos literários hispânicos sobre o *Siglo de Oro*. É frequente verificar, nos elencos de poetas estudados ou apenas mencionados pelos investigadores dos séculos XVI e XVII, que Camões aparece tão espanhol entre eles como nos estudos literários lusitanos surge como retintamente português. “Camões, clásico español”, o significativo título duma conferência proferida por José Filgueira Valverde em 1980, será, talvez, a mais protuberante manifestação deste princípio. A invisibilidade, em Espanha, do facto de Camões pertencer a uma cultura *outra*, não castelhana, seria escandalosa se não fosse directamente proporcional ao sinal exclusivista e excepcionalista deixado sobre o mesmo autor pela intelectualidade lusitanista. Na verdade, o problema não é só português e hispânico, mas tende a ser generalizado, como Said apontou:

Taking their cue from the literature, thought, and art of our time, humanists must recognize with some alarm that the politics of

identity and the nationalistically grounded system of education remain at the core of what most of us actually do (...) There is a considerable discrepancy between what we practice as humanists and what we know of the wider world as citizens and scholars (Said 2004: 55).

Partindo de posições informadas como cidadãos acerca do mundo e da sua multiplicidade cultural como presença frutuosa e dinamizadora em cada cultura, exigir-se-ia uma posição concomitante de rigor na prática profissional dos estudos literários e camonianos. Não é isso que tem sucedido. Camões tem-se revelado particularmente resistente e fechado a uma percepção de presença num mundo infinitamente maior e mais vário.

O meu próprio trabalho de estudo e investigação manifesta os problemas acima diagnosticados na forma como (não) tem sido recebido. Quem, por exemplo, afirma que tenho uma preferência especial pela obra de Jerónimo Corte-Real, ou que escrevo sobre a poesia de Vasco Mouzinho porque tenho predilecção por este autor, não compreendeu de todo o projecto humanístico que tenho vindo a desenvolver.

Cerca de década e meia depois de sair a público o livro *Camões, Corte-Real e o Sistema da Epopeia Quinhentista* (Alves 2001a), seria de prever tal dificuldade de entendimento? Classifiquemos aquele estudo como *gestaltista*, no sentido em que toma cada poema épico e cada instância de texto como explicável na medida da sua integração num conjunto sistémico. Algumas vantagens significativas, parece-me, resultaram dessa abordagem, das quais a mais evidente foi a desmontagem filológica da individualidade e originalidade d'*Os Lusíadas* em múltiplos aspectos que a crítica havia até então considerado pedras-de-toque do sentido fundamental que o poema de Camões tem em Portugal e no mundo. Estou a pensar na rejeição camoniana duma tradição poética fantástica em favor duma posição nova de veridicidade ou de historicidade, ou na ideia, de certo modo oposta, que consagrava a excepcionalidade do maravilhoso mitológico e da sua dinâmica interna ao poema, entre várias outras teses. Quando se entendesse que tais fenómenos se encontravam já estabilizados e consagrados no cânone europeu, em alguns casos desde o século XV, não existindo, portanto, novidade na sua postulação e aplicabilidade – isto é, que não havia lugar para excepcionalismo nem exclusivismo –, Camões teria doravante de ser com-

preendido e interpretado de forma totalmente diversa e incompativelmente mais integrativa.

Ora, isso não aconteceu. E não apenas porque o livro não obteve qualquer recensão crítica em Portugal, muito menos um reconhecimento público dos seus méritos⁷. Embora a minha posição pós-estruturalista ali possa ter sido ocasionalmente notada, a verdade é que a atenuação radical dos sujeitos que ela implicava não foi compreendida ou – o que se me afigura mais provável – sofreu a alienação inerente a uma sobreposição no tempo de práticas académicas muito diferentes e já standardizadas. Nesta conjuntura, as duas reacções mais comuns ao meu livro (afora as pura e simplesmente incompetentes, que também as tem havido) foram o choque perante afirmações de normalidade e conformidade sistémicas, precisamente porque afrontam a visão excepcionalista predominante, e o isolamento do material camoniano investigado, de forma a ser aproveitado sem referência ao outro material apresentado no livro, absolutamente a-camoniano. Assim, o capítulo de introdução a *Os Lusíadas*, não obstante o aviso no “Preâmbulo” sobre a necessidade, para a sua correcta compreensão, de conhecer primeiro as 178 páginas sobre a semiose épica quinhentista (para não falar dos capítulos limítrofes), não só foi geralmente lido como fragmento independente do todo argumental, mas foi também o único cujo conteúdo parecia interessar (não adiantaria nada dizer, por exemplo, que me agrada particularmente o capítulo imediatamente anterior, sobre *O Primeiro Cerco de Diu* de Francisco de Andrada...). O desinteresse quase total do livro por Camões enquanto homem, sujeito e autor, a ênfase que colocava, desde o título, num género discursivo, numa rede de relações textuais, na partilha de códigos retórico-poéticos e princípios compositivos, tudo isso passou ao lado, se não na vaga apreensão dos leitores, ao menos na prática crítica dos académicos.

E, no entanto, uma abordagem que punha de parte, para aquele efeito, a capacidade de agenciamento individual parecia-me, e continua a parecer-me, necessária, numa conjuntura cultural de retardada sujeição a Camões enquanto nome ou ideia homogeneizadora do

⁷ Um bom amigo espanhol afirmou uma vez, a um público norte-americano de investigadores e alunos, que o livro foi agraciado com os mais altos prémios, mas a verdade é que o autor nunca chegou a ter conhecimento de tais honras... O livro teve, no entanto, uma recensão notável no Brasil (pela professora Marlise Vaz Bridi na *Revista Camoniana*), tem recebido elogios pontuais em publicações académicas e tem sido citado em livros e artigos de vários países.

próprio colectivo que se sujeita, enquanto antonomásia do “homem português”, da “portugalidade”, da lusofonia, do que seja. Procurei sintetizar as razões estritamente poéticas e estilísticas para se tomarem outros caminhos, na introdução à escolha de poesia épica que preparei para a *História e Antologia da Literatura Portuguesa* da Fundação Gulbenkian (Alves 2001b). No entanto, e apesar da elevada tiragem e distribuição desse fascículo (ainda disponível hoje na Internet), uma vez mais não houve ecos dele, nem na crítica universitária, nem na teorização da pedagogia literária. Uma vez mais, para o grosso da comunidade académica lusitanista, o texto tratou de evidenciar certas idiosincrasias pessoais, e não de recomendar um projecto humanístico de leitura e estudo muito mais aberto, formativo e acertado com a realidade cultural, social e política do nosso tempo.

O trabalho, porém, estava, e está, feito. O subsistema discursivo onde Camões se integrou com a epopeia foi exposto, analisado filologicamente e sucessivamente sintetizado num único volume. Nos estudos camonianos, parece-me, nada mais se pode fazer de fundamental nessa área e com esses objectivos, não obstante os múltiplos caminhos que o livro abre a quem lhes quiser dar ulterior desenvolvimento. As qualidades artísticas relativas dos vários poemas narrativos, mais ou menos esquecidos, do património quinhentista e seiscentista português, foram também colocadas à evidência, de modo a estimular a actividade crítica e a abrir novos horizontes de indagação histórico-poética.

Entretanto, na sequência duma atenção rejuvenescida a esses poemas, comecei a dedicar mais tempo à figura dos autores individuais e à possibilidade destes *fazerem* o próprio percurso, impondo-se aos códigos e aos sistemas. Da descrição dum sistema literário passei à exploração crítica e interpretativa das fronteiras entre sistemas discursivos e agentes subjectivos em ensaios que acabei por incorporar, como momentos especiais duma construção histórico-literária aí definida, no livro *Tempo para Entender. História Comparada da Literatura Portuguesa* (Alves 2006). A necessidade de investigar o potencial individual de escritores e obras de vários períodos e graus de apreciação qualitativa impôs-se-me aí, como um gesto necessário para estimular uma presença renovadora da literatura na sociedade portuguesa.

Claro que os anos de investigação e produção escrita trouxeram-me algumas ilações inesperadas sobre o grau de autonomia dos indivíduos e, mais do que isso, sobre o grau de sacrifício cometido por

essa individualidade quando confrontada com o respectivo sistema histórico. Dos vários autores que estudei em *Tempo para Entender*, Camões, curiosamente, não se conta entre aqueles cuja capacidade de agenciamento parece ter sido maior, mas conta-se sem dúvida entre os que asseveram em discurso a sua individualidade mais veementemente. Neste sentido, Camões talvez seja mesmo o escritor de maior força egolátrica em toda a literatura portuguesa. Como o livro também assinala, a eloquência despendida na expressão da desejada capacidade de agenciamento torna-se numa componente essencial para a canonização. Por outras palavras, não é a autonomia real do sujeito face ao sistema que lhe confere a atenção do público, mas é antes a eloquência com que ele exprime a vontade e a energia dedicadas à obtenção (ainda que fracassada, como várias vezes acontece) de autonomia. Este dado é fácil de compreender, na medida em que uma individualidade que rompe verdadeiramente com o sistema literário a ele aplicável tem muito mais probabilidade de sofrer a incompreensão dos receptores coevos e de ter a sua canonização impossibilitada, até ao momento eventual em que o sistema se reorganizar. Tem esse sentido a frase de Mário de Sá-Carneiro e de outros: em vinte, cinquenta ou cem anos, a fortuna duma obra pode de facto mudar radicalmente, porque o sistema semiótico literário mudou e, por conseguinte, a relação que a obra estabelece com ele. A interpretação crítica, filologicamente fundamentada, como apontei em *Tempo para Entender*, ajuíza sobre a relação entre individualidade e sistema, evidentemente não como o indivíduo *pretende* que seja a natureza dessa relação, mas como o texto a estabelece concretamente (isto é, como o texto *faz e não faz* parte dum sistema discursivo).

Para aferir da diferença (no duplo sentido da palavra, popularizado por Derrida) entre o texto como constructo e a sua “eficácia” no devir das leituras, torna-se necessário estudar – escusado será dizer: com atenção filológica aos documentos efectivamente existentes – a recepção em cada momento histórico. Como se vê, portanto, esta atenção ao destino da obra junto dos leitores nada tem a ver com a “estética da recepção” ou os “estudos de contexto”, que ainda hoje possuem um grau de vigência surpreendente ao nível médio do profissionalismo nas humanidades, de tal modo é frágil a sua fundamentação. De todo o modo, na concepção histórico-retórica do fenómeno, que o livro procura pôr em marcha, a constituição do sentido ou sentidos não é protagonizada por um receptor que, ao sê-lo, é sempre *sujeito a*, bem como sujeito de, um texto literário. Nessa

medida, o estudo da recepção literária jamais pode justificar o significado da obra, nem explicar as razões para a sua canonização eventual. Mas, por outro lado, o estudo histórico da recepção literária poderá testemunhar efeitos intensionalizados (mas não necessariamente intencionais), isto é, inerentes ao texto lido, a complementar com análises do mesmo texto, e poderá, paralelamente, constituir amostragens de estados de opinião duplamente condicionados: pela obra e pelos contextos de recepção. O que o estudo competente não pode fazer é *sujeitar-se* aos próprios contextos de recepção que reconstitui e à eloquência que os favoreceu. A lição de Said volta aqui a ser fundamental: o que se perde com uma sujeição à dominante ideológica é muito mais oneroso do que o que se perde com a verificação de que a segurança fornecida por uma ideia prestigiada constitui uma invenção ideologicamente interessada, pronta a ser aberta, desmontada e corrigida. Para tal, nem sempre será necessário um acto de transformação, mas sem dúvida que o será sempre de libertação.

Tempo para Entender responde a uma série de postulados e discussões teórico-literárias oriunda de várias escolas, mas de forma ensaística, sem recurso ao vasto leque de referências eruditas que tornava o livro anterior num objecto muito diferente. O livro procura também ir mais além do que uma participação em debates sobre a literatura, a poesia e a história literária: procura *construir* teoria – coisa, reconheço-o, ambiciosa em terra onde se apreciam muito mais os méritos da importação do que os da produção intelectual. Teoria da prática poética, teoria da prática interpretativa, teoria dos fundamentos epistemológicos da história da literatura. A nada disto parecem ter sido sensíveis os leitores, ao menos os que se pronunciaram publicamente sobre *Tempo para Entender*. E, por isso mesmo, porque se deu um escândalo de reavaliação do cânone, de Camões e de escritores, ou desconhecidos, ou até então observados de forma muito diminuída, a natureza do projecto foi obnubilada.

Também o facto de que o livro propõe uma história literária alicerçada, pela primeira vez⁸, na poetologia de cada época, teve um

⁸ Claro que houve projectos anteriores em Portugal de história da literatura que reivindicaram uma atenção única aos aspectos artísticos, ignorando os sociais, políticos, etc. *Tempo para Entender*, que começa por denunciar expressamente o ponto onde esses projectos fracassaram, parece ser o primeiro livro em Portugal a defender e concretizar uma periodização da literatura portuguesa assente numa história da poetologia, ou seja, da evolução histórica do pensamento acerca do que é ou deve ser a “literatura” (no sentido de “arte verbal”).

efeito aparentemente paralisante. Como a história de *Tempo para Entender* não se faz, nem por cânones e tradições, nem por orientações sociais e políticas, nem por importação de conceitos de outras artes, nem por princípios gerais da história das ideias e das mentalidades, o facto de os princípios epistemológicos aparecerem clara e sinteticamente enunciados, e apresentadas resumidamente as razões que levam autores e textos a uma *pertença* cronológica segura, levou a que os instintos a repelisses, ainda que a não pudessem, em rigor, contestar⁹. O alto valor artístico da obra de Camões, frontalmente enunciado no livro, pareceu-lhes minorizado pelo facto de não se estabelecer com ela, *poetologicamente*, uma fronteira, quer de qualidade intrínseca, quer de cronologia literária. A morte de Camões, em *Tempo para Entender*, deixa de constituir, obviamente, um marco miliário; e a sua obra, pelo carácter retórico-poético que possui e pelo tempo a que pertence, não contém os elementos necessários para se tornar fundadora ou finalizadora dum período literário sequer português, muito menos supranacional.

É preciso ter em conta – bem o sei – que até há muito pouco tempo se atribuía a Camões a prática dos princípios ou “leis” da Poética¹⁰, e que estabelecer o contrário, tornando Vasco Mouzinho no pioneiro lusitano dessa prática – ainda por cima, um poeta tão ignorado e esquecido – leva tempo a digerir, e provoca naturais reacções de repúdio, embora estas pouco tenham a ver com o rigor intelectual universitário. É preciso ter em conta, também, que até há bem pouco tempo se considerava universalmente que *Os Lusíadas* foram a primeira, fundadora e máxima epopeia produzida em língua portuguesa, ao ponto de chegar a ser considerada quase a única. O facto de se ter mostrado que Jerónimo Corte-Real terminou uma epopeia, o *Segundo Cerco de Diu*, antes de Camões publicar a sua, altera forçosamente,

⁹ A repulsa instintiva vem, naturalmente, quer do espectro mais conservador, predominante nos estudos literários, e particularmente camonianos, em Portugal, quer dum entendimento *soft* do que seja o estudo literário na Universidade hoje, algures no pós-modernismo dos vários “estudos” (culturais, de raça, género etc.) e dos *curricula* de “escrita criativa”.

¹⁰ Refiro-me à ciência desse nome, tal como Aristóteles a constituiu pela primeira vez e tal como foi recuperada e trabalhada pelos comentadores e teóricos neo-aristotélicos europeus do século XVI ao XVIII. Não há Poética, no rigoroso sentido do termo, antes da assimilação dos enunciados aristotélicos, o que não quer dizer, evidentemente, que não houvesse outras artes ou ciências do discurso, como a dialéctica, a retórica e a versificação. A ignorância deste facto histórico tem levado à publicação dos maiores *dislates*, *not least* nos estudos camonianos.

nos próprios alicerces, muito do que se dizia e escrevia sobre a excepcionalidade de *Os Lusíadas*. A responsabilidade do autor destas linhas sobre tais desenvolvimentos é total, assumida e, até agora, incontestada. Mas não se pode ficar sem daí tirar as ilações que se impõem. Tornou-se impossível deixar de comparar Camões com Corte-Real, não por causa duma pretensa preferência minha pelo segundo, mas porque a história e periodização literárias a isso obrigam.

Eis ao que se resumem as razões da suposta predileção por Mouzinho e Corte-Real de que *Tempo para Entender* dá conta. E, já agora, por António Ferreira, por Diogo Bernardes, pelas comparações de escritores portugueses com Petrarca, Tasso e Shakespeare, ou por visões alternativas de Gil Vicente, Bernardim Ribeiro, Camilo Castelo Branco e António Nobre, entre outros autores e obras que felizmente se podem assim ir descobrindo e revelando, algumas vezes como artisticamente extraordinários. É que a libertação a que antes me referia permite, precisamente e com exactidão, encontrar valores literários que continuam hoje a ser sonogados, porque há que justificar o predomínio de Camões; porque há que reiterar *ad nauseam* noções que há muito perderam a sua sustentação (se alguma vez a tiveram); porque há que fornecer justificações e reiteraões, às claras ou silenciosamente, em nome duma representatividade nacional, ibérica ou lusitanista, que oculta outros vultos, outros grupos, outras formas frutuozas de ser, contra todas as evidências textuais e hermenêuticas.

A indulgência generalizada perante os elementos identitária e heterologicamente negativos, para não dizer ofensivos, da poesia camoniana, somada ao esquecimento¹¹ de todo um património literário que, sendo português e ibérico, é também múltiplo, vário e muitas vezes internamente discordante, possui os contornos dum crime intelectual. A perpetuação, através de comentário sobre comentário, do excepcionalismo e do exclusivismo camonianos, já não serve sequer a uma imagem de Portugal na cena política internacional. Seria bom que fosse corrigida radicalmente. E que finalmente se deixasse de perceber essa correcção, tão urgente e necessária, como um atentado ao excelso nome do Poeta e da Pátria...

¹¹ Refiro-me ao conceito de *esquecimento* na acepção que lhe é dada por Lótman e Uspenskii (1981), como em casos anteriores, neste ensaio, da aplicação do verbo *esquecer*.

Bibliografia

- Aguiar e Silva (2008): Vítor Aguiar e Silva, "O mito de Baco e o seu significado n'Os Lusíadas" in *Idem, A Lira Dourada e a Tuba Canora*, Lisboa, Cotovia, pp. 131-151.
- Alves (2001a): Hélio J. S. Alves, *Camões, Corte-Real e o Sistema da Epopeia Quinhentista*, col. Acta Universitatis Conimbrigensis, Coimbra, Por Ordem da Universidade.
- Alves (2001b): Hélio J. S. Alves, "Os Épicos Maiores: para uma nova história da poesia portuguesa", *História e Antologia da Literatura Portuguesa. Século XVI*, n. 20, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Alves (2003): Hélio J. S. Alves, "Post-Imperial Bacchus: the politics of literary criticism in Camões studies 1940-2001", *Portuguese Literary & Cultural Studies*, n. 9, pp. 95-105.
- Alves (2006): Hélio J. S. Alves, *Tempo para Entender. História Comparada da Literatura Portuguesa*, col. "Da Literatura", Casal de Cambra (Sintra), Caleidoscópio.
- Alves (2009): Hélio J. S. Alves, "Sem exclusões: leituras de poetas portugueses no *Siglo de Oro*", *Limite*, vol. 3, Universidad de Extremadura, pp. 93-111.
- Alves (2010): Hélio J. S. Alves, "O camonismo: da sinagoga à cabala", *Floema*, Ano VI, 7, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, pp. 75-100;
- Alves (2012): Hélio J. S. Alves, "Canto Nono" in Maria do Céu Fraga *et alii* (orgs.), *Camões e os contemporâneos*, Braga, CIEC/Universidade dos Açores / Universidade Católica Portuguesa, pp. 183-193.
- Asensio (1974): Eugenio Asensio, "La fortuna de Os Lusíadas en España", *Estudios Portugueses*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Dias (1981): J. S. da Silva Dias, *Camões no Portugal de Quinhentos*, col. "Biblioteca Breve", Lisboa, ICALP/Ministério da Educação e Cultura.
- Lótman / Uspenski (1981): Iuri Lótman / Boris Uspenskii, "Sobre o mecanismo semiótico da cultura", *Ensaios de Semiótica Soviética*, Lisboa, Livros Horizonte, pp. 37-65.

- Lourenço (1983): Eduardo Lourenço, “Camões 80” in *Idem, Poesia e Metafísica. Camões, Antero, Pessoa*, Lisboa, Sá da Costa Editora.
- Martins (1972): António Coimbra Martins, *IV Centenario de “Os Lusíadas” de Camões 1572-1972. Exposición bibliográfica y iconográfica*, intro. José Filgueira Valverde, trads. Manuel Carrión, M. Luisa Fuertes e Amalia Sarriá, Madrid, Biblioteca Nacional/Fundação Calouste Gulbenkian.
- Oliveira e Silva (1999): Luís de Oliveira e Silva, *Ideologia, Retórica e Ironia n’Os Lusíadas*, Lisboa, Salamandra.
- Rebello (1979): Luís de Sousa Rebello, “Camões e o sentido de comunidade” in *AAVV, Camões e o Pensamento Filosófico do seu Tempo*, col. Estudos e Ensaio, Lisboa, Prelo Editora.
- Said (2004): Edward W. Said, *Humanism and Democratic Criticism*, Nova Iorque, Columbia University Press.
- Saraiva (1992): António José Saraiva, “Camões e a Espanha” in *Idem, Estudos sobre a Arte d’Os Lusíadas*, Lisboa, Gradiva, 1992.

Webgrafia

- Conferência de José Filgueira Valverde, *Camões, clássico espanhol*, em <http://www.march.es/conferencias/anteriores/voz.aspx?id=1280>
[última data de acesso: 04-01-2015]