

DM

**A Imagem da Índia e do Indiano
nos Comentários do Séc. XVII a'Os *Lusíadas***

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

David Manuel Vieira Alves

MESTRADO EM LITERATURA, CULTURA E DIVERSIDADE



UNIVERSIDADE da MADEIRA

A Nossa Universidade

www.uma.pt

maio | 2022

A Imagem da Índia e do Indiano nos Comentários do Séc. XVII a' *Os Lusíadas*

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

David Manuel Vieira Alves

MESTRADO EM LITERATURA, CULTURA E DIVERSIDADE

ORIENTAÇÃO

Maria Teresa Duarte de Jesus Gonçalves do Nascimento

COORIENTAÇÃO

Manuel Simplício Geraldo Ferro

Resumo

Ao compor *Os Lusíadas*, Luís de Camões emprega um estilo cujo engenho e referências nem sempre estão ao alcance do leitor não erudito e que, numa leitura desatenta, poderão escapar. Com efeito, autores posteriores empregaram esforços com o objetivo de deixar claras as intenções do poeta com tais referências, ao mesmo tempo que procuram providenciar interpretações do poema. Estes trabalhos, que atestam o sucesso produzido pela obra, constituem aquilo que reconhecemos como comentário ao seu poema. Referindo-se neste âmbito, n' *Os Lusíadas*, em diferentes ocasiões, várias nacionalidades ou povos, e sendo estas apresentadas a partir da perspectiva do poeta, os comentadores viram-se forçados a debruçarem-se sobre tais gentes, discutindo aspetos como a sua existência, crença, rituais e organização política, levando ao leitor o seu ponto de vista. O nosso propósito é fazer uma leitura analítica de tais observações, incidindo particularmente sobre o que é apontado acerca dos povos que habitaram no subcontinente da Índia, quer reais, quer mitológicos, de modo a apurar quais as perceções que os comentadores Manuel Correia, D. Marcos de S. Lourenço, Manuel de Faria e Sousa e Manuel Pires de Almeida resolveram explicitar. A nossa análise permitirá compreender qual a representação mental que estes comentadores têm dos habitantes daquele espaço, o que se constituirá como uma imagem parcial relativa às perceções dos portugueses quanto ao Outro no século XVII, uma vez que se trata de uma classe de indivíduos integrados no âmbito do Império Português.

Palavras-chave: Lusíadas; Comentadores; Indiano; Interculturalidade; Manuel Correia; D. Marcos de S. Lourenço; Manuel de Faria e Sousa; Manuel Pires de Almeida.

Abstract

While writing *Os Lusíadas*, Luís de Camões employs a style of which the practices and references are not always accessible to the reader who is not learned and that, on an inattentive reading, may be out of their grasp. Indeed, later authors tried not only to make it clear to the reader what, how, on what basis, and which objectives underlaid such literary practices, but also tried to provide at the same time their own readings of the poem. Such works, which vouch the work's success, constitute what we recognize as the comments to the poem. Given that *Os Lusíadas* refers, on varied occasions, several nationalities and peoples, and that these are presented in the poet's perspective,

commentators were compelled to elaborate on such folks, debating about their existence, beliefs, rituals, and political organization, leading the reader to their own perspectives. We intent to analytically read such observations, focusing particularly on what is pinpointed about the peoples that inhabited, at the time, the Indian subcontinent, including those real and those mythical, with the intent of explaining which perceptions are made more explicit by Manuel Correia, D. Marcos de S. Lourenço, Manuel de Faria e Sousa and Manuel Pires de Almeida. We aim to understand which mental representations do these authors hold regarding the inhabitants of such space, which will be a partial image for the assessment of the Portuguese about the Other during the XVII century, since these people belong to the Portuguese Empire at the time.

Keywords: Lusíadas; Commentators; Indian; Interculturality; Manuel Correia; D. Marcos de S. Lourenço; Manuel de Faria e Sousa ; Manuel Pires de Almeida

Agradecimentos

Começo pelos meus pais, a Odete e o Aleixo. Durante este tempo, não só durante aquele em que estive a elaborar a presente dissertação, guarneceram-me de muito: carinho, apoio emocional, um lar, e um tanto de coisas que dariam uma lista infindável. A seguir, vem a Carolina, que sempre foi paciente e interessada, ainda que algumas das vezes que me demonstrou interesse eu me tenha mostrado lacónico. Alguns abrem-se com mais facilidade do que outros, e receava sempre exceder-me ao conversar com o assunto. Aborrecer-te para quê! E há também o meu irmão, Jorge para uns, Guilherme para a família. Na verdade, pergunto-me, se não tivesse ele feito a dissertação dele, estaria eu a escrever isto agora?

E, claro, os orientadores, a Professora Doutora Teresa Nascimento e o Professor Doutor Manuel Ferro, que cumpriram exemplarmente o seu dever de nortear o meu trabalho, proporcionando o material, bem como o apoio necessário para levar este projeto a bom porto, através de leituras e críticas ao longo da elaboração deste trabalho.

Por fim, deixo uma palavra a todos os Investigadores, Bibliotecários, Bibliófilos e todos os profissionais dos livros. Esses indivíduos que estão sempre a receber agradecimentos pelos materiais que facultam, mas que a maior parte das vezes não têm nomes, como, aliás, agora. Talvez os recibos de requisição de leitura devessem ter lá os nomes dos técnicos de biblioteca!

Índice

1. Introdução.....	5
2. Considerações Teóricas	8
a. Uma visão comparatista: da Imagologia ao orientalismo.....	11
i. Imagologia nos Estudos Culturais e de Comparatística	11
ii. Orientalismo.....	15
b. A herança filológica: Comentários e Comentadores	16
i. Comentários	16
ii. Manuel Correia	19
iii. D. Marcos de S. Lourenço	20
iv. Faria e Sousa	21
v. Manuel Pires de Almeida	23
3. A Índia no Imaginário de Camões e dos Comentadores	25
4. Aspetos da viagem.....	40
5. <i>A terra de riquezas abundante</i>	59
6. <i>A gente que a vê-lo concorria</i>	63
a. Samorim, Catuais e Brâmanes.....	78
7. <i>Dilatando a Fé e o Império</i>	92
a. <i>Acrescentar à Lei divina</i>	101
b. <i>Perigos e guerras esforçados</i>	115
c. <i>As Indianas gentes belicosas</i>	128
8. Conclusão	138
9. Bibliografia.....	143
a. Bibliografia Fundamental.....	143
b. Bibliografia de Consulta.....	143

1. Introdução

Um estudo da índole que o título deste trabalho promete incide sobre o ponto de interseção entre os dois temas que desde logo se evocam. Com efeito, este nosso trabalho é consubstanciado por uma linha de pesquisa que pretende valorizar a imagem da Índia e do Indiano n’*Os Lusíadas*, assim como nos respetivos comentadores, e por uma outra que visa validar e alertar para a relevância que ainda mantêm os comentários a *Os Lusíadas*, particularmente os redigidos no decurso do século XVII.

Integrado no Centro de Estudos Interuniversitário de Estudos Camonianos, existe um grupo de trabalho dedicado justamente à valorização dos comentadores de Camões, coordenado pela orientadora científica deste trabalho, a Professora Doutora Maria Teresa Nascimento, e que já conta com uma jornada de trabalhos, datado de 2019, consagrado aos “*Comentários: Manoel Correia, Faria e Sousa, D. Marcos de S. Lourenço, Caetano Lopes de Moura, lidos por Isabel Almeida, Luis Maffei, Maria do Céu Fraga, Maria Teresa Nascimento, Sheila Moura Hue*”. Vários oradores desenvolveram diversas questões sobre os comentários que aqui se trabalham, tais como a infinidade hermenêutica sobre a obra épica em D. Marcos de S. Lourenço (Luis Maffei), a incontornabilidade de Faria e Sousa (Maria do Céu Fraga), a contenção de Manuel Correia e os excessos de Faria e Sousa (Maria Teresa Nascimento) ou as divergências conceituais e pragmáticas de D. Marcos de S. Lourenço e Pires de Almeida (Isabel Almeida).

É de notar este último nome - o de alguém que também dedica grande atenção a estudos dos comentários e comentadores d’*Os Lusíadas*, como confirmam as primeiras linhas da bibliografia crítica deste trabalho, e com títulos como “ ‘Um solitário andar por entre a gente’: Camões visto por comentadores dos séculos XVI e XVII” (2012), “Edições [dos Lusíadas] dos séculos XVI e XVII” (2015), ou “Guerra e Paz: Leituras Seiscentistas de Camões” (2018).

Não são, todavia, de ignorar os trabalhos de Luiz Piva, que localiza o comentário manuscrito de Manuel Pires de Almeida na Casa do Cadaval, e lhe dedica um volume inteiro, seguindo uma perspectiva de índole filológica, o que também acontece, até certo grau, com os trabalhos de Soares Amora.

Paralelamente, e na linha do outro vetor estruturante apontado, o coorientador científico desta dissertação, Professor Doutor Manuel Ferro, é responsável por um grupo

de trabalho, “*Camões no mundo*”, inserido no mesmo centro de investigação, em cujo percurso já se destacam dois colóquios, e nos quais se deu particular privilégio ao estudo das relações entre Camões e a Lusofonia. Datado de 2018, o coorientador apresentou uma comunicação com o título “«Por Cristo e p’la pimenta»: Camões na Índia” (2018), na qual expôs a visão dos nativos indianos quanto à chegada dos portugueses, partindo de leituras como *História dos Portugueses no Malabar* de Zinadím, para se centrar em obras contemporâneas como *The Last Crusade* de Nigel Cliff e *For Pepper and Christ* de Keki N. Daruwalla. Um percurso inverso ao que aqui se apresenta.

Há ainda a sublinhar alguns trabalhos avulsos que têm objetivos equiparáveis aos que se têm vindo a nomear, mas que variam nos seus objetivos. Lobo (1928), no seu trabalho sobre os aspetos etnográficos patentes n’*Os Lusíadas*, deixa entrever a diferença que Camões regista entre os diversos povos que menciona. Boechat (2007) dedica-se a descrever todos os povos que o poeta vê como um Outro. Há pelo menos um estudo recente centrado na perspetiva do encontro sobre os eventos descritos do Canto I (Maffei, 2021). Mota (1972) foca-se nas descrições da costa ocidental de África presentes n’*Os Lusíadas*. Ana Cristina Costa Gomes (Gomes, 2020) dá os tópicos daquilo que a China representa na Epopeia. Conde de Ficalho (1880) debruça-se sobre as espécies vegetais identificadas no poema épico, incluindo as típicas da Índia, mas ignora de todo a vertente humana. Ainda neste contexto, há a mencionar algumas conferências que problematizam a temática do Poeta no tratamento do episódio de S. Tomé, as quais são da responsabilidade do coorientador científico. Uma delas intitula-se “As relíquias santas e benditas do corpo de Tomé, barão sagrado’: Sentido e função do episódio de S. Tomé n’*Os Lusíadas*” (2009), à qual sucedeu “Um Patrono para o Império: Sentido e função do episódio de S. Tomé n’*Os Lusíadas*” (2010).

Interessam várias tendências nestes textos. Nas raras ocasiões em que referem o Indiano, fazem-no apenas de modo superficial, e unicamente no curso do discurso poético, estando os comentários ainda por ser estudados nesta perspetiva – e, certamente, em muitas outras –, e o mesmo acontece com o Indostão. Ao constatarem-se tais factos, abre-se um panorama no qual se vê a relevância deste estudo, particularmente no que diz respeito ao aprofundamento de explorações previamente feitas, no sentido de dotá-las de novas perspetivas, acrescentando-lhe novos objetos de estudo, nomeadamente os trabalhos dos comentadores aqui abordados.

O ponto de partida deste trabalho é um núcleo de índole teórica, e diz respeito sobretudo aos conceitos de Comparatística, Imagologia e Orientalismo. A abordagem a este último aspeto tornará relevante uma passagem, em tom introdutório, pelos textos analisados, levando o estudo a refletir sobre a prática que é comentar, para depois nos centrarmos, ora separada, ora global e brevemente, em cada um dos comentários aqui objeto de estudo.

O cerne deste trabalho orientou-se segundo um princípio temático, por oposição a um cronológico. Com efeito, cada divisória sucede à anterior devido a uma contiguidade entre os temas analisados. Privilegiou-se esta organização porque, no nosso entender, permitia a elaboração de um trabalho mais coeso e mais dinâmico, o que contribuiu para uma leitura menos monótona. Esta disposição teve como oposição uma em que se estudava o texto de cada comentador, de forma hermética e linear, o que teria um efeito adverso àquele que se conseguiu.

Assim, a dissertação abre com um capítulo sobre os aspetos que são transversais e basilares para este estudo, como sejam os relacionados com aquilo que a Índia representa para o imaginário português da época, nomeadamente as confrontações do subcontinente, as motivações da viagem, e aspetos ligados ao Cristianismo. De seguida, aborda-se a fundação do Império Português na Índia nas suas várias vertentes, resultante das armas portuguesas ou da crença num auxílio divino para se atingir esse objetivo. É deste ponto em diante que alguns dos títulos dos capítulos se inspiram em versos da epopeia. Depois, toma-se em consideração a conceção presente nestes textos de que a Índia era um território de grandes riquezas materiais, onde abundavam, entre outros, pedras preciosas. O capítulo seguinte debruça-se sobre a receção aos portugueses pela generalidade dos Indianos, isto é, a população em geral. A fase que se segue é um levantamento das figuras de elite daquela sociedade, entre as quais se destacam o Samorim, os seus adjuntos e os sacerdotes hindus de Calecute. A esta divisão pospõe-se uma abordagem à gestão portuguesa das suas possessões na Índia, a qual, estando relacionada profundamente com aspetos religiosos, é sucedida por um capítulo dedicado à conversão dos habitantes do território. Como era de esperar, as pretensões lusas de cristianizar os locais geraram conflito e os dois pontos que antecedem a conclusão abordam, respetivamente, as batalhas e os indianos que refregam.

2. Considerações Teóricas

É inegável o valor que *Os Lusíadas*, de Luís de Camões, têm assumido desde a publicação da primeira edição. Aliás, se alguém duvidar, pode apenas dedicar alguns minutos à leitura do que se escreveu sobre o texto em questão, e, encontrará, inevitavelmente, elogios de bases firmes àquela que é, provavelmente, a *obra magna* da literatura portuguesa. Se, por um lado, este breve esforço não for suficiente, que seja prova o grande número de publicações que se fez ao longo dos séculos sobre o poema, e que continua a aumentar. E aqui está mais um.

Aliás, ao demorar tempo suficiente na procura de estudos sobre a obra Camoniana, encontrar-se-ão os textos da crítica do século XVII, que constituíram as primeiras formas de exame desta obra, e que deram origem a análises de tamanha ordem que ainda hoje são relevantes e de que destacamos Manuel de Faria e Sousa, cujo comentário, organizado em tomos e colunas – sendo dessa maneira que é referenciado ao longo deste trabalho, como lembraremos à altura adequada - a *Os Lusíadas*, de 1639, é dotado de reflexões profundas, o que lhe confere, hoje, um estatuto de quase obrigatoriedade para a exegese da obra de Camões, como atesta a ampla referência ao seu trabalho que se encontra em grande número de artigos científicos publicados nos últimos cinquenta anos. De tal forma é um texto essencial que é, consistentemente, ferramenta para académicos e investigadores que procuram, ou corroborar as suas interpretações de um poema cuja leitura nem sempre é acessível, ou aprofundar o seu saber sobre determinados passos, tirando proveito da erudição deste escoliasta.

Todavia, nem todos os textos desta época tiveram a mesma boa fortuna ou aceitação que os deste autor. Nem abordando a mal vista edição de Piscoza Cezimbra, de autoria anónima e datada de 1584 (Hue, 2003), o comentário de Manuel Correia, por exemplo, o texto mais antigo do nosso *corpus*, dado ao público no ano de 1613, tem sido obscurecido pela obra de Faria e Sousa, o que se deve não apenas às excelências deste último, mas também aos deméritos do primeiro, que são evidentes desde a sua publicação, uma vez que algumas das suas interpretações têm sido desde então pouco aceites, muitas vezes alegando-se que estão contaminadas pela condição clerical do seu autor, que advém do seu cargo religioso.

Os comentários de D. Marcos de S. Lourenço, do início da década de 30 daquele século, e os de Manuel Pires de Almeida, cuja data de elaboração dentro daquela centúria é incerta, sendo, todavia, garantido que são da primeira metade do século, são parcelares, debruçando-se, respetiva e inclusivamente, até aos Cantos III e V. Os seus trabalhos permaneceram sob forma manuscrita, até há pouco tempo, quando o primeiro, encontrado na Biblioteca da Ajuda, foi convertido numa edição moderna, de fácil leitura e habilmente complementada por anotações dos responsáveis por aquela publicação. Já o manuscrito de Manuel Pires de Almeida esteve, durante algum tempo, com paradeiro incerto, e, hoje, arquivado na Torre do Tombo, ainda aguarda que comecem os trabalhos que se destinem a dar-lhe um destino parecido ao do texto de D. Marcos. Sendo mais numerosas e ricas as referências à Índia e seus habitantes a partir da segunda metade do poema, estes dois comentários, devido à sua incompletude, estão em desvantagem no que diz respeito ao nosso fito. Para mais, acresce o facto de que o manuscrito de Manuel Pires de Almeida sofre de problemas de legibilidade, o que torna impossível, em alguns momentos, contextualizar algumas referências detetadas.

Assim, têm sofrido estes dois textos dificuldades em afirmar-se, o que se explica parcialmente ao constatar que a generalidade dos estudos sobre estes foram feitos a partir de uma perspetiva historicista, tomando um rumo em que se reflete sobre o passado daqueles escritos, e servindo em geral como ponto de partida para reflexões sobre práticas textuais da época para que remetem ou para aprofundar o saber que se tem dos seus autores, como é o caso de Amora (1955). É só com raridade que autores modernos se lhes referem com a mesma autoridade com que se socorrem de Faria e Sousa. De modo algum isto invalida o trabalho que se tem conduzido neste sentido. Aliás, pelo contrário. É uma maneira de atrair a atenção dos estudiosos para estes textos, sendo, assim, de um ponto de vista genológico, o começo de algo. Não obstante, urge começar a olhar para aqueles cimélios enquanto valiosos comentários. Talvez o nosso contributo seja um passo nessa direção.

Prévia a qualquer tipo de análise, é de extremo relevo discutir o valor imagológico d'*Os Lusíadas*, o nosso ponto de partida, uma vez que já foi apontado que “[...] as imagens de Camões *não são imagens*. Quando épico, a sua imagística é temática” (Sena, 1980, Trinta Anos de Camões, p. 20, itálicos do autor), porque estas servem como meio de reforço da retórica da narrativa, e visam, principalmente, “[...] significar uma

desesperada tentativa de intelectualização conceptual das emoções do espírito perante si próprio” (Sena, Trinta Anos de Camões, 1980, p. 21). Antes de as colocar sob o binómio verdadeiro/falso, estas asserções necessitam de ser confrontadas com algumas noções que ajudarão a resolver a questão. Valverde (1981) permite desbloquear a situação, defendendo que *Os Lusíadas* é uma obra de carácter histórico, e não de imaginação ou erudição mitológica. Como tal, necessita de trabalhar com as suas fontes históricas, transformando-as em poesia, do que é o melhor exemplo o episódio de Inês de Castro. Para além disso, a afirmação de Sena é vastamente contrariada por todos aqueles que apontam para um ou outro momento d’*Os Lusíadas* e nele veem a emergência de uma imagem, identificando-a explicitamente como tal, o que permite chegar a um consenso objetivo quanto à natureza das imagens existentes no poema.

É justamente esse o nosso caso. Aliás, encontrar-se-á em Camões um indiano com uma imagem não linear, a qual se vai construindo como um mosaico em que cada indivíduo ou categoria e suas interações representam uma peça, sem prejuízo para a emergência de tratamento daquele povo como uma massa uniforme. O mesmo é verdade para o aspeto territorial do Indostão que se vê dotado de alguma complexidade, conferida pelas suas próprias características. E, assim, se dá conta sobretudo do olhar português para aquele Outro que encontra na sua chegada ao subcontinente indiano. Como é o caso, as imagens que veremos servem a uma grande parte dos portugueses da época, mas não podemos assumir que para todos, pois, *Os Lusíadas*, e por conseguinte os comentários, não são textos suficientemente abrangentes para abarcar todas as opiniões da época, porque, ainda que incorporem um aspeto patriótico, não agregam todas as vozes da nação, como defende Cidraes ao afirmar: “A existência deste sentimento nacionalista não significa, porém, o reconhecimento da epopeia de Camões enquanto texto aglutinador de vontades e cimentador de um desejo de independência nacional” (Cidraes, 2007, p. 650).

O mesmo serve para aquilo a que nos propomos: ainda que se constitua um mosaico com as várias imagens da época, seria impossível, a partir deste *corpus*, ter uma imagem suficientemente alargada para compreender esse aspeto daquela época. Da mesma maneira, outros pontos de vista do texto nos servem. Se tanto n’*Os Lusíadas* como nos comentadores se adota a perspetiva portuguesa, também nós a partilharemos. Por isso, a título de exemplo, quando dizemos “[...] cuja existência revela a abundância de

inimigos dos existentes na Índia” deve entender-se que estes inimigos são os dos portugueses.

A propósito dos pontos em comum entre Camões e os comentadores, é pertinente notar que em algumas instâncias comentadores diferentes pensam de maneiras iguais. Não será este, porventura, o lugar para comparar dois objetos idênticos. Com efeito, se a imagem for a mesma em Camões e em todos os comentadores, evitamos redundâncias, e expomos só a primeira. Ao fazer alguma referência geral aos ‘comentadores’ ou alguma expressão geral que se possa admitir por abranger todos eles, devem entender-se exclusivamente aqueles aqui estudados. Se, por alguma razão, for necessário aludir a outros críticos excluídos deste *corpus*, far-se-á explícita menção destes. Por último, quando se cita algum comentador, o português ou espanhol dos excertos são parcialmente atualizados, de modo a facilitar a leitura. Destas citações, também se suprimem todas as notas de rodapé, por não servirem o nosso propósito. Este cuidado incidiu especialmente sobre a edição utilizada da obra de D. Marcos de S. Lourenço, de quem não são estas notas, mas sim dos editores nossos contemporâneos.

Metodologicamente, procede-se procurando no texto d’*Os Lusíadas* referências aos povos indianos apontando-se as estâncias em que tal acontece. O passo seguinte foi consultar os comentários quanto a essas estâncias. Este trabalho foi complementado por uma pesquisa, seguindo o mesmo método, quanto às referências geográficas ao subcontinente indiano, de modo a obter-se uma mais profunda visão do que se pretende reproduzir. Apontadas tais ocorrências, procede-se a uma leitura analítica, quer das observações feitas pelos comentadores, quer das ocorrências relevantes encontradas, tendo em vista a retirada de ilações quanto à perspetiva revelada sobre o natural da Índia.

a. Uma visão comparatista: da Imagologia ao orientalismo

i. Imagologia nos Estudos Culturais e de Comparatística

A análise de imagens de diferentes países é uma das áreas contempladas no âmbito dos estudos de literatura comparada, remontando, pelo menos, ao início do século XIX, tendo-se tornado autónoma depois da crise causada pelas questões de Wellek quanto à sua fragilidade teórica, quando Dyserinck e os seus discípulos a resgatam e trabalham (Sousa, 2005), aproveitando-se do facto de que a imagem (e a miragem) têm, em dada

obra literária, importância na captação do todo significativo que emerge naquele texto (Dyserinck, 1966). Assim, propõe-se que, na perspectiva da literatura comparada, a imagologia se debruce sobre a índole de certas literaturas de caráter nacional e suas tendências, tendo em atenção a existência de imagens em certos contextos literários.

Daqui decorre que a literatura está de todo integrada no plano de uma cultura nacional (Simões, Cruzamentos Teóricos da Imagologia Literária: Imagotipos e Imaginário, 2011), particularmente no que toca ao reflexo de aspetos culturais que alicerçam a identidade de determinado povo (Campinho, 2019), tendo particular ênfase o pensamento e as suas vivências sociais. Dentro destas contam-se aspetos como identidades e mentalidades projetadas no texto literário, atentando-se nomeadamente nas suas formulações. Nota-se, então, que a imagologia procura lançar-se sobre problemas de representação e de contraposição de alteridades e de identidades, e confrontá-los com interrogações relacionadas com a geografia, humana e territorial, e com o papel do que transparece na imagem ou do que é retratado no seu lugar num panorama global por vias de tensões latentes ou desencobertas, propiciando uma leitura (num sentido não visual) dentro de uma contextualização que vai para além do texto, mas deste partindo (Simões, Cruzamentos Teóricos da Imagologia Literária: Imagotipos e Imaginário, 2011).

Não pode ser, como tal, desconsiderado aquilo com que a imagologia literária se compromete, o estudo das “[...] imagens e representações dos ‘outros’ face a um ‘nós’, tendo em conta os seus caracteres multifacetados, as suas relações variadas e os seus múltiplos confrontos” (Simões, Cruzamentos Teóricos da Imagologia Literária: Imagotipos e Imaginário, 2011, p. 37). É deste modo de trabalho que aparecem os conceitos próprios da imagologia: a imagem, a contraimagem, o imagotipo, auto- e heteroimagotipo, e imagotipia, os quais, uma vez que são aplicados em estudos imagológicos, além de apresentarem uma dependência histórica (Romero, 2005), conseguem ter significados mais específicos do que termos como estereótipo ou cliché, sem embargo do contributo destes para a construção destas noções, como faz notar Montandon (2002, p. 267), distanciando o termo dos equiparáveis da sociologia: “O termo imagotipo tem a vantagem de não veicular o sentido pejorativo do preconceito e do estereótipo e de sublinhar o caráter coletivo de uma representação”.

Assim se nota a configuração do imagotipo como uma representação heterogénea e aglutinante, mas também complexa, dialógica e relacional, e que apenas pode emergir

no olhar mútuo. Portanto, ainda que inspirada na realidade, a imagem não é uma realidade, mas sim uma ficção. Como tal, remete para determinada ideologia (Gago, 2020). Esta caracterização facilita a compreensão da especificidade da imagologia: o estudo das “[...] conotações e os matizes das imagens, das autoimagens, e das heteroimagens e as peculiaridades dos seus conflitos, embates, ambiguidades e desvios nelas plasmados” (Simões, Cruzamentos Teóricos da Imagologia Literária: Imagotipos e Imaginário, 2011, p. 40), ao que se alia o estudo do Outro, o de compreender como é que este se transforma ou representa a sua identidade. Atempadamente, retomaremos estas propostas teóricas, com o fito de ensaiar com que magnitude Camões desenha a imagem do indiano, e de que modo é que esta se relaciona com o que escrevem os comentadores, na expectativa de compreender, por exemplo, se há seguimento ou independência, se aprofundamento, se contradição.

Deve deixar-se explícito que o estudo imagológico que se limite a descrever as imagens que o texto apresenta será defeituoso por incompletude. Se assim for, estagnar-se-á, devido ao seu reducionismo, no lugar-comum do diálogo de culturas. Neste sentido, a descrição imagológica deve ser acompanhada de uma análise interdisciplinar sistemática e articulada (Mendes, 2000) que permita uma mais elucidativa desmontagem e interpretação dos retratos em causa, um outro dos seus objetivos. Assim, é obrigatório que uma análise imagológica dê conta da estrutura ramificada da imagotípicia, mas também da evolução da imagem hipotética. Também não deve ser excluída a estrutura antinómica de que Siebmann (1996, p. 6) fala, que consiste em delimitar aquele que é o estrangeiro, e tampouco se deve descurar o estudo da obra que se trabalha e a teia de relações dos processos imagotípicos (Simões, 2015). Esta definição permite que o radar da imagologia detete preconceitos, estereótipos e comportamentos que representam a mentalidade e a identidade do que olha e do que é olhado, do que decorre que os mecanismos empregues pela imagologia sejam instrumentais, tendo como utilidade exclusiva a identificação e delimitação dos imagotipos contidos na obra literária.

Poder-se-á resumir a análise imagológica em quatro pontos, dos quais Romero (2005) fala: procurar descobrir se aquele imagotipo é exclusivo da nação que observa, investigar a origem e evolução desse imagotipo, atentar sobre a perspetiva pessoal do autor sobre o local de origem do estrangeiro, e, depois, ver de que tipo de imagotipos se trata.

Ao ler-se os comentários sobre os quais incide o nosso exame, ver-se-á que os seus autores deixam patentes percepções quanto àqueles povos que identificam como diferentes, e, se se lhes referem na globalidade, o que daí emergirá serão classificações e considerações estereotípicas ou preconceituais. Para conceções como estas, é essencial explicitar que lhe subjaz uma noção de perspectiva, particularmente a do olhar Ocidental sobre tudo aquilo que é Oriental, a qual melhor se compreenderá numa incursão por algumas “[...] interrogações sobre a pluralização das identidades, a coerência identitária dos indivíduos e dos grupos” (Mattelart & Neveu, 2006, p. 99). Reformulando, atentando sobre aspetos como a estruturação de um ‘eu’ e a sua edificação a partir de combinações de princípios identitários.

Portanto, entra-se no campo da representação, que compreende o estudo dos modos pelos quais o mundo é socialmente construído e representado para e pelo indivíduo, incidindo particularmente sobre as práticas de significação da representação. Por outras palavras, é importante observar “[...] como é que chegamos a ser o tipo de pessoas que somos, como é que nos tornámos sujeitos e como é que nos identificamos com (ou investidos emocionalmente) as descrições sobre nós próprios”¹ (Barker, 2000, p. 11).

Uma possível resposta a estas questões é aprovionada pelo argumento anti-essencialismo dos *cultural studies*, segundo o qual as entidades sociais não são dotadas de qualidades nucleares ou universais, sendo ao invés construções discursivas, do que se infere que são construídas sobretudo pela linguagem. Com efeito, nenhuma identidade é de natureza universal, mas sim uma projeção enraizada profundamente em tempos e espaços específicos, dos quais depende o sujeito que fala.

Assim, não é surpreendente que se possa afirmar que, de um modo geral, dentro da cultura ocidental, e particularmente da portuguesa, a imagem da Índia e do indiano é nesta época marcada por uma auréola de exotismo, o que necessariamente chama à atenção para o interesse que o orientalismo despertou nas culturas europeias.

¹ “[...] how we come to beat the kinds of people we are, how we are produced as subjects, and how we identify with (or emotionally investing) descriptions of ourselves” (Barker, 2000, p. 11).

ii. Orientalismo

Escreve Said (2003, p. 1), deveras frontalmente, que “O Oriente foi quase sempre uma invenção Europeia, e tinha sido desde a antiguidade um lugar de romance, seres exóticos, memórias e paisagens aterradoras, [e] experiências extraordinárias”², especialmente no imaginário francês e britânico, e em menor grau no português. Com efeito, na globalidade do mundo ocidental, o Oriente é um lugar de grande significância cultural. É onde nasce o Cristianismo, o Islamismo, e onde se localizam diversos locais bíblicos, como o putativo Éden ou a Babilónia (Lima, 1999). Esta conceção, é, na verdade, parte da definição de orientalismo, que Said (2003, p. 1) descreve como “[...] uma forma de pensar o Oriente com base no lugar especial que o Oriente ocupa na experiência da Europa Ocidental”³, e que tem como principal problemática intelectual a expressão da força europeia sobre a fraqueza oriental.

Dado o pioneirismo de Portugal no contacto com o Oriente mais longínquo (Japão), e a sua proximidade histórica com o mundo árabe-islâmico, é de achar surpreendente que só tardiamente – términos do século XVIII - a *intelligentsia* portuguesa se tenha preocupado em estudar as suas conceções sobre o mundo oriental. Na verdade, Kemnitz (2016), tendo em consideração uma inaplicabilidade do Orientalismo Saidiano, vai ao ponto de enquadrar o Orientalismo Português como uma forma de Orientalismo Periférico, devido à falta de alocação de recursos aos estudos orientais em contexto académico no meio português, o que não implica que, na cultura portuguesa, não existam evocações do mundo do levante, nem saberes concretos quanto ao modo de vida oriental, estes últimos de grande utilidade para a gestão do império, marcando “[...] o sistema de produção de um saber colonial português no período anterior ao século XVIII” (Hespanha, 1999, p. 19). Em resultado, surgiam, com a concomitante justificação de mostrar ao mundo ocidental os costumes daqueles povos, inúmeras narrações sobre as diversas partes do continente asiático, tanto de perspetivas antropológicas como humanas.

² “The Orient was almost always a European invention, and had been since antiquity a place of romance, exotic beings, haunting memories and landscapes, remarkable experiences.” (Said, 2003, p. 1)

³ “[...] a way of coming to terms with the Orient that is based on the Orient’s special place in European Western Experience.” (Said, 2003, p. 1)

Ainda assim, há que destacar o papel pioneiro de Portugal no Orientalismo da nossa época, consequência das suas viagens iniciáticas à Ásia, das quais nasceram observações etnográficas e estudos sobre as línguas orientais, motivados sobretudo por causas religiosas (Vicente, 2010), com o fito de serem instrumentos prestáveis para a evangelização dos nativos. Nestes objetivos, está subjacente a conceção da civilização portuguesa, enquanto portadora de um modelo cultural, cuja necessidade principal era a sua afirmação. Todavia, o confronto destas asserções com a experiência veio a demonstrar que a superioridade que os portugueses acreditavam incorporar era apenas crença sua, uma vez que estes estudos acabam por ter como principal consequência lançar a Europa num esforço de autoconhecimento, em que se vê a partir dos olhos do Outro, o que está na génese de alguns discursos autocríticos (Catroga, 1999). Com efeito, encontraram, no Médio Oriente, povos muito firmes nas suas convicções religiosas, práticas culturais semelhantes ou equivalentes, e inimigos à sua medida, o que veio a ser particularmente útil para aqueles que procuraram engrandecer os feitos portugueses, nomeadamente os comentadores seiscentistas de Camões.

Não restam dúvidas de que o Poeta Lusitano conhecia e se inspirara nos trabalhos sobre aqueles povos e lugares, um aspeto sobre os quais os comentadores frequentemente se debruçam, mas que foi mais recentemente estudado por Rodrigues (Fontes dos Lusíadas, 1979). Nesse sentido, são autores de maior destaque João de Barros e Diogo de Couto, cujas *Décadas*, enquanto fonte histórica, são base para um relato fidedigno, dentro do possível, daquelas ocorrências aquando da chegada dos marinheiros à Índia. Junto a estes poder-se-á ver Gaspar Correia, a contribuir, com as suas *Lendas da Índia*, remetendo ao século XVI, para a construção de um fundo historiográfico para *Os Lusíadas*. A partir destas bases, os autores sobre os quais este trabalho se debruça, conseguem preparar textos, mais do que literários, de carácter antropológico e catequizantes, o que aliás os coloca a par dos escritos da época sobre o Oriente (Vanzelli, 2020).

b. A herança filológica: Comentários e Comentadores

i. Comentários

Etimologicamente, ‘comentação’ surge do latim, *commentātione-*, significando análise refletida, ou meditação, enquanto ‘comentador’ descende de *commentātore-*, que

se entende por aquele que considera ou interpreta. Por sua vez, ‘comentário’, provém de *comentāriū-*, cujo significado é memorial, coleção de apontamentos, ou explicação feita por um autor (Machado J. P., 1956). Por ser comum, nos três termos, o motivo de refletir, interpretar e explicar, as etimologias destes termos permitem chegar a uma definição que delineia um objetivo geral para o comentário, quer aplicado à obra camoniana, quer a outros tópicos, e fica subjacente que a qualquer elemento textual de dada obra poderia aplicar-se uma exegese, da qual resultaria algum tipo de escrito. Atentando-se neste aspeto, fica clara a motivação dos autores para se inserirem nesta tradição paratextual.

Na verdade, a etimologia alerta para a longa tradição que é o ato de comentar um texto. As origens latinas do termo significam que a prática já existia na Antiguidade, quando seguia uma estrutura típica: começava com uma introdução em que se fala do seu autor, datação e propósito do texto, assim como o público a que se destinava, para, no corpo, abordar questões gramaticais e lexicais, conjuntamente com dificuldades textuais, tais como contradições, movendo-se verso a verso, ou passagem a passagem, tentando clarificar o seu significado (Oden, 2010). Desde então, nota-se que o comentador se “[...] auto-promove à autoridade do género [do comentário]” (Nishihata, 2014, p. 20). Observar-se-á que este é justamente o método dos textos dos autores em estudo, tendo como influências a glosa (Almeida, Araújo, & Vieira, Para uma leitura do comentário de D. Marcos de S. Lourenço, 2014), os comentários sobre a doutrina católica e a conceção de poesia do Renascimento (Fardilha, 2015).

E se o comentário pretende explicar um texto, este é apenas mais um objetivo daqueles autores. Há que recordar que a sua principal intenção foi, desde o princípio, consagrar *Os Lusíadas*, seguindo uma prática cujo efeito se sabia ser o pretendido (Hue, 2003), e por isso, enquanto autoridades sobre o poema, estes comentadores tendem a aparecer junto de biógrafos. Também respondendo às polémicas ligadas ao texto pelos leitores da época, os comentários conduzem à legitimação do poema não só elogiando as escolhas que favorecem o engenho do poeta, como também desculpabilizando aquelas que podiam ser interpretadas como opções dúbias, enquanto afirmam que a genialidade de Camões era superior a todos os poetas do mundo (Pires & Alves, 2011). E é em parte graças às suas estratégias e explicações que mostram tal sapiência que a erudição fica associada à globalidade dos comentários a *Os Lusíadas*, como aliás se vê na descrição que Barbosa Machado (1752) faz dos comentários existentes naquela época.

Aliás, um caso flagrante de exaltação do poeta está relacionado com o que hoje denominamos de intertextualidade, alvo de grande atenção dos comentadores aqui estudados. Ao deixar claro em que é que o poeta se inspirara, o comentador tinha o desígnio de exaltar o poeta, mostrando-o como conservador da já reconhecida tradição greco-latina, mas também num jeito de comparação (Gonçalves, 1982) que serve de evidência para compreender qual é a razão para se assumir que o comentário a *Os Lusíadas* está nos primórdios da crítica literária portuguesa (Pires M. d., 2003), numa relação que se deve à sua ligação metatextual com o comentário, que consiste, segundo Genette (Palimpsestes: La littérature au second degré, 1982), na união entre dois textos, em que o segundo dialoga sobre o primeiro, sem o convocar e esta é, por excelência, a relação que a crítica literária estabelece com os textos que examina.

É nesta ótica que Amora (A Crítica Feita ao poema no decurso da História Literária, 1973), fala em três fases da crítica camoniana, entre as quais é de exclusivo interesse a primeira, compreendida entre a publicação da edição *princeps* (1572) e a publicação de *Camões* (1825), poema de Almeida Garret, por ser nela que se enquadram estes comentadores. Assim, os textos que à frente se analisam olham para o poema dentro dos limites do Classicismo, e são responsáveis por estabelecer uma determinada maneira de julgar e compreender *Os Lusíadas*. Concomitantemente, a tendência mais notável é, de acordo com as intenções dos seus autores, o estabelecimento do poema como um paradigma superior aos modelos antigos e modernos da poesia épica. A conjugação destas condições foi responsável pela criação de um movimento intelectual que se orientava no sentido de formar consciência para uma literatura portuguesa.

Mesmo sendo crítica, não evitam ser criticados. Também Amora (Manuel Pires de Almeida - um crítico inédito de Camões, 1955) é responsável por apontar falhas aos comentários, vendo a causa disso nos esforços excessivos dos comentadores em glorificar os valores nacionais. Com efeito, denotam-se, nos comentários, alguns problemas de índole textual, como a ordenação das estrofes e até algumas emendas feitas arbitrariamente. Há interpretações polémicas e por vezes os escritos estão demasiado colados aos princípios aristotélicos. Em momentos, a apologia a Camões é sobeja, parecendo mais uma imposição do que uma conclusão de um silogismo. Aliás, Teófilo Braga (Braga T. , 1880, p. 105) encara estas falhas com tal severidade que admite que “ [...] não faz pena que os seus trabalhos [de comentadores do século XVI e XVII] ficassem

inéditos ou se perdessem”, uma opinião que hoje, provavelmente, não terá tanta adesão. Ou, pelo menos, isso é algo que o nosso trabalho almeja corrigir.

ii. Manuel Correia

Motivado pela refutação das críticas que o poema recebia (Almeida I. , CORREIA, Manuel, 2011), o elvense concentra-se a escrever o seu comentário. Todavia, o texto parece estar permeado por um problema autoral: “[...] não deslindamos em absoluto quem diz «eu» n’*Os Lusíadas (...) commentados.*” (Almeida I. , «Este Nosso Camões»: *Os Lusíadas (...) Commentados pelo Licenciado Manoel Correa (1613)*, 2007), uma vez que Pedro de Mariz pode ter intervindo no texto entre a sua publicação e a morte do cura. Este assunto poderia influir na nossa análise causando dúvidas nas referências que fazemos a este autor, mas procurámos simplificar o assunto e, sempre que tratamos da obra, descuramos este aspeto, e referimo-la pelo nome daquele a quem é atribuída, tradicionalmente, a autoria.

O trabalho de Manuel Correia tem, talvez para sempre, o mérito de ser o primeiro a publicar um comentário aos *Lusíadas* com crédito, como é indicado por uma imensidão de figuras: Barbosa Machado (1752), Fidelino de Figueiredo (1910 ; 1928), e Fiama Hasse Pais Brandão (1985), ainda que tenha cabido a Severim de Faria fundar a crítica camoniana (Pires & Alves, 2011)⁴. Ainda que pioneira, a sua iniciativa foi apenas tepidamente recebida pela crítica da época. Ainda que a sua obra tenha encontrado junto das classes eclesiásticas grande aceitação, porventura por causa dos seus esforços para branquear o erotismo da Ilha dos Amores, talvez por ser publicamente defendida por personalidades de renome, entre as quais se destacam Rodrigo d’Acunha, inquisidor, e Pedro de Mariz, historiador e sacerdote que fez a obra chegar ao prelo. Estes eruditos associaram-se a Correia devido à sua aparente autoridade sobre aquele seu trabalho, uma vez que o autor tinha sido próximo de Camões (Hue, 2003). A arrefecer aquilo que

⁴ Além da obra camoniana de Severim de Faria, esta afirmação baseia-se em parte na palavra do religioso, que garante a existência de um comentário a *Os Lusíadas*, manuscrito pela mão de Diogo de Couto (Cruz, 2011), elaborado alegadamente a pedido de Camões (Matos, 2011). Portanto, a sua missão foi não apenas elaborar uma crítica, mas também agregar escritos que examinassem o poema.

aparenta ser uma recepção calorosa, há a consideração de que talvez aquele texto só tenha sido assim louvado por falta de outras opções, e com o objetivo de reforçar uma prática entendida como necessária para corroborar um poema cujo reconhecimento estava ainda para ser fixado.

Fora destes círculos, todavia, o seu comentário foi olhado com maus olhos, o que, aliás, serviu de motivação para que surgissem os comentários que se lhe seguem. Nos *Apólogos Dialogaes*, este comentário, ao pé do que aparenta ser o de Faria e Sousa, é referido como “[...] repreensível” (Hospital das Letras: Apologo Dialogal Quarto, 1900, p. 13). Há também a nota de Teófilo Braga (Braga T. , 1880, p. 42), contaminada pela postura contrária aos meios eclesiásticos do seu tempo, em que este afirma que “[...] o comento é banal e estéril, e só a aridez do clérigo é que podia calar o muito que se deveria saber da vida de Camões, de quem se declara amigo”. No entanto, há quem discorde e diga que foi bem recebido: “[...] o ano de 1613 vê a publicação dos comentários de Manuel Correia sobre **Os Lusíadas**, tendo sido os mesmos acolhidos com geral aplauso” (Piva, 1982, p. 44, negrito do autor).

iii. D. Marcos de S. Lourenço

A edição que dá ao prelo o comentário de D. Marcos de S. Lourenço, cuja datação é dos primeiros anos da década de trinta do século XVII, de acordo com as assinaturas deixadas pelo autor à conclusão de cada canto (Almeida, Araújo, & Vieira, Para uma leitura do comentário de D. Marcos de S. Lourenço, 2014), é fundada no manuscrito intitulado ‘*Os Lusíadas de Luis de Camões princepe dos poetas heroicos comentados por o P. D. Marcos de S. Lçº Conego Regular da Congregacao de Sancta Crus de Coimbra*’, e inspirada na *Polyanthea Nova* de Joseph Lange (Almeida I. , Em busca das fontes: Os Lusíadas comentados pelo Padre D. Marcos de S. Lourenço, 2012).

O seu comentário vai surgir de uma vontade de aperfeiçoar a edição de Manuel Correia, que, admitia este autor, como aliás hoje, continha erros graves. Assim, D. Marcos, que se sabe ter sido cónego regrante de Santo Agostinho, lançou-se a tal empresa, sem, contudo, ter a felicidade de a concluir, visto que apenas temos o manuscrito do seu comentário a três cantos, sobre o que não deve excluir-se a hipótese de se tratar de mera

aparência, pois o próprio autor adverte ter o comentário terminado (Almeida, Araújo, & Vieira, Para uma leitura do comentário de D. Marcos de S. Lourenço, 2014).

Empolgado pelo “[...] cativante e profético potencial de energia simbólica” (Pereira, 2014, p. VIII) d’*Os Lusíadas*, D. Marcos diferencia-se do seu antecedente, Manuel Correia, nas suas observações e rigor, mantendo a propensão para separar o poeta dos seus contemporâneos, e continuando a valorizar o género épico (Almeida I. , 'Um solitário andar por entre a gente': Camões visto por comentadores dos séculos XVI e XVII, 2012). Também faz parte da sua distinção o conjunto de autores que vem trazendo para o texto: além de antigos, traz ao texto autores estrangeiros menos envelhecidos, nomeadamente de origem italiana. Nacionalista, e escrevendo durante o domínio filipino, parece negligenciar autores de origem castelhana, ainda que, como consequência, tenha tido que silenciar autores portugueses (Almeida I. , 'Um solitário andar por entre a gente': Camões visto por comentadores dos séculos XVI e XVII, 2012). Através destas evocações, D. Marcos conseguirá recheiar o seu comentário com grande erudição e multiplicidade de disciplinas de reconhecido valor: história, geografia e astronomia são apenas algumas. E, durante esta sua expressão, vai-se mostrando orgulhoso, porque, os autores lusitanos, na sua relação com estas matérias, excederam-se e elevaram-se.

Ainda que tenham ficado por publicar, estes comentários serão complementados parcial e de forma particularmente carismática por Manuel Pires de Almeida (Piva, Os patriarcas da crítica de «Os Lusíadas», 1982). Naturalmente, poderiam sê-lo por Faria e Sousa, mas, na verdade, a magnitude e profundidade da obra deste dispensam-no de ser complemento a qualquer outro comentário.

iv. Faria e Sousa

A receção de Faria e Sousa foi distinta da de Manuel Correia. Como atrás dissemos, o seu comentário é aquele que é hoje mais célebre, tendo talvez como causa em parte a morosidade do trabalho, de cerca de 25 anos. A sua fama deve-se não apenas à sua extensão e relevância para a compreensão do conteúdo do poema com que se compromete. Na verdade, o seu texto assenta em noções de grande pertinência para compreender aquilo que é e foi Portugal e a sua cultura, tanto pelas interpretações que avança, como pela sua posição na crítica e teorização literárias (Alves H. J., 2000). Por outro lado, os seus escritos vão também ser responsáveis pela reinvenção do modo como

até então se canonizava Camões, o qual consistirá, a partir de então, em apagar e negar o valor da obra lírica e épica dos quinhentistas (Franco, 2011). Com efeito, Faria e Sousa tem como objetivo primário impor Camões como um cânone, que justificará a sua obra (Alves H. J., 2011), e os seus esforços incluem também uma apologia incondicional do português, ou, melhor dizendo: “[...] o escritor [Faria e Sousa] nunca dissimulou o seu fanatismo por Camões” (Costa, 2017, p. 9). Assim sendo, o seu grande mérito é o de providenciar um debate crítico acerca da complexidade do sentido erigido no decorrer do poema (Sena, Trinta Anos de Camões, 1980), de maneira que “[...] as [suas] observações chegam a ser, muitas vezes, pequenas dissertações” (Flashe, 1973, p. 140). É por estas razões que Glaser (1976, p. 141) o apelidará de “[...] o estudioso Peninsular mais importante do século XVII”⁵.

Quanto aos tempos imediatamente após a publicação deste comento, há o relato de Porcel (1733, pp. 24-25). Este autor vai indicar dois aspetos chave dessa altura: que aquele texto foi aplaudido por uns, e por outros, por suscitar inveja, e quem sabe atestando os seus méritos, foi levado ao tribunal do Santo Ofício:

Publicó, pues, en la estampa aquella grande Obra suya de los *Comentarios a la Lusitada*, el año de 1639. Fue recibida de los doctos, con aplauso correspondiente a la expectación, con que fue deseada. Mas quién creía, que la ignorancia, y la envidia les granjeasen a esos Comentarios la mayor alabanza, y el mayor crédito. Acusaron los aquí en Castilla (la propia semana en que salieron) al Tribunal del Santo Oficio

E, como letrado que é, Faria e Sousa, foi autor de outros textos, como, por exemplo, um segundo comentário a Camões, mas dessa feita à sua obra lírica. Portanto, torna-se relevante afirmar que aquilo que aqui se trata pode não ser representativo da sua obra. Askins (1986) aborda o assunto, mas de um diferente modo: alertava para a complementaridade entre a obra impressa e manuscrita do comentador, e analisando só uma, ter-se-ia uma visão parcelar da sua ideologia. É provável que exista uma relação idêntica entre estes dois comentários, no que diz respeito à sua perspetiva quanto a Camões e à sua obra.

⁵ “[...] the foremost Peninsular scholar of the seventeenth century” (Glaser, 1976, p. 141).

v. Manuel Pires de Almeida

Lacónico sobre a sua pessoa, pouco é conhecido sobre quem foi Manuel Pires de Almeida. O pouco que se sabe descreve-o Almeida (Guerra e Paz: Leituras Seiscentistas de Camões, 2018, p. 15, adaptado):

é exuberante em «exercícios poéticos», destemido no repto, perentório na valorização do seu currículo de homem viajado, lido, afeito à «conversação» com gente culta.(...) Manuel Pires orgulhava-se de pertencer à categoria dos peregrinos «Ninguém é profeta na pátria, e dentro em seus limites não se adquire ciência perfeita»; «é melhor ser cidadão do mundo, que de um reino»

É interessante notar que Manuel Pires de Almeida é visto, por Gonçalves (1982), em simultâneo, como detrator e apologista d' *Os Lusíadas*, o que é lícito, visto que, no seu comentário alterna entre o elogio e a censura ao poeta, provavelmente inspirado pela sua exigência, resultante do seu conhecimento sobre teorização da epopeia (Miranda J. d., 1980). A perspetiva crítica que assim se revelou foi essencial para o progresso da crítica do poema, uma vez que chamou à atenção para as suas falhas e tentou compreendê-las dentro do contexto literário português, conseguindo observar que, mesmo com estas fendas, o poema era de qualidade superior, como afirma Amora (1955), o principal divulgador, até hoje, da obra de Pires de Almeida (Dasilva, 2016).

Isto não impediu Pires de Almeida de ser mal visto por outros camonistas, ainda que o seu comentário tenha ficado manuscrito. Teófilo Braga (História da Literatura Portuguesa: Os seiscentistas, 1969) vai menosprezar as suas preocupações gramaticais e Sena (Trinta Anos de Camões, 1980) classifica-o como um dos menos meritórios autores daquele tempo, duas posturas que escondem a forma como era encarado o seu comentário: “[...] as afirmações que Pires de Almeida fazia com base em conceitos fundamentais da poética clássica (imitação, decoro, costumes...) eram tidas como falsas soluções de recurso para deprimir o grande épico nacional” (Alves H. J., 2000, p. 284). Estas rejeições são apenas um reflexo das polémicas em que o autor se envolveu em vida, sobre o que aliás é a maior parte da bibliografia escrita até hoje sobre esta figura, e cujos textos vemos como estando fora do âmbito do trabalho, por não serem comentários propriamente ditos. Ou seja, há uma quantidade de textos da autoria de Manuel Pires de Almeida que, embora exerçam um esforço exegético sobre *Os Lusíadas*, não são, de forma alguma, comentários, mesmo que de qualidade e quantidades notáveis. Aliás, estas suas obras

permitem que este autor seja central na crítica seiscentista aos *Lusíadas*, apesar de estar presa a grandes e, para nós, infecundas polémicas⁶ (Martins, 2011).

Porque é que se manteve manuscrito o seu comentário? Em primeiro, porque ainda não teve a mesma sorte que D. Marcos de S. Lourenço. Uma análise do fenómeno, não restrita a este trabalho, é dada por Buescu (2000, p. 42). Uma primeira hipótese descortina-se na seguinte afirmação: “Mas há casos também em que o recurso ao manuscrito após o advento da imprensa se prende de forma explícita com o prestígio daquela forma de transmissão da cultura escrita” ; todavia, isso é válido principalmente para manuscritos iluminados, e os rabiscos que se detetam no manuscrito indicam que se trata de um rascunho. Se há casos em que a perda do manuscrito equivale à perda total do documento, acontece também que, manuscritas, se deslindam obras, constituindo-se uma recuperação de algo anteriormente perdido. Portanto, parece que é caso para o seguinte: “Noutros casos regista-se uma circulação manuscrita relativamente intensa, culminando em edição tardia” (p. 43), tal como sucedeu com o caso exemplar D. Marcos de S. Lourenço, crendo-se, chegará a vez de Manuel Pires de Almeida.

É tendo como princípio a análise do Poema e dos Comentários que se pretende superar uma visão eminentemente filológica quanto a estes, para que então possamos determo-nos sobre a imagem da Índia e do indiano, valorizando uma perspetiva inerente a uma abordagem mais específica das tendências mais recentes da crítica e dos estudos literários vigentes.

⁶ Encontra-se um debate introdutório a estas questões, bem como uma listagem dos trabalhos que dela a têm como causa em Ferro (ALMEIDA, Manuel Pires de, 2011)

3. A Índia no Imaginário de Camões e dos Comentadores

Ao tempo de Camões, já a Índia era vista em Portugal e nos círculos cultos da sociedade portuguesa como um espaço de fascínio e exotismo, famoso sobretudo pelas riquezas que encerrava e que pareciam estar a aguardar a chegada dos europeus. Sá de Miranda, na *Carta a António Pereira, Senhor de Basto* (Miranda F. d., 1989), em jeito de crítica ao abandono do estilo de vida até então comum em Portugal, aponta diferentes aspetos da Índia que seduziam a mente portuguesa: o cheiro da canela, os perfumes exóticos, a rica pedraria de Narsinga e de Cambaia, entre outras riquezas materiais. Na *Carta*, é notável a associação entre elementos com uma vontade de enriquecimento veloz e de uma vivência luxuosa, o que torna aquele escrito como um exemplar quanto às perceções da Índia na mentalidade portuguesa do século XVI, e que irá afetar também Camões, uma vez que é justamente o que se vê nos vários episódios da epopeia.

No Sonho de D. Manuel, o convite-desafio dos rios Indo e Ganges a D. Manuel concebe o local e os seus habitantes como tendo disposição para sujeitar-se à Coroa Portuguesa, e a conceder-lhe grandes riquezas. A descrição do sucedido com São Tomé, a partir do *Flos Sanctorum*, recorda a fantasia ocidental de colonizar por vias religiosas a Índia. O Samorim e o seu palácio são demonstrações inequívocas da imaginação do Indostão como possuindo grandes riquezas e como sendo um palco de inextinguíveis exotismos, o que também acontece com a travessia da cidade para o local, na qual se exibem alguns aspetos de índole geográfica local.

Manuel Correia destaca-se entre os homólogos em estudo, pois é, entre todos, o que mais voluntariedade tem para apresentar descrições geográficas do destino dos navegantes, as quais aparecem junto às “[...] reminiscências clássicas e interpretações de sentido” identificadas por Teófilo Braga (1891, p. 51). Talvez o seu objetivo, crendo que o leitor desconheça a Índia, seja esclarecê-lo, ou, ainda, dar conta das maravilhas proporcionadas por aquele mundo até então pouco conhecido para o europeu. Qualquer que seja a sua intenção, o que é certo é que o comentador português demonstra erudição em tais momentos, e não apenas a sua, motivado pela construção da sua própria autoridade, com o objetivo de que os seus apontamentos efetuassem maior persuasão junto dos seus leitores, para que conseguisse “[...] desfazer as críticas desfavoráveis que,

com base numa conceção diferente de poesia, surgiam contra a obra camoniana, e principalmente contra a epopeia” (Castro, 1982, p. III).

Entre as descrições geográficas mais exemplares estão os comentários que incidem sobre o rio Indo. Ao comentar a estrofe 32 do Canto I⁷, Correia diz que se trata de “[...] hum dos maiores rios do mundo” (f. 18v), o que confere ao subcontinente um carácter especial no que toca à sua dimensão. Para mais, a extensão do rio dá conta de um aspeto que é transversal ao comentário de Manuel Correia. Se o Indo é um rio de grandes proporções, a Índia terá, igualmente, imensa amplidão. Só que a especialidade deste curso de água é não apenas o caudal, mas sim a identificação com a própria Índia, tanto por metonímia, como por delimitação - aspetos comuns acentuados pelos quatro comentadores. O consenso entre estes é explicado por Manuel Correia melhor do que ninguém: “Por Índia entendem os Geógrafos propriamente a terra que jaz entre os dous ilustres e celebrados rios Indo e Ganges” (f. 132r). A adjectivação do excerto é também significativa, uma vez que torna o subcontinente participante das suas próprias características.

Também há que notar que Faria e Sousa, pertinentemente, cogita sobre a configuração que os rios, enquanto fronteiras, tal como o mar, dão àquela península:

El indo, i Ganges, después de apartarse mucho el uno del otro, habiendo corrido más de quatrocientas leguas cada uno, desbocan ázima el Austro en el mar Indico: i desde sus bocas empieza los extremos de la pirámide que luego dirá la est. sig. cuya punta es el Cabo Comori, que fenece casi enfrente de Ceylán: el Indo en la ensenada de Cambaya, el Ganges en la de Bengala por dos partes: i entre estas dos bocas habrá trecientas leguas de distancia (t. 3 c. 246)⁸

A significância que Chevalier e Gheerbrant (1986) atribuem à pirâmide enquanto elemento simbólico permite aprofundar a conceção que subjaz à classificação do comentador, uma vez que esta está alinhada com aquilo que o autor vai escrever em diversas partes das suas observações, seja ou não consciente a sua escolha de termos, a

⁷ Inocêncio (Silva I. F., p. 253) refere que a publicação de Manuel Correia teve algumas oitavas “[...] alteradas à vontade do comentador”. Não é, aqui, o caso.

⁸ Doravante, os excertos de Faria e Sousa são localizados pelo seu tomo (t.) e nº de coluna (c.). A divergência com as normas da APA deve-se ao formato de impressão dos volumes do autor, que não numera páginas, mas sim colunas.

cujo propósito é relevante referir que não opta por conceitos como ‘triangular’ ou ‘prisma invertido’, que teriam valores simbólicos distintos. E é citando o *Dictionnaire de la Civilisation Égyptienne* de Georges Posener que o estudo de Chevalier e Gheerbrant (1986, p. 837) refere que “A morte podia combater-se, pois, no plano mágico, pela presença deste poderoso símbolo”⁹. Aqui, vê-se, nas entrelinhas, a adoção de uma convicção sobre a transcendência que a pirâmide significa, o que não pode deixar de estar relacionado com a sublimação a que os portugueses, de todas as classes, assistirão a recair sobre si e seus conterrâneos.

Manuel Pires de Almeida anuirá em compreender a Índia entre o Indo e o Ganges, o que faz dela, também pela sua dimensão, uma apetecível porta de entrada para todo o oriente, uma vez que partilha fronteiras com a generalidade das províncias orientais. É particularmente notável, aqui, a visão típica do oriente como um bloco fragmentado, em oposição ao ocidente, geralmente concebido como um conjunto unitário (Vanzelli, 2020). Talvez este aspeto em comum descenda dos esforços deste comentador em versar-se sobre aquilo que escrevia, o que o levou a consultar os escritos de Faria e Sousa e a tentar conhecer as ideias de D. Marcos de S. Lourenço (Piva, *Os patriarcas da crítica de «Os Lusíadas»*, 1982). Sendo assim, parece que se aplaude a escolha dos portugueses para procurar descobrir o caminho marítimo para a Índia, por oposição, a, por exemplo, uma empresa equivalente, mas com direção à China, porque o seu sucesso parece implicar que se abriria acesso a toda a Índia. Veja-se como este autor o descreve: “Índia hé famosa província de Asia abraça em geral todas as províncias do Oriente, e em especial a terra que jaz entre os dois rios Indo e Ganges” (f. 73r).

Em Faria e Sousa, as descrições geográficas, ainda que não estejam de todo ausentes do comentário, porque seria descuar uma parte essencial do poema, aparecem menos valorizadas. Este autor admite que “[...] no es mi intento mostrar-me aquí muy geógrafo” (t. 1 c. 147), contendo-se em descrições de tal índole. A questão, nesse caso, está na motivação do autor para fazê-lo. Este escoliasta entende que a geografia não é

⁹ “La muerte podía combatirse pues el plano mágico por la presencia de este poderoso símbolo” (Chevalier & Gheerbrant, 1986, p. 837)

essencial para compreender o poema, uma posição que, num nível superficial, causa alguma estupefação, visto que grande parte do valor da façanha que o poema procura descrever reside na distância de uma viagem marítima entre a costa lusitana e a costa do Malabar. No entanto, ponderando sobre as palavras de Faria e Sousa, observar-se-á, que, com isto, o que pretende referir é que pouco, se algo, acrescenta, ao poema deixar expressa a altura de certa cordilheira que o poeta refere, ou que é de grande caudal o rio aludido numa estância em particular, ou deixar explícito que os habitantes de certa localidade habitam em casas feitas de palha. Parece, na verdade, que a verdadeira intenção do bracarense é, implicitamente, distanciar-se de Manuel Correia, talvez em tom de crítica, visto que, como se tem reparado, o cura tem grande cuidado em abordar exatamente estas questões. Por outro lado, ainda que assim seja, não é ousado afirmar que estas referências inspiram a curiosidade dos leitores, mas, como Faria e Sousa escreve tardiamente, estaria apenas a repetir algo que já tinha sido dito por outros noutras ocasiões, optando por reencaminhar o leitor para tais textos. Aliás, o comentador justifica-se muito rápida e eficazmente:

En otros lugares de estas notas dijimos, i diremos algo de ellos, pelo lo seguro es acudir a Barros, que el entendimiento de esta poesía, no consta de hacer de lo Geógrafo, i gastar planas en descripciones, que hoy sobran en cualquier libro (t. 3 c. 266)

Tudo isto sucede sem prejuízo da perspetivação da Índia como parte asiática, e sem impedir que a sua visão do local seja próxima da de Manuel Correia. O célebre apologista de Camões que escreve em castelhano percorre assim a Ásia:

Asia es la tercera parte mayor que todas: del Oriente confina con el Océano; del Septentrión con el rio Tañáis, que la divide de Europa. [...]. De África la aparta el mar rojo [.]. De sus regiones se escribe con diferencia: Las principales son el Imperio del Turco, en ambas las Asias, mayor i menor, cuya cabeza es Constantinopla: Persia, India, Tartaria (t. 1 c. 147)

Está aqui a Ásia, e, por conseguinte, a Índia, vista como um território em que abundam os perigos, especialmente os de matriz político-religiosa, devido à presença muçulmana no local, que, por defeito, é a crença inimiga da Cristã. Assim se vê que a Índia está indubitavelmente associada à sua posição geográfica relativamente a Portugal: neste comentador é muitas vezes identificada como sendo o Oriente. Sendo verdade que há, numa definição realista de ‘Oriente’ tendo Portugal como ponto de vista, uma

imensidão de regiões nessa direção, a Índia emerge como um local com a qualidade de ser *primus inter pares* de todo o Oriente, tendo uma geografia e autonomia próprias.

É interessante notar que tais explicações abundam, e tendem a ultrapassar o mundo geográfico, e que, escoando para o mundo humano, passam a preocupar-se com alguns aspetos tangíveis da vida do indiano, como é o caso das suas habitações comuns, a que se refere Manuel Correia como “[...] casas palhaças” (f. 52r), com o que acaba por comparar, ainda que dissimuladamente, aquilo que descreve como o modo de vida ocidental, favorecendo este último, ao julgar a civilização da Índia como tecnologicamente inferior. Nesta citação, encontra-se, velado, um outro aspeto para o qual remetem as descrições geográficas: a Índia, e aliás toda a Ásia, enquanto território independente e propriamente delimitado, tem a sua própria complexidade, as suas próprias “[...] cousas” (f. 130v), no que se distingue do mundo português.

O relato acima transcrito de Faria e Sousa dá conta apenas de parte de um complexo que se nota em todo o continente. Uma outra porção da sua complexidade, por exemplo, é a sua divisão política, que dá todo aquele imenso espaço como fracionado em reinos, mas também como sendo um local de prática e interação de diferentes gentes, cuja identidade, para Manuel Correia, é baseada na crença:

A terra que está entre os dous rios, que diz-se chamar-se Indostão, a que nós chamamos India, tem diferentes Reis, e nações, com diferentes seitas e torpezas, que seria largo contar, porque hũs seguem a pestilencial seita de Mafoma: outros adoram Ídolos: outros animais: outros tem em si outras brutalidades indignas de se escrever (f. 194r)

Esta complexidade é muito mais ampla do que pode parecer à primeira vista, o que tem em causa a aplicação de uma conceituação largamente inclusiva de Índia, que subentende grande parte do Oriente. Esta conceção é particularmente notável em Faria e Sousa e Manuel Correia, que referem, respetivamente, como parte da Índia, Ormuz (t. 4 c. 367) e Ceilão (f. 293v), ilhas que estão para lá dos limites do Indostão. Para distinguir as duas conceções, Manuel Correia emprega o termo “[...] verdadeira Índia” (f. 189r), e restringe-a entre os flúmenes supramencionados. Refere-se, com efeito, ao subcontinente, e demonstra que aquilo que tipicamente conhecemos como Índia pode ser ou não o mesmo que estes seiscentistas entendem por Índia. Por outro lado, Faria e Sousa entende que a Índia ‘falsa’, isto é, aquela mais abrangente e que não se restringe ao Indostão mas sim a todo o Oriente, inclui territórios para lá do Indo: “El P. vino hasta ahora desde la e. 122 [do Canto X] describiendo la costa India por la parte Occidental desde Norte a Sur: i

habiendo acabado con ella en Singapur” (t. 4 c. 541), sendo já descritos os reinos a Este do rio Indo, que parecem ser ainda Índia, a partir da estrofe 122 do décimo livro.

Os territórios da Índia ‘falsa’ cingem características da Índia ‘verdadeira’ ou continental. Ceilão, que partilha os mesmos traços de toda a costa do Malabar, é governado por Portugal depois de uma invasão à mão armada. Nela moram povos pagãos e muçulmanos, e é, diz Manuel Correia, “[...] muito rica e abundante em todas as coisas” (f. 276r - 277v). Já Ormuz é um local de batalha entre muçulmanos e portugueses, a qual antecede a subjugação da ínsula pelos portugueses, no que também é exemplar dos eventos que têm como resultado a mudança de mãos de territórios indianos.

Ainda no que toca a distinções dentro deste espaço, há a destacar que dentro do Indostão, a costa Malabar tem pleno destaque, uma vez que concentra todas aquelas características que se encontram dispersas por todo aquele subcontinente, o que se verifica quando é descrita a sua formosura, da qual Calecute, sendo a mais notável cidade da região do Malabar, é modelo: “É Calecut muito fermosa à vista, por estar situada na costa do mar ao longo de hum arrecife, com muitas hortas, que tem muitas frutas, hortaliça, e muito boas águas” (Correia, 1613, f. 52r). Assim se vê que a Índia ‘falsa’ é em quase tudo semelhante à ‘verdadeira’, e que as características que partilham assenta na sua proximidade, o que acrescenta unidade a toda a zona. Aliás, esta partilha de características não se restringe à Índia ‘falsa’, havendo outras localidades orientais que abarcam, por exemplo, mercadorias que são dadas como originárias da Índia, como é Mombaça, segundo relato de Manuel Pires de Almeida, que afirma que “[...] naquela cidade havia todas as especiarias, [...] que havia na Índia” (f. 126r).

De resto, todas estas características são descritas dispersamente quando Manuel Correia se depara com alguma referência a alguma localidade ou reino no texto de Camões. Nestas ocasiões, este comentador vai dar azo a um discurso benevolente, escolhendo evidenciar estes atributos unicamente como qualidades positivas e optando por reportar cada uma das terras pelas riquezas materiais que nelas se encontram ou por serem locais marcados por um povo orientado para feitos bélicos. Porém, estas vertentes excluem-se mutuamente, raramente se concentrando na caracterização de uma cidade. Goa, é um caso, entre outros, que incorpora ambas as tendências, sendo indicado que foi conquistada aos mouros, mas também como tendo “[...] excelentes edifícios, tem muito boas águas, é muito fértil, e graciosa, e tem bom porto” (f. 51v). Por outro lado, existe

Cochim, cuja descrição referencia a pimenta, pensando-a como parte das riquezas locais, enquanto se expõe que o local, graças à fortaleza portuguesa, é tipicamente um local de paz, em que os portugueses sempre encontraram aliados, no que difere de Panane e Coulete, que não são elogiadas, mas consideradas pelo comentador como substancialmente defendidas.

Retomando o Indo, Faria e Sousa, por exemplo, recorda que este parte do paraíso terreno, fazendo do seu curso e das terras que este rio banha, particularmente aquilo que é a Índia, uma terra santa, o que diz, provavelmente, com o intuito de justificar o plano da Divindade para fazer chegar a Fé Cristã à Índia, que tantas vezes refere: “Los que habitan la India, i en particular lo que riega el Ganges, a que llama São por ser uno de los quatro que salem del Paraiso” (t. 1 c. 172). A sua estratégia para fazer com que esse desígnio divino seja aceite aparenta assentar num certo grau de desarranjo no mundo, uma vez que este excerto pode levar à interrogação ‘se o paraíso cristão é naquela zona, como pode ser que aquele local não seja dominado pelas crenças cristãs?’.

Este é apenas um dos variados aspetos daquilo a que chamaremos, retirado de Langrouva (2011), de “[...] visão do conquistador”, a qual, aliás, abrange praticamente toda a postura portuguesa em relação à Índia, desde a conceção da ideia daquela viagem, o que, sendo verdade, torna o sonho de D. Manuel profético. Uma vez que esse momento se alinha com a enumeração dos vários reinados de Portugal para mostrar que esta é a nação eleita, o sonho assumirá um valor profético, porque faz referência a um futuro que será certo, cumprindo os portugueses certos critérios apontados também nessa ocasião. Este episódio é particularmente prolixo quanto à Índia, uma vez que, poeticamente, planta o desejo de lançar naus à conquista do Oriente. Um dos primeiros elementos relatados é o ponto de vista que é dado ao Rei, e as vantagens que lhe confere: “«Aqui se lhe apresenta que subia / Tão alto que tocava à prima Esfera, / Donde diante vários mundos via, / Nações de muita gente, estranha e fera.” (C. IV, 69). Pelo desenvolvimento, é crível que a elevação do monarca tem carácter simbólico por si só, mas o ponto de vista que com esta assume dá-lhe, literalmente, uma diferente visão do mundo, a qual lhe permite vislumbrar uma pletera de locais e povos, possibilidade que se abrirá, no mundo físico do poema, com a descoberta do caminho marítimo para a Índia.

É a partir desta perspetiva que D. Manuel terá a visão do Jardim do Éden, como em tempos mais chegados Carreira (1981) faz notar, dando conta da semelhança do

espaço onde decorre a ação do sonho do Rei Português com o “[...] oásis em que o primeiro homem veio à existência” (Carreira, 1981, p. 227), seguindo o rasto da nomenclatura e localização dos quatros rios primordiais na Bíblia e o posicionamento geográfico das suas nascentes. Também sugere Manuel Correia esta ótica, ao afirmar que aqueles montes “[...] estão de maneira que des que pecou Adam até nossos tempos não se enxerga aver entrado homem neles” (f. 133v). Há que acrescentar a isto o valor simbólico da inclusão das “[...] duas claras e altas fontes” (C. IV, 69), que assumem uma função estética partilhada com outros elementos paradisíacos, como um ambiente montanhês (“[...] longincos e altos montes” (C. IV, 69)), com fauna e flora abundante (“«Aves agrestes, feras e alimárias / Pelo monte selvático habitavam; / Mil árvores silvestres e ervas várias” (C. IV, 70). Estando isto colocado, e fazendo notar versos como “E o Ganges, que no céu terreno mora” (C. VII, 1), que aliás Carreira também cita, compreende-se de que modo é que D. Manuel é levado, metafisicamente, ao Jardim do Éden. Esta interpretação, resta afirmá-lo, é reforçada também pelo esforço hermenêutico de Manuel Correia, que, não o dizendo explicitamente, menciona, que “[...] o Ganges mora no Ceo terreno, que he o Paraíso da terra” (f. 189r).

Deste modo, atente-se que a associação entre estes elementos permite a elevação do episódio para um plano simbólico mais pleno de significação. Nessa ordem de ideias, leia-se o que Chevalier e Gheerbrant (1986, p. 515) escrevem sobre o valor simbólico da fonte:

O simbolismo da fonte de água viva é especialmente expresso pelo manancial que surge no centro do jardim, ao pé da Árvore da Vida, no centro do paraíso terreno, dividindo-se logo em quatro rios que correm nas quatro direções do espaço. É, segundo as terminologias, a fonte da vida ou da imortalidade, ou da juventude, ou também a fonte do ensino¹⁰

Esta nota aponta para a sugestão de que a conjugação das árvores com as fontes simboliza o perpétuo rejuvenescimento, por conseguinte dotando a Índia de um caráter simbólico que a torna num território de uma imortalidade atingível por estas vias. Esta

¹⁰ “El simbolismo de la fuente de agua viva es especialmente expresado por el manancial que surge en medio del jardín, al pie del Árbol de la Vida, en el centro del paraíso terrenal, dividiéndose luego en cuatro ríos que corren hacia las cuatro direcciones del espacio. Es, según las terminologías, la fuente de vida o de inmortalidad, o de juventud, o también la fuente de enseñanza.” (Chevalier & Gheerbrant, 1986, p. 515)

consideração carece de ser confrontada com o momento do reinado de D. Manuel: o sonho surge numa altura em que Portugal era já um país com território definido no continente europeu, cujo mérito o poeta encontra na primeira dinastia, e que necessita de equivalente na segunda para que ambas se coloquem em pé de igualdade no que toca à valia de cada uma (Valverde, 1981), mas também para que se concretize aquilo que Silva (1972, pp. 11-12) identifica como a realização do fado de uma gente selecionada, como aliás sublinham os comentadores durante a viagem. Em contrapartida, a fonte está também próxima do lago, pelo que é útil recordar, dada a riqueza mitológica da obra em estudo, o lago da memória, perto da mansão de Hades, o que vai ao encontro da intenção exaltadora do poeta. Assiste à compreensão deste panorama a chamada de uma parte da intencionalidade do Poeta, a qual é deslindada pela sua escolha pela epopeia, género que tendencialmente surge em alturas em que os sinais de crise começam a despontar (Ferro, 1997). Infere-se, assim, que o elemento sobre o qual agora nos debruçamos tem o efeito simbólico de reforçar o intuito de Camões fazer despertar um patriotismo latente em resposta à decadência que o império então enfrentava.

É neste ambiente que irão surgir ao Rei de Portugal “Dous homens, que mui velhos pareciam, / De aspeito, inda que agreste, venerando” (C. IV, 71), personificações dos rios Indo e Ganges, ao que acresce serem emblemáticos da própria Índia, uma vez que, no poema, o território do subcontinente é referido e delimitado por via destes, do lado terrestre. Destaque-se, então, o seguinte passo: “Custar-t'-emos contudo dura guerra; / Mas, insistindo tu, por derradeiro, / Com não vistas vitórias, sem receio / A quantas gentes vês porás o freio.»” (C. IV, 74). A profecia que se vislumbra antecipa a Índia como um terreno de batalhas, as quais levarão à elevação dos portugueses, mas apenas se insistirem no combate. Aqui, a sublimação será atingida pelo domínio sobre o outro, mas também nesta sequência será atingível pela excelência que a aceitação desta incumbência implica, título que cabe a Vasco da Gama. Ao ser interpelado pelo rei para conduzir as naus em direção à Terra da Aurora, estas são as suas primeiras palavras, emblemáticas (Cirurgião, 1999), as quais não deixam espaço para dúvidas quanto à sua sobre-humana dedicação ao monarca, podendo nelas ser identificada a sua determinação em superar perigos humanos e naturais em favor do rei: “«Ó Rei subido, / Aventurar-me a ferro, a fogo, a neve, / É tão pouco por vós que mais me pena / Ser esta vida cousa tão pequena” (C. IV,79).

O comentário de Manuel Correia sobre os velhos homens que personificam os cursos de água indianos é revelador da significância deste episódio não apenas no poema, mas também do que é, para si, o indiano. O que há de especial na sua explicação é que, para lá de referir a diferença entre povos – portugueses e todos os outros que estes encontram na empresa dos Descobrimentos – e as descrições de índole geográfica dos rios que aqueles personificam – que ocupa a maior parte do espaço, como esperado, e com a justificação (inferida) de descrever um aspeto daquele mundo recém-encontrado – Correia hesita em dar credibilidade aos “[...] gentios” (f. 133r), deixando entrever um conflito latente entre os de cá e os de lá, baseado na diferença entre as crenças, que, aliás, emerge noutras alturas no seu comentário.

É este, um ótimo exemplo da relação de fobia que marca as relações entre cristãos e praticantes de crenças pagãs. Esta consiste, de acordo com a representação gráfica dos tipos de relações com o outro sintetizada por Simões (2011), no cruzamento entre uma relação de contiguidade com um alto grau de conflitualidade. Um quadro útil na desconstrução da imagem, essencial numa análise como esta, como mencionamos previamente ao aludir a Mendes (2000). Por outro lado, com o progresso temático, notaremos que há o desejo português, mesmo com todos os interesses subjacentes, de converter ao cristianismo aqueles indianos que praticam religiões distintas do cristianismo e do islamismo, o que causaria, no mínimo, a interseção entre um grau médio de confraternização e uma relação de pertença ou subsunção. Com efeito, seria uma relação de hibridismo, ou contaminação, que transformaria este desprezo em aceitação.

O sonho de D. Manuel é justificável na cosmovisão da sua personagem. Ou seja, o rei português poderia ter aquele sonho, pois a chegada das caravelas portuguesas à Índia não marca, para o mundo Ocidental, a descoberta de um território previamente desconhecido, no mesmo sentido que, por exemplo, foram descobertos ou achados os arquipélagos atlânticos. Na verdade, a sua existência era inquestionável, pois os feitos de Alexandre davam-se por certos e não eram consideradas inventadas as viagens feitas pelos mercadores romanos pelo Mar Vermelho, e tampouco eram de desacreditar as difíceis e inconstantes viagens medievais de mercadores italianos (Bouchon, 1999). De certo modo, até se podia falar numa fixação ocidental sobre a costa do Malabar, como evidenciado pela lenda do Prestes João das Índias, que teve grande papel na motivação portuguesa para este empreendimento. Na verdade, a fixação ocidental por tal figura

estava de tal maneira enraizada e associada à costa Malabar que Joseph (2020) se interroga se o sentido da colonização não foi o inverso ao da viagem das naus, no que toca ao seu imaginário, muito antes da presença portuguesa na zona. Restava encontrar um caminho certo e seguro que permitisse um contacto contínuo entre ocidentais e os que lá habitavam.

É certamente uma ideia cuja defesa poderia ser feita em abono de qualquer uma das perspetivas. Isto é, tanto se podia crer no que Joseph disse, como no seu inverso. No entanto, o que se reconhece, de um modo unânime, é que a Cristandade medieval e a costa malabar já tinham estabelecido um contacto prévio à conclusão da viagem de 1498, mesmo que realizada de modos alternativos. Uma das ocasiões em que se relata tal aproximação é nas andanças de São Tomé pelo Indostão. Entre os comentadores aqui analisados, Faria e Sousa é quem com mais atenção analisa este episódio, tanto por falta de concorrência de D. Marcos de S. Lourenço e Manuel Pires de Almeida, como por superar quantitativa e qualitativamente Manuel Correia. A repetição dos perigos de S. Tomé na vida dos pregadores é indício da herança que os portugueses receberão, como ocidentais com pretensões de converter os gentios¹¹: “[...] motivo de prosecución de los que después se levantarán en la Asia i aludiendo a los que después se levantaron por los Portugueses” (t. 4 c. 520). E este espólio afigurava-se como sendo de grande ventura, uma vez que, no passado, figuras das classes altas indianas tinham sido convertidas, de acordo com descobertas feitas no tempo de Diogo do Couto, entre as quais se encontravam o Saramá Perimal:

Ahora advertiré, que Diego de Couto Dec. 7. lib. 10. cap. 10. condena esta opinión de tantos Autores a que nuestro P. siguió, mostrando con fundamento que este Perimal, no solo no acepto la Seta de Mahoma, pues era muerto de muchos años, quando Mahoma nació, sino que fue uno de los Reyes convertidos por S. Tomé, i su cuerpo no de los que se

¹¹ A propósito do termo, não há contorno possível para a designação de ‘gentio’ ou ‘Idólatra’, que, aplicada pelo poeta, mas servindo igualmente para os comentadores, é de grande vastidão nos seus referentes. Para não nos apropriarmos indevidamente do que já outros escreveram, nomeadamente Godinho (1983, p. 23), limitamo-nos a uma instância de citação, a qual deverá oferecer uma brevíssima abordagem ao tema: “Os que não seguem o Islame ou as grandes religiões da Índia e China são os idólatras, o seu culto a idolatria. Uma grande imprecisão envolve estas designações, sobretudo quanto ao carácter sagrado ou a serem obras diabólicas”.

hallaron en la sepultura con este sagrado Apóstol en Meliapor, para dónde aquel Rey hizo la ausencia. (t. 3 c. 267-268)

Faria e Sousa também interpreta, desde logo, o Sucesso de S. Tomé como uma mostra de que aquele local não foi, de modo algum, esquecido por Deus, e que havia, há muito tempo, intenções celestes de o evangelizar, e por isso deu todas aquelas facilidades a S. Tomé, que lhe permitiram materializar a força da Fé, com a qual pôde erguer um templo católico:

Pero Tomé, teniendo el beneplácito, dejó corrida la malicia risueña, i la liberalidad ingloriosa, con solo el ingenio de su cordón, i fuerza de su brazo; porque atándole al tronco así como pudo, o como quiso, tiró solo del con la fuerza de su brazo; porque atándole al tronco así como pudo, o como quiso, tiró solo del con la fuerza inmensa de la Fe, i no solamente al punto le puso en tierra, sino que por ella le fue llevando hasta donde determinaba labrar el Templo de Jesus Cristo (t. 4 c. 520)

Este não deve ser, todavia, considerado episódio de significância única referido por Faria e Sousa, uma vez que o comentador mostra ter conhecimento de mais episódios que comprovam que a prática da religião cristã era, no local, ainda que não comum, existente. É, aliás, uma maneira de reforçar que a Cristandade na Índia existiu para além da estadia do apóstolo e da permanência dos portugueses:

Juan de Barros Dec. 3. lib. 7. cap. II. Refiere por historias, i informaciones hechas en la India, que en Coulan estaba un Templo, obra de un discípulo de S. Tomé: i que en el estaba el sepulcro de la Sibila Indica, por cuya a monestación del Nacimiento de Cristo partieron estos Reyes a visitarle: i que uno era de Ceilán, i se llamaba Perimal, i pasó a Mascate a adjuntarle con los dos; i que trujo a la Sibila la imagen de la Santísima Virgen Madre, por haberle ella pedido mucho le trújese su retrato, el qual estaba en el sepulcro con la Sibila (t. 2 c. 593)

Nesta fase, é digno de menção que Manuel Pires de Almeida, muito embora não se tenha tido a oportunidade de ler o seu comentário ao episódio de S. Tomé, demonstra uma aparente incompatibilidade com a significância que temos vindo até então a atribuir a este mito. Veja-se, pois, esta sua afirmação: “[...] alude [o Poeta] à introdução da religião Católica, para os moradores do Oriente” (f. 165v), na qual se pode entender que o autor responsabiliza os portugueses pela introdução da Fé Cristã naquelas paragens, o que, como já vimos, não é o caso, dada a existência de praticantes desta religião anteriormente à chegada dos portugueses. Concomitantemente, este excerto serve para demonstrar o rumo historicista do seu comentário, que já Amora (1955, p. 99) identificou, evocando que Pires de Almeida subentende, na sua crítica, uma procura incessante de associações entre “[...] verdades da razão” e “[...] realidade vivida”.

A constatação de que nos comentários em estudo apenas só brevemente se aborda o episódio de São Tomé poderá ser surpreendente, quando se comparar o espaço que Camões lhe dedica no poema: onze estrofes do décimo canto (108-119), o que confere a esta personagem mais atenção, e, por conseguinte, maior significado, do que a alguns dos reinados que enumera. Certamente, não é de estranhar ou criticar esta escolha do poeta: trata-se, afinal, de um episódio que transmite concepções relevantes no seu contexto, como acabámos de ver. Coloca-se então o problema de haver um desfasamento entre o cuidado que os comentadores dedicam àquela narrativa, não se estendendo para lá do mínimo, e o relevo que Camões lhe dá no seu poema.

Camões já não é afetado pelo lendário medieval que rodeia a figura do apóstolo, mas antes segue a versão oral propagada no Malabar, cuja variante fala num “[...] brâmane infanticida e a lenda do madeiro, remata-a com um martírio propriamente dito, como na versão ocidental” (Thomaz, 1991, p. 362). E, com os versos “Olha que de Narsinga o senhorio / Tem as relíquias santas e benditas / do corpo de Tomé, barão sagrado” (C.X, 108) alude ao achamento oficial do túmulo de São Tomé em Meliapor, em 1517, que até então era pensado como lenda por figuras entre as quais se destacam S. Jerónimo ou S. Isidoro de Sevilha. Na verdade, a autenticidade do túmulo de São Tomé acaba por justificar a fundação de um novo bispado, em 1606.

A preocupação de Camões justifica-se sobretudo na fantasia portuguesa de criar um novo império católico e evangelizador à escala mundial, para o que teria grande significado a posse das relíquias e ossadas de S. Tomé, ao mesmo tempo que representava uma benesse divina para as navegações portuguesas no Oriente. Deste ponto de vista, compreende-se que João de Barros vá afirmar que é São Tomé o padroeiro de Portugal naquela zona: “E porque atrás prometemos de dar razão das cousas que esta Cristandade tinha deste Apóstolo Santo, Padroeiro nosso naquelas partes da Índia” (Barros, *Da Asia de João de Barros. Dos feitos, que os Portuguezes fizeram no descobrimento, e conquista dos Mares, e Terras do Oriente. Decada Terceira. Parte Segunda, 1777*, pp. 222-223). Paralelamente, veem-se chegar a Goa, sede do Império Português no oriente, um grande número de religiosos, dos quais uma maioria era jesuíta. De relevo é referir que era em Goa que veio a repousar o corpo de S. Francisco Xavier, cofundador da Ordem dos Jesuítas, o qual passa a dividir o padroado do Império com S. Tomé, com o incentivo dos

jesuítas ali radicados, cuja argumentação residia na maior proximidade com o poder, aos níveis temporal, físico, e de ação.

S. Francisco Xavier tinha a fama de Missionário do Oriente graças ao grande valor de conversões executadas. Segundo consta, houve ocasiões em que foram tantos batismos que os seus braços desfaleciam por causa do cansaço (Carta de Francisco Xavier aos seus companheiros em Roma, Cochim, 15 de Janeiro de 1544, 2006), em parte pelo que foi distinguido como “[...] padroeiro dos mártires da Companhia de Jesus” (Osswald, São Francisco Xavier: estratégias de constituição dum culto entre os séculos XVI e XVIII, 2008, p. 337). Aliás, a iconografia da época representa S. Francisco Xavier como capaz de realizar milagres que afetavam os elementos naturais, particularmente o mar, o que derivava da tradição de que o Santo, por oração ou intercessão sua, era capaz de acalmar tempestades marítimas e evitar dificuldades maiores aos navios, noção que tinha particular utilidade para os marinheiros.

Deteta-se, portanto, um período em que tanto S. Tomé como S. Francisco Xavier eram tidos como patronos do Império Português do Oriente, simultânea e conflituosamente. E se os jesuítas eram os principais religiosos ao serviço de Portugal naquela zona, S. Francisco Xavier impõe-se como padroeiro da Missão Jesuíta e do Império. Contrapondo as constatações acima com estas descrições, chega-se a uma conclusão: para os comentadores, S. Tomé não tinha a mesma importância, enquanto padroeiro, que tinha para Camões. Provavelmente, este facto reflete o estado da situação após S. Tomé ter sido substituído como padroeiro do Império Português. Certamente, isto não implica a perda do valor representativo da lenda do apóstolo. Pelo contrário, continua a manter-se relevante em vários aspetos.

Sobre os tópicos deste capítulo, D. Marcos é mudo. Para Manuel Correia, Faria e Sousa e Pires de Almeida é consensual: a Índia localiza-se entre os rios Indo e Ganges, em virtude de consistir numa grande extensão territorial. É este último autor quem mais se foca nas implicações deste facto, procurando argumentar que estas características a tornam no melhor ponto de entrada para todo o Oriente. Faria e Sousa não quer ter grandes preocupações com aspetos geográficos para lá deste, ao passo que em Manuel Correia se observam repetições entre aquilo que é geográfico e humano, e, portanto, o cura tende a ser explícito quanto à sua visão da Índia como um local de grande diversidade cultural e política. E é interessante notar que este imaginário, nos comentadores referidos no topo

deste parágrafo, não se restringe ao destino dos portugueses, o Indostão, mas a todo o Oriente, com o que a Índia estabelece, no entender dos comentadores, uma relação metonímica. Nos aspetos ligados a este capítulo, aqueles de pendor religioso são tratados mais à vontade por Faria e Sousa, que, por via do rio Indo, sugere ali encontrar o paraíso terreno, mas também recorda o episódio de S. Tomé, que é útil para lembrar dos perigos do local e referir a crença num plano divino para evangelizar a zona.

Como se observará, estes são apenas alguns dos aspetos religiosos ligados à Índia pelos comentadores. Como temos visto, reconhecem que a chegada da armada de Gama constitui uma nova esperança de expansão da Fé Católica, a qual se faz acompanhar de uma oportunidade de autoconhecimento, uma vez que se abre uma ocasião para confrontar o seu próprio imaginário com o que aquele universo é na realidade.

4. Aspetos da viagem

É notável que Camões inicie o poema referindo a “Taprobana”, hoje conhecida por a Ilha de Ceilão. Ainda que situada para lá dos limites da Índia, a referência à sua ultrapassagem é rica em implicações simbólicas, e nessa descrição condensam-se vários dos temas que a fazem servir de corolário à nossa análise do território. Para uma mais profunda análise deste passo, chamamos à colação Ramalho (1980, p. 15), que menciona que “A «Taprobana» ou «Ceilão» era considerada por Plínio já parte de um outro mundo, daí o seu valor simbólico para Camões, e a afirmação orgulhosa, mas verdadeira, de que os seus compatriotas «passaram ainda além da Taprobana»”. Destrinçando o citado, vemos uma contraposição entre o antigo, o novo e o moderno, presente no seguimento de Ceilão à Taprobana, esse “[...] topónimo de sabor exótico” (Valverde, 1981, p. 230), o que terá profundas relações com a imagem de progresso civilizacional que a chegada à Índia erige no poema, no que se enquadra também a referência à geografia antiga. Também é exemplificativo o orgulho que se lê em Camões, o que encontra nexos na sublimação que durante *Os Lusíadas* o Poeta faz cair sobre o seu país. Esta explica-se sublinhando uma imensidão de grandes feitos que antecedem aquela enorme façanha.

No plano da viagem propriamente dita, vê-se que todos os comentadores, bem como o poeta, retratam, consistentemente, a Índia como um destino longínquo e misterioso, este último aspeto sendo amplificado pelas explorações portuguesas, que eram apenas costeiras, ignorando o interior daquele subcontinente, como relata Pires de Almeida (f. 96r). Todavia, a jornada nem sempre é descrita como uma viagem *de per se*, mas sim como uma navegação, o que, ainda que apenas num plano superficial, a desvirtua, retirando-lhe a carga de rutura tipicamente associada ao assunto. É o caso de Manuel Correia, que fala naquele feito sublinhando o desejo de “[...] chegar á Índia, que era o alvo de sua navegação” (f. 29v).

Como os restantes, o cura lusitano, vê no sucesso daquela façanha a ajuda da sua entidade divina: “[...] porque por muitas vezes os houvera de destruir, se Deus milagrosamente os não livrara” (f. 35r). Efetivamente, vislumbra-se que Correia acredita numa predileção da Providência pelos portugueses, a qual se materializa pela ocorrência de milagres. Segundo o próprio, os milagres não sucedem porque a chegada dos portugueses à Índia é um fim em si mesmo. Antes entende que Deus favorece a navegação

por ser sua intenção pôr término à prevalência das crenças pagãs na região, convertendo, primeiro os governadores: “Como a vontade de Deus omnipotente era vir ao efeito a pretensão dos Portugueses, para gloria e honra sua, e extirpação de idolatrias dos Reis da India” (f. 240v). No mesmo, crê Marcos de S. Lourenço, afirmando até a inevitabilidade da chegada: “Era vontade do Céu que os portugueses fossem à Índia, mal podia Baco com sua inveja estorvar este bem.” (p. 149).

No entanto, nenhum dos comentadores é mais evidente neste aspeto do que Faria e Sousa, que vê profetizada na Bíblia a chegada dos portugueses à Índia e seus proveitos para a Igreja Católica: “Bien podemos creer sin mucho escrúpulo, que esta acción, i los frutos de ella, que tan propios fueron de la Iglesia Católica, tienen alguna parte en lo profetizado por Isaías en el Capítulo 60” (t. 1 c. 102). Esta profecia tem como plano de fundo a noção de que a descoberta do caminho marítimo para a Índia era, para os portugueses, o cumprimento do seu destino enquanto nação. E este vaticínio vai encontrar reforços em várias circunstâncias:

[...] i nuestro Barros dec. 3. lib. 2. cap. i otros: i en el lib. 3. cap. 10 dice, que quando los Portugueses llegaron al puerto de Arquico de los Abexines, vinieron allí unos Religiosos del Monasterio de La Visión, i afirmaron *que tenían una memoria antigua de profecía, de que avían de ir Cristianos de estas partes a aquellas*. Sucede feliz a esto el testimonio sacro de nuestro valeroso, i santo Rey primero don Alonso Enríquez, a quien se debe firme crédito, jurando publica i solemnemente, que Cristo le avía aparecido en el campo de Orique, antes de dar aquella memorable batalla, i que entre las cosas que le dijo claramente fue, *Que constituía en dignidad Real este Reyno, porque tenía elegida la gente del para llevar su ley a partes muy remotas* (t. 1 c. 108, itálicos do autor)

E nesta sua tarefa, conta Faria e Sousa, receberam os portugueses grande ajuda da Providência Divina para superar aqueles elementos, impossíveis de ultrapassar com as naus da época, e, não tendo estas sido obstáculo maior, apressa-se o hermeneuta a concluir que: “[...] quién llevo esas naves a lá contra todo el poder de los elementos? Mal Cristiano será, por cierto, quien no dijere que las llevó Dios” (t. 1 c. 103). Concomitantemente, Faria e Sousa vê também esta bênção a aparecer nas datas que se revelaram como de importância para a viagem, que coincidiram com datas de importância festiva para a religião, o que o comentador vai interpretar como sendo bom prognóstico:

Domingo veinte de Mayo consiguieron el fin de sus esperanzas, que era llegar a Calicut: i además de ser día festivo de la Iglesia, hizo armonía con él en que salieron del puerto de Lisboa, que fue Sábado:

pareciendo que así como este es víspera de aquel, avía de ser su partida da víspera de su llegada: i que salieron víspera de siesta de Portugal, para llegar el día de ella a la India. (t. 1 c. 105)

Este exegeta, a propósito da viagem, encontra Baco a cumprir o papel do Anticristo, demonstrando que todas as ações desta figura, que nunca favorecem os portugueses, são a ação do mal e do Diabo. Enquadrado no plano da viagem, Faria e Sousa assim traduz este confronto, significativo para o conflito: “Anduvo el demonio con mil tentaciones (i singularmente aquellas tres, como ponderamos sobre la e. 10. que conviene se vea) procurando, que Cristo no fuese adorado en el Oriente, adonde ese demonio lo era” (t. 1 c. 390). Talvez enquanto tentativa de “[...] conciliar a mentalidade de Quinhentos, na qual Camões se integra, com a cosmovisão da moral cristã seiscentista” (Pires M. d., 2003, p. 94), vê-se que Faria e Sousa contempla no poema uma luta pela Índia entre o bem, representado pela Cristandade, e o mal, cuja principal figura é o Demo, à cabeça das crenças pagãs. Este conflito passará para a vertente humana, e dará origem a uma luta, não bélica nesta fase, entre as duas crenças. E também é digno de nota que na associação das crenças pagãs asiáticas a Lúcifer se entrevê uma condenação desta crença e seus praticantes pelo comentador. Por fim, a vitória será das forças do bem, pois não poderia Faria e Sousa deixar de, otimistamente, fazer apologia dos portugueses: “[...] la navegación, i descubrimiento de la India fue vitoria del cielo, i causa propria de la Religión Católica” (t. 4 c. 465).

Seguindo o que escreve Gonçalves (1982), esta interpretação poderá ser compreendida como uma das misteriosas descobertas que este escoliasta procura e tenta revelar nos seus estudos sobre a obra camonianiana. Na verdade, esta é uma tendência já conhecida, identificada por Alves (2000), que a vê como um dos grandes méritos do seu trabalho, o que não é, de todo, consensual. Lembre-se, por exemplo, que José Agostinho de Macedo, criticou com grande veemência a leitura maniqueísta de Faria e Sousa que a considerou “[...] tão abominável, que se não pode desculpar, por mais que se esforce, e mate, o Comentador Faria” (Macedo J. A., 1811, p. 10). Certamente, o controverso crítico de Camões desconhecia os, então, manuscritos de D. Marcos de São Lourenço, pois este apresenta a mesma leitura, ainda que não afirme se persuadido ou não por Faria e Sousa:

Começa Baco a desabafar consigo mesmo cada ira e sanha que contra os portugueses tinha, a qual prática, mudada a figura, é a própria que o Diabo faria, quando visse o zelo com que os Reis de Portugal mandavam descobrir a Índia com tenção de semear nela a

palavra evangélica, e arrancar a sementeira que ele tinha feito naqueles incultos peitos e corações bárbaros da gente Oriental. (p. 210)

Como então se vê, D. Marcos de S. Lourenço terá um ponto de vista similar, e, aliás, vale afirmar, a propósito desta similitude, que todos aqueles comentadores aqui objeto de estudo “[...] encontram no poema de Camões razão ou oportunidade para manifestarem, politicamente, um sentido identitário” (Almeida I. , 'Um solitário andar por entre a gente': Camões visto por comentadores dos séculos XVI e XVII, 2012, p. 176). Parece que para D. Marcos a Índia é uma recompensa por se acreditar em Deus. Nesta ótica, no texto do autor que vê a viagem como o meio para a descoberta “[...] dos mares da Índia” (p. 38), a chegada sã dos portugueses ao seu destino é um prémio pelo seu esforço de crer, e que vai reforçar a sua Fé, visão que vai complementar a comum associação entre Índia e corroboração do Cristianismo tendo a conversão como elo. Aliás, D. Marcos atribui as grandes vitórias de Portugal à crença e devoção dos líderes portugueses em Deus, que lhes outorgando vitórias. Esse é o caso para a chegada de Gama à Índia, e para as vitórias dos capitães e governadores no local:

Uã cousa quero advirtir de caminho, e é que pela maior parte Príncipes e Capitães bem afortunados foram virtuosos e santos [...] Afonso de Albuquerque, o Grande Capitão, era homem mui pio e mui virtuoso. Vasco da Gama, além de ser dotado de grande prudência, era mui amigo de Deus. Duarte Pacheco Pereira devotíssimo foi da Virgem nossa senhora, a quem encomendava sempre o sucesso de suas batalhas. Do grande André Furtado sabemos virtudes mui estremadas e vício nenhum (p. 128)

Interpreta também este comentador que a chegada dos portugueses à Índia é uma afirmação do seu Reino à superfície da Terra, ou como o formula, “[...] desculpava-os o desejo de alcançar nome no mundo” (p. 376), com o que se percebe o dizer de Almeida (Almeida I. , 'Um solitário andar por entre a gente': Camões visto por comentadores dos séculos XVI e XVII, 2012, pp. 176-177) de que “[...] falar d’*Os Lusíadas* é, [...], ocasião para falar de Portugal. Não de um Portugal diluído na monarquia dos Áustrias, mas de um reino com sua identidade, pátria singular, por cujo declínio D. Marcos protesta e cuja perda chora”. E esse feito assentava sobretudo na honra de terem sido os portugueses a descobrir a rota do Cabo. Assim o é, pois Marcos de S. Lourenço vê como “[...] erro manifesto ou calúnia” (p. 42) aquilo que alguns, mesmo portugueses, escrevem, de que “[...] antes de os portugueses terem ido à Índia, já o caminho pelo cabo de Boa Esperança era descoberto” (p. 42). Uma outra característica deste seu ângulo, é, não só os portugueses

terem sido os primeiros a completar esta rota, mas também terem sido os únicos: “Destas partes de Europa pelo mar Oceano dobrando o cabo de Boa Esperança ninguém passou à Índia” (p. 43), recusando até rumores da Antiguidade, como o de Possidónio sobre Eudoxo, em que então se cria. Ao referir estes boatos na perspectiva da comparação, sem dúvida que D. Marcos procura acusar aquele que acredita nas toardas de tentar diminuir os feitos daquela e a própria viagem, no que possivelmente se consegue entrever uma reminiscência ao tema da inveja, invocado no último verso do poema, “Sem à dita de Aquiles ter enveja” (C. X, 156), célebre por invocar esse tema por aqueles feitos narrados.

A recusa dos rumores dos antigos conjugada com a referência ao Cabo da Boa Esperança revela ainda outro aspeto desta visão de Marcos de S. Lourenço. Só foi possível os portugueses fazerem aquela travessia devido ao novo conhecimento adquirido por si, até então completamente ignorado, como é, por exemplo, o deste Cabo: “E com Tolomeu ser mui curioso e destríssimo na Geografia e fazer suas calculações no Egipto, donde pelo mar Vermelho se ia ordinariamente à Índia, nem per informação teve notícia do cabo de Boa Esperança” (p. 43). Portanto, na sua perspectiva, era impossível a descoberta do caminho marítimo para a Índia até então, não fosse pelos portugueses, que, em simultâneo, descobriram-no, e encontraram os métodos para encontrar esse caminho, o que torna a façanha típica e unicamente portuguesa. A reforçar esta narrativa, pode ler-se o que o comentador escreve mais à frente, “El Rei D. Manuel, que mandou Vasco da Gama à Índia, o qual já se governou pelo astrolábio que em tempo do grande Rei D. João Segundo fora fabricado por seu mandado” (p. 44), na qual se descreve o ímpeto português de descobrir e aplicar os conhecimentos adquiridos.

Manuel Pires de Almeida, por sua vez, compreende que tanto a empresa que envolve a condução das Naus até à Índia, como o seu plano maior, o das descobertas, é ocasião de expressão de fé, assim como aquilo que a isto se segue, pois entende que tudo se trata de “[...] divinas guerras” (f. 5r). Perspetiva a viagem como um feito terreno, aliás tratando-a como mera ligação entre o ponto de partida e o de chegada, ou seja, como um meio de unir a Península Ibérica e a Índia, que teve como únicos responsáveis os portugueses, e em condições de grande incerteza: “[...] os Portugueses passaram de Portugal a India, em tempo que nam havia nenhuma via da certeza desta viagem” (f. 7v). Assim, este autor fala da entrada dos portugueses naquelas terras (f. 72r), uma conceção

que os coloca para lá da mera chegada, implicando também o seu estabelecimento, que tomará forma para edificação do Império Português do Oriente.

No entanto, há que esclarecer que, para este autor, só foi possível aos portugueses introduzirem-se na Índia devido a uma sucessão de esforços por parte dos seus monarcas, que foram abrindo caminho para aquela façanha e respetivo sucesso, ou pelo menos assim o dá a entender este escoliasta quando descreve os vários reis que estiveram envolvidos na empreitada dos descobrimentos, dando conta de uma sequência cronológica dos feitos de navegação relevantes para que a armada de Vasco da Gama tenha conseguido o sucesso (f. 87r). Assim, a Índia é uma região para os reis servirem, cumprindo os seus reinados e concretizando pequenos feitos que possam levar à concretização daquela ação, mas também para serem servidos, uma vez que aquelas diminutas operações são executadas em submissão ao rei.

A análise ficaria incompleta se não se referissem as benesses que são intrínsecas à viagem e que são anteriores à chegada à Índia. Nesse sentido, não é de descurar que Manuel Correia veja a navegação como um meio de travar conhecimento com locais, e seus habitantes, que estão entre os pontos de partida e de chegada. Compreender-se-á esta sua perceção, analisando, sob esta perspetiva, o excerto do rosto da folha 56 em que se escreve “Estes Mouros que tomaram no Zambuco, eram d’aquela costa de Melinde, gente barbara e boçal, pelo que nenhum soube dar razão da India”. Aqui, vê-se a incidência do olhar do comentador sobre aqueles muçulmanos, e respetivo julgamento. Se primeiro parece haver alguma curiosidade, logo se observa desprezo. Mais do que isso, esta interação é uma forma de descoberta e exploração, geográfica e humana, das zonas por onde as naus navegavam, pelo que a viagem permitiu lograr chegar à corte do mítico Preste João, o que Pires de Almeida apontará de forma deveras clara: “[...] que da Índia foram ao Preste João” (f. 445r).

E, no que diz respeito à viagem, há um longo catálogo de interseções entre portugueses e outros, dele constando os ‘cafres’, na qual se encontra o cómico episódio de Fernão Veloso (com começo em C. V, 26), mas também o trágico de Francisco de Almeida (refere-se a sua morte em C. X, 38), com os muçulmanos inimigos na costa de Moçambique (começando em C. I, 43 e seguintes), com o magno rei de Melinde (já referido em C. II, 70), e, já depois daquela viagem, com os povos do Sudeste e Este asiáticos (dispersamente referidos a partir de C. X, 123). Faria e Sousa colocará estas

gentes numa ótica de estranheza, que é, afinal de contas, porque a cultura que olha está sempre restrita ao seu próprio conhecimento do mundo (Foti, 1997), a perspectiva portuguesa ao deparar-se com aqueles diferentes povos: “[...] luego la extrañeza de las gentes que encontraban” (t. 1 c. 85).

Faria e Sousa pretende que a viagem seja antes um veículo de união entre os povos, conciliando-os sob a égide do cristianismo, apontando principalmente para a conversão dos pagãos que habitam na Índia, apesar dos conflitos que a chegada dos portugueses gera. Tal asserção é enraizada, por parte do comentador, na organização astrológica no momento da chegada dos portugueses à Índia, na qual se conseguiam ler símbolos de irmandade e serenidade:

Concurrió más se aquel día, el en que va a entrar el Sol en Géminis, constelación figurada en dos hermanos abrazados, que parece fui auspicio de que el Verdadero Sol Cristo entraba desde el Celo Portugueses en la alma de los infieles Gentiles, haciéndolos abrazar como en hermandad de correspondencia i Religión i los Astrólogos llaman a estas estrellas, o hermanos Deidades, o Motores de la paz i concordia, que era lo que se entraba a pretender en la India al entrar el Sol en Ellos (t. 1 c. 105)

E estas dádivas aparecem entre enormes dificuldades, as quais estão inerentes a tão longa empresa náutica, que Manuel Correia refere como “[...] contrastes e trabalhos” (f. 45v). O sucesso da viagem implica a ultrapassagem desses choques, subentendendo-se, no texto deste comentador, o sacrifício que a viagem requereu dos navegadores, o qual é cumprido determinadamente, com o que se consegue chegar à costa indiana. Estes esforços são, ainda para Correia, parte do que constitui os méritos dos portugueses, uma vez que, no seu entender, a chegada à Índia é apenas a realização de um esforço com que mais ninguém se comprometeu, além dos Portugueses, o que faz deles os únicos merecedores dos seus proveitos. Di-lo do seguinte modo: “[...] que de Oriente ao Poente, e do Norte ao Sul, em que se compreende o mundo todo, nunca ouve gente mais esforçada que os Portugueses” (f. 53v.). No mesmo nível, vê-se também que os proveitos conseguidos pelos portugueses eram desejados por outros, que não tiveram o mesmo sucesso que os lusitanos:

como os Portugueses houveram vista da terra da India, a qual diz, que foi desejada de muitos, por que pelas historias sabemos como Alexandro, Trajano, e outros pretenderam, e nenhuns fizeram assento nela tão de raiz como os Portugueses (f. 189r)

Estes esforços não se restringem àquela viagem, como relembra Faria e Sousa ao recordar os esforços de D. João II para chegar à Índia por várias maneiras, sem sucesso até então. Percebe-se, assim, que a Índia, ansiada pelos portugueses, era distante, e só com uma viagem podia ser alcançada: “[...] el Rey don Juan aspirando a fama perdurable, tentó descubrir la India con instancias que superaron la fuerza, i el deseo humano, enviando descubridores por mar, i tierra incansablemente” (t. 2 c. 348).

Já a chegada será motivo de sublimação para os marinheiros, e o próprio Gama reconhece-o, ajoelhando-se quando o piloto Melindano lhe dá novas do avistamento de Calecute. Aliás, a exaltação aplica-se a toda a nação (Cirurgião, 1999). A aproximação das naus ao Indostão implica, expetavelmente, a transição da narração para o subcontinente. A proximidade ao distante destino é indiciada pelo poeta: “Já a manhã clara dava nos outeiros / Por onde o Ganges murmurando soa” (C. VI, 92), após a conclusão da tempestade que sucede ao episódio dos Doze de Inglaterra (C. VI, 69 – 91). Pouco depois, na mesma estrofe, escreve que os nautas “Enxergaram terra alta, pela proa”, onde se pode encontrar um jogo poético, relevante para a nossa análise. Classificar a terra avistada como ‘alta’ pode ser para significar terra firme, isto é, terreno elevado, mas pode ser também uma forma de referir, subtilmente, a proeza de ali chegar, bem como a sensação para os navegantes. Se assumir os dois significados em simultâneo, ‘alta’ carrega então um sentido físico, mas também imagético. E a chegada ali é o fim de parte dos perigos da viagem, tanto que os navegadores deixam de ter razões para recear dos elementos, ainda que não permanentemente.

Essencial para a concretização da chegada foram os esforços empregues pelos marinheiros, os quais Manuel Correia vê como ilustres, e coloca a sublimação destes sobre a memória. O autor afirma-o deste modo: “Os que morrem em defesa de sua pátria, e serviço de Deus e de seu Rei, não se dizem perder a vida, mas ganhá-la, porque com seus feitos ilustres fizeram que ficasse perpetua a sua memoria entre os homens” (f. 185v). Estas ações representam a virtude e existem por oposição ao ócio: “A molície e deleites da vida, não deixam fazer os homens o que são obrigados, antes sempre os inclinam para o mal, apartados de toda a obra boa, e virtuosa” (f. 188r). Por seu lado, Faria e Sousa refere que era proveitoso procurar e estimar a honra pois:

[...] comer mucho, i vestir costoso, i tener gran casa, a poder de aquel no sé que, que vulgarmente se llama Fortuna, sin acción que

huela a honra, o animo generoso, son dichas que propriamente se deben llamar Antípodas de la fama gloriosa; que vienen a ser infamia; i gran desventura, que lo que era proprio aparato para formarse un famoso nombre, lo sea para mayor oprobio (t. 1 c. 146)

Para Faria e Sousa, então, o feito de atravessar aquele mar era sinal de grande virtude porque é uma forma de os marinheiros se afastarem de uma vida que, conquanto seja confortável, é desprestigiada para quem a leva. E, nesse sentido, a notoriedade atinge-se fora dessas condições, não se restringindo a feitos como a descoberta do caminho marítimo até à Índia, mas também pela participação em guerras, a partir de cujas referências se pode deduzir que o envolvimento em combates pode ser causa da sublimação do indivíduo: “Después de esto andando poblada la costa de velas enemigas, fue solo don Lorenço contra ellas, i ejecutó mucho digno de memoria” (t. 4 c. 347).

Recompensa pela ultrapassagem das dificuldades daquela viagem é, além do império que então se erguerá de forma evidente, a chegada à Ilha dos Amores, que desempenha várias funções no poema, nomeadamente a de dar um desfecho favorável aos esforços dos portugueses, visto que, embora a sua missão de chegar à Índia tenha sido cumprida, os primeiros contactos desiludem, uma vez que as relações entre hóspedes e visitantes são marcadas por uma constante desconfiança (Saraiva & Lopes, 1979). A Ilha dos Amores é, portanto, o símbolo do prémio aos navegadores pelo seu esforço, que é não só o da viagem, mas o da concretização de “[...] um ideal português de *virtù* humana no século de Quinhentos” (Silva V. M., 1994, p. 140): “Satisfação de bem sofridos danos, / Lhe andava já ordenando, e pretendia / Dar-lhe nos mares tristes, alegria” (C. IX, 18).

Parte da alegria prometida é o reconhecimento do seu esforço que a disponibilização daquele local indica, o que não pode ser desconexo da visão gloriosa sobre a descoberta que permeia todo o texto. Desta maneira, Faria e Sousa, por exemplo, em momentos como este, concebe a Índia como um território onde se poderá concretizar a heroicidade e com ela atingir a fama, como será o caso das “[...] caballerías” (t. 4 c. 321) de Duarte Pacheco. Ainda há a acrescentar que uma outra notória parte desta glorificação reside no seu aspeto transcendente, um dos motivos que mais se reforça neste lugar, o que este comentador consegue atingir em parte através da transferência do significado inserto no plano mitológico para o escalão católico (Nascimento, 2017).

Manuel Correia parece ter noção desta vertente transcendente que compõe o episódio e vê, a partir da *República* de Cícero e parte do grande lote de antigas autoridades

que coloca no seu comentário (Almeida I. , 'Um solitário andar por entre a gente': Camões visto por comentadores dos séculos XVI e XVII, 2012), os seus eventos como uma recompensa digna e outorgada a todos aqueles que em vida mostraram virtude e excelência (f. 283v).

Durante o seu relato do acontecimento, é notável a tendência de ir tentando esconder a sensualidade daqueles versos (Pires & Alves, 2011), em parte apologizando o poeta, uma vez que desse modo não encontra nele “[...] sombra de pecado ou falta de decoro” (Almeida I. , Edições dos Séculos XVII e XVIII, 2015, p. 27). E, para isso, os meios são simples: basta restringirem-se ao literal, esquivando-se de análises do conteúdo simbólico ou abstrato (Almeida I. , Edições dos Séculos XVII e XVIII, 2015).

Apesar disso, este comentador vai encontrar naquela ínsula uma recompensa, material e espiritual, de origem Divina para os portugueses, não só os que participaram naquela viagem, mas também todos aqueles que cometerem, com o seu valor e virtude, os grandes feitos que se antevem naquele momento. Estas proezas são não só as militares, mas as religiosas também, uma vez que para a Providência a viagem é, acima de tudo, uma forma de introduzir as práticas católicas naquela região, como de resto se atesta quando afirma que “Para os quais Deus neste mundo, ou no outro tem guardado os bens e honras, que pelas recriações desta ilha o Poeta quis significar” (f. 261r).

No poema, a glorificação que justifica a transcendência dos marinheiros, tem fundamentação não apenas nos seus esforços a nível individual, mas também no que aquela viagem representa para a humanidade. É só nos momentos finais do poema que se revela este contributo, decisivo na demonstração da chegada de uma nova era, a qual não é mero artifício textual, sendo o período que se segue à descoberta do caminho marítimo para a Índia referido como a “Era Gâmica”¹² (Toynbee, 1957, p. 85). É Vénus quem o faz, subtilmente, ao declamar palavras que o poeta relata ao leitor em discurso indireto: “Cantava a bela Deusa que viriam / Do Tejo, pelo mar que o Gama abrira, / Armadas que as ribeiras venceriam / Por onde o Oceano Índico suspira; / E que os Gentios Reis que não dariam / A cerviz sua ao jugo, o ferro e ira / Provariam do braço duro e forte, / Até

¹² “Gaman Era” (Toynbee, 1957, p. 85). A tradução é da responsabilidade de Cirurgião (1999, p. 26).

render-se a ele ou logo à morte.” (C. X, 10). Esta estrofe refere que aquela é a viagem iniciática, e que terá repetições no futuro, o que garante a chegada desta nova idade, através do aspeto da dominação sobre o Outro, que é, sobretudo, o cumprimento de uma profecia, ao mesmo tempo que remete para o sonho de D. Manuel, quando já as personificações dos rios Indo e Ganges anunciavam o desejo de serem submetidos ao Império Português.

A conclusão da viagem iniciática e sua repetição não deixam sombra de dúvida quanto ao facto de se ter descoberto, como se deve dizer com bom rigor, o caminho marítimo para a Índia, que importa para lá de si mesmo, pois, na perspetiva portuguesa, abre a possibilidade de se transportarem mercadorias, particularmente a preciosa especiaria, por outros meios além dos que se utilizavam anteriormente. No entanto, observa-se regularmente falta de rigor em todos os comentários analisados quanto a este aspeto, visto que, não só, na maioria das vezes, se fala da façanha como sendo a ‘descoberta da Índia’, como também esta conceptualização do feito é usada com a conceção rigorosa que hoje aceitamos, a de a descoberta incidir sobre as vias para lá chegar. Ao mirar-se estes factos, parece ressaltar uma questão. Será que, na época, se pretendia encarecer os feitos portugueses persuadindo uma audiência através do reforço de um paradigma, segundo o qual se chegara a um território inteiramente desconhecido ao mundo ocidental? Ou, porventura, trata-se de um caso de inércia verbal a necessitar de correção, como hoje amplamente relatam professores que ensinam *Os Lusíadas* e a História dos Descobrimentos, ao referir-se aos alunos que derruem em tal imprecisão?

À luz da nossa época, não restam dúvidas de que a Europa quatrocentista sabia da existência da Índia, e tinha até tinha conhecimento limitado sobre a zona. Sendo os comentadores de grande erudição, como estudos nossos contemporâneos têm vindo a mostrar, assume-se que tinham consciência do estado dos saberes quanto às navegações nos dois séculos que antecedem a publicação – ou mera elaboração, no caso de Pires de Almeida – do seu trabalho. A ser verdade, tinham conhecimento de que a glória dos navegadores se baseia mais na ideia de que se achou como chegar à Índia por mar, do que na descoberta propriamente dita de um local completamente novo, e conseqüente estabelecimento de uma rota comercial. Aliás, Faria e Sousa apresenta precisamente esta visão, recusando reconhecer que a Índia tinha sido descoberta, antes dizendo “[...] nuevamente descubierto por el mar; i nuevo, por ser nunca conquista para los

Portugueses; i nuevo titulo para los Reales de Portugal” (t. 4 c. 86). Face a tal evidência, nesta linha de pensamento, torna-se mais provável que a solução para esta questão seja a primeira hipótese, a de que se trata de uma tentativa de ampliar os feitos dos nautas, que, sendo já, na conceção que hoje anuímos como sendo verdadeira, motivo de orgulho para qualquer português, seria, desta forma, tornado ainda mais especial. Por outro lado, a extensão desta construção aos quatro comentadores em análise parece indiciar que esta era a narrativa dominante na época, o que torna ilícita a crítica que se lhes faça visto que se trata de uma questão paradigmática, mesmo que não seja inocente.

O poeta tem o cuidado de introduzir suavemente a ideia de que a chegada das caravelas portuguesas à Índia constitui o começo de uma nova época para o mundo. Dissimulada, a presença desta ideia surge em várias referências que se fazem à Índia: “Reinos lá da Aurora” (C. I, 14), “[...] os berços onde nasce o dia” (C. I, 27), “[...] roxa Aurora” (C. IV, 60), “Já a manhã clara dava nos outeiros / Por onde o Ganges murmurando soa,” (C. VI, 62). O padrão que se encontra por trás destes excertos é o da associação entre nascer do dia e Índia. Seria ingénuo deixar passar esta repetição argumentando que tal relação assenta apenas na coincidência geográfica de, partindo da praia ocidental, os navegadores terem de navegar rumo a Nascente. Aliás, Manuel Pires de Almeida não o faz, pois, ainda que não indique o significado de tal figura de estilo, enquadra-a numa tradição que data, pelo menos, de Torquato Tasso (f. 47r), assim ostentando em parte a sua “[...] erudição de fontes literárias, históricas e doutrinárias” (Piva, Manuel Pires de Almeida, comentarista de *Os Lusíadas*, 1973, p. 98). De resto, diga-se que a inclusão de tão simplória significância não condiz com o engenho que Camões demonstra noutros escritos de sua autoria.

É suspeito o recorrente nexa à figura Aurora, por oposição ao fenómeno diurno, como se nota quando o poeta, na edição consultada, opta pelo uso da maiúscula no início da palavra, ainda que a aceitação de que um é representado pelo outro (Grimal, 2005) talvez neutralize a possibilidade de retirar conclusões deste apontamento, e quando se reconhece a identificação de Vénus com Vésper, a estrela da manhã, anunciadora do dia (Saraiva, 1995). Sobre o valor simbólico deste nexa, são Chevalier e Gheerbrant (1986, p. 153) quem auxilia a compreender: “Símbolo de luz e de plenitude prometida, a aurora

não deixa de ser em cada um a esperança”¹³, esperança esta que é, aqui, a de um mundo melhor, que será prometido no canto II por Júpiter, abreviando o sucesso da expansão portuguesa: “«Fortalezas, cidades e altos muros / Por eles vereis, filha, edificados; / Os Turcos belacíssimos e duros / Deles sempre vereis desbaratados; / Os Reis da Índia, livres e seguros, / Vereis ao Rei potente sojugados, / E por eles, de tudo enfim senhores, / Serão dadas na terra leis milhores.” (C. II, 46).

Existe também uma componente religiosa nesta associação, como vê Faria e Sousa, porque, ao referir-se à Índia como as terras da Aurora, recorda que se crê que o Paraíso se localiza para nascente: “[...] el Poeta se arrima a los Autores, que dijeron estar el paraíso en estas tierras del Oriente; i parece hacer señas de que está para aquella parte inclusive del nacimiento del Sol” (t. 2 c. 378). Por outro lado, as edificações defensivas, símbolo de segurança e transcendência (Chevalier & Gheerbrant, 1986), e as ‘leis milhores’ aqui referidas são alguns aspetos da materialização dessa era, especialmente o último, que é utilizado por Manuel Correia (f. 154r.) para justificar o sofrimento, nos próprios e no outro, causado pela empresa portuguesa.

A Máquina do Mundo, elemento de grande relevância para a questão em estudo, é, porém, a mais evidente demonstração da materialização desta nova era. O engenho que se mostra aos marinheiros simboliza uma nova visão sobre o mundo natural, à qual se chegou através de progressos científicos, ideia carregada pelo “[...] monte espesso” (C. X, 76) de ascensão difícil que a companhia de Gama tem de escalar. Mas o saber necessário para chegar a esta foi um que entra em rutura com o que o antecede. Foi necessário passar a privilegiar um método baseado na experiência, por oposição a um na autoridade dos escritos validados pelo tempo. Tal perspetivação é subentendida por Vasco da Gama, ainda em embaixada junto do rei de Melinde, na seguinte estância: “«Os casos vi, que os rudos marinheiros, / Que têm por mestra a longa experiência, / Contam por certos sempre e verdadeiros, / Julgando as cousas só pola aparência, / E que os que têm

¹³ “Símbolo de luz y de plenitud prometida, la aurora no cesa de ser en cada uno la esperanza” (Chevalier & Gheerbrant, 1986, p. 153)

juízos mais inteiros, / Que só por puro engenho e por ciência / Vêm do mundo os segredos escondidos, / Julgam por falsos ou mal entendidos” (C. V, 17).

Idêntica perspectiva é a de Manuel Correia, segundo quem viagens à Índia são uma forma de aprofundar o conhecimento sobre o mundo. Aliás, estas permitem renovar ou atualizar o conhecimento que se tem sobre o funcionamento do universo, como se vê pelas reflexões sobre o tempo que o próprio conduz:

[...] dom João [de Castro] nosso Português, que foi Governador e Visorey da Índia, em hum roteiro, que fez das cousas do estreito do mar roxo, que fosse situação dos da cidade dos Heroas de que fala Ptolomeu, inda que Ptolomeu a ponha distante do mar. O qual dom João foi na arte de navegar, e nas cousas de Cosmografia mui estudioso e douto, como dele certifica o nosso João de Barros na segunda década. E por esta razão especulou todas as cousas do estreito do mar roxo, e as causas da cor das aguas do dito mar, com muita consideração, como o mesmo autor afirma, o qual ele passeou, e viu muito devagar: que desta maneira se sabe a verdade de huma tão varia ciência, como he a Geografia, porque o tempo faz nos lugares seu ofício como em todas as mais cousas do mundo, que he levantar huns, e extinguir, e desfazer outros. (f. 291r - 291v)

Do que Faria e Sousa vai também dar conta, mas algo diferentemente. Tal como Manuel Correia, este autor parece, igualmente, estar fascinado com aquilo que existe nos locais ignorados a que os portugueses tinham chegado por via marítima. Não parece haver forma de saber, dentro dos limites deste trabalho, se este maravilhamento é genuíno ou apenas encenado, sendo certo, todavia, que encarece todos os feitos associados aos descobrimentos, vendo as coisas encontradas não como um fim em si mesmo, mas sim como compensando por permitir dar a conhecer o mundo a quem previamente o desconhecia: “[...] porque en ella hollaron los Portugueses, i huellan hoy, inmensas bestias fieras por toda esa Asia, y África: de que por muestra trajeron muchas a Europa, admirándola con ellas” (t. 1 c. 119).

Compreende-se melhor a recompensa que a máquina do mundo representa quando se observa o contexto científico do mundo ocidental no que toca à Índia, nos momentos anteriores à descoberta da via marítima para o subcontinente. Até ao século XIII, a expansão islâmica isolou a Europa do mundo oriental, que equivalia ao restante mundo conhecido. Ainda que neste século a barreira muçulmana se tenha abatido momentaneamente, o acesso era limitado, e o que chegava das bandas do Oceano Índico era filtrado pelo que restava do mundo islâmico, e, com o desmantelamento do império

que Gengis Khan criou, a barreira terrestre voltou a colocar-se, e o comércio dos cristãos fica com o Levante como zona limítrofe (Bouchon, 1999).

Concomitantemente, persistiu até à fixação de um contacto recorrente um problema de índole cultural. A Índia, devido aos testemunhos greco-romanos que sobreviveram até à época medieval, era imaginada pelos europeus como uma região repleta de assustadoras bestialidades, como humanos com cabeça de canídeos, ciclopes e canibais. Esta era a imagem perpetuada por clérigos e poetas, e contrastava com a de mercadores e peregrinos, cujo saber incutia ceticismo quanto a tais crenças. Certamente, estas classes inspiraram as cortes europeias, que já tinham interesse prévio nas mercadorias exóticas das Índias, a procurar fazer uma síntese dos dois saberes, reconstruindo a sua visão do mundo a partir de documentos como o *Atlas Catalão*, atribuído a Abraão Cresques, que compila uma vastidão de saberes possuídos até àquela época pelos mundos Europeu e Árabe (Nogueira, 2011), e recordando erudições a partir de textos como as *Etimologias* de Isidoro de Sevilha (Bouchon, 1999), as quais se revelaram fundamentais para que os portugueses se lançassem ao mar em direção ao oceano Índico.

É interessante notar, todavia, que a chegada dos lenhos à Índia e consequente expansão da cosmovisão ocidental não teve o imediato efeito de abolir as antigas conceções mitológicas do mundo. A título de exemplo refira-se que, embora nos meios náuticos e comerciais a Terra da Canela se tenha desmistificado, alguns estratos sociais continuaram a agarrar-se à ideia de que monstros semi-humanos habitavam aquela zona, nomeadamente a ilha de Ceilão (Godinho, 1983).

Correlacionada com esta ótica, há também uma vontade de superar a crença antiga baseada no mito e na superstição, cuja ultrapassagem seria também um passo determinante para o advento dessa nova época. As intenções do autor são expressas com muita incisão por Saraiva & Lopes (*História da Literatura Portuguesa*, 1979, p. 346), quando escrevem “Camões não quis apenas fazer uma enciclopédia histórica, mas também uma enciclopédia naturalista, contrapartida quanto possível real do antigo maravilhoso homérico”. O diálogo entre as entidades divinas permitirá antever esta vertente como uma forma de glorificação, a qual se insere no que a Índia representa para o povo português. Após o milagre que impediu a armada de aportar em Mombaça, Dione dirige-se a Júpiter (C. II, 33 a 55) e na sua conversa são revelados os feitos que permitirão

aos portugueses ultrapassar os mitos greco-romanos, olhados como exemplares. Diz o Padre “Que eu vos prometo, filha, que vejais / Esquecerem-se Gregos e Romanos, / Pelos ilustres feitos que esta gente / Há-de fazer nas partes do Oriente” (C. II, 44), para depois se lançar a enumerá-los, referindo a construção de edificações, vitórias sobre os inimigos da fé, antigos e novos, e conquistas naquele território, tópicos que o poema retoma no canto X, mas dessa feita na voz de Vénus. Servirá de corolário a esta perspetivação da Índia o verso quinto da estrofe 50 (C. II), em que se declara que os feitos serão de tal amplitude que Marte ficará impressionado: “Envejoso vereis o grão Mavorte”.

O episódio do Adamastor é um outro dos que têm a função de representar este aspeto. Como se indica na estrofe 41 do canto V, o cruzamento com esta figura é um dos obstáculos que os nautas terão de superar para concluir a sua jornada. A sua ultrapassagem será um ato de rutura com a estabilidade do passado e um que privilegiará a abertura ao novo: “Que eu tanto tempo há já que guardo e tenho, / Nunca arados d' estranho ou próprio lenho”. O poeta utiliza esta aspeto para evidenciar um novo paradigma científico sobre o mundo, como o próprio Adamastor reconhece “«Pois vens ver os segredos escondidos / Da natureza e do húmido elemento,” (C. V, 42). Por fim, já na estância 50 do mesmo canto, refere-se o tal saber livresco, cuja ultrapassagem será feita metaforicamente, coincidindo com a vitória sobre a criatura mitológica: “«Eu sou aquele oculto e grande Cabo / A quem chamais vós outros Tormentório, / Que nunca a Ptolomeu, Pompónio, Estrabo, / Plínio e quantos passaram fui notório.”.

A presença de Adamastor no poema é produto da associação da Índia a monstrosidades, por ser considerada, desde a Antiguidade Clássica, o local de nascimento de estirpes assombrosas (Vieira, 1987). A nomeação, relato e conhecimento que se conta no poema, e que os comentadores vão referir, vaza a sua carga amedrontadora. Deste modo, quando os navegadores deixam a figura assustadora de Adamastor trás estão, afinal, a dar um contributo decisivo para desmistificar as zonas do globo que eram desconhecidas, além de unir os mundos ocidental e oriental, os seus povos, e respetivas faunas e floras. Todavia, travar conhecimento com aquele local não se traduz numa total descrença dessa tradição. É nesta ótica que também são referidos os Astomi (C. VII, 19), povo que se sustenta com o perfume das flores, e os monstros do reino de Pegu (C. X, 122).

Esta é uma associação a que os comentadores dedicam pouca atenção, possivelmente por se localizarem num período em que há muito se tinha desacreditado uma conceção supersticiosa do mundo, e preferem, no episódio de Adamastor, análises da rede intertextual, o que aliás é típico dos textos daquela índole (Almeida I. , 'Um solitário andar por entre a gente': Camões visto por comentadores dos séculos XVI e XVII, 2012). Manuel Correia, no entanto, que procura no seu comentário deixar explícitas as relações intertextuais guiando-se por um cânone poético e moral (Almeida I. , 2007), revela-se nas suas explicações. Para o efeito, observe-se a seguinte citação:

Conta-se dos moradores deste reino de Pegu, como refere João de Barros na terceira Década, e o poeta nesta oitava, que procedem de huma mulher, e de hum cão. O que contam desta maneira, que vindo a caso huma embarcação da China aportar com tormenta à costa deste reino, que então desabitado, somente escapou huma mulher e hum cão, os quais tendo copula entre si, houveram filhos, os quais multiplicarão de maneira, que povoaram toda aquela terra, que he muito larga, e por não degenerarem dos costumes de seus pais, inventaram os cascavéis, de que o Poeta aqui fala, e nós tratamos na oitava seguinte, de que usavam em suas partes vergonhosas para mostrar a dissolução, e desenfreamento que tinham nesta matéria da luxuria, e sensualidade, a que por respeito daquele seu primeiro pai eram naturalmente inclinados. (f. 298v)

Assim, Manuel Correia imagina a Índia como um terreno repleto de mitos, os quais os portugueses vieram a desacreditar. É isso que representam as criaturas que aqui se descrevem, que têm lá nascimento, e lhe são associadas. Mas é digno de nota que a associação entre pagãos e caninos não é, de modo algum, original nem inocente no mundo ocidental. Faz notar Hoppenbrouwers (*Medieval Peoples Imagined*, 2007) que a associação a cães era uma estratégia de desumanização de pagãos e muçulmanos comum entre ocidentais. Ainda no que toca à perceção desta Índia, o comentador postumamente publicado parece querer distanciar-se de tal imagem, o que talvez seja um rasgo causado pela sua vida religiosa, revelando esta sua linha de pensamento quando afirma que esta conceção é a dos poetas e não a dele.

A contribuição de Manuel Correia para reforçar este traço ideológico presente no poema é feita através, também, dos perigos da viagem, mas entende-os, na sua generalidade, e em simultâneo, como sendo maiores do que aqueles que ultrapassaram as figuras mitológicas, o que engrandece o feito da navegação. Por isso, refere: “[...] podemos crer ir os homens a terras tão remotas, oferecidos a tantos perigos e trabalhos, que os de que os Poetas fazem tantos medos, como Cila e Caríbdis, Acroceráunios, e

outros são nada em comparação dos que há nesta tão larga e enfadonha viagem da Índia” (f. 193v). Isto é, os medos que vêm de figuras mitológicas não são para os portugueses os terem, não constituindo, portanto, perigos de viagem.

Já Marcos de S. Lourenço é linear e claro naquilo que afirma, e o que escreve pode ser entendido como um corolário da perspectiva portuguesa quanto ao assunto, pois resume as façanhas dos portugueses que superaram as do deus Baco e de grandes e as mitológicas que estes superaram: “[...] porém tão poucos homens e por caminho tão comprido chegarem a fazer cousas com que o mesmo Baco, e Alexandre na Índia, e os Romanos onde suas armas chegaram, ficaram muito aquém, era descrédito de todos, e abatimento seu maior” (p. 212). Com efeito, a superação dos antigos aparece intrinsecamente ligada à ultrapassagem de uma jornada de grande dificuldade, mas também ao estabelecimento de um novo exemplo no que é digno de ultrapassar, como se depreende quando se afirma:

[...] se os antigos tiveram por excessivo atrevimento o daqueles que cometeram o Céu e o Inferno, creio que não é menor a ousadia daqueles que venceram a fúria do mar, pois os Portugueses fizeram uã cousa com verdade que os Gentios quando exageraram muito fabulando não compreenderam com todos seus encarecimentos (Lourenço D. M., 2014, pp. 375-376)

Com efeito, a chegada da armada portuguesa ao Oceano Índico representa um alargamento para a cosmovisão ocidental, e expôs os agentes portugueses a um mundo novo, cujo proveito de índole comercial tem como apogeu o monopólio, ainda que breve, do tráfego de especiarias. Com este, garantiu-se um renovado conhecimento sobre a natureza. Pôde-se confrontar o saber livresco que há muito havia sido fixado com a realidade que pretendia descrever (Loureiro, 1993), e com isto o conhecimento expandiu-se em âmbito e abrangência, do que é clássico exemplo o famoso texto em diálogo de Garcia da Orta, *Colóquios dos Simples e das Drogas da Índia*, cujas conversas “[...] fazem um balanço dos saberes botânicos e terapêuticos dos Antigos para melhor demonstrar como a descoberta da Ásia permitiu aos portugueses ultrapassar Galeno e Dioscórides”¹⁴ (Bouchon, 1999, p. 328).

¹⁴ “[...]font le point des connaissances botaniques et thérapeutiques des Anciens por mieux démontrer comment la découverte de l’Asie permit aux Portugais de dépasser Galien et Dioscoride” (Bouchon, 1999, p. 328)

Assim, vê-se que os comentadores têm a preocupação sobretudo de dar voz àquilo que é a mentalidade portuguesa quanto à criação do Império e quanto à exigência da viagem. As explorações sobretudo costeiras e a distância são as principais causas para o Indostão ser percebido como um território misterioso, como estes autores fazem notar. A chegada dos portugueses veio derrubar estas concepções. Manuel Correia recorda que a estadia portuguesa ali faz desacreditar esses mitos, e Faria e Sousa e D. Marcos fazem crer que a viagem portuguesa contribuiu para ultrapassar crenças relacionadas com a travessia marítima. Não há discórdia quanto ao facto de que foi graças à crença portuguesa nos motivos cristãos que Deus lhes outorgou o sucesso da viagem, ainda que os comentadores o formulem de maneiras diferentes. De entre os quatro, talvez seja Pires de Almeida o que tem uma forma mais característica de o manifestar, declarando que a empresa foi uma expressão de Fé. Nesta ótica, os dois comentadores mais próximos referem que a viagem foi um veículo para aprofundar o conhecimento do mundo. De resto, este autor também tem a peculiaridade de atribuir o êxito da jornada à sucessão de esforços de reis portugueses, visão que vai ser complementada por Manuel Correia e Faria e Sousa, que atribuem essa responsabilidade igualmente aos marinheiros. Por último, foram estes marujos que estiveram na linha da frente no contacto com novos povos, cruzando-se com eles, segundo Correia, ou unindo-se a eles, diz-nos Sousa.

Com efeito, nota-se que estas vozes têm particular interesse em sublinhar a ajuda divina que povo e marinheiros receberam, a qual tem como consequência principal o sucesso daquela empresa, o que, por sua vez, é responsável pela superação dos feitos que até então se louvavam. Por conseguinte, houve também proveito material a resultar destes esforços, nomeadamente na forma de fortunas materiais.

5. A terra de riquezas abundante

Os navegadores são engrandecidos não apenas pela superação das dificuldades da viagem, mas também pela natureza grandiosa do destino. Encontrar-se-á o corolário de tal conceção no canto VII, na estrofe de abertura, quando o poeta recapitula o momento diegético do alcance do destino, após refletir, abertamente, sobre o que traz e o que não traz glória a quem a deseja. Canta “Já se viam chegados junto à terra / Que desejada já de tantos fora, / [...] / Já sois chegados, já tendes diante / A terra de riquezas abundante!” (C. VII, 1). Assim, a Índia é um território rico, desejado e misterioso, como se percebe desde o início do poema, em momentos que colocam o Capitão em conversa com figuras de poder local, como os reis de Quíloa e Melinde, à procura de um piloto.

Parece que os próprios habitantes tinham noção das riquezas que aquela terra tinha continha como dom. Quem o conta primeiro é Monçaide, figura marcada por uma ambiguidade identitária, quando, depois de se aproximar dos portugueses aos quais descreve hábitos culturais da população, refere também que “A terra é grossa em trato, em tudo aquilo / Que as ondas podem dar, da China ao Nilo.»” (C. VII, 41). O que ele afirma é que tudo o que se encontra no território compreendido entre o rio Nilo e a China pode encontrar-se ali. Um lugar com tal abundância de matérias comerciais acumula, certamente, uma vastidão de riquezas que, fora daquela zona, se encontram dispersas. A presença de Monçaide deixa implícito que estas riquezas atraíam pessoas de todos os quadrantes do mundo. Também o Samorim conhece as valias que brotam das suas terras, e delas se orgulha e gloria como descreve o Poeta durante a embaixada dos portugueses: “A quem o Rei gentio respondia / Que, em ver embaxadores de nação / Tão remota, grão glória recebia;” (C. VII, 64).

Estas riquezas assumem-se como marcador definitivo da Índia quando o poeta narra que Gama as leva como “[...] um sinal certo / Do mundo que deixava descoberto” (C. VIII, 52). E, então, no canto IX, estância 14, são listados os bens que a armada carrega de volta para Lisboa: “Leva pimenta ardente, que comprara; / A seca flor de Banda não ficou; / A noz e o negro cravo, que faz clara / A nova ilha Maluco, co a canela”. É nestas referências que está parte dessa imagem da Índia como território de riquezas, particularmente como a terra das especiarias. Mas também se acrescentam atributos ao

território indiano, nomeadamente a Ceilão, que é ‘rica, ilustre e bela’, graças à canela, assim sublimando também, ainda que por metonímia, todo o subcontinente.

Esta conceção ultrapassa o plano dos humanos, uma vez que a própria Vénus mantém esta ótica sobre as margens a que os nautas chegaram. Tanto assim é que, na Ilha dos Amores, quando Tétis inicia a sua profecia, atribui às localidades particularidades que as inscrevem nesta imagem em que se refere “[...] Ulcinde, fertilíssima” e “[...] Cambaia, vê, riquíssima” (C. X, 106). Aliás, todas as riquezas que temos visto até aqui são outorgadas aos portugueses por estas cidades: “Cidades outras mil, que vou passando, / A Vós outros aqui se estão guardando”, refere, vaticinando, a divindade.

Para Manuel Correia, uma outra riqueza será a da realização do percurso inverso àquele que os portugueses concretizam no decurso do poema, assim levando mercadoria à Índia para nela encontrar quem a compre: “[...] Álvaro de Braga, e Diogo Dias, que ficaram em terra para efeito de vender a fazenda, como feitores” (f. 237v)¹⁵. A conjugação destas duas ideias cria a imagem da Índia como um local de trocas comerciais. E nesta perspetiva, não é de estranhar que seja naquele local que os portugueses estabeleçam as suas primeiras bases, almejando a expansão por todo o Oriente e Oceano Índico, aproveitando as repetidas carreiras com destino ao local, e se necessário, empregando as suas armas em favor do seu almejado império.

A perspetiva de D. Marcos de S. Lourenço sobre o assunto é, dada a sua proximidade com esta visão, também enriquecedora, uma vez que a sua perceção se baseia não em factos, mas em princípios. Uma explicação necessita de uma leitura do seguinte excerto: “[...] não pareça que vinha fora de propósito mandar à Índia Coral, porque tinham ouvido que naquelas partes era tão estimado como entre nós são as pedras finas que de lá nos vem” (p. 346). Por outras palavras, a Índia, muito rica para os outros comentadores, estima como riqueza algo que não tem, como seja o coral, e o mesmo acontece para a Europa com as pedras preciosas. Com efeito, abre-se espaço para que fique em suspenso se, por acaso, não olhariam os indianos para Portugal ou a Península

¹⁵ Por erro de impressão, no rosto da folha escreve-se “227”, sendo, todavia, a folha 237, atestado pela numeração da folha anterior e posterior. Talvez Inocêncio (Silva I. F., p. 253) tenha notado este problema, entre outros, ao classificar a edição de Correia como “[...] pouco exata”.

Ibérica como territórios de grandes riquezas, por possuírem matérias raras por aquelas partes. Ao mesmo tempo, está aqui a elaborar-se a conceção de riqueza daquela época: vale mais aquilo que é incomum. O que não se tem é valioso. O que há na Índia, portanto, não há no ocidente, e é isso que a faz rica, pelo menos nesta perspetiva.

Faria e Sousa tem, também, um olhar próprio sobre as riquezas da Índia. Na generalidade, a sua visão é semelhante às anteriores: é um local de incontáveis riquezas, particularmente minerais, de grandes maravilhas naturais e humanas, e extenso, e com grandes e populosas urbanizações (t. 1 c. 319). Mas, noutros momentos, distingue-se dos seus homónimos. Por exemplo, parece tomar como mais valiosas aquelas riquezas que têm efeitos sobre a saúde, em comparação às que são “[...] tocantes al puro regalo ocioso” (t. 1 c. 378). Talvez, por priorizar a saúde, esteja já a aludir àquela nova era que os textos em estudo fazem crer que emerge com a chegada dos viajantes à Índia, o que torna, aliás, a viagem como um avanço humanitário. Esta sua postura perante tais itens é reflexo do leque de saberes e experiências que a chegada dos navios à Índia abriu ao mundo ocidental, e que teve como uma das suas varetas o alargamento de “[...] la propia medicina, que se enriqueció con lo que elles le mostraron, tocante a ella, porque casi todo lo precioso de las drogas salutíferas hallaron, i lo troujeron acá” (t. 2 c. 374).

Para Faria e Sousa, estas riquezas moram na Índia transversalmente ao tempo, isto é, a Índia sempre possuiu todas aquelas riquezas que lá encontrarão os portugueses e que os autores da época verão como sendo de grande valor. Infere-se que assim é porque Faria e Sousa já reconhece, a partir da Bíblia, que os antigos concebiam o Indostão da mesma maneira que os descobridores. Ao mesmo tempo, parece que é graças à descoberta do caminho marítimo para a Índia que se consegue dar um passo em frente na hermenêutica bíblica, uma vez que se consegue alargar a compreensão do texto. Elucida esta perspetiva de modo mais transparente na declaração que se segue: “De manera, que si aquellas cosas por comercio venían allí [ouro, ao reino bíblico de Salomão], era fuerza que viniesen de la Etiopia, Asia o India” (t. 4 c. 539).

E também no que diz respeito ao campo das letras, vai encontrar-se em Faria e Sousa uma tendência particularmente única entre todos os comentadores aqui analisados. No seu prisma, não só o poema se debruça sobre a Índia, mas também o subcontinente estabelece, por assim dizer, uma relação com este. Há como que um diálogo entre os versos e aquele mundo, por oposição a um monólogo da obra sobre este espaço. Sobre

este aspeto, de índole obviamente apologista, pode observar-se que Faria e Sousa refere que a estadia de Camões no local foi de grande relevância para a composição do texto, particularmente porque de lá recebeu grande inspiração: “De este Poema, no ay duda que tenía escrito mucho quando pasó a la India” (t. 1 c. 34). Até se pode recordar, chegou a Faria e Sousa, que na Índia (falsa) os soldados portugueses citavam versos camonianos para se confortarem na derrota: “A lo menos un capitán honrado de la India me afirmó, que los soldados de Ceylán llenos de miseria, i hambre, se aliviaban con decir a coros estancias de este Poema, ya marchando, ya asistiendo.” (t. 1 c. 4).

O local inspira o Poeta como consequência da sua estada, onde, exilado em virtude de uns supostos indecorosos amores, cuja destinatária é desconhecida, exerceu o ofício das armas, ocupação que pode ser responsável pelo atraso da composição do poema, como entende Faria e Sousa, explicitando-o nas colunas 27 e 28 do seu primeiro tomo. A importância desta conceção relaciona-se sobretudo com a vida do poeta, sendo aquilo que é coletivo em relação à Índia remetido para o esquecimento. Neste sentido, Silva (2017), vai referir que Faria e Sousa insere uma biografia (c. 15 - 58) do poeta nestes seus comentários para manter a tradição, que data de Mauro Sérvio Honorato, de que a vida do poeta tem reflexo na sua obra, para durante o poema vir a demonstrar que o poema garante um relance sobre a sua vida. No entanto, é digno de nota que esta referência pouco acrescenta àquilo que já se sabia de Camões: apenas introduz a este ramo a progénie do poeta e o brasão familiar (Ferro, A tradição e (re)apropriação dos clássicos na pós-modernidade: o caso exemplar do diálogo da lusofonia com Camões e a obra Camoniana, 2014).

Este breve capítulo demonstra que Pires de Almeida se mantém silencioso quanto às riquezas da Índia, enquanto Manuel Correia e D. Marcos optam por vê-la como um local de grandes riquezas. Estas consistem não apenas nas matérias lá existentes, mas também na oportunidade de negociar com um povo que não tem acesso aos mesmos bens que os lusitanos. Faria e Sousa entende que uma das grandes riquezas que chegou a Portugal provinda da Índia foi o poema de Camões, influenciado pela Índia. Por último, este comentador compreende que aquelas riquezas são permanentes na Índia, mas que vão para lá do material, e transpõem para o humano. Talvez em forma de diversidade, como de seguida veremos.

6. A gente que a vê-lo concorria

É difícil separar o indiano da terra em que habita, e o Poeta vem a notá-lo desde a primeira estrofe: “E entre gente remota edificaram” (C. I,1). Aqui, todavia, não se refere apenas o indiano, mas todos aqueles povos que ficaram sob o jugo português, sublinhando-se a distância – noção vaga, que talvez permita alargar para além do geográfico a significação que o poeta pretende transmitir – entre os portugueses e estes povos. É também nesta lógica de associar o indiano à Índia que se lê a voz poética a afirmar que é tempo de “[...] regerdes os povos, que o desejam” (C. I, 18), dirigindo-se aos lusitanos, que colocariam sobre estes povos a sua lei, cuja superioridade é a razão do desejo do Outro de reger-se pelos portugueses, e submeter-se ao seu domínio como de um povo de vanguarda para a época.

No que toca a características físicas, um aspeto que é indubitavelmente indiano é descrito no sonho de D. Manuel, e é assumido pelas figuras que simbolizam os rios que representam a Índia, repetindo-se a associação entre o habitante e o seu território. Na sua descrição, conta o poeta, estereotipicamente, que, entre algumas outras características, estes tinham “A cor da pele, baça e denegrada” (C. IV, 71). A descrição da pele é, acima de tudo, indicativa da diferença. A tonalidade escura (‘denegrada’) pretende estabelecer um contraste com a pele própria dos portugueses, que é descrita como “[...] da cor do dia” (C. V, 77), e, portanto, clara. “[...] Baça” serve para distinguir dos africanos, que são, como é indicado no episódio cómico que tem Fernão Veloso como protagonista, “[...] de pele preta” (C. V, 27). É aqui digno de nota que, quando associado a humanos, o claro aproxima-se do significado de ‘conhecido’. Por exemplo, Saraiva (1995, p. 52) faz notar que “[...] em «clara a língua de Castela» (C. VII, 29), se significa uma língua inteligível para os Portugueses, em oposição às línguas escuras que eles tinham até ali encontrado na costa africana”. A oposição aqui descrita parece, assim, persistir no poema.

Como anteriormente se verifica (Simões, Cruzamentos Teóricos da Imagologia Literária: Imagotipos e Imaginário, 2011), a imagologia literária procura identificar e interpretar, contextualmente, as representações mentais que estão contidas nos enunciados de uma obra literária. Uma vez que o contexto em que a obra se enquadra diz respeito a um determinado período temporal, o texto é influenciado pelas conceções e preconceitos do seu autor, sendo, assim, monumento e memória da sua época, como na

verdade sublinhámos ao referir a síntese de Romero (2005). Como tal, uma análise imagológica trata de identificar os imagotipos, definidos como “[...] marcadores discursivos de configuração e de representação de identidade, mais concretamente, traços de identidade nacional” (Campinho, 2019).

Tendo isto em conta, e relatando que se observa aqui a presença de um modelo mental partilhado pelo grupo observador, e que tem sobretudo a intenção de o diferenciar do observado, aponta-se com relativa facilidade que se está na presença de um dos vários estereótipos que se encontram ao longo deste estudo. Note-se, porém, que este estereótipo não é carregado de carga negativa, mas sim como um processo mental denominado de categorização, que consiste na tendência de recolher informação sobre o outro e agrupá-la. Com efeito, categoriza-se, aqui, como noutros momentos, o Indiano, fazendo-se dele a representação reparada, a qual conflui na criação de determinado imagotipo.

Este critério de distinção abre portas a que o Outro não seja o de uma identidade essencialmente diferente, mas o de uma identidade semelhante com aspetos variados, um ‘estranho intramuros’, e, logo, abrem-se as portas para que o estrangeiro seja visto como o Outro, com o que se pode compreender Pageaux (1994, p. 60), quando afirma que a imagologia literária, em síntese, estuda um “conjunto de ideias sobre o estrangeiro tomadas num processo de literarização mas também de socialização”. A formulação de imagem que está na base desta conceção demonstra como as perceções, memórias e interpretações se agregam para fazer a imagem funcionar como “[...] indício de um fantasma, de uma ideologia, de uma utopia próprios de um [*sic*] consciência que imagina a alteridade” (Moura, 1998, p. 41). Está, assim, delineada uma conceção deveras complexa de identidade, que implica uma posição nas relações dialógico-culturais.

O primeiro contacto entre marinheiros portugueses e indianos tem vários precedentes, uma vez que o relato que é feito por Vasco da Gama ao Rei de Melinde, conta a história dos enviados à Índia por D. Manuel por caminhos terrestres (C. IV, 65). Quando os portugueses recebem nas suas naus o monarca Melindano, fica-se a saber da raridade dos eventos, porque Gama descreve os encontros destes com “[...] gentes incógnitas e estranhas”: ‘incógnitas’ vale por significar gente que se desconhecia, enquanto que o emprego de ‘estranhas’ também não é particularmente ambíguo dado que uma hipótese de interpretação – a de querer dizer desconhecido – é invalidada pelo anterior uso de incógnito, e, com efeito, é legítimo inferir que este quer referir uma falta

de familiarização. Aqui, está-se em confronto com a diferença, objeto que, no texto, enriquece a experiência humana no espaço (Ventura, 1987). Esta não passará despercebida aos indianos, que demonstrarão particular curiosidade ao ver as primeiras naus e seus marinheiros na costa do Malabar.

No primeiro encontro entre os nautas e indianos, as suas relações são marcadas, a nível coletivo, por curiosidade e estranheza, especialmente vinda da parte dos últimos. Manuel Correia, cuja profunda noção das diferenças entre povos já foi previamente indicada por Almeida («Este Nosso Camões»: Os Lusíadas (...) Commentados pelo Licenciado Manoel Correa (1613), 2007) descreve ao seu leitor uma relação de curiosidade entre ambas as partes desde o encontro dos lusitanos com os pescadores na costa Indiana, que nunca tinham aqueles indivíduos visto naus daquele tipo, e são por elas atraídos. O contacto acontece neste contexto: O piloto, julgando aproximar-se de Calecute, dirige-se para “[...] Capocate” (f. 193v), mas “[...] acudiram logo quatro almadias de gente da terra a saber que naus eram aquelas, porque nunca as viram daquela invenção, nem ir a tal tempo aquelas partes” (f. 193v). Uma curiosidade que, observa-se aqui, é motivada pelo desconhecimento.

É o que se descreve em parte da estância 23 do capítulo VII, em que se dá uma demonstração explosiva do interesse das populações urbanas pelos recém-chegados: “Entrando o mensageiro pelo rio / Que ali nas ondas entra, a não vista arte, / A cor, o gesto estranho, o traje novo, / Fez concorrer a vê-lo todo o povo”. Este momento de confronto tem tal desenlace porque há o embate com o novo, o qual é distinto, e assim se constitui como um Outro, assuntos destacados pelo Poeta com a referência à indumentária do mensageiro português. Todavia, é de realce que esta curiosidade tem embutido o preconceito da diferença, uma vez que no poema se assume que o indiano desconhece por completo o modo de vida ocidental e procura ficar a conhecê-lo através da observação do mensageiro. Todavia, no plano do texto, e relembre-se que os nautas conduzem uma viagem iniciática com destino desconhecido, a curiosidade não é olhada negativamente - antes pelo contrário.

Atente-se, sendo-se guiado por esse aspeto, na receção que espera em terra os portugueses depois de receberem autorização para desembarcar: “Na praia um regedor do Reino estava / Que, na sua língua, «Catual» se chama, / Rodeado de Naires, que esperava

/ Com desusada festa o nobre Gama.” (C. VII, 44). Justificando-se no estatuto de estar entre as melhores cidades da costa Malabar (C. VII, 16), a festa faz parte do alvoroço causado pelos recém-chegados, podendo ser integrada numa ótica de curiosidade na medida em que simbolizará uma efetiva satisfação desta, pois demonstra que os indianos, na forma “[...] de todo sexo e idade” (C. VII, 42), reconhecem a importância daquele momento, nos seus vários planos, nomeadamente o de contacto cultural. Esta ocorrência contribui para que se construa a imagem de um povo festivo, o que se enquadra na sua excentricidade, do que dá conta a continuação desta estrofe, em que se refere um palanquim: “Já na terra, nos braços o levava / E num portátil leito ãa rica cama / Lhe oferece em que vá (costume usado), / Que nos ombros dos homens é levado” (C. VII, 44). A excentricidade que se coloca sob a nossa lupa nestes versos é aplicável a todo e qualquer indiano pelo comentário que o Poeta faz à ocorrência, “[...] (costume usado)”, que é indubitavelmente responsável pela referência à banalização do uso desse meio por aquele povo, e que presume um leitor que desconhece aquela sociedade de tal maneira que precisa de explicações desta índole para não interpretar erroneamente aquilo que recebe do seu autor.

No entanto, parece que este evento se trata de uma ocorrência de invenção poética, por oposição a um compromisso com os factos, pelo que indica Faria e Sousa. Ao contrário do que conta o Poeta, não houve em Calecute grande alegria com a chegada dos portugueses. Pelo contrário, até parece que houve uma certa indiferença nesse momento, entre os praticantes de religiões pagãs, para depois, com o passar do tempo, perccionarem negativamente os portugueses, numa relação com pendor para o ódio. O mesmo não sucede com os muçulmanos, indianos ou não, que se viram desagradados por ali chegarem cristãos, uma nova oposição, e desejaram estancar as consequências daquela ocorrência imediatamente, evitando o risco de perder a sua influência na zona. É isto que o comentador refere, reforçando tal argumento:

El decir esto es lo que pide la buena invención Poética; pero no es la verdad; porque no solo no hubo fiesta, ni general contento en Calicut, sino que al contrario los Moros de todo se entristecieron, i solicitaron la destrucción del Gama, como veremos en el c.8. i los Gentiles quedaron como neutrales al principio, i después odiosos (t. 3 c. 326 - 327)

Já no transporte de Gama para o palácio, Manuel Correia também tem algo a acrescentar ao poema, entendendo a Índia como um sítio com as suas próprias tradições, distintas das do local de partida dos navegadores. É também durante este momento que

se observa, à chegada ao palácio, o mosaico sobre a história do Indostão, que tem uma profunda relação com a conceção da Índia como um território com história própria. Notar-se-á que este aponta especificamente para o nome do Governador, para a sua companhia, para o período de espera e para o andor:

[...] onde o recebeu o Governador da terra (a que eles chamam Catual) acompanhado de duzentos homens, deles pera levarem o fato dos nossos, e deles que servidão d'espada, e adarga, como guarda de sua pessoa: e outros de o trazer aos ombros em hum andor, que he o serviço do Malabar (f. 201)

Ao que o Poeta dá a entender, a notícia da chegada de um novo povo a Calecute alastra a uma velocidade vertiginosa pelo reino. É em parte da quadragésima segunda estrofe do sétimo canto que se verá tal fenómeno: “Assi contava o Mouro; mas vagando / Andava a fama já pela cidade / Da vinda desta gente estranha, quando / O Rei saber mandava da verdade. / Já vinham pelas ruas caminhando, / Rodeados de todo sexo e idade” (C. VII, 42). A janela temporal que vai desde a chegada a terra do mensageiro até este momento deverá ser cerca de um dia: depois do desembarque, o mensageiro é recebido por Monçaide, que o informa da ausência do Samorim e o convida a pernoitar e nutrir-se na sua habitação, para, depois, seguirem ambos de retorno para a armada, onde a figura híbrida discorrerá sobre aquilo que é referido como a terra e as cousas dela (C. VII, 29).

A rápida disseminação do boato, que é afinal de contas uma maneira de representar a curiosidade em análise, alerta para a ténue fronteira entre Índia e Indiano que contamina todo o poema, uma vez que constrói a cidade como uma entidade orgânica com dinâmicas humanas que lhe são características, outra das quais é o movimento inquisitivo por parte da classe governadora. Recorde-se, então, que a Imagologia procura lançar-se sobre problemas de representação e de contraposição de alteridades e de identidades, e confronta-os com interrogações relacionadas com geografia humana e territorial. Decorre, portanto, que as características humanas em evidência existem como paralelo ao território em se encontra o indivíduo estudado.

Tanto a propagação do rumor como o movimento interrogativo por parte da classe regente podem ser analisadas como expressões de curiosidade, e o poeta relata-o subtilmente em termos linguísticos, no que não é inocente o tratamento dos portugueses como “[...] gente estranha” (C. VII, 66). Também é notável que nem o próprio Samorim

está excluído desta curiosidade, a qual serve inclusivamente de *leitmotiv* para promover o contacto entre portugueses e a classe que chefia Calecute. A sua curiosidade prende-se com a pesquisa da verdade que cabe ao governador, e esta também se verá na visita que os Catuais farão às naus lusitanas (C. VII, 73). Ao mesmo tempo, esta procura serve para sublinhar a curiosidade dos restantes cidadãos, que se agregam em redor dos Catuais, na esperança de conseguirem contacto visual, para admirarem o Outro.

Aliás, o Poeta vai permitir um vislumbre para o que consubstancia esta curiosidade quando coloca Monçaide e aquele Catual em conversa (a partir de C. VII, 47). Nestes momentos, a interrogação do Catual incide sobre a identidade dos navegantes, que se revelará, na resposta do mauritano, pela sua proveniência, crença e ocupações. Naturalmente, estes aspetos revelam aquela sociedade, demonstrando a importância destas características da experiência humana para os que habitam naquele local.

Em contrapartida, as classes baixas não têm a mesma fortuna que as classes que governam Calecute no que toca à satisfação da sua curiosidade. Tal como com os anteriores, a sua principal via para o efeito é o olhar e o diálogo verbal. Se no caso do primeiro sentido não há barreira que impeça determinadamente o contacto, no segundo existe a diferença linguística, que impede definitivamente a comunicação entre a embaixada portuguesa e os poleás. É o poeta que o indica, socorrendo-se do imaginário ocidental para criar um momento estético: “O povo que concorre vai confuso / De ver a gente estranha, e bem quisera / Perguntar; mas, no tempo já passado, / Na Torre de Babel lhe foi vedado.” (C. VII,45). É deste modo que se delinea o silêncio desta classe, o qual é da responsabilidade de Monçaide, pelo menos no plano literário.

Tal culpabilidade apura-se porque imediatamente após esta descrição do Poeta, este vai relatar que “O Gama e o Catual iam falando / Nas cousas que lhe o tempo oferecia; / Monçaide, entr' eles, vai interpretando / As palavras que de ambos entendia.” (C. VII,46). O papel de Monçaide nesta circunstância não deixa de ser o que dele se observa noutros pontos no texto, o de funcionar como intermediador entre portugueses e indianos, estando excluídas dessa corrente as classes governadas. Todavia, este passo é expressivo no que toca à vontade de conhecer o Outro. Recorde-se, como tal, que no plano da curiosidade face ao estrangeiro, nenhum indiano está excluído. Ainda que a conversa de Gama e do Catual seja de natureza diplomática, representa a tentativa de aproximação mútua entre portugueses e indianos. Inscrever-se-ão em semelhante lógica a conversa

com Monçaide que tem os portugueses como assunto (inicia em C. VII, 68-72), e a visita às naus para contemplar as peças de tapeçaria (com início em C. VII, 74-44), cuja distinção é a motivação: a curiosidade num primeiro momento, num segundo, o que move aqueles que governam é a desconfiança.

Portanto, infere-se que Monçaide tem direito à sua autonomia enquanto personagem, e tem particular importância para o enredo, uma vez que é uma figura essencial para o sucesso das relações entre hóspedes e anfitriões. A sua colocação enquadra-se na interpretação do poeta de que a chegada dos portugueses à costa do Malabar foi uma feliz ocorrência histórica para os envolvidos e o cumprimento de um desígnio celeste. É graças à sua identidade geminada, sendo esta uma amálgama entre Ocidente e Oriente, que o tunisino vai ter um papel decisivo para a compreensão mútua entre visitantes e visitados. No momento em que aparece no enredo, após o desembarque do mensageiro, o Poeta não deixa espaço para dúvidas quanto a este aspeto, referindo, em primeiro, a sua inserção na multidão, “Entre a gente que a vê-lo concorria” (C. VII, 24), e, depois, a sua origem geográfica, “Se chega um Mahometa, que nascido / Fora na região da Berberia,” (*idem*). O último aspeto é inequívoco, enquanto o primeiro requer alguma detenção. A sua colocação entre a multidão dá conta da diversidade que a constitui, mas é, no que diz respeito à nossa ótica, principalmente uma forma de o aproximar do indiano, mostrando-se ágil na interação com estes e imiscuído na sua sociedade, portanto demonstrando conhecê-la.

Num indicativo menor da conceção da Índia como um local de interação entre culturas, a sua personalidade é marcada por uma oscilação quase constante entre a sua inserção como estrangeiro adotado pela Índia e o mundo ocidental, cuja marca são as suas tomadas de posição, que se veem quando, estando deles junto, favorece os indianos, mas, ao apresentar-se aos portugueses, procura auxiliá-los de modo mais decisivo do que aos anteriores. Por exemplo, Monçaide aconselha o Catual e acautelar-se, pois os portugueses são capazes de grandes feitos militares (C. VII, 68-72), mas também se dirige sem reservas aos navegadores portugueses, quando primeiro chega às naus (C. VII, 28-41), e com eles conversa sobre aquela terra e seus costumes. Sublinhe-se que ele os reconhece, enquanto ocidental, como sendo estranhos para os recém-chegados, e, portanto, explicitará, em primeiro, algumas conceções sobre a Índia – e seria redundância da nossa parte referi-las, pois estas são equivalentes às que acima tratamos – para depois descrever

os principais pontos em que encontra contrastes com as práticas ocidentais, o que configura os indianos como um povo desconhecido, tal como o território em que habitam. É curioso notar que, por vezes, os comentadores assumem igualmente este papel. Um caso explícito é o de Manuel Correia, que estabelece como equivalentes Cádiz e Gades: “[...] dito assim de Gades, que he a ilha de Cadiz no Poente” (f. 53r).

Não é, portanto, estranho, no seu contexto, que o primeiro aspeto em que Monçaide toca é a crença, e nota-a como “[...] antiga” (C. VII, 32), com o que lhe confere autoridade, da qual se fazem os Brâmanes, com o seu “[...] nome antigo e de grande preminência” (C. VII, 40). O fio condutor leva-o ao relato dos eventos de Sarimal Perimal, no que se observa um paralelo, elogioso, com os passos dos cantos III e IV, onde se relata a história de Portugal, que aproxima os dois povos, visto que ambos os momentos importam para enquadrar os seus protagonistas como potências regionais. Lei, indumentária, e estratificação social são também aspetos de divergência, e Monçaide não deixa passar em branco a estranheza que lhe causa uma Lei que “De fábulas composta se imagina” (C. VII, 37), nem a escassez de roupas: “Andam nus e sòmente um pano cobre / As partes que a cobrir Natura ensina” (*idem*).

O aspeto da crença é, em abono da verdade, de grande importância para os comentadores. Neste momento, o mauritano refere apenas a crença gentia, porque é aquela que é desconhecida para os portugueses. No entanto, quando são os comentadores a abordar questões deste carácter, são obrigados, pelo seu compromisso com a realidade, a esclarecer que, tipicamente, o indiano, no que toca às suas práticas religiosas, é pagão ou muçulmano. É o que faz Faria e Sousa, também apontando que estas divergem no que toca a práticas culturais, não só entre si, mas cada uma desdobrando-se em várias seitas distintas, talvez porque são praticadas não num estado único, mas sim em várias nações, também elas diferenciadas em termos culturais:

Las costumbres en tantas tierras son más varias que las gentes: porque ellas se reducen a dos, Gentiles, i Moros (digo en lo que es creencia, o Religión) aquellos que siguen los Ídolos, estos que crreen [*sic*] a Mahoma. Pero los Moros con la seta de ese inventor de ella, i los Gentiles con sus idolatrías, mezclan tantas otras supersticiones, i licencias, que no tomar pie en lo que siguen, ni para referirlo. Mas aunque el negocio de la Religión se reduzca entre esa gente a estas dos creencias, no dejan por eso de ser muchas las naciones, i muchos mas los usos, porque aún en una misma ay variedades (t. 2 c. 355)

Monçaide tampouco se abstém de transmitir aos portugueses a divisão social bipartida em Naires e Poleás e respetivas condições, das quais importa particularmente a dos naires, não só porque progride drasticamente: na estrofe 44 do canto VIII são a “[...] gente generosa”, e no canto derradeiro (C. X, 13), enfatiza-se a sua capacidade de digladiar, são “[...] infernais”. Paralelamente, são súbditos leais, mostrando grande devoção ao Samorim, sinalizando o poder deste último. E os sacerdotes pagãos praticam uma forma de poliamoria, a qual não é condenada pelo maometano, mas até aplaudida pelo texto, numa intromissão do Poeta, que, depois de referir a prática comenta “(Ditosa condição, ditosa gente, / Que não são de ciúmes ofendidos!)” (C. VII, 41).

É de relevo a demora nos grupos sociais a que Monçaide procede. Primeiramente, há os Poleás, que Manuel Correia também se vê obrigado a descrever, mas com menos consideração do que aquela que tem para com os Naires:

Os Poleás são homens lavradores, vivem em lugares apartados onde não anda gente. São pela maior parte escravos dos Naires, porque os servem, e lhe apanham suas novidades, e quando falam com eles pera lhe mandar fazer algum serviço; chegando a suas casas se lavam, e vestem outro fato. Se alguma Naira toca algum Poleá, he tida por danada, pelo que os Naires a levam ao campo, e a matão a cutiladas: e o Naire que trata com Poleá tem pena de morte. Este tocamento sucede muitas vezes por travessura dos Poleás, que em dous meses que tem pera andar por onde quiserem, fazem mil tocamentos destes. O Poleá nunca pode medrar nem ser mais, nem ter outro grau de honra. Isto quer dizer que o Poeta no fim da oitava, que não podem misturar a casta antiga. Como se dissera, não podem ter outra vida, nem outro officio diferente de seus antepassados (f. 200r)

Na sua exposição, vê-se que os Poleás seguem uma vida campestre e de isolamento na sua própria classe, e são por inteiro subservientes aos Naires, sendo deles servos, e não por escolha própria, mas por convenção social. Em total sujeição, têm que viver segregados, e com determinados cuidados para que não haja um toque mútuo. Caso este exista, é razão de desgraça para o Naire tocado, não para o Poleá, podendo chegar à morte. Parece que por vezes são os Naires que fazem o toque, intencionalmente, num gesto de insurreição contra a sua posição social, imóvel.

O aspeto da mobilidade social de caráter restrito dos Poleás está sobretudo patente no olhar de Faria e Sousa. Com efeito, sobressai a visão daquela sociedade como uma de organização social restrita até certo grau, o que resulta em algumas vantagens invejáveis:

Esto es, que no pueden los Poleas bajar o subir de calidad: son obligados a casar con sus iguales: como los Egipcios que trataban en puercos, no

podían casar con gente de otro trato, i las otras condiciones, que veremos en la est. siguiente. También no fuera mala esta ley en España (t. 3 c. 269)

Faria e Sousa, portanto, descaí-se. Se noutros momentos parece mais comprometido apenas com explorar imparcialmente as questões subjacentes àquela divisão social, aqui não deixa espaço para duvidar da sua aprovação sobre tais práticas, talvez até um desejo de mistura – que, de acordo com a já referida e considerada representação gráfica de Simões (2011), consiste na interseção entre um alto grau de confraternização com uma relação de pertença. Com efeito, vemos o comentador a projetar-se como membro daquela sociedade, baseando-se no seu conhecimento desta.

Na ponta social oposta aos Poléas, estão os Naires, de quem Manuel Correia dá um retrato muito peculiar:

Neste Malabar diz o Poeta, que há dous géneros de gente, huns nobres chamados entre eles Naires e outros Poleás, gente baixa, e vil. Estes Naires vivem do selário que lhe dá el Rei, e não lhe servem d’outra cousa se não de sua defesa, e guarda em tempo de guerra, pera a qual eles são muito atrevidos. Andam continuamente com suas espadas e rodelas, e alguns trazem lanças, e outros arcos, e frechas, e as espadas nuas. Estes acompanham sempre os Reis, e são-lhe muito leais. Tem huma cerimónia entre si, a qual guardam mui pontualmente, e he não consentirem ser tocados de algum Poleá. Pelo que costumam os Poleás, quando vão polas ruas ir brandando, pera que os Naires se desviem deles, e eles fogem em vendo hum Naire, porque temem que o mate. Estes Naires forçadamente hão de ser de linhagem, porque nem o seu Rei pode fazer Naire. São homens muito temperados no comer, porque com muito pouco que lhe dá el Rei se sustentam, e o servem de dia, e de noite, não temendo trabalho nem perigo algum. Não podem casar por lei do Reino, por estarem prestes para qualquer sucesso do Rei, ou da guerra. E he muito para notar, que quatro ou cinco Naires tem huma manceba que conversam, sem haver entre eles briga nem desavença, nem sinal de ciúmes, mas concertam-se aos dias, e desta maneira vivem, sem ninguém os ouvir. E todos eles mantem a manceba juntamente (f. 199v – 200r)

Os Naires vivem do erário público, e são subservientes ao Samorim, obedecendo-lhe, e o que recebem é pouco, e por isso vivem uma vida de contenção. Esta sua condição baseia-se no seu papel, o de proteger, e com bravura, por meios armados, o reino de Calecute, o que fazem com tal capacidade que Faria e Sousa (t. 3 c. 269) os associará, pela sua valentia, aos míticos Narícias, referidos por Virgílio, no livro terceiro da *Eneida*, entre os versos 386-426, nomeados como “[...] Locros de Náríco” na edição consultada (Vergílio, 2003, p. 61). E para lembrar-se do seu papel social, a si próprios e aos Poleás, têm por hábito carregar constantemente o seu armamento. Aponta o comentador que

tentam viver o máximo possível em segregação dos poleás. No contacto entre as duas classes, o toque físico não é tolerado, e os Naires têm a liberdade de o evitar assassinando os Poleás. No que toca à vida familiar, uma esposa é atribuída a um grupo de homens, e com todos eles partilha o seu leito. Como no caso dos Brâmanes, dessa relação não surge ciúme ou conflito, como seria de esperar se fosse no contexto cultural de Manuel Correia, mas antes vivem todos organizadamente. A necessidade que Correia sente de relatar estes aspetos é demonstrativa da diferença que o comentador nota entre os de cá e os de lá.

E se Manuel Correia se preocupa em dar uma descrição imparcial desta classe, Faria e Sousa vê-se incapaz de se privar de julgar, e com grande veemência, toda aquela classe e as suas práticas:

Son los Naires tan jactanciosos, que si acaso se roça por algún Poleá, luego se lava con supersticiones notables, i impertinentes: llamándose empleados los rocados de ellos, con el sentimiento que entre nosotros los apestados. Para remedio de esto son obligados los Poleás a venir dando voces por las calles, para que si algún Naire viniere de la otra parte, camine advertido para no encontrarse con ellos; i los matarían, sino se desviasen. Barros en el lugar citado dice, que el Naire, va diciendo, *Po*, porque vale: *Guarda, guarda*. También en España, i principalmente en Portugal, se hallan muchos caballeros que tienen mucho de Naires (t. 3 c. 270)

Verifica-se que Faria e Sousa vê na classe Naire todo um conjunto de pessoas repletas de qualidades negativas, e não pelos seus feitos ou postura em combate, porque esta é a classe que participa nas guerras, mas pela sua atitude no mundo social, o que contrasta veementemente com a imagem do indiano como um povo aguerrido, porque esta é a classe que participa nas guerras, segundo os relatos em estudo. O escoliasta vai observar que estes indivíduos são arrogantes, supersticiosos e desagradáveis. Conta também que não estão dispostos a interagir como deve ser com os de classes inferiores, tratando-os como doentes, o que vai condenar principalmente, sobretudo por causa da brutalidade que empregam sobre os Poleás. E parte desta reflexão para o contexto ibérico, vendo que este encontra paralelo na arrogância de alguns cavaleiros, que condena igualmente, sendo este um padrão verificável no seu comentário: uma determinada característica da sociedade indiana leva-o a refletir, descomprometido, sobre a sociedade ibérica e seus costumes.

Este seu desdém existe apesar dos cargos sociais que a classe ocupa, em cuja descrição Faria e Sousa revelará o prestígio que aquela sociedade lhe confere: “Gente

primera entre aquellos Barbaros, que vino acompañado a su Gobernador hasta la flota, como supone el Poeta, i ahora se recoge con él” (t. 3 c. 449). Sendo os primeiros, seguem acompanhando a classe política, servindo-lhe de proteção, mas também lhe dando algum prestígio, como é aqui com o Catual, e com o Samorim em outras ocasiões. Notoriedade social que lhes chega pelo seu saber no hábil manejo das armas:

Porque jamás andan desarmados, i del continuo uso del brazo derecho en esgrimir la espada, que es ancha, i de mucho peso, le tienen más nervoso, i grueso que el izquierdo, con gran ventaja. Desde niños empiezan con esto; porque los padres les cuelgan del brazo una espada de palo, que continuamente esgrimen, hasta que son de edad para usar la verdadera. Barros allí dice, que ninguno se puede llamar Naire, sino después de armado Cavallero, como enseñando, que no merece buen nombre quien no tiene buen ejercicio (t. 3 c. 271-272)

Parece que durante a elaboração do retrato, Monçaide tem uma profunda preocupação em ser o mais contido possível quanto ao que descreve, eximindo-se de condenações, que não procuram reprovar práticas culturais, mas antes mostrar algum estranhamento. É deste modo que se admite uma grande diversidade de práticas e a coexistência de diferentes povos indianos, isto é, uma imagem plural do indiano. É útil recordar que embora não pertença ao mundo ocidental, tem dele experiência, e exatamente o mesmo acontece com a Índia, o que o dota de uma capacidade para dominar o tema sobre o qual discorre. Assim, está numa posição intermédia, podendo explicar quais são as diferenças que mais afastam os dois povos. O que daqui resulta é a impressão de que a perspetiva de Monçaide é a tipicamente ocidental, pela qual os portugueses são modelados. Outrossim a favor desta ilação é a capacidade demonstrada por Monçaide para mobilizar exemplos bíblicos para auxiliar na compreensão da diferença, revelando, nesses momentos, o seu cerne ocidental, e fazendo antever a sua conversão. É justamente o caso na estrofe trinta e nove (C. VII), quando se refere à “[...] gente da Samária”, cujo episódio bíblico se localiza no Evangelho de São João, livro 4, a partir do capítulo 7 até ao 9, e na sessenta e nove (*idem*), agora dirigindo-se ao Catual, onde conta o nascimento

de Jesus Cristo, presente nos evangelhos de S. Mateus (livro 1, capítulos 18 a 25) e S. Lucas (livro 2, capítulos 1 a 7)¹⁶.

A sua flutuação terá fim definitivo quando toma derradeiramente o lado dos portugueses. Por desígnio divino, mostra-se aliado dos visitantes informando-os das carreiras muçulmanas que habitualmente passam pela costa do Malabar, que certamente destruiriam as naus portuguesas, caso se prolongasse a sua estadia. É notável, ainda que breve, a retoma da temática do desconcerto do mundo, que é comum na obra lírica de Camões. Monçaide, perspetivando aquela ocorrência como uma de violência sem sentido maior, vai agir em favor dos lusitanos, salvando-os, assim, dos muçulmanos na Índia. Esta separação transformar-se-á em rutura com a conversão de Monçaide ao Cristianismo e a sua partida com os portugueses, com o que demonstra a justaposição cultural já referida, além de assumir o valor simbólico do sucesso do esforço de expansão da Fé católica pelos portugueses.

Retomando a caracterização psicológica do indiano, é digno de nota ainda um grande contraste entre Manuel Correia e Luís de Camões, que se deve sobretudo à postura dos dois perante aquele povo, dando o primeiro prioridade a demonstrações de desdém e o último um certo grau de admiração. Tal distinção está demonstrada e explicada num aspeto que é nosso objetivo abordar: Manuel Correia é mais condenador das práticas religiosas indianas do que Camões, e o Poeta português tende a ser mais elogioso das capacidades bélicas, por exemplo.

Todavia, Manuel Correia lança um olhar de desestima que se destaca particularmente ao olhar para os indianos acompanhado de relatos antigos, nomeadamente de Salústio e de Tito Lívio. Escreve o português que estes

em seus tempos se queixavam do grande dano, que os Romanos recebiam com a comunicação da gente d'Asia, por ser mole, e efeminada, e entregue a todo género de vicio: o que se apegava aos Romanos, que aportavam àquelas partes. E assi lhe chama o Poeta terras viciosas, por os moradores d'elas serem dados a todo género de vícios (f. 3v)

¹⁶ A edição consultada data de 1967, traduzida por João Ferreira de Almeida. Foi publicada em Lisboa, pelo Depósito das Escrituras Sagradas.

Ainda que Correia se entrelace com o Poeta para justificar a escolha do termo ‘viciosa’, isso não anula que a sua visão negativa seja mais acentuada do que a do Poeta. O comentador aceita, pois, as observações dos autores romanos, e estas contêm adjectivação que não se vê, em vez alguma, o Poeta a aplicar àquele povo, excepção feita ao ‘vicioso’. A moleza – com um significado diferente daquele que hoje sabemos -, a feminilidade, e a viciosidade são características que Correia vê nos habitantes da Índia, e, dentre estas, só a última aparece na visão de Camões. As figuras que assumem o poder, por outro lado, adotam um diferente leque de características.

Observa-se, neste capítulo, que D. Marcos de S. Lourenço e Manuel Pires de Almeida são praticamente silenciosos quanto à generalidade dos indianos, muito provavelmente porque aquilo que se tem dos seus comentários não se estende aos momentos da estadia portuguesa em Calecute. Manuel Correia entende desde o começo que o indiano é um indivíduo profundamente diferente do português, tendo costumes inteiramente diversos dos portugueses. Esta sua percepção vai evoluir, seguindo o trilho de descrever os papéis sociais de Naires e Poleás, e termina a demonstrar algum desdém pelos habitantes do Indostão. Faria e Sousa centrar-se-á mais no texto que comenta. Começa por referir que a curiosidade da turba que o poeta relata não tem paralelo na realidade, e que o que sucedeu foi uma indiferença dos habitantes locais perante aquele estrangeiro, e que acabou por progredir para uma postura mais negativa do que positiva. Este autor vai dar conta de uma diversidade de credos religiosos, e chega a elogiar alguns aspetos daquela sociedade, como é o caso da restrita mobilidade social, mas não se abstém de deixar algumas condenações ao povo, particularmente aos Naires - o que tem a vantagem de aprofundar a sua descrição desta classe.

Assim se vê como é que estes autores classificam a generalidade dos indianos. A sua percepção é sobretudo marcada pelo registo da diferença, e que progride para um relato de curiosidade e estranheza entre os povos que se cruzam. Estas posturas parecem ser inspiradas pelas dissemelhanças em aspetos como a cor da pele, tradições ou crenças. Uma vez que a Índia partilha de características próprias, assiste-se, em virtude disso, a uma diluição das fronteiras entre aquela terra e aquela gente. De resto, Monçaide teve o especial papel de intermediário nas relações entre os dois povos, primeiro por apresentar aos portugueses algumas práticas daquelas populações, e, talvez com muito mais

importância para as ambições políticas portuguesas, depois, de servir como intermediário entre a missão portuguesa e as classes governantes.

a. Samorim, Catuais e Brâmanes

O Samorim é a entidade principal entre os indianos de Calecute, não só porque o poema lhe confere destaque, mas porque, na realidade, é o seu líder máximo. O governador de Calecute é retratado como sendo, ao mesmo tempo, diferente e igual aos monarcas ocidentais. A melhor forma de identificar esta tendência é atentar na variação de nomes que Manuel Correia usa para se referir à figura: “[...] o Emperador do Malabar, chamado entre eles Samorim” (f. 11r, ênfase nossa) e “[...] por ele ser o maior Rei de toda aquela costa” (f. 196v, ênfase nossa). O uso destes nomes procura estabelecer um equivalente entre o mundo Oriental e o Ocidental, o que é, na verdade, o comentador a exercer a sua função explicativa, requisitada pela distância cultural. Para mais, a metáfora que Correia emprega tem o objetivo de representar aquela figura como um líder respeitado e respeitador, e, portanto, encontra justificação numa diferença que deixa latente.

A sua usança carrega significância própria. Certamente, classificá-lo primeiro como Imperador para depois dizer o nome do seu título é indicativo de alguma diferença coexistente com alguma semelhança. Também se pode inferir que pelo recurso a essa expressão Manuel Correia quer fazer crer que o Samorim é uma figura muito poderosa, o que certamente encarece os feitos dos lusitanos, mesmo que a sua faceta guerreira ainda esteja para se revelar. Uma abordagem ao nome que se destaca em segundo lugar levará a conclusões semelhantes, com as diferenças de, na segunda citação, ser dado como a figura de poder com maior influência naquela zona, e, mais relevante para a nossa análise, ser colocado no mesmo patamar em que estão os reis de Portugal apontados no terceiro canto. Ao mesmo tempo, também Manuel Correia faz notar que a Índia é um território de grandes e poderosos imperadores, ao elencar os seus reinos e respetivos governadores, os quais, ainda que tenham títulos diferentes de Samorim, são igualmente classificados como Reis ou Imperadores, o que tem como consequência fazer com que o líder político de Calecute seja, entre os líderes de estado locais, o paradigmático.

As qualidades que o Poeta atribui à Índia encontrarão réplica no palácio real em que Gama fará embaixada junto do imperador. A caravana em que se integram os portugueses leva-os por jardins aromáticos e preclaros, entre os quais se encontram palmeiras, decoração que Manuel Correia entende como sendo típica em todo o Malabar (f. 203r). No meio destes jardins ficam os luxuosos aposentos régios. A magnificência é

uma característica essencial deste espaço, já que também atinge os nobres que conviviam com o rei. Mas o ambiente é também de prazer, garantido pelas árvores, cuja coexistência com construções urbanas as integra na noção de luxo que esta estrofe pretende a propagar.

Por outro lado, Faria e Sousa alerta para um contraste de, na sua opinião, maior importância para compreender o significado do palácio do Samorim, que existe por oposição ao de Neptuno: deste lado, as profundezas marinhas, simbolizando o falhanço da missão portuguesa, do outro, o litoral do Indostão, carregando a seus ombros a significância do sucesso do empreendimento português. O ponto de partida para esta reflexão é o verso que se refere às “[...] Torres Altas” do palácio de Neptuno (C. VI, 9), que comenta do seguinte modo:

Como buen Arquitecto el P. pone torres en este Palacio de Neptuno, i altas, porque son ellas así una singular pompa de ellos. I no penséis, que dijo altas acaso, como lo hiciera algún moderno, sino con gran estudio. Veis lo aquí en el mismo P. que al describir los Palacios del Rey de Calecut los halla faltos de torres semejantes, i pretende mostrar que aun así eran vistosos: en la e.50 del c.7 *Altos de torres nam, mas suntuosos*. De modo que notando allá por defecto la falta de torres, enseña que es cuidado aquí el decir, que las avía altas en este Palacio para escribirle pomposo. I conformados en esto con la costumbre antigua, i imitó también a algunos Autores. (t. 3 c. 21, itálicos do autor)

É desde a primeira referência ao “[...] rico senhorio” (C. VII, 23), que são visíveis as qualidades de prosperidade do reino, transpostas para o povo, dada a proximidade entre estes dois elementos, que se deslinda, por exemplo, no momento da partida de Gama com os mercadores indianos ainda a bordo (C. IX, 11). É de notar que quando Monçaide relata a origem do título do governador (C. VII, 32 a 36), dá-se conta da organização do poder não só em Calecute, mas em toda a costa Malabar. Aprende-se que o Samorim é, na verdade, um tipo de Imperador, cujo poder reside na capacidade de mandar entre os seus pares. A partir da perspectiva híbrida de Monçaide, estas são qualidades que o constituem como uma figura de renome, pois é “[...] di[g]no e grande” (C. VII, 36), o que pode subentender uma aprovação daquele modo de governo pelos olhos dos ocidentais.

Por outro lado, todos os artefactos que rodeiam esta figura reforçam aquelas concepções que já se referiram sobre a Índia, principalmente a de aquele ser um território de enormes riquezas minerais. Exemplo cimeiro é a sua coroa, “[...] adornado de piedras preciosas: porque ellas por si son testigos de grandeza, i por esa en esa imagen, que ahí acabamos de alegar del Ripa, vemos la vestidura bordada de ellas” (Faria e Sousa, 1639,

t. 3 c. 309 – 310), que é apenas uma curta demonstração de como o Samorim é poderoso, e ao mesmo tempo simboliza a riqueza que se vê associada à Índia.

Concomitantemente, o Samorim imagina-se também como uma figura soberana e de respeito, o que talvez se entrelace com a necessidade de um parecer favorável vindo da sua parte, para garantir o sucesso das relações entre portugueses e o estado de Calecute. Na sua primeira presença, a sua pose é uma que sugere poder, reclinado num leito luxuoso a nada equiparável, descrição que é coroada pela adjetivação, que vai realçar que esta é a imagem que o Poeta pretende transmitir: “Assi falando, entravam já na sala / Onde aquele potente Emperador / Nũa camilha jaz, que não se iguala / De outra algũa no preço e no lavor. / No recostado gesto se assinala / Um venerando e próspero senhor” (C. VII, 57).

Faria e Sousa observa justamente estas características na descrição do Poeta e, elogiosamente, procura ilustrá-la com o emblema de Autoridade ou Potência de César Ripa (Ripa, 1764, p. 191), sublinhando os elementos que, na sua ótica, a descrição e o ícone do autor italiano partilham:

Todo esto conforma con la imagen que en Cesar Ripa hallamos, del poder, i autoridad que entre otras acciones está sentada en un firme trono: i la Majestad Real pintaban los antiguos en una mujer coronada, i colocada en rico asiento, segura, i gravemente, con cetro en la mano, i aquila en la izquierda (Faria e Sousa, 1639, t. 3 c. 309).

A descrição feita por Manuel Correia concede-lhe maior amplitude, pois dá conta, a partir das *Décadas* de João de Barros, sempre com meticulosidade e critério (Almeida I. , 'Um solitário andar por entre a gente': Camões visto por comentadores dos séculos XVI e XVII, 2012), do ócio e agrado do Samorim com a chegada de Gama. Antes de passar à citação, torna-se relevante referir que o recurso do comentador a Barros é um dos casos em que se preocupa em explicitar a relação daquilo que o poeta escreve com o que dizem os historiadores:

Conta João de Barros na primeira década, lib. 4. c. 8 que tinha o Samorim tanta gravidade, e Majestade naquela camilha em que estava que não fez mais movimento para Vasco da Gama, quando o recebeu, que levantar a cabeça de huma almofada em que a tinha encostada, inda que no rosto de mostras de gosto, e prazer (f. 205r)

Faria e Sousa socorre-se de um argumento diverso para dar conta da mesma visão do Imperador de Calecute. Com efeito, baseia-se em todas as ocasiões em que, no Poema, um rei comunica, e vai notar que “[...] todas las veces que el Poeta hace hablar un Rey, realmente lo hace” (t. 2 c. 307), ou seja, que estes têm sempre uma voz própria, sem a

interferência de um qualquer intermediário. E repara que este é o caso, que se verifica, no “Rey de Melinde, desde la est. 86 del c.2. mirad esto aquí; Mirad al Rey D. Manuel desde la est. 78. i al Zamori desde la 60. del c.8.” (t. 2 c. 307). Com efeito, o poema, esclarece-nos este escoliasta, valoriza sempre a voz de qualquer autoridade régia, do que se pode depreender que qualquer uma é independente, forte, e capaz, uma vez que tem direito a expressar, por si próprios, a sua própria palavra, do que não se pode excluir o Samorim.

A simbolizar a materialização do seu poder há toda uma comitiva. Além do Catual que, seguindo as ordens do Samorim vagueará pela cidade (C. VII, 42), a descrição do Mordomo do Rei de Calecute chama à atenção pela reverência com que é tratado, alertando assim para o crédito que a figura máxima tem junto dos seus súbditos. Ao referir que a sua principal função é a de guarnecer o Samorim de folha de bétele, sublinha o luxo daquele espaço. Há também um Brâmane, que, além de dar a indicação de que Calecute se trata de um estado não secular, dá a entender também a confiança dos seus subordinados no seu poder. Estabelece-se, neste momento, também, a prática de mascar bétele como típica do indiano, que Faria e Sousa reprovará, e colocará como equivalente local para o tabaco: “A este uso gentilico, i bárbaro, correspondemos ahora con el tabaco” (t. 3 c. 310).

Gama, sentado junto do Samorim é olhado atentamente pelo Imperador (C. VII, 59). O Poeta não revela que este o faz com intuito de julgar o estrangeiro que ali se expõe, mas eterniza este momento, a surpresa e a curiosidade com a diferença que ali se deslinda. Para tal, refere que o soberano olha para o “[...] trajo e jeito / Da gente, nunca de antes dele vista” (C. VII, 59), ação que se enquadra na ótica da curiosidade sobre a qual discorremos no capítulo dedicado à generalidade dos indianos. Nesta altura, o Samorim mostra a razão de ser o líder da sociedade que os portugueses encontraram, revelando-se exemplar no que toca à hospitalidade. O Rei não exige tratamento especial do Capitão da armada, e até o coloca numa posição de conforto, sentando-o “[...] junto ao rico leito” (C. VII, 59), após o que Gama começa a embaixada, dissertando sobre a vontade que D. Manuel tem de estabelecer relações com o Samorim: “«E se queres, com pactos e lianças / De paz e de amizade, sacra e nua, / Comércio consentir das abundanças / Das fazendas da terra sua e tua, / Por que creçam as rendas e abastanças / (Por quem a gente mais trabalha e sua) / De vossos Reinos, será certamente / De ti proveito, e dele glória ingente” (C. VII, 62). Importa destacar a variedade de ofertas que Gama faz ao Rei de Calecute, e

como a todas elas corresponde uma decisão da parte deste último. Está-se, novamente, a refletir sobre a esfera de poder desta figura, e a sublinhar-se a abrangência desta.

A resposta do Samorim é dada em discurso indireto pelo Poeta: “A quem o Rei gentio respondia / Que, em ver embaixadores de nação / Tão remota, grão glória recebia; / Mas neste caso a última tenção / Com os de seu conselho tomaria,” (C. VII, 64). Com este breve momento o Samorim revela estar à altura da situação, demonstrando a necessária sensatez, não só adiando a decisão, mas, também, de modo simultâneo, distribuindo a responsabilidade pelos seus conselheiros compatriotas. Sem prejuízo da franqueza e honestidade que demonstra, começa a surgir um retrato seu como vítima dos vícios dos seus adjuntos, mas apenas em grau menor, uma vez que escolhe neles delegar parte da responsabilidade de decidir a postura a tomar com os recém chegados. É graças a esta descentralização da tomada de decisão que ocorrerão as restantes intrigas que marcam a breve estadia daqueles portugueses na Índia, como o rapto do capitão e o episódio das bandeiras do canto VIII.

A imagem da sua sensatez é aprofundada por Manuel Correia, cujos comentários permitem ver muito mais a sua capacidade de refletir sobre os eventos que se desenrolam. Conta o comentador que o Samorim emprega, em resposta a Gama, palavras gerais, com o que transmite a ideia de que o governador máximo de Calecute aguardava por um momento mais refletido para dar uma melhor resposta aos Portugueses. Também se referem as cartas escritas por D. Manuel que o tinham como destinatário, as quais concebiam o Samorim como sabendo Árabe (f. 207r), o que não deixa espaço de dúvida no que toca à assunção de que o Rei Português sabia que na Índia havia influências muçulmanas.

Quanto a estes assuntos, a voz de Faria e Sousa tem, pelo menos em momentos, uma relação de dissonância com a classificação de sensatez que Manuel Correia lhe atribui, contando que o Samorim preferiu receber uma compensação imediata e curta em detrimento de uma maior, mas a longo prazo. Escreve-o assim: “[...] se fue tras el limitado interés que podía hallar en navegantes” (t. 3 c. 525). Com efeito, o Samorim elaborou um julgamento com base nos curtos presentes que a armada lhe conseguiu dar, em resultado do que não teve vontade de estabelecer boas relações com os portugueses e tirar proveito da sua vontade de singrar na Índia, o que levou, mais tarde, à destruição do

reino do Samorim, uma vez que as suas relações se deterioraram quando os portugueses se aliaram aos inimigos de Calecute.

O comentário do cura português acrescenta também a faceta impressionável à sua sensatez, por referir que “Tinha por cousa tão extraordinária o Samorim poder ir gente de Espanha as partes da Índia, que cuidava ser mentira tudo o que lhe Vasco da Gama dizia” (f. 231v). E isto leva ao julgamento do comentador, que não hesita em considerá-lo como “[...] gente de baixos espíritos” (f. 233v), porque, no seu entender, o Samorim acreditava que era mentira o que Gama dizia uma vez que não queria atrever-se a pensar que os Outros tinham feito tão grandiosa navegação como a que partiu da Península Ibérica e chegara, naquele momento, à Península Indiana.

Todavia, aquela sensatez não deve ser desligada da verdadeira razão que a motiva. Na verdade, parece até que classificar o Samorim como ‘sensato’ é a revelação de uma perspetiva positiva sobre os eventos que decorrem, uma vez que é apenas o reverso da moeda da desconfiança que os indianos sentem em relação aos portugueses, o que aliás é revelado nas acusações do Samorim a Gama (a partir da estrofe 60 do canto VIII), ou, até, na sede de conhecimento dos catuais quanto aos portugueses, no que se pode citar Manuel Correia: “Reconta como o Catual o outro dia seguinte em o Sol apontado mandou chamar o Mouro Monçaide, pera se informar dos Portugueses, porque tinha ouvido, que era gente vizinha à terra onde ele nascera” (f. 207v).

Esta constatação não anula que o Samorim seja realmente sensato. O sonho que lhe é outorgado por Baco e em que surge Morfeu vem a demonstrá-lo, especialmente nos seus últimos momentos, pelo que conta Manuel Correia (f. 228v - 229r). Segundo este comentador, o Samorim ignora, ao acordar, a primeira parte do sonho porque lhe pareceu isso mesmo, um sonho, e sem valor algum, como tantos outros que outrora tivera. No entanto, quando readormece, e se apercebe que aquele não é um sonho comum, e que é Morfeu a revelar-se, mostra novamente a sua sensatez, ao pé da sua religiosidade, e toma como credível aquilo que lhe surge. E é digno de nota que Morfeu o faça assumindo a forma de Mafamede, porque, se influencia assim o Samorim, então este dá crédito àquela crença, ainda que seja gentio.

E apesar destas suas características intrinsecamente positivas, o Samorim não está capacitado para tomar decisões por si só, necessitando, sempre, de assessoria. Não apenas a dos seus primeiros assistentes, como veremos, mas também de outras forças externas

cujo carácter é, na perspectiva do poeta e dos comentadores, no mínimo, dúbio. O caso é o do agoireiro. Pelo que Faria e Sousa escreve, vê-se que o adivinho apenas lhe expõe o que o Rei tenciona ouvir, e parece que nisso o põe em grande prejuízo, porque o torna responsável por Calecute não estabelecer boas relações com Portugal: “[...] que el decirlo procedió no de adivinación, sino de discurso, i de decir aquello que entonces se uniría más con el gusto del príncipe” (t. 3 c. 545). Todavia, o comentador vai desculpar o imperador, e culpar os catuais: “Pensaba lo mal el Rey, no por mal intencionado, que al fin era príncipe, sino porque sus Ministros le habían persuadido maliciosamente” (t. 3 c. 481). De resto, estas suas qualidades podem ser condensadas no termo ‘inconstância’.

Já numa fase posterior, nos combates com os Portugueses, o Samorim acarretará outras características suas, as quais o colocam entre os indianos aguerridos, do que dá conta principalmente Faria e Sousa ao, por exemplo, mostrá-lo como um líder exemplar ao chefiar as suas forças num combate contra os Portugueses, ainda que isso quase lhe custe a vida (t. 4 c. 328). Também será relatada a sua persistência, uma vez que este comentador irá dar conta das repetidas vezes que investiu contra as hostes portuguesas (t. 4 c. 330).

A aproximação entre crenças pagãs e islamismo que o sonho do Samorim deixa entrever é um reflexo da cumplicidade entre as duas partes, que toma determinada forma nas relações entre o Samorim e os Catuais. Parte desta conceção, é a proximidade cultural que se vê entre a crença pagã e a muçulmana naquele território, que aparece desde o relato de Perimal, e se aprofunda com a observação da relação do Samorim com os seus Catuais. Faria e Sousa apresentará esta particularidade daquele cosmos de modo que se torne evidente que na sociedade indiana, de um modo geral, estas duas crenças vivem de maneira conciliada, o que é parte da caracterização daquele território como um com cultura e tradições próprias:

I es costumbre frecuente en los Reyes de aquellas partes, ya por devoción, ya por fuerza de la fortuna contraria retirarse de las coronas a la casa de Meca, para acabar la vida, sirviendo allí a Mahoma, como religiosos suyos (t. 3 c. 264-265)

Manuel Correia faz notar que esta sociedade assenta nas “[...] peitas e presentes que [os catuais] lhe mandavam [ao Samorim]” (f. 241r). Dada a sua condição de proximidade, não é surpreendente que em muitas das suas aparições os catuais orbitem em redor do Samorim, por exemplo, atuando como ‘os principais do rei’ (C. VII, 42), procurando o contacto com os portugueses, para obter informações políticas e comerciais,

assim como conduzi-los ao seu governante E é sob a mesma lógica que um Catual se encontrará na praia, esperando o desembarque da embaixada dirigida ao Samorim. É neste momento que o Poeta nomeia, pela primeira vez, estas figuras: “Na praia um regedor do Reino estava / Que, na sua língua, «Catual» se chama, / Rodeado de Naires, que esperava” (C. VII, 44). Também é fornecida aqui uma imagem da organização do poder na sociedade indiana, particularmente da proximidade entre governantes e castas de alto nível social, porque são estes últimos que rodeiam o assistente do regente, assumindo um papel cerimonioso, enquanto significam a extensão dos poderes daquelas figuras.

Os esforços danosos dos primeiros, explorando a avareza do último, visam não apenas influenciá-lo naquela questão, mas maleficar, sobretudo, os recém-chegados cristãos, o que parecem desejar com grande afínco. E, na altura em que o Samorim reúne com Gama sem o aconselhamento ou presença dos catuais, estes veem o risco de fracassar aumentar e desagradam-se. É desta maneira que emerge uma nova faceta nas relações entre Samorim e Catuais, nomeadamente a de que não era, em todas as ocasiões, desprovida de conflito. Veja-se em que termos o comentador coloca este retrato:

Ahora el odio más descubierto, era el haber ido el Gama a negociar con el Rey solo, contra lo que esos Moros le fulminaban; con lo cual el Catual estaba de acuerdo para su determinación: i singularmente, el ver que el Rey le había despachado sin su asistencia, siendo él valido (t. 3 c. 513)

Isto, não é, de todo, impeditivo para a realização daquelas funções, tanto que é no seu exercício de representante do Samorim que certo Catual, inominado, como todos os seus equivalentes, se encontrará nas caravelas a admirar-se com as bandeiras e feitos nelas representados, satisfazendo a sua curiosidade quanto aos chegados, de tal modo que descure a sua audição, o que vai elucidar Faria e Sousa: “Es bonísima invención esta de fingir, que el Catual bien daba oídos al son de las trompetas, i al estruendo de las bombardas, pelo que mucho más daba los ojos a las pinturas” (t. 3 c. 340). O comentador elogia, sem reservas, a éfrase do poeta. A maior atenção do Catual à visão do que à audição do que o rodeava submete-se à intenção do Poeta de enfatizar os feitos das bandeiras, porque audição e visão não se excluem mutuamente. Existe, todavia, nesta decisão do Poeta, o efeito colateral de estabelecer a visão como o mais importante sentido para o Catual e para toda a sociedade indiana. Isto, todavia, não impede de acrescentar alguma profundidade ao seu carácter, que, assim, e uma vez que procura o significado dos episódios lá retratados, se revela reflexivo sobre o que observa.

A sua proximidade com a figura máxima de Calecute é influenciada pelas práticas religiosas associadas a esta classe. Antes de uma explicação, atente-se no que Faria e Sousa escreve sobre o assunto: “Entiende el Catual, que hasta ahora llamó Gentil: era lo uno, i lo otro: esto por nacimiento, aquello por dotrina: porque los Gentiles desde que allí entraron los Moros predicando la suya, la siguen” (t. 3 c. 343). Tomando aquele como exemplo, os Catuais são naturais da terra, mas, com a presença muçulmana no terreno, converteram-se ao islamismo, passando a favorecer os interesses da gente que pratica aquela crença.

Esta imagem está em concordância com uma menos positiva destas figuras, cuja causa principal está na sua avareza, de que os muçulmanos se aproveitam para causar malefício aos lusitanos. Ao descrever a convivência entre os dois povos, o poeta parece aproveitar a ocasião para mais uma vez difamar a crença muçulmana. Relata, por exemplo, que no momento da tomada de decisão dos regentes de Calecute, aqueles de crença hindu foram corrompidos pelos maometanos, ao que Manuel Correia vai acrescentar que a desinformação propagada por estes é outra causa parcial do ocorrido. O primeiro povo é representado como vítima dos atos prejudiciais dos catuais de crença muçulmana, que agem, tipicamente, de modo dissimulado e traiçoeiro, norma que o narrador condena abertamente. Em certos momentos, estes atos assumem o molde da corrupção, como é o caso da estância em que se refere que “[...] aqueles avaros Catuais / Que o Gentílico povo governavam, / Induzidos das gentes infernais,” (C. VIII, 56), sendo as gentes infernais os mouros. Nesta instância, os catuais são vistos como dominados pela ganância, cuja disposição é a de abdicar da honra em favor de bens materiais, e é curioso observar que na mesma ótica o Velho do Restelo olhe para as navegações lusitanas “– «Ó glória de mandar, ó vã cobiça” (C. IV, 95).

A propósito da difamação do islamismo, há que se deixar apontado e explicado um padrão, que se repete com as crenças que são referidas tanto ao longo do poema como dos comentários, mas que tem particular significância para o islamismo. Os termos ‘mouros’, ou ‘maometanos’, entre outros, são usados como termos abrangentes para referir vários povos que se submetem a uma mesma religião. Por exemplo, o mundo islâmico não era só, tanto no século XVI como no XVII constituído pelo império otomano, havendo alguns reinos que chegam a ser referidos pelos comentadores, como Ormuz em Faria e Sousa (t. 4 c. 367). O mesmo acontece para o mundo cristão, mais

conhecido, para a Europa da época, do que o islâmico ou pagão, e há as várias nações europeias pelas quais Camões passa na sua descrição da Europa, para se imaginar um mundo cristão no Canto VII, estrofe 14.

Este é um fenómeno que resulta da influência da etnografia medieval, em que os povos eram imaginados como famílias sobremaneira ampliadas. Influência que já foi identificada em Manuel Correia por Pires & Alves (CRÍTICA CAMONIANA NO SÉCULO XVII (A), 2011), quando referem que o seu comentário contém “[...] características epistemológicas que o vinculam ainda ao século anterior”, o que possivelmente serve para todos os comentários aqui estudados. As características que Hoppenbrouwers (Medieval Peoples Imagined, 2007, pp. 49-50) relata desta tendência parecem ser as mesmas presentes sempre que em algum destes textos se refere a ‘seita de mafoma’ ou a eles algum autor se lhes dirige como filhos de Agar:

No mais simples dos níveis, aparece a partir da referência persistente a relações (próximas) de pele ao indicar unidades de pertença étnicas/nacionais: pátria, mátria, língua materna, filhos da nação, irmãos de armas, etc. Num nível mais sofisticado, as famílias estavam presentes como os blocos de construção orgânicos, assim como as pedras angulares das nações. Já na Idade Média vemos os reinos ‘nacionais’ a propagar valores familiares como sendo essenciais para o bem estar das comunidades nacionais. A mesma imagética familiar possibilitou a distinção entre ‘irmandades de nações’, isto é, nações que de acordo com mitologias nacionais descendiam do mesmo antepassado (físico)¹⁷

Por outro lado, há que sublinhar o contraste entre os momentos solenes da embaixada e os eventos cuja causa é atribuída à crença dos Catuais, porque este permite concluir que a imagem que deles se dá é do tipo produtiva, no sentido em que se espera destas o reverso das reprodutivas¹⁸: procuram desafiar as conceções da comunidade em

¹⁷ “At the simplest level this appears from the persistent reference to (close) skin relations when indicating ethnic/national units of belonging: fatherland, motherland, mother tongue, sons of the nation, brothers in arms, etc. At a more sophisticated level families were presented as the organic building blocks as well as moral corner stones of nations. Already in the Middle Ages we see ‘national’ kingdoms propagate family values as essential to the national communities welfare. The same family imagery made it possible to distinguish ‘brotherhoods of nations’, i.e. nations that according to national mythologies descended from the same (physical) forefather.” (Hoppenbrouwers, 2007, pp. 49-50).

¹⁸ A terminologia que se aplica a estas imagens pode variar, mas não a sua essência. Repare-se neste exemplo: Mendes (2000, p. 96) utiliza os termos ‘ideológicas’ e ‘utópicas’, ao passo que Romero (2005,

que têm o seu ponto de partida, distanciando-se e questionando o imaginário social de que fazem parte (Moura 1998 ; 1992). Com efeito, acreditava-se, como temos visto, que as crenças pagãs dominavam a Índia, do que seria expectável que a esfera do poder estivesse nas mãos dessas mesmas religiões, vindo a verificar-se precisamente o contrário: em Calecute os muçulmanos, corruptamente, eram quem mexia os fios do poder, fazendo do Samorim quase a sua marioneta.

Não obstante, a crença pagã era de maior importância para aquela sociedade. A introdução do Samorim revela que a religião ocupava um lugar cimeiro no mundo indiano pela sua proximidade com o brâmane. Este corpo social é também central nas representações da Índia presentes no poema e respetivos comentários. Os brâmanes encontram-se amplamente representados, principalmente no episódio de S. Tomé na Índia, o qual é, por sua vez, de particular relevância para a imagética da Índia. Não só mostra o principal antecedente cristão da Índia, como o indica como parte da história indiana, e em paralelo com a manifestação das pretensões ocidentais de converter o mundo oriental à sua religião. E os brâmanes presentes neste episódio são ilustrativos da sua classe, assim como têm a utilidade de dar conta dos perigos que a sua influência social representa para os desígnios cristãos de converter os indianos, que, apesar de tudo, se consegue concretizar, com ajuda celeste. E, enquanto representantes da sua classe, Faria e Sousa aproveita para se lhes referir como “Sacerdotes Gentílicos: ofício preeminente (véase en la e. 58 del c.7.) i como su primer opinión entre ellos es de santos, i milagrosos” (t. 4 c. 522), desde logo identificando o seu estatuto social.

É a partir dos primeiros versos dedicados a este episódio, localizado entre as estrofes 109 e 118 do canto X, que, no poema, se dá conta do desafio que a introdução da Fé Cristã na Índia constituirá, aquando da chegada dos portugueses, para as crenças então instaladas no local, o que se traduzirá num receio dos brâmanes de perder a sua influência na sociedade de Meliapor, servindo-lhes de motivação para agir contra o discípulo Tomé, incriminando-o falsamente. Manuel Correia (f. 297r) é prolixo neste momento, e entende

p. 14) opta por descrevê-las como ‘reproductivos’ e ‘productivos’. Optámos pela última terminologia uma vez que, sendo mais tardia, cremos resultante de maiores esforços de reflexão coletiva.

que o que está em causa é a oposição dos sacerdotes à virtude que São Tomé demonstra, a qual antecede a conduta católica demonstrada pelos portugueses. Antes de se resolverem pelo homicídio do futuro santo, a procura de solução pela justiça demonstra o seu nível de integração. Faria e Sousa, por sua vez, entende que as suas ações provêm de “[...] la embidia” (t. 4 c. 522).

O método de ação destas figuras favorece o nascimento de uma imagem desvantajosa para os sacerdotes ‘gentios’, ainda que se trate de um episódio localizado no passado do tempo narrativo. Aquele que mais se opõe a São Tomé é visto como enganador, mas também o culpado de um crime hediondo, e o desconcerto do Poeta com estes acontecimentos leva-o a condenar aquilo que é descrito posteriormente: “O principal, que ao peito traz os fios, / Um caso horrendo faz, que o mundo veja / Que inimiga não há, tão dura e fera, / Como a virtude falsa, da sincera” (C. X, 113). Mas se em parte este episódio confere uma nova vertente ao crente do paganismo, por outro vem reforçar aquilo que previamente foi descrito.

A resolução do episódio por milagre divino servirá para cumprir esse efeito, pois estará na base da conversão dos que assistiram ao prodígio divino, incluindo o rei. Demonstra-se, assim, a disponibilidade destes para abdicar da sua fé em favor de uma que se prove, por meios materiais, mais válida. Por outro lado, o seu historial de aceitação e de testemunho de milagres, coloca a Índia como particularmente fértil para a crença se enraizar. Já a escolha de eliminar o Santo depois do milagre revela desagrado dos brâmanes com a subversão que S. Tomé representa para a sua crença. A sua morte é vista por Manuel Correia como uma ocorrência divina: “[...] com que deu o espírito ao Senhor, que lhe quis dar a glória, e levá-lo para si mais depressa por aquele caminho” (f. 297r).

Faria e Sousa demonstrará uma outra face da mesma ideia. Parece que ele próprio vê que os milagres são a suprema forma de conversão dos indianos, particularmente dos gentios. Isto justifica o auxílio divino às tropas portuguesas, seguindo a estrutura lógica que o erudito tem empregado para explicar os eventos religiosos ou maravilhosos a que se refere. Tais são as impressões que ressaltam ao ler o momento em que este autor escreve “[...] ya le reverencian aquellos que le burlaban poco antes: todo en virtud del mayor milagro” (t. 4 c. 525), ainda comentando o episódio de S. Tomé.

Aos brâmanes vão ainda ser acrescentados traços menores, dispersos pelo texto. Um dos mais notáveis papéis, diz-nos Manuel Correia (f. 200r – 200v), é o de

responsabilidade religiosa na sociedade: estão encarregues de cuidar dos pagodes. Também são criados para serem brâmanes desde crianças, e carregam diferentes amuletos conforme a sua idade, e estes significam as diferentes fases da sua iniciação. São identificados como vegetarianos, libertinos no que à sua sexualidade respeita, e como Pitagóricos, o que desvela uma catalogação em categorias mentais ocidentais por parte dos comentadores.

Faria e Sousa vai empregar esta caracterização para, como é costume entre os comentadores seiscentistas ao criticar algum aspeto, censurar as suas escolhas alimentares, que afinal vão para lá disso, no que o autor vai encontrar responsabilidade parcial para os sofrimentos que os humanos passam:

[...] son estos Bramenes tan observadores de este precepto de no matar animal alguno, que compran a los cazadores muchos para volverlos a su libertad; i lo que es más, tienen hospitales adonde se cura todo animal enfermo con gran cuidado: i tras esto no darán la mano à una persona que hallen mala: para que hasta la piedad venga a ser bestial en ellos, no acudiendo a las personas necesitadas, i despendiendo mucho en curar bestias, aves, i sabandijas. Deben querer parecerse en esto a algunos señores, que no darán un cuarto a un pobre, i sustraerán a pavos i capones, los perros, i los osos; i alcahuetes, i bufones, i rameras, i ramos, que son peores que osos, i perros en sus honras (t. 3 c. 272 - 273)

É imperativo dar ainda conta, na nossa análise, no âmbito do compromisso com a investigação sobre as figuras que habitam com a Índia, dar conta da imagem que sobressai de algumas figuras que, ainda que menores no poema, preenchem algum espaço no decorrer dos comentários. Um deles é o Meliqueaz, que é referido em Manuel Correia. Este é visto como sendo cuidadoso e audaz, e, parece que a referência à sua pessoa é útil para se dar conta das suas origens distantes e da possibilidade da ascensão social na Índia, contrariamente ao sistema de castas vigente:

Foi este Melique as em princípio de sua vida cativo de hum mercador, no qual tempo se chamava somente az. Este mercador o deu em presente com outras cousas a Mahamud Rei de Cambaia, o qual pelo sentir bom servidor, e amigo fiel de suas cousas, alem da liberdade, lhe mandou, que se chamasse dali por diante Melique Yaz, [...], dando-lhe este apelido polo honrar, e alem destas cousas lhe deu também a povoação de Diu (f. 272v)

Curiosamente, a sua biografia parece colocar como justificação para as benesses recebidas do rei de Cambaia a sua serventia e lealdade, características que os portugueses poderiam demonstrar aos reis locais, por exemplo, através de uma aliança, as quais seriam uma ótima ferramenta para os portugueses fazerem valer os seus interesses. As suas

origens e a própria biografia da sua vida dão conta da progressão social de um indivíduo que conseguiu ascender, diplomaticamente, a um cargo governativo, uma narrativa que é de grande interesse para os portugueses, cobiçosos de verem ampliadas as suas posses na Índia.

Tanto Manuel Correia como Faria e Sousa encontram grande valor simbólico no palácio do Samorim, ainda que substancialmente diferente para cada autor. Se o primeiro encontra nele uma réplica de algumas características geográficas do subcontinente, o segundo, para além disso, vê no paço um símbolo do sucesso português e do fracasso de Baco. Aquele que lá habita é alvo de grande atenção para estes comentadores. Correia vê-o como o equivalente de um imperador, alguém sensato, mas também influenciável. Faria e Sousa é muito menos afável, descrevendo-o como poderoso, mas preferindo marcá-lo como alguém precipitado na sua tomada de decisão. Para contrariar essa situação, socorre-se dos adjuntos, os catuais, com quem entra em conflito, os quais, conta este autor, podem ter sido ou não convertidos ao islamismo. A liderar a vida religiosa, estão os brâmenes, que temem a alegada virtude cristã, pelo que conta Manuel Correia, ou são indivíduos perigosos que se opõem veementemente aos desígnios católicos, de acordo com o que se apreende nos escritos de Faria e Sousa. Para ambos os autores, a ideal forma de superar este impedimento e cumprir os desígnios divinos é a realização de milagres.

Este capítulo contribui para se compreender que os comentadores tendem a olhar para aquilo que é oriental, através de ‘lentes’ ocidentais, como se vê na insistência destes em se referirem ao Samorim por ‘imperador’. Não obstante, esta é uma perspetiva útil para perceber que o governador de Calecute tinha uma relação de respeito mútuo com os seus súbditos. Ao nível pessoal, era dotado de um conjunto de qualidades, mas também alguns defeitos, os quais eram explorados por aqueles que orbitavam ao seu redor, nomeadamente os catuais, que, pela sua fé, pretendiam prejudicar os recém-chegados. Aliás, a fé foi sempre um elemento relevante nas interações entre locais e visitantes, visto que os portugueses também olhavam para os sacerdotes ‘gentios’, os brâmenes, de modo suspeito.

7. *Dilatando a Fé e o Império*

N’*Os Lusíadas*, qualquer temática está orientada de acordo com a intencionalidade do Poeta, a qual é, também, a exaltação, não só dos nautas que tomam lugar no enredo, mas da história de toda a nação, “[...] como se vê pelo próprio título” (Saraiva & Lopes, 1979, p. 343), ainda que, em grande parte do poema, este assunto se submeta ao motivo da Índia, o seu “[...] tópico estético”¹⁹ (Joseph, 2020, p. 150). Portanto, não é de estranhar que desde a invocação (C. I, 2), a Índia se insira num quadro, colocada por metonímia no termo ‘Ásia’, no qual constam as outras conquistas portuguesas mundo fora: “A Fé, o Império, e as terras viciosas / De África e de Ásia andaram devastando”. É nestes territórios que se assinalarão os barões referidos na primeira estância, um dos quais é “[...] aquele ilustre Gama, / Que para si de Eneias toma a fama.” (C. I, 12), por ter descoberto o caminho marítimo para a Índia, um feito por si só notável, mas que também lhe outorga a glória de ultrapassar crenças mitológicas, nomeadamente a de Eneias. Mas também os que são responsáveis por idealizar e planear a expansão que está na génese de tamanhos projetos, nomeadamente os monarcas, são afamados pelas ocorrências relacionadas com os portugueses naquele território: “E, enquanto eu estes canto – e a vós não posso, / Sublime Rei, que não me atrevo a tanto –, / Tomai as rédeas vós do Reino vosso: / Dareis matéria a nunca ouvido canto” (C. I, 15).

A descoberta do caminho marítimo para a Índia, consumada com a chegada ao destino, insere-se num plano maior que o da viagem, isto é, o do Império Português, um à escala global e que abraça uma multiplicidade de territórios, nações e povos, os quais se desconhecem e diferenciam entre si. Neste, a humanidade no seu todo viu-se melhorada de duas maneiras: primeiro, por ser um veículo para a Fé Cristã se expandir, e, segundo, porque deu aso à realização de feitos incomuns, entre os quais foi o maior a chegada por mar à Índia a partir da Europa, mas também merece destaque o manejo das armas que assegurou a continuidade do império. Quem o diz é Faria e Sousa, comentando o famoso verso “Que tanto sublimaram” (C. I, 1): “En dos maneras hicieron más sublime ese

¹⁹ “[...] **aesthetic subject**” (Joseph, 2020, p. 150). Negrito do autor, que optámos por excluir da citação no texto, uma vez que iria conferir à citação destaque não desejado por nós.

Imperio de nuevo edificado. La primera con plantar en el la Iglesia Católica, que es el esplendor sublime. La segunda con ejecutar por él hazañas que pudieron gloriar los vencidos” (t. 1 c. 146).

A perspetiva de Faria e Sousa, que justifica a grandeza da navegação pelo potencial que esta abriu para a Fé Cristã se expandir, ganha nova vertente quando o comentador a coloca em contraste com os feitos de Alexandre Magno. Este, chegado à Índia, vencendo batalhas decisivas e erigindo cidades, ocupa aquele território pelas armas. Por outro lado, assim que esta porta se vê aberta para os portugueses, a sua preocupação é a pregação da Fé Cristã e fazer a prática desta a principal naquela zona. Porque o crítico valoriza o Cristianismo para lá de outras crenças e feitos militares, uma vez que é a ‘única crença verdadeira’, entende que, entre os feitos macedónicos e os portugueses, são os últimos que merecem maior renome. No olhar de Faria e Sousa evidencia-se um forte sentido de nacionalismo pelo uso do pronome possessivo ‘nosso’, o qual vai surgir exageradamente em todo o comentário, evidenciando a crença do seu autor de que o reino de Portugal é geograficamente superior aos restantes (Wade, 2009), através da comparação feita entre D. Manuel a representar os portugueses e Alexandre a si mesmo:

Hijo de Cristo se puede llamar a nuestro Rey don Manuel, si se pondera, que no pudiendo le parir su madre, le parió al punto que por su puerta pasaba Cristo en la Hostia, i que el pasó a la India la Ley de Cristo gloriosa, feliz, i milagrosamente se puede decir; i que reconociendo, obedientissimo, a su Padre, estaba echado por tierra al pie de Monumento las tres noches que el proprio Cristo se encierra en él, los últimos días de la Semana santa. Hijos primogénitos de la Iglesia se deben llamar los Príncipes de España, que tanto por ella se desvelan; no sin particularidad de espíritu divino se ha de creer. Lo singular de Alexandro en la India fue, pasados los ríos Indo, i el Idaspe, vencer al Rey Poro, en cuya memoria, i de su caballo Bucéfalo, que en esta batalla fue muerto, fundo en las riberas de ese rio las ciudades Nicea, i Bucéfala: i corriendo aquellas Regiones hasta el Hipasis, el más Oriental que bebe el Indo, por ese, i por ese, i por el Idaspe, fue salir al océano Indico, i dejó por allá con poderosa armada a su General Nearco (t. 3 c. 303 - 304)

À luz do que se tem dito, fica-se com a impressão de que o domínio português na Índia é, nos vários autores, plenamente positivo para todos os envolvidos. Este não é o caso, como aliás demonstra o Velho do Restelo e as dúvidas que o seu discurso traz ao de cima. É de grande valor apontar que os estudos que incidem sobre esta figura não conseguem, na nossa ótica, desligar o ancião da imagem da Índia que trespassa o poema, e é por aí que se constitui como o corolário das vozes antiépicas que ecoam no poema.

Por outras palavras, “[...] o Velho do Restelo é a aplicação do sistema de exposição usado por Camões onde se expõe o acontecimento que se vai entregar à fama e logo a seguir se expõe, a seu respeito, o reverso da medalha” (Macedo J. B., 1979, p. 87). A este propósito, diferentes pontos de vista identificam opções interpretativas do seu discurso. Saraiva (1996) é explícito a identificar de que modo é que o idoso se constrói como contraponto ao empreendimento náutico, baseando-se na sua contestação à cobiça dos navegadores, que os expulsa dos caminhos da virtude, mandando-os para a procura do ouro. No mesmo escrito, repara este autor que, para o Velho do Restelo, a Índia é comparável a outros locais, como o Norte de África, no que toca à expansão. É partindo de similar descrição que Peixoto (1932) coloca o Velho como representante do Portugal interior e agrícola, o qual é assim recordado na oposição com o litoral, e aventureiro personificado pelos nautas.

Tendo em consideração tais interpretações, percebe-se que a voz do Velho do Restelo seja uma adversa à principal corrente do texto, que é enquadrada no poema para promover um discurso dialógico, e que Dias (1973) vê baseada na generalização de uma perceção pessimista quanto ao destino do império, já no século XVI. Neste sentido, é notória a influência que o Velho do Restelo assume do teatro grego clássico, em que tal papel recaía sobre o coro (Valverde, 1981). Ainda quanto a representações sociológicas da sua voz, Valverde (1981) aponta que este julgamento é tendencialmente observado como uma crítica à preferência pela Índia, em detrimento das possessões norte-africanas, que levou à perda das últimas.

As críticas do Velho do Restelo, ainda que com a sua validade, parecem ser restritas ao seu tempo, uma vez que já os comentadores parecem desacreditar o seu discurso, o que não surpreende visto que tinham, constantemente, a tenção de elogiar o Poeta, para o que lhes servia que aqueles feitos que este descreve fossem de grande heroicidade. Se o ancião, na sua sabedoria, recomenda as batalhas contra os mouros em África, é porque não pôde prever que a viagem abriria uma afronta à presença e aos interesses muçulmanos na Península Índica e a possibilidade de lá lhes causar os danos que o velho advoga serem causados no Magrebe. Faria e Sousa sabe disso mesmo, e aponta que, quando os portugueses chegam ao Oriente, “[...] el Moro tiene clavados en vos los ojos, arrebatado de que en vuestro rostro está leyendo su ruina” (t. 1 c. 182).

Além disso, já na Índia, a tomada de Goa aos mouros mostra os portugueses a superiorizarem-se consistentemente face aos arqui-inimigos da Fé Cristã. Quem o diz é Manuel Correia: “Foi esta cidade duas vezes tomada a os Mouros: a segunda, e da qual ficou até hoje em poder dos Portugueses” (f. 51v). E, no seguimento desta citação, conseguir-se-á detetar, de novo, o patriotismo do comentador, quando este se descaí e deixa que se veja o seu orgulho, não propriamente pelas vitórias, mas porque estas se conseguem em condições adversas: “Passaram neste cerco os Portugueses muitos trabalhos, fomes, e sedes, e sendo muito poucos houveram grandes vitórias de el Rei de Cananor, e do Samorim, que o ajudava” (f. 51v). E parece que Marcos de S. Lourenço tenta ser ainda mais discreto, ainda que se sirva a mesma base para o seu sentimento. Nota-se que é o caso quando se consulta a página 677 da edição utilizada e se lê uma cota que escreve “[...] 14 contra 400”, que relembra que esta vitória foi famosa pela desproporção, pelas condições adversas em que Portugal se viu, e entre as quais conseguiu triunfar.

Ainda a propósito da visão do conquistador sobre a Índia e sobre o indiano, é de relevo referir que o mito que liga Baco à Índia. Ou pelo menos assim o é no comentário de Manuel Correia (f. 203v - 204r), que refere a invasão da Índia por esta figura, o exército que nela participou e seu resultado: a conquista e o domínio do local. Na mesma visão se pode enquadrar a fundação de Nisa, que se diz alicerçada por estrangeiros. O mesmo refere Marcos de S. Lourenço, e com a mesma significância, todavia elegendo uma diferente via para esta mesma descrição: prefere destacar que Líber tenha lá plantado a vinha, com a qual conseguiu o carinho dos locais, o que lhe permitiu fundar Nisa (p. 118). E tudo isto é de interesse para os portugueses, porque revela a possibilidade de se concretizarem feitos equivalentes, o que teria, na sua perspetiva, a feliz consequência de lhes permitir uma permanência definitiva no local. Aliás, pela referência de Faria da Sousa à fundação de Nisa (t. 3 c. 295), este autor, que tem uma visão cíclica da história, a qual vai revelando desde o início do seu comentário, parece crer que, a partir da chegada dos madeiros à Índia, está praticamente garantido o estabelecimento dos portugueses na zona.

Manuel Correia fala em “[...] governança da Índia” (f. 11v), sem, contudo, se deter sobre tal aspeto, o que deixa ver o lado político associado à presença portuguesa na Índia. O controlo da região não recai unicamente sobre os governadores portugueses

nomeados, como faz entender Manuel Correia ao comentar a célebre dedicatória ao Rei D. Sebastião (f. 11v). Todavia, não se deve crer que a divisão do poder assegurava o controlo eterno das posses portuguesas na zona. Como o comentador escreve, à altura em que se publicava o poema, os esforços portugueses de expansão já não tinham o mesmo vigor que mostraram durante o início dessa empresa, e que era necessário reganhar essa energia, e aumentar as posses portuguesas em todo o mundo, para que continuem as ações sublimes, e devido registo pelos homens de letras, pelo que é levado a expressar-se da seguinte maneira:

Aconselha [a D. Sebastião] lhe tome o governo de seu Reino e comece [a] correr com sua obrigação, que he perseguir os Africanos seus vizinhos, e continuar com a conquista do Oriente: e d’esta maneira dará matéria aos escritores, para que escrevam cousas nunca vistas, nem ouvidas (f. 11v)

O Governo da Índia vai ter, em Faria e Sousa, uma importante vertente para a expansão portuguesa. Este vai servir de base para atuar na porção do mundo localizada entre a costa nascente de África e o Japão, servindo, com efeito, essas posses como motor para novas conquistas e empreendimentos da expansão, do que é um caso Moçambique. Quanto a este aspeto, deve observar-se que, nas viagens para reforçar e consumir as suas posses, as armadas faziam incursões bélicas sobre locais em que anteriormente encontraram inimigos, enfraquecendo, assim, a oposição que anteriormente encontraram: “Quando el Gama volvió a la India la segunda vez, que fue el año 1502. con veinte naves: sujetó toda aquella costa, i hizo tributaria Quiloa, adonde, i en essotros puertos vecinos le armaron tantos peligros, quando por allí pasó la primera vez” (t. 1 c. 462). Não se restringirá, todavia, à conquista, uma vez que a Índia será também porta de partida para a fama portuguesa alastrar por toda a Ásia, pelos feitos realizados pelos portugueses. De tudo isso, dará conta o próprio Faria e Sousa na sua *Asia Portuguesa*.

D. Marcos de S. Lourenço vai dar uma visão mais concreta do que é o domínio português na Índia, como se depreende do excerto em que aborda a questão:

Este Reino ou Império que os Portugueses edificaram entre as remotas nações do Oriente é o da Índia, cuja metrópoli é a Cidade e Ilha de Goa tomada aos Mouros per aquele famosíssimo Capitão Afonso de Albuquerque, o qual podemos dizer que lançou a primeira pedra deste edifício, assi como todos os outros seus antecessores abriram os aliceces [sic] descobrindo o lugar onde ele se havia de assentar. E não se contentou ele com lançar a primeira pedra, inda que disso só lhe pudera ficar eterno nome, senão que prosseguiu tanto nesta obra que em breve

tempo pôs este glorioso edifício em forma defensável, deixando pouco por fazer aos que depois vieram. (p. 47)

Parece aqui emergir uma nova Índia, a qual coexiste com as Índias ‘verdadeira’ e ‘falsa’ que atrás fizemos notar. Esta seria uma que incluiria as partes de ambas que estariam sob domínio português. Certamente, tal conceção tem cabimento principalmente devido àquilo que temos reconhecido como a ‘visão do conquistador’, uma vez que este domínio reside principalmente na conquista resultante das vitórias em batalhas contra inimigos de fé muçulmana. Com a base central em Goa, esta porção do Império Português é de grande notoriedade, o que sucede devido ao comandante português que o comentador aqui refere, dado que Albuquerque não só conseguiu capturar tal metrópole, também teve a capacidade de preparar a sua defesa para ocasiões futuras, livrando de tais trabalhos aqueles que lhe sucederam.

Deste modo desvela-se uma hierarquia de cidades dentro daquela porção dos domínios portugueses, e consegue ver-se, ainda que com dificuldade, a imagem da Índia como um território de combates de índole religiosa, porque se refere que a cidade de Goa foi tomada aos mouros, grandes inimigos da Fé Cristã. Essa conquista tornou Albuquerque célebre, que assim se sublima, marcando o Indostão como um local de sublimação para o indivíduo, particularmente aqueles que lideram, o que é também consubstanciado pela construção de edifícios, sempre associados, em todos os comentários e no próprio poema, à superação do tempo da vida humana. Por outro lado, volta a referir-se a noção de que só com uma sucessão de esforços, por oposição a um único, é que foi possível aos portugueses erigir um império, ainda que neste caso se mencionem os de uma única pessoa.

Entenderá, também, este comentador, que as posses portuguesas na Índia têm a utilidade de criar raízes portuguesas na zona, as quais acabarão por servir beneficentemente os habitantes do local. Tal como Faria e Sousa, a lei é um dos instrumentos para o efeito. Todavia, D. Marcos observa nesta qualidades distintas. Enquanto o bracarense encontra uma vantagem, não única, mas, principalmente, nos preceitos religiosos, D. Marcos de S. Lourenço vai reconhecer o direito português como sendo intrinsecamente benéfico para os locais, aproveitando o texto camoniano para expressar meditações conexas à mentalidade lusitana (Dasilva, 2016, p. 184). As leis portuguesas, símbolo do seu

domínio, são pelos indianos bem recebidas e implementadas com facilidade, ainda que seja universalmente difícil substituir decretos antigos:

E a este mesmo Capitão compete mais o quarto, pois ele começou em Goa e Malaca a dar Leis aos súbditos gentios e Mouros tão arrezoadas que ninguém as recusou, antes todos folgavam com elas, e sendo assi que isto de mudar Lei antiga e introduzir outra nova sempre é dificultoso, e mais em gente bárbara, as Leis e costumes que Afonso d'Albuquerque deu foram tais que todos se melhoraram com elas (p. 297)

D. Marcos de S. Lourenço faz questão de sublinhar, a propósito da lei, que a justiça é um dos principais benefícios para os habitantes locais dos sítios sob posse portuguesa na Índia, que, por sinal, era de aplicação dúbia anteriormente à sua chegada, ou, por outro lado, trata-se de uma crença baseada no preconceito da superioridade dos portugueses perante aquela civilização que é constantemente referida como sendo 'bárbara'. D. Marcos descreve do seguinte modo a 'chegada' da justiça à Índia: "A outra virtude nobilíssima dos Portugueses na Índia foi a justiça, esta os conservou e conserva hoje, e se algum dano nela padeceram, sempre precedeu falta desta virtude" (p.341).

Há, portanto, uma justificação de D. Marcos para a violência que a substituição de preceitos legais antigos implica. O indiano, bárbaro, inferior, necessita de auxílio para encontrar o caminho para a justiça e para a benquerença. O português, superior, responsável, que segue o percurso correto, é quem tem a incumbência de partilhar os seus axiomas para conduzir esse outro a uma forma de vida superior. Está-se, assim, a aludir, subtilmente, a determinada ideologia, algo típico da imagem, como já mencionámos (*vide*, p. 13).

Já Manuel Pires de Almeida parece querer simplificar a matéria da governação da Índia portuguesa, reduzindo-a ao controle das posses pelas armas (f. 48v). Na sua opinião, a Índia era um território que, por defeito, era para ser dominado e era mantido exclusivamente com recurso às armas, as quais estavam sob responsabilidade de uma classe própria, constituída por um braço militar, os Capitães, um braço administrativo, os governadores, e um braço político, os vice-reis. E estas armas lutavam contra adversários valorosos, não apenas regionais, mas de todo o continente, o que, já se sabe, é devido à influência muçulmana na Índia. E afirmavam-se por estes meios, elevando Portugal e o Cristianismo.

A junção destas classes causa, segundo este autor, a emergência de “[...] novo império, e nova monarquia” (f. 8v). Subentende-se que Pires de Almeida imagina que a Índia é um local para os portugueses construírem um novo império, ultramarino, mas, acima de tudo, uma nova monarquia. A escolha do comentador por apontar a sucessão de governadores, e relatar que nem sempre é feita segundo um critério dinástico, parece querer indicar que Almeida se referia a um novo governo, mas à escala regional, porque a Índia, na mente dos autores do século XVII, é isso: uma região, como temos visto, capaz de ser precisamente localizada, estando entalada entre o Indo e o Ganges. E esta ‘monarquia’, ainda que nova, não constitui a Índia Portuguesa como estado independente da coroa portuguesa, sendo-lhe até submissa, uma vez que aquelas propriedades são parte integrante de Portugal, e não meros anexos. Veja-se, a esse propósito, como o comentador classifica Goa: “A cidade de Goa que honra hé património deste reino de Portugal” (f. 170r). E é graças a estas características que o domínio português nas suas posses foi longo, ou, nas palavras do próprio, “[...] foram a governar da India muitos anos” (f. 69r). No plano geral do Império, naquele disperso por todos os hemisférios, o domínio daquelas partes da Índia é só fração de um processo natural, o qual consiste na constante expansão das terras sob governação portuguesa, visto que a dilatação territorial é um traço essencial do reino dos filhos de Luso, o que fica subentendido quando Almeida refere que “[...] nossos Reyes dominarão tres Reynos, Portugal, e Algarve na Europa em Espanha, e agora na India em Asia” (f. 31r), por mencionar os três reinos agregados num único.

Observa-se, pelo que se descreve, que Manuel Correia crê que o império é relevante para os portugueses e a sua Fé porque se conseguem superiorizar face ao seu principal rival, a fé islâmica. Faria e Sousa distancia-se desta visão apenas em parte, uma vez que a sua visão é a de que o Império Português é positivo para a humanidade por ser um veículo de expansão da Fé Cristã e de realização de grandes feitos. D. Marcos explicita aquilo que está subjacente a estas conceções: a ideia de que a Índia é para ser conquistada. Este comentador também vê surgir uma nova Índia com a chegada dos portugueses, distinta das restantes pela sua governação, sobre a qual Manuel Correia vai mostrar o lado político, e Manuel Pires de Almeida o lado militar. De resto, as raízes que esta administração estabeleceu na zona são de grande proveito para os habitantes locais, uma vez que os servem, conta ainda D. Marcos. De resto, Faria e Sousa considera que os

domínios portugueses na Índia têm a utilidade de servir de ponto de partida para chefiar as posses lusitanas desde a costa nascente africana até ao Japão.

Em unísono, comentadores e poeta fazem notar que a viagem foi o passo de maior relevância para estabelecer o império, com cuja edificação se expandiria a influência e fé portuguesas. Todas estas figuras acreditam que tal empresa beneficiou de igual modo portugueses e indianos, mesmo com as reservas que existiam de ambos os lados. E estes benefícios chegaram sobretudo por meio de uma governação guiada por princípios alegadamente superiores, e serviram a muitos dos habitantes do oriente. Na verdade, tanto estes princípios como a ação militar portuguesa na zona tiveram como guia a fé cristã, que, em resultado destes esforços, foi elevada e acrescentada.

a. Acrescentar à Lei divina

No que parece um momento de resposta ao Velho do Restelo, e na sequência daquele em que se verifica a chegada das galés à Índia, o Poeta reflete, pela sua própria voz, sobre o *status quo* da prática do Catolicismo na Europa: “Mas, entanto que cegos e sedentos / Andais de vosso sangue, ó gente insana, / Não faltarão Cristãos atrevimentos / Nesta pequena casa Lusitana: / De África tem marítimos assentos; / É na Ásia mais que todas soberana; / Na quarta parte nova os campos ara; / E, se mais mundo houvera, lá chegara” (C. VII, 14). Com esta e algumas das anteriores estâncias, o Poeta faz um paralelo altamente dependente do contexto político europeu da época: enquanto os diversos povos europeus lutavam entre si em guerras justificadas em dissensões quanto a um mesmo credo, a Religião Católica, sendo irmãos de Fé e prejudicando-se mutuamente e à sua crença, o continente via-se a mãos com a ameaça dos otomanos, e o Poeta incita a combatê-los em vez de os povos europeus se pelejarem. Percebe-se, portanto, a afirmação de que *Os Lusíadas* é “[...] o texto sociológico de uma cristandade em crise e em luta” (Lourenço E. , 1983, p. 77). E neste contexto o poeta elogia Portugal, porque não luta com os seus irmãos católicos, mas antes procura forma de expandir a sua influência cultural e comercial, socorrendo-se das viagens marítimas e da Fé Cristã, perturbando a dinâmica política que circundava a Europa, temática que tem repercussões na trama dos deuses, uma vez que, pela distribuição de papéis entre aquelas figuras e respetivas ações, o poeta parece querer implicar que a atuação dos portugueses é desígnio divino, com o objetivo de expandir a crença em si (Sena, A estrutura de «Os Lusíadas» e outros estudos camonianos e de poesia peninsular do século XVI, 1980).

Assim, dá-se espaço a que se veja a empresa de lançar as caravelas portuguesas na procura de um caminho marítimo para a Índia, uma vez que os documentos da época se centravam no oceano mediterrâneo, como um ato que procura romper com a situação geopolítica em vigor. Primeiro, com o domínio maometano no Médio Oriente, e, secundamente, no tráfego de especiarias, nas duas circunstâncias subvertendo dinâmicas anteriormente instaladas. O seu sucesso implicou o estabelecimento de uma relação constante e sem intermediários ao mesmo tempo que deu um novo capítulo à história do conhecimento humano, e todas as riquezas, fossem ou não materiais, chegavam à Europa

pelo quadrante inverso ao que tinha sido costume até então (Loureiro, 1993). Mais: à instância que diz respeito à tentativa de superar o poderio muçulmano no Médio Oriente corresponde a procura do mítico reino de Prestes João, de modo a constituir-se um aliado para levantar uma nova cruzada. De facto, pôde localizar-se um reino Cristão no Oriente, a Etiópia, curiosamente dita como Índia Média por Marco Polo (Vilhena, 2001), e também se confirmou a existência de cristãos no Indostão, há muito sugerida pelo apócrifo *Atos de Tomé*, os quais eram, todavia, uma minoria entre as crenças que lá coexistiam.

No que quanto à conversão se pode dizer, existe um confronto implícito entre a crença gentia e a cristã. Relembrem-se as palavras do primeiro navegador que desembarca na Índia, dialogando com Monçaide: “Vimos buscar do Indo a grão corrente, / Por onde a Lei divina se acrecente.»” (C. VII, 25), que apontam para a expansão da Fé como prioridade portuguesa. Na interseção da ideia de conflito e de conversão, está a semelhança que aproxima indianos e gado, a qual é presente principalmente no domínio lexical. Repare-se na estrofe 74 da VII canção, altura em que se entoa “Que, tanto que ao Gentio se apresenta, / A tento nela os olhos apacenta”. Ou na oitava parte do poema, estrofe 44: “Quando o Gentio e a gente generosa / Dos Naires da nau forte se partia, / A buscar o repouso que descansa / Os lassos animais, na noite mansa”. A partir deste ângulo, constitui-se uma imagem do povo gentio do Oriente como um cuja brandura e inocência é sugerida pela sua associação a gado, que poderá ser doutrinado com facilidade, e assim conduzido para o caminho da salvação como os portugueses o veem, imagem que os comentários também abrangem. Esta visão é aprofundada na relação destes com os muçulmanos, sendo reforçada em episódios como o da conversão de Sarimal Perimal, que demonstram que não há indivíduos excluídos deste olhar.

Manuel de Faria e Sousa acredita, também, nisto mesmo. Este comentador encara como uma grande honra, para os portugueses, a oportunidade de poder converter este povo à Cristandade e ao modo de vida ocidental. Esta é uma incumbência que os portugueses não apenas aceitarão, como também cumprirão, aparentemente, com grande agrado: “La otra razón es, que en virtud de los Portugueses que pasaron del Occidente al Oriente, vinieron del Oriente al Occidente (esto es, a la Iglesia Católica) traídos tantos Gentiles, como hijos dela” (t. 1 c. 106-107). Além disso, o sucesso destas tentativas serve

para demonstrar a aparente superioridade dos portugueses, enquanto civilização e representantes do Cristianismo, sobre os locais.

Assim, não apenas o indiano, mas todo o gentio é perspectivado a partir do que é, no entender do Poeta, uma posição de superioridade civilizacional, a qual é justificada sobretudo pelo credo religioso português. De um ponto de vista imagológico, a relação entre indianos e portugueses assume uns contornos em que os últimos têm reações fóbicas em relação aos primeiros, de acordo com o quadro traçado por Pageaux (1994), por oposição à mania, em que o Outro é superior, e à filia, em que o Outro existe em complementaridade com o eu.

Numa primeira fase, no poema, esta ideia é comunicada pelo adjetivo ‘bárbaro’, aplicado na estrofe 49 do canto VII: “Aqui feita do bárbaro Gentio / A supersticiosa adoração,”. A sua crença também é olhada com desdém, como se observará reparando que nesta citação é considerada como ‘supersticiosa’. Este motivo será retomado no canto X (estrofe 15), no contexto da descrição de um combate entre portugueses e indianos: “E todos outra vez desbaratando, / Por terra e mar, o grão Pacheco ousado, / A grande multidão que irá matando / A todo o Malabar terá admirado. / Cometerá outra vez, não dilatando, / O Gentio os combates, apressado, / Injuriando os seus, fazendo votos / Em vão aos Deuses vãos, surdos e imotos”. O Poeta dá o seu parecer sobre a sua crença e assim fica descrita a sua perspectiva sobre o que é ser ‘gentio’: é acreditar num deus vazio e negligente.

Mais evidente e áspero nas suas condenações é Manuel Correia:

Mas outro lodo, e lama lhe acho eu maior [na ásia], que são as grandes superstições, gentilidades, e abominações, que a maior parte d’estas terras, e reinos teve, e tem, como he notório ao mundo. Porque huns adoram o Sol, outros a Lua, outros o Boi, outros diferentes animais: e tem outras torpezas indignas de se escreverem e hoje são sabidas pelo muito, que os nossos Portugueses tem tratado, e tratam em algumas destas partes (f. 3v)

Ainda que se refira à generalidade asiática, o que aqui afirma Manuel Correia também se aplica ao Indostão, ou, pelo menos, ao Malabar. Parece que, naquela época, é difícil olhar para os habitantes de qualquer lugar fora do seu local habitual. Depois, o olhar católico do padre sobre as crenças pagãs da Índia é abertamente severo e condena as suas práticas veementemente. As características da crença destes povos poluem todo o seu meio, pelo que Correia olha para o local como sujo, poluído, impuro e asqueroso. O

seu olhar é de estranheza e fobia, e é com base neste que consubstancia a sua condenação. Na verdade, as crenças pagãs são, para Manuel Correia, indissociáveis da Índia, e servem-lhe de justificação para uma suposta etimologia da palavra:

Polo que se pode dizer, ser sua verdadeira etimologia tirada do Grego *ἀσιος* afios, que quer dizer, sem Deus: por os moradores destas partes serem dissolutos, e desenfreados em seu modo de viver, e por este respeito gente sem Deus, perdida, e errada no conhecimento da verdade. (f. 3v)

Estas afirmações servem de base para, no seguimento do seu comentário, Manuel Correia classificar aquelas crenças como fazendo os seus seguidores “[...] errados” (f. 8v). Entende o comentador que o engano não está só na fé, mas também nas práticas dessa religião. Por exemplo, ritos como o lavar-se no rio Ganges para obter a purificação ou o lançamento dos falecidos nas águas do rio, ainda que sejam para os indianos motivo de grande alegria, são objeto do descrédito e condenação do autor referido. Neste aspeto, há aqui um contraste, em jeito de contradição, no que toca à perceção da antiguidade da Índia. Se, por exemplo, no que se refere à reverência que a Índia inspira devido a ser um território de longa história e largos acontecimentos históricos, aqui, a vetustez da crença não inspira o respeito do comentador, antes pelo contrário. Parece até fazê-lo recordar-se daquilo que constitui a sua própria crença, apenas para reafirmá-la no contraste entre correto e errado.

Também em Faria e Sousa, os pagãos da Índia são ‘incultos’, são vistos como sendo sofrendores de um dolo, tecido pelo demónio. E, se assim é, urge aos portugueses reestabelecer a verdade nos seus irmãos humanos, introduzindo-os à Fé Cristã, retirando-os das malhas do anticristo. É, aliás, a partir deste prisma, que se pode justificar o trabalho de expandir a Fé, conseguindo-se, até, enquadrá-lo como um objetivo humanitário. Faria e Sousa escreve-o desta maneira:

I aun el verdadero entendimiento alegórico penetra a los fundamentos del mundo en la acción que el demonio tuvo la vitoria de engañar a Adán, i Eva, en el Paraíso, que es la que el más precia: i esa fue en el Oriente también, conforme a la opinión de los que por allá ponen el Paraíso: i la sigue nuestro P. como empezamos a mostrar en la e.70 del c.4. i mostraremos claramente en la 21. del 9. I está claro, que Baco representa aquí al demonio, porque a él se le da poco de que nadie sea valeroso en armas, dándosele mucho de que lo sea alguno en virtud Católica, como apuntamos en la e. 7. I también pudo el P. aludir aquí en decir, que el demonio venció la gente Indiana, a haberla apartado de la dotrina que le enseñó S. Tomé, a la cual iban ahora a restituir los Portugueses: i ese era su dolor (t. 3 c. 70)

Dir-se-ia que Faria e Sousa repete a posição de Manuel Correia, não fosse aprofundá-la. Este autor é também célere a condenar as crenças dos locais, classificando-as como erradas ou bizarras, ainda que não sejam, para si, aspetos de grande interesse. Assim, fala em três credos, todos condenáveis, mas um dos quais, o que adora animais, é aparentemente novo no imaginário ocidental:

Es inmensa la variedad de costumbres, i errores que siguen en negocio de Religión, las naciones de que se puebla la India: especifica tres el P. una la Secta de Mahoma; otra la idolatría, otra adorar los animales vivos, que entre si halló con más gracia para ser adorados: si bien algunos no se gobiernan por ella, sino por ser la primera cosa que vieron al salir de casa por la mañana: i todavía las vacas son grandes Dioses por allá. Pero ya dice, que no había de gastar tiempo en esto (t. 3 c. 245)

Quanto à voz de D. Marcos de S. Lourenço, é profundamente distinta das restantes. Assume, nitidamente, uma postura de superioridade civilizacional, como os homónimos. Justifica-se não na sua superioridade ou na da justeza da sua Fé, mas na inferioridade que é intrínseca ao Outro:

Hoje são chamadas Bárbaras todas as nações que carecem de letras e verdadeira polícia, e porque os Gentios que vivem ainda nas superstições e erros de sua Lei, com rezão são chamados bárbaros. Mas segundo meu juízo, não só os gentios, e mouros, mas ainda todos os Hereges e Cismáticos com muita justiça puderam ser compreendidos debaixo deste nome. Chama-se também bárbaro, todo o costume fero e desarrezoado (p. 87)

Com efeito, este comentador oferece uma explicação para o que é ser ‘gentio’ na época, assente em educação, legislação e crença, com ênfase grave neste último aspeto, chamando bárbaros a todos os que não são católicos ou que diferem do Catolicismo Apostólico Romano, deixando claro que pretende não só a conversão daqueles indianos, mas de todos aqueles que pratiquem uma crença distinta desta. Naturalmente, o comentador encontra uma justificação teológica para a sua crença, a qual, simultânea e subtilmente, entende os outros como errados, e o cristão como certo:

Latria é a honra e adoração que só a Deus se deve, enquanto Omnipotente e Senhor Universal, e porque estas cousas se não acham senão em Deus, a ele só pertence a tal adoração. E os gentios dão esta honra aos Ídolos de pau e pedra e metal que eles fabricaram (p. 309)

Sobre a diferença que nestes momentos fica em evidência, é sugestivo aquilo que Beller (Perception, image, imagology, 2007, p. 4) afirma:

Desde cedo na história, o encontro com outras culturas, línguas e costumes têm sido governado por perceção seletiva, a qual inspira curiosidade, estimula a imaginação e evoca imagens fascinantes na

mente dos povos. Valorizar o outro é, claro, nada para lá do reflexo do seu próprio ponto de vista.²⁰

E certamente, o oposto é verdade também: a falta de valor do Outro é a falta de reflexo do seu próprio ponto de vista. Nesta ótica, os comentadores atacam este Outro porque, na sua perspectiva, a diferença que estes incorporam é de tal modo distante da crença de partida – a católica – que não a corrobora, até parecendo subvertê-la. É neste contexto que Manuel Correia vê os portugueses a cumprirem um plano divino, encarando o empreendimento português como uma esperança de ver reparado aquilo que julga como um grande mal presente no mundo, no que se consegue ver um esforço do comentador de ver engrandecidos os feitos portugueses:

Bem he verdade que nas partes da India tem os nossos Portugueses feito grandes proveitos nas cousas da Fé: e que há nela muitos, e mui firmes Cristãos: e cada dia a Bandeira de Cristo se desenrola em novos Reinos, onde muitos Religiosos com zelo santo, e caridade grandíssima, se poem em mui certo perigo de perder a vida, por ganhar almas a Deus, arrancando idolatrias dos corações dos Gentios, desfazendo ídolos, e dando os templos a quem são devidos (f. 3v - f.4r).

Mas, para este autor, o plano estava ainda para atingir plena concretização, à altura em que escreve o seu comentário. Pode dizer-se que, embora não seja esta a sua leitura dos factos, Deus favoreceu os portugueses na viagem, mas não no ânimo para evangelizar a terra cujo acesso agora estava aberto, o que já Camões aponta (C. X, 119). Assim sucedia com a razão de, acomodados, os pregadores não embarcarem para a Índia, para cumprir aquilo que era a sua função, ao invés permanecendo em Portugal, onde a sua pregação era de importância menor, pois não havia infiéis ou gentios à espera de conversão. A agravar esta realidade, Correia nota que isto acontecia ainda mais entre as classes que deveriam ter maior disponibilidade, com base no seu conhecimento da doutrina cristã. Manuel Correia escreve já numa época de declínio do império, mas lembrando-se que esta era uma tendência que datava, pelo menos, da época em que o poema é escrito:

²⁰ “From early on in history, the encounter with other cultures, languages and customs has been governed by selective perception, which inspires curiosity, stimulates the imagination and evokes fascinating images in people’s minds. Valorizing the other is, of course, nothing but a reflection of one’s own point of view.” (Beller, 2007, p. 4)

Foi lembrar e persuadir os Pregadores Apostólicos da lei Evangélica (que são todos os Sacerdotes e Religiosos, principalmente letrados) que até o tempo em que ele [o Poeta] escrevia, não tinham ido à Índia pregar a fé, a obrigação que tinham de o fazer. Assi por razão de seu ofício: como polo perigo que em todos os homens causa o ócio e silencio: quando eles são obrigados a publicar e persuadir com todos os preceitos retóricos, os mistérios da nossa santa fé, aos infiéis. O que mal podiam fazer dentro em Portugal: assi por nele não haver já infiéis: como também, porque com a preguiça e descuido se poderão danar em sua pátria, [...]. Porque os doutores entendem a palavra de Deus, e as obras penais, e de virtude; com que ela melhor se cultiva e planta. (f. 297v)

Porém deve ser realçado que o caso não era o de um total esquecimento e completa abdicação do esforço de evangelização, em qualquer uma das alturas. Na verdade, até se registava um grande sucesso na conversão dos locais para o Cristianismo, e principalmente graças aos esforços empreendidos pela Companhia de Jesus, do que dá conta Manuel Correia: “[...] que trabalhavam naquelas partes na pregação da fé admiravelmente: com muitas casas já edificadas por eles, e muitas das províncias cultivadas na doutrina Evangélica” (f. 297v). As ordens de São Francisco e de São Domingos, que já há muito se tinham estabelecido na Índia, foram isentas da crítica de Correia: “[...] ainda que os Frades de são Francisco, e de são Domingos eram já lá muito antigos” (f. 297v).

No entanto, segundo este autor, havia falta de religiosos na Índia aplicados a converter aqueles que não eram cristãos. O comentador demonstra-o partindo para esta reflexão sobre a vivência do Poeta nas possessões portuguesas: “Pelo grande fruto que ele sabia, que os poucos que então lá andavam, tinham feito: e pela grande disposição que via nos moradores de receberem a fé infinito número: se houvesse copia de obreiros que lha ministrassem” (f. 297v). Vê-se que os esforços empregues pelos religiosos portugueses produziram frutos, o que encontra causa em fatores como a disposição dos numerosos habitantes a serem convertidos. Todavia havia falta de pregadores, o que era de tal forma evidente que o comentador faz notar que este último ponto era “[...] comum queixa dos Governadores e Capitães daqueles tempos” (f. 297v), quiçá com razão de lhes dificultar o recrutamento de soldados locais para combaterem a seu lado. Talvez a verdadeira razão para a acomodação dos religiosos em Portugal se deva aos perigos que para esta classe existiam na Índia, dos quais dá conta o episódio de S. Tomé, bem como S. Francisco Xavier nos seus escritos (Osswald, A Oração em S. Francisco Xavier, 2014).

E, na verdade, a expansão da sua Fé era a principal preocupação dos portugueses, pelo menos na perspectiva de Faria e Sousa, que entende que qualquer esforço português na Índia servia para esse propósito, o qual estava acima de todos os outros, até da implementação das leis portuguesas – estas últimas sendo relevantes, enquanto mais eficientes do que as locais, porque são “[...] leyes justas, i santas, i en virtud de ellas se restituyeron a muchos Príncipes sus coronas, que otros con injusticias tiránicas les traían” (t. 1 c. 112). Ainda que adiante se refiram as duas ‘leis’, a Cristã é mencionada primeiro, e, com efeito, como sendo mais importante. Assim se vê que Pacheco Pereira, como qualquer outro combatente português, era pregador, tentando fixar a sua crença pela força das armas: “[...] también esa otra ignorancia del Pacheco era cuando pugnaba por meter entre aquella gente Indica, las tablas de las leyes Cristiana, i Portuguesa” (t. 4 c. 321). D. Marcos de S. Lourenço (p. 44) vai também incorporar esta perspectiva, acrescentando que o aumento das riquezas do reino, tal como o acréscimo territorial, não era a prioridade daquele empreendimento.

Mais, esta conversão é encarada por este comentador numa perspectiva instrumentalista, que funciona no sentido de rentabilizar religiosamente aquela região, colocando-a sob domínio cristão, o que vai Faria e Sousa indicar muito subtilmente, referindo-se ao desejo de converter aqueles como o “[...] deseo de cultivar la Ley de Cristo en aquellas tierras incultas” (t. 2 c. 381). Para este significado, importa a seleção do verbo ‘cultivar’, e a adjetivação ‘inculta’, que concebem aquele local como um que não está a ser aproveitado, ainda que o possa ser. Por outro lado, a beneficiação daquela região consistia, não só, em expandir o catolicismo, mas, enquanto se fazia isso mesmo, conter os avanços das seitas que se lhe opunham, nomeadamente a pagã e a islâmica. Por outras palavras, dir-se-á que a Evangelização da Índia, quando concretizada, representa avanços sobre as seitas islâmicas e sobre as pagãs, que são substituídas, nalguns indivíduos, pela crença católica, pois “[...] los Portugueses plantando la ley de Cristo en la India, abatieron mucho la seta de Mahoma, i ritos de Baco, i engaños del demonio, que todo esto representa aquí Baco” (t. 3 c. 462).

A estratégia baseada na religião para conter os avanços muçulmanos assenta não só nesta frente. Os portugueses pretendiam a conversão daquele povo, ou pelo menos sua parte, por uma razão que está para lá da mera crença, mas que consiste em juntar-lhe um carácter utilitário: obter um novo aliado, o qual terá disponibilidade para lutar, pelas armas,

pela Fé Cristã. Explica Faria e Sousa esta sua intenção metaforicamente: “[...] las tendrá domadas con valerosa guerra, i a que al caballo indómito con temor se le llega a poner el freno, pero domado, sin temor alguno se le pone” (t. 2 c. 37). Quer com isto Faria e Sousa afirmar que serão subjugados os habitantes do Indostão da mesma forma que se doma um cavalo: primeiro é difícil de ensinar, mas depois de ensinado, obedece inteiramente ao cavaleiro. Do mesmo modo, depois de toda a refrega contra os portugueses, os indianos serão convertidos, e passarão a lutar a seu lado.

Sobre os convertidos, Faria e Sousa conta que aqueles indianos que passassem a seguir a seita de Cristo seriam enquadrados num setor particular da Cristandade, elaborado especificamente para estes, representado por uma igreja própria, num plano divino e terreno. Mas, para catalisar este partido religioso, era necessária a ação terrena dos portugueses. O comentador faz notar que o Altíssimo não podia aceitar a liderança de tal instituição pelos locais, pela sua belicosidade, uma vez que esta estava na génese de um grande morticínio na zona, o que, certamente, seria mau presságio para a Igreja. Com efeito, recai sobre D. Manuel, cujo domínio era chegado à zona, a responsabilidade de erguer esta nova instituição religiosa, tirando proveito da sua associação aos grandes feitos que lhe foram outorgados por Deus e do seu pacífico reinado na Península Ibérica, assumindo a liderança dos cristãos indianos. É no segundo tomo do comentário de Faria e Sousa que se encontrará a explicação de tal conceito:

I tampoco pasaremos sin ponderar que Dios acerca de la fundación de su Iglesia en la India, parece haber dicho a los Reyes don Juan Primero, don Alonso Quinto, i Don Juan Segundo, que la intentaron, lo que dijo a David, que intento la del Templo en el cap. 8. del lib. 3. de los Reyes: *Veruntamen tu non adificabis mihi domum, sed fuius tuus*. I esto porque David fue sanguinolento, i no convenia, que manos llenas de sangre anduviesen en el altar sagrado, i así anduvieron en esa fábrica las pacificas de Salomón su hijo. Diste modo acá parece que convivo para fundar la nueva Iglesia en la Asia, apartar aquellos Reyes todos guerreros, i introducir la paz suave del Rey don Manuel: i se debe creer así, sabiéndose, que en tiempo del Rey don Juan el Tercero se sacaron de las cárceles muchos criminosos, juzgados por valentes, con suposición de que siendo tan bravos en la patria, serian de mucha importancia en la guerra de la India, i permitió Dios, que todos estos se embarcasen en una nave, porque tenía determinado, que tal gente se perdiese sin llegar a la India, como realmente se perdieron, sin que nunca su supiese de ellos: señal clara de que no se sirve su divina Majestad en la cultura de su Iglesia de gente sanguinolenta. (t. 2 c. 357-358, itálicos do autor)

Aliás, a leitura exclusiva do poema e dos comentadores deixa dúvidas quanto à possibilidade de os navegantes e a generalidade dos portugueses com conhecimento da Índia, face aos *Apócrifos*, crerem na existência de uma igreja católica oriental prévia à sua chegada. Todavia, estes pareciam ir com certezas de que encontrariam um povo cristão no seu destino, sob cuja ótica pode ser interpretado, por exemplo, o encontro que Camões relata dos navegadores com as figuras presentes naquele pagode em Calecute (C. VII, 46-48), com que muito se exaltam, achando-as símbolos católicos. Esta é, pelo menos, a interpretação de João de Barros dessa ocorrência:

E dentro no corpo do Templo estava hum portal, cujas portas eram de metal, perque entravam a huma escada que subia ao coruchéu; ao pé do qual, onde ficava o redondo dele em modo de charola, estavam algumas imagens da sua adoração. Os nossos como hiam crentes ser aquela gente dos convertidos pelo Apostolo S. Tomé, segundo a fama que cá nestas partes havia (Barros, *Da Ásia de João de Barros e de Diogo de Couto*. Nova Edição. Offerecida a Sua Magestade D. Maria I Rainha Fidelissima. [Década Primeira. Parte Primeira.], 1778, p. 332)

Apesar de tudo isto, não deixa de ser notável que a presença de crenças pagãs na Índia é apenas brevemente referida no poema até ao momento em que os navegadores são confrontados com artefactos religiosos. É o Catual que recebe a embaixada na praia que primeiro os leva à ‘fábrica’, onde se confrontam com estátuas dos ídolos de que o Poeta tinha vindo a falar. Pelo facto de o Catual primeiro levar ali os portugueses, deixa-se patente a importância que tem a religião na sociedade indiana. Sobre estas figuras recai um olhar português duplo: tanto são aterradoras, assemelhando-se a demónios, como maravilhosas, o que resulta sobretudo da novidade. A crença pagã fica, assim, conotada com o estranhamento e a maravilha, como indicado pela estância “Ali estão das Deidades as figuras, / Esculpidas em pau e em pedra fria, / Vários de gestos, vários de pinturas, / A segundo o Demónio lhe fingia; / Vêm-se as abomináveis esculturas, / Qual a Quimera em membros se varia; / Os cristãos olhos, a ver Deus usados / Em forma humana, estão maravilhados” (C. VII, 47).

Neste âmbito, e sobre este mesmo objeto de contemplação, a descrição de Faria e Sousa sobre o templo recorda as pretensões portuguesas de cristianizar a Índia e a crença de que, existindo algum tipo de resquício cristão no local, não totalmente apagado pelo tempo, a tarefa de conversão dos locais seria facilitada. A descrição do edifício evoca motivos cristãos, o mesmo acontecendo aos ministros do culto e aos seus objetos:

Era un Templo, que se parecía en la fábrica a los razonables de Europa. En lo alto del frontispicio tenía siete campanas: i allá adelante era en forma de Crucero, i Capilla: i al entrar por la puerta aparecieron unos Religiosos, o Ermitaños, ofreciendo unos como hisopos con agua, al modo que usamos acá de la bendita. I de todo esto infirieron los Portugueses, que permanencia allí la Cristiandad del tiempo de S. Tomé, aunque fuese con mucha corrupción (t. 3 c. 285)

E ainda que depois se tenha vindo a saber que, na verdade, não se tratava de um templo ou de um povo de práticas católicas, aquele encontro teve o efeito, positivo e momentâneo, de validar a crença dos povos encontrados. Para os portugueses, foi possível crer na superioridade da sua religião, que, naquele sítio, remoto, não apenas tinha resistido, como também tinha prevalecido. Quanto aos indianos, encontram a irmandade que a sua crença representa aparentemente alargada, deparando-se, com efeito, com uma civilização que, por sinal, se presta a grandes feitos em favor da sua Fé. São estas perspectivas que Faria e Sousa explicita, condensando-as sob as reações dos indivíduos presentes naquele momento, naquele local:

Nuestro P. particulariza, que los Gentiles se detuvieron en el Templo adorando, porque no pareciese que los Portugueses hicieron lo mismo, pues era de Ídolos. I es de saber, i ponderar, que también ellos lo hicieron, poniéndose de rodillas, i orando a aquellas imágenes; i los Malabares se alegraron mucho de verlos tan reverentes con ellas, creyendo que las conocieron al arrodillarse (t. 3 c. 290)

Mas também o que é acessório à sua crença é vítima das condenações do Poeta. O caso em questão é o dos aruspícios, prática que consiste em previsões analisando as entranhas de vítimas animais. Deite-se um olhar sobre as palavras do poeta quanto ao assunto, quando se refere que o Samorim procura um vaticínio quanto à chegada dos portugueses: “Entretanto, os arúspices famosos / Na falsa opinião, que em sacrifícios / Anteveem sempre os casos duvidosos / Por sinais diabólicos e indícios,” (C. VII, 45). Aponta aqui o Poeta que esta é uma prática com resultados suspeitos, que dão uma ‘falsa opinião’. Mas mais do que isso, aponta sempre para resultados ‘diabólicos’, ou seja, adversos à doutrina cristã. Esta prática, que assim parece ser de gênese gentia, está oposta à católica.

Postura distinta é a de Faria e Sousa, quando escreve sobre este mesmo ritual. Ao referir-se-lhe num primeiro momento, este erudito prefere distanciar-se de um julgamento, analisando-a, antes, como estando no campo do diferente e do Outro, em resultado do que se abstém de comentar se aqueles prodígios serão concretizados ou se cairão por terra. Regista-o da seguinte forma: “Estos principales de la Secta torpe, se ha

de entender los mismos Agoreros, i que creen en sueños; en que se abrazan muchos principales de la Republica, como señores, i Caballeros, cuya fé por la mayor parte es esa” (t. 3 c. 466). Já posteriormente, assumirá o mesmo tom que o Poeta quanto a esta prática, crendo-a como falsa e pretendendo distanciar-se dela, postura que, de acordo com os seus escritos, Camões também toma, muito exemplarmente: “Escribe el P. como verdadero Católico, llamando opinión falsa al ejercicio de adivinar lo futuro, como ella lo es” (t. 3 c. 450).

Manuel Correia é igualmente responsável pela condenação desta e doutras práticas que vê relacionadas, mas não sendo parte íntegra da religião, entendendo-as como encenadas. Vislumbra-se até algo de cómico para o leitor do nosso tempo no momento em que Correia faz essas reprovações, pela classificação que faz da generalidade dessas práticas: “[...] são Gentios Idolatras, os quais creem em mil fábulas e invenções, muito dados a agoiros, e guiados por qualquer imaginação” (f. 199v). Com efeito, fantasia, ficção, adivinhações e devaneios são as características que constituem a base da crítica de Correia.

Mas todas as crenças não católicas são sempre condenadas por Manuel Correia. São “[...] torpezas”, e algumas, até, “[...] indignas de se escrever” (f. 194r), abrangidas pelo decoro recomendado aos autores católicos. Neste plano, a adoração de ídolos ou animais não é mais reprovável do que a dos muçulmanos, mas ainda assim é estranhada e condenada pelo Poeta. Contudo, observa-se que os muçulmanos são tendencialmente os que condena com mais veemência, por terem aquela que é amplamente considerada como a mais abominável crença, virulenta, asquerosa, “[...] pestilencial” (f. 194r), o que é, com grande probabilidade, um resquício dos conflitos religiosos entre esta crença e a cristã vividos há séculos atrás.

Estas discórdias ganharam novo ânimo com a chegada dos portugueses à Índia, pois passam a ter um novo palco para suceder, e com novos atores: as fés pagãs. Estando associada cada uma das crenças a determinada cultura, vê-se ser elevada a um novo nível a condição multicultural do território indiano. A interação que se potencia entre culturas não foi, todavia, pacífica, uma vez que havia rivalidades anteriores, as quais se transformaram em conflitos bélicos, do que nasceram novas oposições, como por exemplo, aquela entre Rumes e portugueses. Quem melhor descreve esta realidade é D.

Marcos de S. Lourenço, dando conta da Índia como um local de interseção entre diferentes povos com o objetivo de combater:

[...] entendo aqui por Turco Oriental, os que ao Oriente vão de ordinário pelejar com os nossos, a que lá chamam Rumes, que nos não tem feito pouca guerra naquelas partes, como se pode ver assi naquele grande cerco de Diu, como em Ormuz, e nas terras da Abássia (p. 71)

E no plano deste conflito, é com grande atraso que os portugueses chegam àquele local, pois o Poeta parece querer conduzir à conclusão de que se a crença de Maomé chegou primeiro à Índia, soube encarar os gentios com a mesma disposição que Camões os observa e teve o mérito de tirar proveito da inocência deste povo para sobre ele exercer a influência, como se dá a entender nos momentos em que Gama é raptado, episódio em que se observa que o catual é malicioso face ao português, instigado pelas crenças de ambos, do que é exemplo a descrição que se encontra na estrofe 91ª do VIII Canto: “Aquele noite esteve ali detido / E parte do outro dia, quando ordena / De se tornar ao Rei; mas impedido / Foi da guarda que tinha, não pequena. / Comete-lhe o Gentio outro partido, / Temendo de seu Rei castigo ou pena / Se sabe esta malícia, a qual asinha / Saberá, se mais tempo ali o detinha”.

E o choque religioso vai para lá de uma tensão entre muçulmanos e cristãos em que os pagãos são meros cobeligerantes, tendo como corolário uma lógica que coloca em oposição dois povos, incluindo também os seus governantes, como faz notar Júpiter n’*Os Lusíadas*: “Os Reis da Índia, livres e seguros, / Vereis ao Rei potente sojugados,” (C. II, 46). Portanto, é contra os reis das várias fações indianas que os portugueses, povo e Rei, serão enaltecidos. Esta conceção é feita sem que o Poeta desvalorize de algum modo ‘os reis’ da Índia, cuidado que encontra justificação na sua retórica de engrandecimento das vitórias portuguesas. Camões demonstra uma visão que integra qualidades e defeitos quanto aos soberanos das terras distantes, que se referem maioritariamente nas suas lutas armadas contra os portugueses, exceção feita aos momentos em que Vasco da Gama se encontra com o Samorim, que lhe dá grande centralidade nos momentos em que a narrativa se desenvolve na Índia, mas que depois estará também envolvido em batalhas com os portugueses.

Tanto Manuel Correia como Faria e Sousa olham com severidade para as crenças pagãs, condenando as suas práticas, mas principalmente considerando que os praticantes das crenças pagãs estão sob um dolo, o qual cabe aos portugueses corrigir, o que Faria e

Sousa encara como uma honra, e, como consequência, o principal propósito da missão lusitana naquelas bandas. Ao serem convertidos, diz ainda este comentador, estes teriam uma igreja própria, distinta da romana. Logo ao nascer delineavam-se os problemas relacionados com o Padroado Português do Oriente. Esta missão, porém, começava a encontrar algumas dificuldades, nomeadamente da parte dos religiosos, que deveriam ter como missão pregar ali a lei de Cristo, mas antes se mostravam letárgicos, como conta Manuel Correia. D. Marcos de S. Lourenço vai acrescentar que a inserção de uma nova crença causará, inevitavelmente, conflitos.

A procura do caminho marítimo para a Índia conduziu à rutura com a situação geopolítica vigente na época no continente europeu. Gerada sobretudo por conflitos religiosos, estes fizeram-se naturalmente sentir no espaço a que os portugueses chegaram. Segundo os comentadores e o poeta, a melhor forma de resolver a discordância era pela conversão, que por um lado gerava a harmonia, como também dava mais argumentos para manter o combate. Esta solução é, de certeza, por conseguinte, influência da cosmovisão católica, que acreditava que o sucesso da empresa tinha sido ‘oferecido’ aos portugueses por Deus. Assim, viam-se os gentios como um novo recurso, em potência. Todavia, o próximo capítulo mostrará que a conversão nem sempre foi por meio da palavra, havendo instâncias em que as armas foram de grande utilidade. E se não para a conversão, para o estabelecimento da presença portuguesa no Oriente.

b. Perigos e guerras esforçados

Em Camões, parece que os feitos dos militares portugueses convergem para uma forma de glorificação coletiva, visto que aqueles que veem o seu nome elevado agem em nome da nação. Neste sentido, uma das primeiras ocasiões em que se nota a glorificação do povo português é no primeiro concílio dos deuses, ainda no canto de abertura (C. I, 20 a 41), episódio que, por envolver os deuses na façanha dos portugueses, torna-a desde logo gloriosa (Valverde, 1981). O discurso de Júpiter afigura a viagem da armada como empresa de uma pátria valente. O mesmo sucede com a deusa Marte, e com os momentos de discurso indireto das falas de Baco e Vénus. Este é o momento iniciático da trama dos deuses, que vê os portugueses no centro das atenções. Vénus e Marte opõem-se a Baco, e é aqui que reside o cerne do dinamismo psíquico da obra (Saraiva & Lopes, 1979). Enquanto os dois primeiros, são motivados, respetivamente, pelo benefício da humanidade e pela legitimação dos valores das armas, já Dioniso teme perder a sua fama, associada à conquista da Índia. Joseph (2020) esclarece que a associação de Baco à Índia assenta sobre uma noção de posse da divindade sobre o território onde dominavam as crenças pagãs. Aliás, quanto a esse propósito, Pires de Almeida vai explicar, em parte, por que razões é que Baco possui, de modo nominativo, o Indostão: “[...] nunca indústria alguma, nem sucesso nem próximo, tiravam o nome de mercador da Índia a Baco, porque sempre resistiu com valor à Fortuna” (f. 73v).

Face ao predomínio das crenças pagãs na Índia, os religiosos ocidentais entendiam que seria possível oferecer à Igreja Católica grande influência na região, ótica que permite perspetivar Baco como o representante dos interesses das gentes orientais (Garcez, 1987), a quem se oporá Vénus. É semelhante aquilo que se vê em Manuel Correia, logo desde o início do seu comentário: “A tenção do Poeta he tratar do descobrimento, e conquista da Índia, e dos valerosos feitos em armas, que os Portugueses nela fizeram” (f. 1v), uma afirmação que tem valido ao comentador português a grande acusação de não compreender o propósito do poema (Piva, 1982), mas que também demonstra a sua preocupação obsessiva com o estilo heroico, “[...] muito importante porque fala muito das batalhas e da Índia e das suas guerras” (Alves H. J., 1999, p. 248). Nesta sua declaração de interpretação parece notar-se que a Índia está para os navegadores como *Os Lusíadas* para o poeta: ambos correspondem à grande obra do seu agente. Toma, desde

este momento, os feitos das armas portuguesas como sendo extraordinários, uma vez que são valorosos, pelo que devem ser entendidos como especiais e grandiosos. Ao mesmo tempo, uma vez que o poema relata não só a chegada dos lenhos à Índia, mas também prevê a expansão portuguesa pelo continente asiático, permanece a impressão de que o subcontinente é utilizado metonimicamente, para representar todas as conquistas portuguesas. E, se parte da Índia é conquistada, e além do mais pelas armas, está patente desde este momento, que, naquele comentário, Manuel Correia interpretará a Índia como um território português, e como recompensa daqueles seus feitos.

Faria e Sousa partilha o crédito no heroísmo dos portugueses que atuam na Índia, atingido pelas armas. Descreve-o muito evidentemente: “[...] las hazañas de los Heroes Lusitanos en la India, de manera que las armas, i el estruendo, están sonando a los oídos” (t. 1 c. 72). Aliás, o comentador não aparenta ter receio de recorrer ao exagero para dar conta do quão heroicos são os portugueses, dizendo que o sol arrefecera ao ver as façanhas dos portugueses (t. 4 c. 324), enquanto também acredita que algumas vitórias lusas foram conseguidas em parte por maravilha da Providência, que o fez com intenções de mostrar a crença como a mais verdadeira, por oposição àquelas dos seus inimigos.

Na verdade, o comentador demonstra-se indisposto para compreender de outra maneira os feitos lusitanos, porque, a partir do seu ângulo, quem não visse a entrega das vitórias por mão célica, era, nada mais, nada menos, do que herege: “[...] las victorias de los Portugueses en la India, son de manera, que quien no creyere, que Dios peleaba con el brazo de ellos, no será legitimo Cristiano.” (t. 4 c. 331). O escoliasta entende que estes desígnios são executados porque os portugueses retribuí-los-iam expandindo a Fé, do que “[...] hacen testimonio [das vitórias portuguesas] los muchos Templos que le erigieron con la invocación de nuestra Señora de la Vitoria” (t. 1 c. 260).

E sabemos, pela pena de Manuel Correia, que as façanhas portuguesas eram de grande dificuldade. Os seus oponentes eram incrivelmente aptos no combate armado, graças à sua experiência, resultante das constantes guerras na Índia, e assim davam-se batalhas ferozes com grande frequência. E mesmo que aquelas lutas fossem um culminar de tensões, iam dar, inevitavelmente, origem a mais conflitos, estabelecendo-se um círculo vicioso baseado em vingança pela vitória do outro. Manuel Correia conta isto mesmo ao falar dos “[...] temidos Almeidas” (C. I, 14), cujo “[...] filho foi morto [...] A qual morte depois o pai vingou” (f. 11v). Faria e Sousa anui a esta visão dos factos, porque

o próprio diz que os “Portugueses que iban asolando lugares, por satisfacción de lo que se usaba allí con ellos” (t. 4 c. 327).

A referência a Afonso de Albuquerque, de quem Manuel Correia diz que “[...] para tratar dos seus merecimentos e vitórias, que na Índia alcançou, era necessário muito tempo, e muito papel” (f. 11v), serve igualmente para a construção da imagem da Índia como um local onde acontecem grandes combates e grandes vitórias. Porém os portugueses não têm o pleno de vitórias. Ao passo que Camões e estes comentadores pouco dizem sobre as derrotas portuguesas na Índia, Faria e Sousa afirma desde o prólogo que os portugueses encontraram também “[...] miseria, y hambre” (t. 1 c. 4).

A sublimação no combate é atingida por uma notoriedade quanto ao Outro. Mas este Outro não é o indivíduo, e sim a nação, o mundo. Por outras palavras, ser-se sublima é mostrar feitos grandes aos outros países, e assim elevar Portugal acima das suas respetivas nacionalidades, o que terá como consequência exibir por que razão é que os portugueses são os barões assinalados. Deslinda-se esta visão em Manuel Correia quando refere que é nas partes orientais que “[...] os Portugueses têm feito, o que a todo [o] mundo he notório” (f. 12r). A necessidade de se mostrar ao mundo é não apenas essa, mas também a de refutar a sua inveja com os feitos dos portugueses, como diz Faria e Sousa, ao criticar a postura destes quanto àquela viagem: “Por este camino puede tener lugar el haber algunos extraños, envidiosos de la gloria Portuguesa, llamado locura a la acción de esta viaje” (t. 3 c. 316). E, como é costume com a invidia, o que a motivava era o desejo de possuir o que o outro tem, o que Faria e Sousa vai transmitir muito vagamente, mas afirmando que a Índia “Avía sido deseada de muchos. Entiende de las Monarquías del mundo, que desearon apoderarse de esta parte de la India, sin poderlo conseguir enteramente” (t. 3 c. 211), e, como tal, era forçoso mostrá-la devidamente protegida.

Faria e Sousa dá, sobre este tema, uma perspetiva analítica de particular interesse para a cultura portuguesa. Relata (t. 1 c. 123) que os feitos portugueses na Índia receberam tal atenção que não foram registados unicamente pelos portugueses, mas por autores de todo o mundo – certamente, porque o próprio escreve em espanhol para o seu texto encontrar mais leitores internacionais (Sena, Introdução, 1972) – o que foi decisivo para a sua fama alastrar. Junto a esta nota, vai acrescentar que apenas com os descobrimentos e a necessidade de se fazer chegar a todo o país e império e ao mundo as grandes obras

dos portugueses nos mares do Oriente é que se começou a escrever mais em Portugal, aludindo muito subtil e superficialmente, ao *topos* clássico das armas e das letras.

E, não é o único comentador a tocar no assunto, uma vez que D. Marcos de S. Lourenço, que “[...] em tudo ama a brevidade” (Piva, Os patriarcas da crítica de «Os Lusíadas», 1982, p. 49), o diz também, ainda que de forma muito mais condensada, e, apontando para o que outro intelectual da época do poema, diz: “[...] e assi no Oriente, como diz Diogo do Couto, em sucedendo qualquer cousa notável logo a põe em verso e a cantam pelas ruas” (p. 2). Muito mais interessadamente, este autor vai já imaginar uma literatura, de origem portuguesa, dedicada ao, ou baseada no, sucedido da Índia, falando em “[...] livros da Índia” (p. 155), os quais estão repletos “[...] destes feitos fortes” (p. 155). Nesta perspetiva, a Índia representa também um ponto de viragem na cultura intelectual e erudita portuguesa.

E a Índia é o local, numa perspetiva histórica, em que melhor se podem cometer os grandiosos feitos militares, segundo Manuel Correia, que se funda em Alexandre Magno para tal asserção. A sua justificação permite entrever que a sublimação na Índia não é apenas entre os contemporâneos e os conterrâneos, mas sim universal: todas as civilizações, passadas ou presentes, ao olharem para a Índia, terão razão para se admirarem, por verem naquele local tão subidos feitos como os de Alexandre e os mais elevados ainda dos Portugueses. São estas “[...] cousas dignas de memoria” (f. 30v), e que se encontram referidas brevemente no poema, nos mosaicos à entrada do palácio do Samorim (a partir de C. VII, 51) e, ainda que breves, onde a chegada dos portugueses se profetiza, colocando a Índia a percecionar-se a si própria como um território a ser conquistado, ou desejado, e não só pelos portugueses, mas inserida num processo histórico mais abrangente.

Esta associação entre Índia e História deriva, nas suas várias vertentes, de uma obsessão em torno do objetivo de almejar compreender a Índia para lá da presença portuguesa. Isto porque, durante a maior parte dos textos aqui analisados, o território e seus habitantes são sempre olhados por um olhar português, ou, no máximo, ocidentalizado, quando são as descrições de Monçaide. Aliás, Faria e Sousa refere, inadvertidamente, este fenómeno, ao mencionar os “Autores graves que escribieron la historia Indica” (t. 4 c. 367), sendo estes autores, como se infere pela sua “Tabla de los

Autores que se traen en este Comento” (t. 4 c. 663 - 670), principalmente de origem ocidental.

Como consequência desta conceção, a Índia aparece como um território em que se interseta uma pletora de culturas, que ali chega atraída pela fama daquele território, deixando-o ainda mais famoso. Neste plano, as viagens portuguesas, muçulmanas e gregas, ainda que promovam os feitos bélicos tão enfatizados pelo Poeta e comentadores, carregam consigo as suas respetivas culturas, que deixarão uma herança própria no local. Com efeito, a história que é própria da Índia é, concomitantemente, a dos povos que com aquele espaço se cruzam, o que não é exclusivo, certamente, daquele subcontinente, uma vez que a história de um povo nunca é só a sua própria história, mas a dos vários com quem interage. Esta é uma noção que se encontrará sugerida por Faria e Sousa, com elementos que evocam confrontos bélicos passados: “Dice en ella, que también allí se vieron las banderas de Grecia correr sobre innumerable gente, i conquistar hasta el Ganges, siendo gobernadas del grande Alexandro, que lleno de acciones gloriosas ” (t. 3 c. 302).

E sendo o local das batalhas, históricas, presentes e futuras, com a sublimação para os envolvidos que isso implica, é o local de ação por excelência, não só no plano do enredo, mas também no da realidade. Atente-se no dizer de Manuel Correia sobre o tópico: “[...] lhe vai contando todas as cousas que hão de acontecer aos Portugueses na India, e Costa de Africa, e como hão de pôr estas partes debaixo do jugo dos Reis de Portugal” (f. 48r). Trata-se, acrescente-se a Manuel Correia, do transporte da significância territorial que se vê na Península Ibérica durante o Canto III. Atesta-se, aqui, também, a sua contiguidade com África no plano da expansão portuguesa. Manuel de Faria e Sousa (t. 1 c. 272) vai até acrescentar uma vertente mitológica à criação de feitos dignos de serem lembrados, visto que, na sua opinião, os feitos lusitanos relacionados com a Índia superam os de Baco no mesmo local, e relegam-no para o esquecimento. Em tudo predomina, portanto, a visão do conquistador.

Um outro contributo de Faria e Sousa para a imagética da Índia reside precisamente na deslocação do plano da história de Portugal para o Indostão, o que sucede sobretudo nas batalhas de carácter religioso. Neste sentido, há uma relocalização deste plano do enredo, mas sem mudar o seu âmbito. Por outras palavras, as batalhas que se veem travar, ainda no terceiro livro, durante a reconquista da Península Ibérica, são agora

recriadas, desta vez contra inimigos da mesma índole, com um novo cobeligerante, os gentios daquela zona. Com efeito, repete-se a conceção de uma história cíclica e repetitiva, típica em Faria e Sousa. Ao mesmo tempo, e mais importante na nossa análise, vislumbra-se aqui a continuação da história religiosa de Portugal, associada às armas.

Para além do inimigo, o mais claro dos paralelos neste aspeto, esta analogia é sugerida pelas aparições divinas que acontecem em ambas as instâncias. Na estrofe 45 do canto III, conta Vasco da Gama ao Rei de Melinde a visão divina de Afonso Henriques (Quando na Cruz o Filho de Maria, / Amostrando-se a Afonso, o animava), o que se vai repetir, explicita Faria e Sousa, por ocasião das lutas de Diu em que Pacheco Pereira esteve envolvido: “[...] envió su divina Majestad algún socorro a Duarte Pacheco, prosiguiendo la posesión en que están los Portugueses desde los fundamentos de su Reyno, de aparecerles Cristo, i sus ángeles, i Santos en los mayores aprietos” (t. 4 c. 333). Aliás, não só a Pacheco foi concedida este tipo de ajuda, porque, relata ainda o comentador, “En la India son muchas las apariciones semejantes a diferentes Capitanes” (t. 4 c. 333).

A morte do filho dos ‘Almeidas’ de que atrás falámos refere-se ao caso de Lourenço de Almeida, cujo óbito vem como consequência da ação conjunta de armadas turcas e indianas. O episódio é significativo do risco de vida que os perigos e as provas trazem, principalmente por se tratarem de circunstâncias bélicas de grande intensidade, nos quais a vitória é necessária para se atingir a tão procurada sublimação que tanto o Poeta, como os comentadores bendizem. Aliás, o sucesso dos portugueses em ocasiões em que se encontram em números inferiores, como na batalha que Francisco de Almeida inicia à procura de vingar o seu filho, é visto como estando entre algumas “[...] cousas maravilhosas” (f. 154v) por Manuel Correia.

Mais: A vingança consumada por Francisco de Almeida é exemplificativa da tendência, tanto do poema como dos comentários, para elevar o individual enquanto representativo do reino de Portugal na sua integridade. É na Índia, depois de Portugal, que atuam os varões portugueses e os seus meios bélicos, que são tão ou mais aguerridos e poderosos do que os indianos, lançando-se a empresas de combate militar, que envolvem destruição. Magno exemplo, em Manuel Correia, é Duarte Pacheco Pereira, em que se permite entrever esta mesma propensão, se tomarmos ‘Belém’ e ‘Samorim’ como termos metonímicos para representar, respetivamente, Portugal e os inimigos indianos:

Diz aqui o Poeta, que em Belém se aparelhava o remedio contra o dano, que o Samorim havia feito a el Rei de Cochim, queimando-lhe a terra, e lançando-o fora dela. O remedio foi o grande Duarte Pacheco Pereira, qual foi por Capitão de huma Nau da conserva de três (f. 265r)

O apetite para a destruição que Pacheco Pereira representa para os portugueses em Manuel Correia repete-se em Faria em Sousa, com uma silhueta diferente: parece preocupar-se em dar o seu entender com maior sensibilidade quanto a esta matéria. Em alguns momentos evidencia uma perspectiva tépida sobre o assunto, misturando uma certa vontade de elevar aqueles feitos com alguma melancolia, pelo que é o reverso da moeda: a morte do Outro. Por exemplo, descreve da seguinte maneira o resultado de um ataque português: “I tan bien, que en dos días después de llegados, fueron reducidas a fuego aquellas islas, que el Rey de la pimienta quería usurpar ; i él estrechado a pedir misericordia” (t. 1 c. 29). Referir-se àquele evento de destruição como ‘reduzir a fogo’ condena, subtilmente, a destruição causada. Ao mesmo tempo, ao aludir ao Rei da Pimenta como ‘usurpador’, está a estabelecer as suas intenções como cobiçosas. Quando apresenta o seu exame da situação, segundo o qual os portugueses foram a força a reestabelecer a justiça, consegue entrever-se um elogio à sua ação, enquanto se aponta, implicitamente, para uma justificação teológica para a chegada dos portugueses à Índia – como refere noutras alturas: “[...] porque Cristo los eligió para estos descubrimientos” (t. 4 c. 433) –, o que não deixa de ser laudatório, ao mesmo tempo que afirma que a situação se resolveu num curto prazo de tempo.

Todavia, é pertinente levantar várias questões. Será que a referência ao usurpador é apenas uma atenuante no excerto acima? Seria para justificar a ação portuguesa, atribuindo-lhe um papel interventivo no que é, aparentemente, um atropelo à soberania do outro estado? A confirmação desta hipótese permitirá concluir que Faria e Sousa olha com desespero para as guerras, apesar de estas serem um veículo de sublimação para a nação e para os varões nela envolvidos. Com efeito, a adjetivação sugere exatamente isso, bem como a narração dos eventos: a celeridade com que chegou a destruição, a culpabilização do ‘Rei da Pimenta’, por querer usurpar territórios, e a veloz mudança de posição deste, que acaba por pedir misericórdia depois de abrir as hostilidades. Portanto, este excerto corrobora a particular posição do comentador de pensar na destruição e na guerra como aterradora, chega a falar até em “[...] horror militar” (t. 4 c. 349). Mais, também se refere aos inimigos dos portugueses como “[...] gente” (t. 4 c. 353) e que estes

foram mortos por Francisco de Almeida: não os nomeia a partir da sua crença ou como se relacionam com os portugueses, antes se recorda da humanidade destes, e da responsabilidade dos seus carnífcies. E nesta ótica, aponta igualmente que, entre aquela ‘gente’ se encontravam Mamelucos, “[...] hijos de Cristianos” (t. 4 c. 353), não deixando de dar conta de uma ação que o comentador considera, provavelmente, pela sua afeição à Cristandade, condenável: as guerras entre cristãos.

Será esta visão a expressão de uma atitude pessoal perante o mundo militar, ou, por outro lado, submete-se ao ponto de vista que quer, acima de tudo, sublimar os portugueses pelos seus combates? Talvez ambos, e profundamente entrelaçados. Faria e Sousa irá aludir, ao comentar a estrofe 55 do décimo Canto, a “[...] lluvias de ballas” (t. 4 c. 389), as quais os portugueses ultrapassarão, arrasando cidades robustamente protegidas, nomeadamente Panane e Coulete. Os portugueses, aqui, não só participam, em feroz combate, como também o incitam, sobre o que é proveitoso apontar a descrição que Marcos de S. Lourenço dá de Afonso de Albuquerque: “Terrível, ou terrível em português isto mesmo quer dizer, e ordinariamente a um homem de áspera condição chamamos-lhe terrível de condição. Tudo isto convém a Afonso de Albuquerque, porque de propósito se fazia terrível aos inimigos” (p. 83), ao que se deve acrescentar que este comentador entende que “Também terrível se toma por belicoso, determinado, atrevido” (p. 83).

Uma vez que atingem o ambicionado sucesso, e que Faria e Sousa o pretende reportar, vê-se a sua intenção de altear os homens que lutam por Portugal. Todavia, a descrição da ‘chuva de balas’ evoca mais uma vez o horror das batalhas, através do enorme perigo que sugere para os que nela estão envolvidos.

Sobre os riscos que aguardam os portugueses no ‘novo’ mundo para que vão, há que recordar o Velho do Restelo, que aborda esta temática a um nível de abstração que os comentadores se vêm impedidos de referir, por se encontrarem presos ao poema. Na sua relação com aqueles que partem, recordá-los-á dos perigos a que se aventuram, e de como estes são evitáveis quando os destinos estão mais certos. E, num plano semelhante, não deve ser esquecido que, se o episódio do Velho do Restelo é relatado por Gama ao rei de Melinde, no que parece deixar exposta a consciência dos marinheiros dos perigos da viagem, procura também dar conta de que nem todo o país subscrevia a política de expansão do Infante e seus sucessores. Estas ilações não podem ser descuradas no plano

da nossa análise, que associa a Índia à glória. Com efeito, a voz do homem velho de Belém é incluída não apenas numa lógica dialógica, que valoriza a oposição pela oposição. A sua colocação serve de primeiro obstáculo aos navegadores, levantando-lhes objeções de consciência. É a estoicidade com que os nautas encaram a fala do ancião que os exalta, que os faz parecer serem feitos “[...] de bronze ou de mármore” (Saraiva & Lopes, 1979, p. 344). São, afinal, inabaláveis, pois a Índia, mantém-se, ainda assim, desejável (Joseph, 2020). Com tão evidente oposição, demonstram o seu caráter, particularmente a resiliência necessária para singrar na viagem.

Todavia, Faria e Sousa, ao comentar o discurso desta figura, manifestar-se-á, em algumas alturas, oposto à sua linha de pensamento. Este intérprete parece ver uma revolução - diga-se, na ótica de uma análise tipicamente camoniana, uma nova fase, ou talvez uma nova era - na transferência de recursos militares do Norte de África para a Índia. A leitura do seu comentário recorda que, na época, houve alguma discussão em redor do tema, uma vez que se acreditava que os portugueses eram já experienciados nas lutas na costa magrebina, ao passo que na Índia, um território que constituía um novo desafio para as forças armadas portuguesas, estavam ainda para atingir o pleno das suas capacidades. Tendo a classe militar portuguesa decidido dirigir-se sobretudo para a Índia, começou a perder-se terreno no Magrebe, e também Portugal começou a perder reputação neste local:

Así fue; porque luego que se descubrió la India, no solo se dejó de pasar adelante con el ardor primero en las conquistas de África, sino que de lo conquistado se alargó ilustre parte por no poderlo sustentar: no si gran quiebra de reputación (t. 2 c. 430)

Com efeito, Faria e Sousa (t. 2 c. 420 - 421) concorda com a tese do Velho do Restelo. Se a expansão da Fé era a principal força animadora dos portugueses, seria prejudicial enviar naus sem tentar disseminar a religião, uma vez que se estavam a alocar recursos erradamente. Aliás, em tais circunstâncias, mais proveitoso seria dirigir esforços para destinos mais certos. Por outro lado, o sucesso da façanha podia ser também a perdição do país, deixando o reino desprovido de recursos. Assim se delineia o risco que a façanha representa: a de desgastar o reino e os seus meios, “[...] porque cargar mucho a un bordo, e i nada a otro, es trastornar la nave sin remedio” (t. 2 c. 421). E é esta a perspetiva de Faria e Sousa sobre o estado do país à altura em que escreve. O reino perdeu, graças aos contingentes militares e mercantis na Índia, muita mão de obra, e sequente

riqueza, e isto em resultado da ganância, e da vontade de fazer lucro rapidamente, que absorveu completamente aqueles que se entregaram a essa possibilidade. E isto contrasta profundamente com a hipótese de converter, virtuosamente, aqueles que praticam a adoração de ídolos: “Ello es cierto, que no conociéramos muchas costumbres estragadas, si no se abriera esta puerta. Ello es cierto, que por ella se vieron entrar, i salir más ladrones, que Capitanes” (t. 2 c. 421).

Está assim Faria e Sousa a denunciar o declínio do Império, as suas causas e os seus culpados, de que dá conta entre os livros de autores seus contemporâneos. Este hermeneuta vai afirmar (t. 4 c. 369) explicitamente que Diogo do Couto, no seu *Soldado Práctico*, denuncia as práticas corruptas das esferas sociais de elevado nível, enquanto o comentador procura conforto na religião, que o leva a interpretar a punição de Lope Vaz como vinda dos céus:

Dios, todavía, que no duerme, i a veces no se contenta con solas estas ponderaciones, castigo a Lope Vaz con hacerle traer preso de la India, i ser mal visto de su Rey, quando llego a Portugal: i condenado en destierro, i mucha hacienda: siendo la mayor culpa estos procedimientos injustísimos (t. 4 c. 396 – 397)

Típica do Império Português seiscentista, esta postura repercute-se sobre os soldados lusitanos. O que Faria e Sousa delineia no parágrafo anterior é, afinal de contas, a decadência do Império, causada, em parte, pela corrupção dos portugueses de alta patente na Índia. Os que para lá iam tinham como prioridade o enriquecimento próprio, por oposição a demonstrar a sua virtude e valor enquanto indivíduos. Nesta contingência, sucedia a desmoralização dos soldados portugueses mobilizados nas possessões portuguesas, em virtude do que não desejavam mostrar-se valentes no uso das armas, ao contrário daqueles que lutaram na Índia nos primeiros tempos após a chegada da armada de Gama. O principal resultado desta mudança de atitude é a Índia deixar de ser um espaço de sublimação. E isto é universal, servindo para todas as possessões portuguesas, o que causa estupefação e desconcerto entre os locais, o que parece colocá-los num igual plano de consciência axiológica quanto à governação:

Tomáramos tener su crédito [do Poeta] para poder usar de su libertad en decirlo ahora, que no pasan a la India, i a las otras conquistas, i plazas, casi todos los Ministros, sino a ser mercantes, empleando en ropas lo que avían de emplear en armas: i el primer enemigo que llevan delante de los ojos es el interés Real, i público, desollando hasta los mismos soldados de esas plazas; espoleándolos así, a que las desamparen, en vez de tratarlos de suerte, que por eso las buscasen

otros: cosa que escandaliza hasta a los mismos barbaros que las desean ver desamparadas. De manera, que los primeros enemigos de ellas, por la mayor parte son dos que el Rey a ellas envía. Diego de Couto se queja harto esto en sus escritos (t. 4 c. 395 - 396)

E se, para Faria e Sousa, toda a empresa que foram os descobrimentos perde o propósito se não for com o objetivo de converter à Fé verdadeira aqueles que vivem sob o dolo de Baco, então, na época em que escreve – durante a dominação filipina – o império tinha já perdido a sua razão de existir, pois relata o escoliasta que a cobiça dos representantes da coroa impedia a concretização destes objetivos, que, recorda, são de génese deífica. Relatará ao seu leitor que os governadores portugueses se recusam a converter os locais, uma vez que estes, com as suas práticas religiosas, lhes podem propiciar maiores ganhos materiais:

De aquí resulta, que hoy en la India muchos Portugueses a que se dan algunas aldeas, sin cara, ni razón impiden a los Religiosos, que no hagan Cristianos, porque les rentan más los Gentiles: i si los hacen Cristianos, los martirizan como barbaros, i los tiene en el tormento hasta que se recatan con la hacienda. Esto es lo que hoy hacen Cristianos más frecuentemente en la India: i lo que es más, que son vistos Religiosos cometer insultos de los seglares, i pasarse a los barbaros más aun con el alma, que con el cuerpo. Gran diferencia, que quando entramos en la India, los Religiosos parecían Ángeles; i Religiosos seglares: ágora estos parecen demonios, i seglares aquellos: en parte digo; i esta es la causa de perderse tan fácilmente, lo que tan difícilmente se ganó (t. 4 c. 369)

Neste âmbito, o indiano é visto como um indivíduo com valor somente económico, a ser explorado em virtude da sua religião. Isto é oposto ao que aconteceu nos primeiros tempos após a chegada dos Portugueses à Índia, em que se procurava somente a sua conversão, no que os religiosos se mostravam exemplares, assemelhando-se a anjos, e as questões económicas e financeiras eram relegadas para segundo plano. O mesmo não acontece no tempo de Faria e Sousa, em que a presença lusa, corrompida e viciada, o recorda de demónios, e mostra, que afinal, ainda que o bem tenha prevalecido no plano da viagem, foi o mal que continuou a imperar no destino dos lusitanos.

Esta é uma perspetiva partilhada por D. Marcos de S. Lourenço, segundo quem a Índia, por todas aquelas riquezas, consumia os governadores que lá tinham poderes, com o que o local deixa de ser um de sublimação, para ganhar associações ao vício e à corrupção. A substituição da honra pelo interesse ditou que a presença portuguesa na Índia sofresse cortes, alterações, e os portugueses perdessem posses. Veja-se como é que o comentador o denuncia: “Enquanto os Portugueses na Índia trataram só de bom nome

estava ela e eles mais acreditados, mas depois que eles puseram a honra nas costas, e o interesse no rosto, não medrou ela muito” (p. 315). A transição de um momento de virtude para o de declínio é o do governo de Lopo Soares, a partir do qual a honra e a sublimação que os portugueses tiveram a certa altura na Índia passou para cobiça e ganância: “Lopo Soares por governador da Índia, se embarcaram muitos fidalgos para o Reino, e que daí por diante se começaram a trocar os desejos de honra e fama, em cobiça de dinheiro e fazenda” (p. 316).

É sugestivo que, nestas descrições, seja rara a referência a um Outro. A sublimação dos portugueses, por complicados que sejam os seus feitos, é conseguida por si só, ainda que com auxílio divino. Há a referência a civilizações históricas, mas estas são mencionadas apenas para constituir um fundo para o sucesso português. A cultura referida é a portuguesa, bem como o Império que cai. Sobre este último aspeto, fica por mencionar, neste capítulo, que fatores, além da ganância portuguesa, confluíram para tal conjuntura. Na prática, ficam, assim, excluídos os indianos, que, como veremos, constituíram uma forte resistência aos militares portugueses.

Manuel Correia descreve, pois, os feitos portugueses como uns de grande audácia. Esta conceção advém daquilo em que consistiram esses atos: grandes combates que se traduziam em grandes vitórias, as quais eram entregues aos portugueses por Deus, segundo Faria e Sousa. Assim, as forças lusas conseguiam mostrar o seu poderio a todo o mundo, de acordo com Correia, causando inveja aos restantes reinos. Estas façanhas eram publicitadas por meio das letras portuguesas, dando-lhes um contributo peculiar, pelo que dizem Faria e Sousa e D. Marcos de S. Lourenço, este último prevendo a emergência de uma literatura ligada aos descobrimentos. Manuel Correia vai perceber que estes feitos se sucedem devido a uma permanente escalada de violência, à qual Faria e Sousa se revela sensível. Observa-se, também, em mais um ponto em comum deste com D. Marcos, que a Índia, no tempo em que escrevem, se tinha tornado num antro de corrupção de altas patentes militares, e observa-se, como consequência, que a frequência com que aquelas façanhas eram realizadas entrara em decréscimo.

O principal ponto-chave deste capítulo é a admiração que os esforços dos portugueses causam nos comentadores e no Poeta. Este assombro sublima os agentes que combateram, elevando-os ao estatuto de heróis. Com efeito, a Índia aparece como um local especial, no sentido de ser o espaço de grandes peijas. E a justificação última para

tal fenómeno que os autores encontram reside na Divindade, que lhes concedeu esta capacidade, para agirem em benefício do Cristianismo. É assim que conseguem ter sucesso em batalhas difíceis e contra adversários valorosos.

c. As Indianas gentes belicosas

A representação do indiano como um indivíduo com disposição e capacidade para recorrer à força militar, deve dizer-se desde o começo, não é originária de nenhum destes comentadores, e tampouco é mera perceção dos autores aqui em estudo, como aliás Faria e Sousa demonstra ter noção, escrevendo que “De dos cosas nos admiramos de Virgilio: una, de que peinsaba que los Indios eran imbeles, habiendo la guerra de ellos costado tanto a Héroes anteriores suyos, i siendo notorio que son belicosos, i lo fueron siempre” (t. 4 c. 332). Não obstante, está profundamente entrelaçada com a participação portuguesa nos conflitos armados indianos, alguns suscitados pelos mesmos europeus, outros pelo seu adversário, cuja bravura pode ser de uma forma generalizada, ou individual, no primeiro, destacando-se grandes e poderosos exércitos, enquanto, no último, são os seus líderes que merecem a atenção do poeta ou dos comentadores.

Por exemplo, e seguindo Manuel Correia, no cerco de Cananor, veem-se os indianos, numerosos e capazes, e “Passarão neste cerco os Portugueses muitos trabalhos, fomes, e sedes, e sendo muito poucos houveram grandes vitórias de el Rei de Cananor, e do Samorim, que o ajudava” (f. 51v). Os reis mencionados representam o espírito de combatividade indiano, sempre a dar que fazer às guarnições portuguesas, que conseguem prevalecer, e, na glória, que Correia deixa implícita, deslinda-se mais um aspeto da visão do conquistador.

Se este aspeto imagético da Índia é resultado de uma replicação de perceção antiga que se viu reforçada com o desenrolar dos eventos, é relevante recorrer a Moura (1998 ; 1992), que faz notar que o efeito exercido pelas imagens do estrangeiro na sua modelização permite agrupá-las tipologicamente, em resultado do que aparecem as imagens classificadas como reprodutivas, tendo como extremo oposto as produtivas²¹ (Romero, 2005), e é entre estes dois polos que, tendencialmente, se situam as imagens sobre o estrangeiro inseridas em obras para- ou literárias, como faz notar Mendes (2000). Da imagem reprodutiva espera-se que desempenhe uma função que integre e confirme os preconceitos da comunidade em que tem origem. Nestes casos, a ideologia é o limite

²¹ Veja-se supra. nota nº 18.

referencial e delimitador do quadro mental, no qual o autor trabalha essa imagem do Outro com o objetivo de produzir sentido, do que é justamente o caso.

Também se verá que, afinal de contas, a diferença entre indianos e portugueses é pouca no que toca à sua belicosidade, porque ambos se mostram amoldados à peleja. À semelhança da distinção que se vê entre produção e reprodução de imagotipos, está-se perante uma outra classificação que pode servir à análise do imagotipo, que é a distinção entre *alter* e *alius*, baseada no grau de diferença entre o que olha e quem é olhado. A primeira instância, de cujo exemplo está aqui presente, diz respeito à visão, por parte do observador, de uma diferença simples no Outro, no caso de ambos os povos serem guerreadores, mas com motivações distintas. Já o termo *alius* utiliza-se para imagotipos que são instáveis e que apresentam um profundo grau de alteridade (Machado A. M., 2020).

A maior parte das ações militares relatadas quer pelo poeta, quer pelos comentários, convergem para a sublimação da ação portuguesa na Península Índica, porque estas permitem oferecer um reflexo das marcas que os portugueses deixam nos locais. Nesse sentido, note-se que a afeição da maioria dos indianos pelas guerras é demonstrada também desde as primeiras fases do poema. É Baco quem, dissertando acerca do destino que sobre ele se abaterá se os portugueses tiverem sucesso na sua viagem, se lhes refere como “Indianas gentes belicosas” (C. I, 74). Por ser esta divindade a proferir estas palavras, carregam certo valor representativo e simbólico, devido à autoridade que influi em Baco graças à sua associação mitológica à Índia. Acresce também que, aqui, o tom elogioso tem como principal intencionalidade contribuir para a glorificação dos portugueses, cujas vitórias militares são assim exaltadas, porque são conseguidas frente a um adversário respeitável.

Ainda que os indianos sejam intrinsecamente afeitos à guerra, não deve partir-se de imediato para a assunção de que estes são inteiramente hostis aos portugueses. Aliás, paralelamente às relações de amizade ou desafeição entre os governadores indianos, a criação e usufruto de alianças entre os locais e os portugueses era comum, e em benefício de ambos. Aos indianos era proporcionado um aliado importante para as batalhas com os seus equivalentes, também eles aguerridos, enquanto os portugueses conseguiam acesso a postos comerciais que lhes permitia obter as ricas mercadorias da Índia. Com efeito, a

chegada dos portugueses à zona era causa de agitação política, comercial e militar. Um notável caso destes acontecimentos é o de Cochim, como retrata Manuel Correia:

Com os Reis desta terra tiveram sempre os Portugueses muita amizade, e em toda a Índia nunca acharam lealdade, como neste Reino. Aqui tem El-rei de Portugal huma fortaleza muito fermosa ao longo do mar, e principal feitoria da Índia, por haver aqui grande carregação, principalmente de pimenta (f. 52r)

O jogo de interesses a que aqui se assiste vê-se clarificado com a explicitação da participação lusitana em combates em Cochim contra inimigos indianos, como o Samorim, que assim se revela, também, entre o elenco de figuras indianas aguerridas, bem como estando entre as mais poderosas, por insistir nas investidas contra Cochim à cabeça de grandes exércitos. As amizades causam batalhas, e vice-versa. Importa também a referência à fortaleza, útil para nos encaminhar a refletir sobre a importância dos edifícios de construção portuguesa no plano dos agrestes combates na Índia e no da expansão. A sua existência, que vai para lá da batalha de Cochim (Correia, 1613, f. 280r) e tem como utilidade afastar forças inimigas, é de grande importância para os portugueses, que conseguem manter o território. Por outro lado, a edificação contribui para a construção de um legado material, que funciona como registo do domínio português no local, e que é mais tarde recordado por textos, como por exemplo o próprio comentário de Manuel Pires de Almeida (f. 165r), ou em contraposição, em completo abandono, como aquele que regista Correia (f. 280r). Além disso, neste contexto, serve de lembrete para a relevância das ligações entre indianos e portugueses, para os últimos, sendo símbolo de determinado objetivo no âmbito da sua desejada expansão política.

Faria e Sousa dá também conta deste jogo de interesses, concebendo-o mais como um jogo geopolítico entre as forças indianas e portuguesas, e na qual estes últimos vêm a colocar um desequilíbrio. Um caso de grande evidência é o de Dio, entregue aos portugueses depois da sua ajuda ao Rei de Cambaia. A imagem desta realidade mostra que este comentador imaginava a Índia como um local de grandes forças, grandes combates, e importantes possessões para os portugueses - do que deriva que a Índia portuguesa necessitava de consideráveis esforços para ser mantida -, mas também as incursões, ocasionais, contra esta revelavam enormes valentias:

[Dio é] Praça fortíssima en el Reyno de Cambaya, puesta a la lengua del mar, i abundante de todo. Porque Nuno de Acuña, gran Gobernador de la India, socorrió al Soldán Badur de Cambaya contra el Mogor

potentísimo príncipe, teniéndole ocupado, i usurpado sus estados, le dio el, de agradecimiento, esta fuerza. Después de arrepentido, se la quería volver a tomar, i costo le la vida (t. 1 c. 465)

Já a representação que faz D. Marcos de S. Lourenço dá conta de um fundo instável para esta procura constante de benefícios de muitas partes, no sentido em que aquelas amizades são temporárias, havendo instâncias em que as boas relações dos portugueses com determinado aliado assentavam não sobre os interesses do reino de onde este era proveniente, mas sim sobre o carácter daquele parceiro. Com efeito, com o final do reinado de tal aliado, a continuidade das boas relações não estava assegurada. Ao descambarem, estas alianças podem tornam-se perigosas para qualquer um dos lados. Refira-se o excerto que o constata: “Morto este Rei, foi levantado outro por mão del rei de Calecut, o qual corria com nossa[s] cousas bem, porém a má vontade que contra nós tinha o fazia desejar nossa destruição” (p. 304).

Paradoxalmente à visão dos comentadores e do Poeta perante os povos indianos como estando, por um lado, equivocados no que toca à sua vida religiosa, e por outro, muito capazes no manuseamento das armas, há momentos em que os portugueses a estes se submetem, ou servem, como é o caso dos combates ao redor de Diu. Nestes, os portugueses fazem cumprir, em simultâneo, os objetivos do seu rei, bem como do seu aliado, lutando contra um inimigo comum. Para apurar tais factos, é necessário ler nas entrelinhas a descrição que Manuel Correia faz sobre o assunto, a qual pode, também, ser universalizada, de modo a servir para toda a permanência portuguesa na Índia após a sua chegada:

[...] foi Duarte Pacheco, que fez em Cochim maravilhas contra o Samorim senhor de Calecut, em defesa d’el Rei de Cochim: ao qual o Samori e outros muitos senhores do Malabar perseguirão, por ser amigo dos Portugueses (f. 52r)

Neste momento, é digno de ser colocada em contraste a perspetiva de Pires de Almeida, não sobre as ações e crenças dos indianos, mas acerca do seu diferente enquadramento face à peleja que opôs Pacheco Pereira e o Samorim. Enquanto que o autor acima vê estas como em defesa de um aliado, e, não indicando interesses latentes, expõe esse objetivo como sendo um fim em si mesmo, Pires de Almeida parece sublevar-se perante tais interpretações, afirmando, no que serve para todo o seu comentário, que aquelas batalhas eram travadas, em suma, para defesa e sob interesse do Reino de Portugal, como se pode inferir pela leitura das seguintes linhas: “He Duarte Pacheco

Pereira, que passou a Índia, onde dobrou em defesa del Rey [...] contra o Samorim” (f. 47r).

E nota-se que as alianças com os portugueses são incómodas para os indianos que estão delas excluídas ou, pelo menos, que se encontram sob influência maometana, como se sabe ser o caso do Samorim. Depois de derrotados em combate, líderes como o Hidalcão, de Goa, e o Nisa Maluco, de Chaul, procuram a redenção pela paz, e conseguem-na, dando, inclusive, grandes honras àqueles que foram seus inimigos, por se mostrarem dispostos a estabelecer a paz. Com efeito, a sublimação pelas armas revela-se, não só, no seu manejo, mas também no momento em que estas se depõem. É Faria e Sousa quem apresenta este ponto de vista, que, ainda que seja a partir da perspectiva portuguesa, permite entrever a sua perceção quanto à postura que os líderes tomam depois de derrotados no campo de batalha: “El Hidalcán en Goa, i el Niza maluco en Chaul, después de grandemente destruidos, pidieron paces, i recibieron las con gran gloria de la mano Portuguesa: i retiraron se muy arrepentidos de lo intentado” (t. 4 c. 422).

Já o comentário de Manuel Correia demonstra que não é necessário haver um jogo de interesses a motivar os indianos para combaterem. Basta haver esta predisposição, que é natural em alguns habitantes, cuja gente é

[...] muito belicosa, pelo que muitos vivem sem se querer sujeitar a Rei, nem Senhor algum, antes fazem continuamente guerra aos Reis de Cambaia, os quais não podem levar a melhor deles, porque têm muitas cidades e lugares fortes, onde se defendem, e ofendem, porque são grandes homens de cavalo (f. 196r)

Pela descrição, parece que o estado de Cambaia vive em constante sublevação, num cenário que relembra uma guerra civil, a qual é apenas uma faceta do prejuízo que a sua incansabilidade nos assuntos bélicos lhes causa. O outro lado dessa moeda é a superação das adversidades por parte dos portugueses, conseguida pela destruição em resposta às provações desse Outro: “[...] porque o não deixavam [a Pacheco Pereira] descansar, o que era pior pera eles, que lhe destruía as povoações” (f. 266v). Por norma, as dificuldades causadas pelos indianos são superadas pelos portugueses, em vitórias em que os adversários não são vistos como inferiores, mais igualmente capazes e materialmente dotados, o que inspira a espoliação dos seus bens (fs. 279r - 279v e D. Marques de S. Lourenço, p. 296), cujo valor para os portugueses indica que ambos os lados estão num mesmo patamar no que às armas diz respeito. A diferença, talvez

declarasse qualquer um dos comentadores, está na crença, que faz Deus apadrinhar uns e danar outros para favorecer o seu próprio desígnio de expansão da Fé Cristã.

Mas esta provação dos militares portugueses tem também uma vertente dignificadora para aquelas gentes aguerridas: as suas investidas eram motivo de dificuldades acrescidas para os soldados lusitanos. O insulto ‘cão’ é, nesta descrição, empregue pelo Poeta, e, novamente, Correia anui nessa classificação, estratégia discursiva de desumanização típica da época aplicada a pagãos e muçulmanos (Hoppenbrouwers, 2007), e justifica-se com base no esforço e valentia daqueles que são, usualmente, os adversários das forças portuguesas: “[O Poeta] Chama aos Malabares cães, e com muita razão. Não imbeles, quer dizer esforçados e valentes, porque como hoje sabemos por experiência pelejam com muito animo.” (f. 267v - 268r).

O reverso da moeda da frustração é, como seria de esperar, a sublimação dos portugueses. Faria e Sousa refere, por exemplo, sem se distinguir grandemente dos outros comentadores, as armas indianas tendo como principal intenção, velada, o encarecimento dos feitos portugueses. Para o efeito, afirma que os portugueses conseguem obter vitórias em condições desfavoráveis contra um inimigo digno, numeroso e detentor de armamento de qualidade. Porque os lusitanos, nestas circunstâncias, se encontram numa condição pior, nota-se que o comentador está a expressar a sua estupefação, a qual partilha com os habitantes locais:

I también por ardor del Oriente, podéis entender el valor militar de la India, que se helo viendo que tan poca gente vencía a tanta tan valerosa, i soberbia: porque los Portugueses no encontraron allá gallinas, sino hombres valentísimos, cargados de armas, instrumentos, i maquinas militares cargadas delos; i ejércitos formidables compuestos de lo uno, i de lo otro (t. 4 c. 325)

E perante a sublimação dos portugueses, o nosso estudo vê-se forçado a referir um efeito mais positivo sobre o Outro do que a inveja, coagido pelas afirmações de D. Marcos de S. Lourenço: “E assi disse um dia o Rei de Cochim que então era a Índia, Índia, quando os Portugueses traziam a ela três cousas: Verdade, espadas curtas, e portugueses d’ouro” (p. 341). Aqui, vê-se que a chegada dos portugueses à Índia foi, na perspectiva deste erudito, que refere o rei de Cochim, com alta probabilidade de verdade, positiva para os locais, porque os varões portugueses conseguiram levar qualidades morais apreciáveis ao território, nomeadamente o que é correto, valores militares exemplares e a virtude. Com efeito, os indianos são aguerridos não só por si, mas porque os portugueses, sublimando-

se pelas armas, incentivam, circularmente, aqueles povos a guerrearem-se em maior quantidade.

A sua bravura e disponibilidade para o combate são, de um modo geral, o estado de espírito que prevalece entre os seus numerosos exércitos, produto da grande quantidade de população da Índia, mas também da união das suas forças, ainda que de crenças díspares, para eliminar a presença portuguesa na Índia. Faria e Sousa aponta que é desta maneira que pagãos e muçulmanos, ambos indianos, se unem perante um inimigo comum: “Quiere decir, que siendo Dio de Cristianos, que son de la Iglesia Católica, le pondrán de cerco idolatras, i Moros, como sucedió” (t. 1 c. 465).

O seu número é não apenas de homens, mas de todo um aparato bélico, como sejam naus ou a artilharia, introduzida pelos portugueses (f. 294r). E as vitórias sobre tão compostos inimigos favorecem os lusitanos, elevando os homens que se envolvem em combates com estes, aspeto que não tem como contrapartida, de modo algum, rebaixar tão elogiado oponente. É o que nos descreve Manuel Correia do seguinte modo:

Dom Lourenço d’Almeida ouve huma vitória muito grande contra o Samorim a vinte e seis de Março de 1506. Deu-se esta batalha defronte de Cananor. Tinha a armada del Rei de Calecut 208 velas, 84 Naus grossas, e 124 Paraos, em que hiam muitos Mouros, e Naires de peleja sem conto. Os nossos não tinham mais que onze velas, com oitocentos homens, com as quais destruirão toda esta armada, que levava muita e mui boa artilharia (f. 270v)

Mas também os seus exércitos eram apetrechados com elefantes, e em grande número, o que tem dupla simbologia para os portugueses no plano da exploração da Rota do Cabo. Mais superficialmente, dá um ar exótico às forças inimigas dos portugueses. Num plano mais profundo, os elefantes simbolizam, na perspetiva lusitana, a sua presença noutro mundo. Ao fazerem parte das forças indianas, lembram aos soldados lusitanos – ou aos leitores dos comentadores – que aqueles combates se travam nas distantes terras da Ásia. Mas, ao trazê-los para o velho continente, servem de ostentação, para afirmar perante os seus conterrâneos europeus a sua presença num mundo distante, repleto de maravilhas como o paquiderme. A referência aqui é à célebre embaixada do rei D. Manuel ao Papa Leão X, realizada em parte com o “[...] objetivo de impressionar a corte papal com uma amostra das imensas riquezas orientais a que Portugal tinha acesso” (Loureiro, 1993, p. 115).

Também naquele excerto, Manuel Correia destaca a presença de duas armadas em confronto, uma ideia que Faria e Sousa coloca também no seu texto com significância particular:

Por los que van desde el Oriente al Sur, se debe entender los de la Costa de la India de puertos de Moros, como Dabul, Dio, i otros (esas son las partes de donde sale el Sol) que principalmente cursan para Ormuz, i en grandeza compiten hoy sus naves con las de Portugal, mas no en la forma, pompa, fabrica, garbo, i ligereza, i menos en lo fuerte. (t. 2 c. 606)

Aqui, as naus portuguesas e muçulmanas, competem, e fazem-no enquanto artefactos culturais das civilizações que representam. Este conflito estará no seu auge quando as fações se debaterem em combates armados. Sabendo que a intenção predominante no comentário é a de fazer a apologia dos portugueses e os seus esforços, elevam-se os lusitanos, numa sublimação de carácter não absoluto, mas relativo, isto é, superam o Outro, o que, na verdade, pode ser interpretado como uma continuação dos eventos dos cantos III e IV.

Mesmo que até este ponto se tenha destacado o indiano como sendo, na sua generalidade, afeito às guerras, merecem ser realçadas algumas individualidades, cuja existência revela a abundância de inimigos entre os existentes na Índia. Ainda dentro do poema, um dos primeiros a ser referido é o rei de Cochim (C. X, 11), aliado gentio (C. X, 13) dos portugueses em confronto com o Samorim, então com grande capacidade militar, o que lhe confere poder para destruir Cochim, numa ação que o Poeta identifica como nascida do ódio pelos portugueses, deixando espaço para dúvidas para classificar abertamente como xenófobo o seu ato, devido ao grau de complexidade da situação. Existe também referência ao Rei de Diu, feita no contexto da sua cidade. Este é apresentado como alguém que defendeu aquela terra com afinco (C. X, 61). Já o monarca de Cambaia, nos seus combates contra os lusitanos, receia o poderio dos últimos (C. X, 72).

Manuel Correia conta ainda a história da aquisição de Diu pelos Portugueses. Segundo o seu relato, esta foi oferecida aos portugueses pelo Sultão Badur, Rei de Cambaia, como recompensa por auxílio militar dado em favor seu. Todavia, o governante indiano veio a arrepender-se da sua oferta, e tentou reaver aquele domínio por via das armas, no que não só não foi bem sucedido, como também veio a encontrar a morte (f. 51r). A volatilidade das suas ideias, vê-se, vem acompanhada da sua predisposição para

o combate armado e a sua conjugação resulta em seu malefício. O relato que Correia nos dá do Soldão é, também, a do preço a pagar por quem ousar defrontar o poderio português na Índia: a eliminação sumária. Numa outra instância, Manuel Correia condensa a relação do Sultão com a presença portuguesa na Índia, numa descrição que é, certamente, explicativa da postura dos indianos perante a presença portuguesa no seu subcontinente: “Sultão Badur o temia, e lhe era afeiçoado” (f. 280v).

Mais estéril é a representação do Mirócem feita por Manuel Pires de Almeida (como se poderá observar no rosto da folha quarenta e sete do seu manuscrito), quando escreve “[...] desbaratou sobre Dio o Mirócem, grande Capitão do soldão do Egito, que veio sobre a Índia para lançar dela aos Portugueses”. Aparentemente, acrescenta pouco ao que se tem dito até aqui. Trata-se de um inimigo novo, que pretende pôr término à presença portuguesa na Índia, movido por interesses comerciais. No entanto, merece destaque a opção do comentador em clarificar, e responsabilizar, o sultão egípcio por estas hostilidades, exprimindo uma noção de que as viagens, posses e trocas comerciais na Índia deram aos filhos de luso novos inimigos dentro da família de nações muçulmanas.

Manuel Correia apressa-se a sublinhar que as hostes indianas são numerosas, bem armadas, e muito competentes no ofício das armas, mas não esquece que estas forças não são, por defeito, inimigas das tropas portuguesas. Antes, relata Faria e Sousa, essas hostilidades são movidas por um jogo de interesses, no qual, conta Pires de Almeida, Portugal tenta fazer servir os seus interesses, e que tem como resultado relações instáveis entre portugueses e diversas fações indianas, como afirma D. Marcos de S. Lourenço. Nestes combates, não só se sublimam os portugueses por conseguirem vitórias contra tão prezado adversário, mas também os seus oponentes se sublimam, por serem tão capazes no manejo das armas, informação que chega pela pena de Faria e Sousa. Talvez os portugueses tenham alguma responsabilidade pela crueza dos seus rivais, visto que as suas façanhas davam qualidades morais aos habitantes locais, como quer reportar D. Marcos de S. Lourenço. Por último, Manuel Correia alerta para que a predisposição dos indianos para o combate era, por vezes, suficiente para o começar, antecedendo o jogo de interesses de que anteriormente falamos.

Parece que a imagem do indiano aguerrido poderia servir de corolário a tudo o que se tem visto. À semelhança do local em que habitam, os habitantes do Indostão são

um povo muito dotado para a guerra, o que não é, de modo algum, unicamente percebido pelos portugueses. Com esta sua característica, parecem não ser muito distintos dos lusitanos. No final, estas visões parecem prevalecer, motivadas por interesses. É mais fácil sublimar os portugueses nestas condições, mas também são os lusos quem incita os indianos a agirem deste modo, movidos pelo seu jogo de lucros. Note-se, porém, que as suas hostes, numerosas e bem armadas, guerreiam também entre si, e não só com os portugueses.

8. Conclusão

Quando os comentadores prosseguem, verso a verso, nos seus exames, desconstruindo e explicitando o valor poético presente naqueles passos, estão, em simultâneo, a criar notas exegéticas de significativa erudição, a partir das quais se consegue chegar a várias ilações relevantes para os nossos fitos. Uma das mais evidentes consequências dos comentários é a evolução das leituras de *Os Lusíadas*, de forma a ganharem maior abrangência, do que resulta a demonstração de um sentido identitário nacional. Almeida (Em busca das fontes: *Os Lusíadas* comentados pelo Padre D. Marcos de S. Lourenço, 2012) tinha já dado conta da situação, mas, na nossa perspetiva, vale a pena acrescentar que, sobre este último aspeto, ressalta que a construção desta identidade é feita sobretudo pela delimitação do Outro nos planos geográfico, físico e antropológico. Talvez assim suceda sem intenção, visto que o comentário a *Os Lusíadas* é a materialização do esforço para suprir a necessidade de descodificar um texto que requer peculiar indústria para ser interpretado, particularmente pelas suas referências históricas, mitológicas e geográficas (Castro, 1982). Assim se explica a grande preocupação, por parte dos comentadores, com esclarecimentos que incidem sobre aspetos geográficos nos comentários em estudo. Além disso, não se pode descurar que o comentário a *Os Lusíadas* representa também a assunção de que estes se inscrevem na linha duma tradição com raízes ancestrais, relativamente a grandes autores.

Ainda que difiram naquilo que escolhem explicar, os comentadores têm em comum que a sua leitura aprofunda, em grande quantidade, e com enorme qualidade, uma leitura do poema, uma vez que vão desvendar camadas de sentido que se escondem por baixo de referências nem sempre visíveis, e esta é, aliás, a razão que mantém os comentários como leituras relevantes, mesmo que as edições modernas façam questão de se publicar acompanhadas de compêndios e anotações que permitam clarificar o sentido de algumas formulações, que, todavia, não têm a profundidade que é necessária para uma compreensão do âmago multifacetado deste poema. Com efeito, ler *Os Lusíadas* e ler os seus comentadores são aventuras distintas, o que acontece mesmo que, muitas vezes, os comentadores tenham que ecoar, reformulando, o que escreve o poeta, resultando numa sobreposição de vozes circunstancial.

Neste âmbito, é conveniente compreender que, inevitavelmente, os comentadores dedicam maior empenho a certas passagens do que a outras, havendo casos em que optam por não comentar, de todo, como é o caso da estrofe 25 do sétimo canto na obra de Manuel Correia, que se encontra no rosto do fólio 197. Daqui resulta que os comentadores, advertidamente ou não, são responsáveis, em simultâneo, pela canonização de certos episódios e pela relegação para a esfera do não lido ou do ilegível outros, como já tinha identificado Silva (*A Epopeia, Os Lusíadas e as leituras antológicas*, 2008). Como tal, nasce a impressão de que o comentário, enquanto género textual, pode permitir que nele se inscreva tudo aquilo que o seu autor considerar pertinente para compreender ou alargar a compreensão do texto comentado, com o que não está muito distante de uma análise propriamente dita. Se esta última se pratica nos dias de hoje, há que questionar as razões da queda no desuso do comentário, talvez permutado por pequenas anotações de rodapé ou notas finais, dando azo às edições anotadas, como é o caso da edição d’*Os Lusíadas* aqui utilizada. É certo, porém, que estas últimas edições facilitam leituras, ao invés de as clarificar, como é o caso dos comentários. Servem para efeitos distintos, ainda que partam de um mesmo problema.

A exaustão e formato com que o comentador se compromete obrigam-no a repetir-se e apontar, enfadonhamente, as suas repetições. Ao ler estes comentários, notar-se-á que se escreve muitas vezes ‘como tenho dito’, ‘como se viu atrás’, ‘sobre isto falo em certo momento’, o que é aliás parte de um “[...] processo de remissão de uns passos para outros, tão frequente nos seus Comentários” (Nascimento, 2017, p. 467). De uma perspetiva nossa contemporânea, em que é prioritário evitar repetições de conteúdo, este aspeto favorece a apresentação de um trabalho sobre qualquer obra em ensaio, que, pela sua exigente necessidade de coesão e de brevidade, desincentiva à repetição, consentindo ao autor tecer as mesmas considerações, condensando-as num determinado momento da sua explicação. Por outro lado, o ensaio tem a vantagem de permitir ao seu autor seguir a sua própria organização, enquanto o comentário implica o seguimento da ordem do texto que se trabalha, o que nem sempre é conveniente por exemplo quando se procura dar conta de determinado aspeto de certa obra.

Não se deve, porém, assumir a partir daqui que a prática está em completo desuso. Castro, tão recentemente como na edição de 2015 de *De re coquinaria* (Apício), é exemplar na execução do ofício e na exploração das suas potencialidades, elucidando

aspectos muito específicos relativos ao mundo gastronómico-cultural de Roma Imperial, à medida que vai traduzindo as instruções do *De re coquinaria*, de modo que, como os comentários em análise, faz emergir saberes anteriores à publicação do texto sobre o qual se debruçam, mas também contemporâneos à escrita do paratexto.

No que toca a aspetos temporais entre os autores estudados e entre estes e o Poeta, há que observar que os comentadores têm uma considerável vantagem ao escreverem com distanciamento temporal sobre os eventos e sobre o poema, o que lhes permite lançarem-se em considerações sobre estes, como muitas vezes acontece, à luz de eventos posteriores, mas também contaminados por diferentes perspetivas. Por isso, nas suas explicações, os comentadores falam de alguns assuntos a partir de uma perspetiva privilegiada, a qual foi impossível ao poeta. Naturalmente, isto demonstra-se no nosso trabalho, que, neste sentido, pode até ser perspetivado como um comentário aos comentários d'*Os Lusíadas*, ainda que apenas olhe para um determinado aspeto destes, e não siga necessariamente os mesmos processos. Deste modo, reflete não apenas sobre o Outro, mas sobre muito do que o caracteriza: o seu passado em comum com o português, reportando as formas em que os dois povos interagiram num momento precoce das suas relações.

Sob a égide da diferença dos comentadores, podemos ver que, pelo menos no presente, Faria e Sousa é o que mais se destaca, o que não é de todo surpreendente. É o que tem um trabalho mais extenso, e, como se não bastasse, as suas infindáveis páginas estão repletas de perspicácia. Portanto, não é de admirar que o próprio partilhe a centralidade do trabalho com Manuel Correia, que é menor tanto em quantidade, como em qualidade, mas que, como supera D. Marcos e Pires de Almeida em extensão, há mais a analisar. Com efeito, apenas se mencionam estes dois últimos ocasionalmente, o que não torna, de todo, a sua contribuição, de menor relevância. Na verdade, se em muito Manuel Correia e Faria e Sousa se repetem, Pires e Lourenço não imitam os primeiros, e, aliás, até dão perspetivas refrescantes nos assuntos em que se intrometem.

Como tal, há que apontar, brevemente, as diferenças de cada comentador. Manuel Correia tem grandes preocupações com a geografia e o mundo cultural indiano. As suas descrições mostram-no como um indivíduo com fortes ligações ao mundo material que é referido no poema, do que Faria e Sousa pretende distanciar-se desde logo, prendendo-se ao seu objetivo de explicitar o significado imaterial do poema, o qual se torna na melhor

maneira de elevar Camões. Os outros dois comentadores dão mais ênfase, também, a esta última vertente, mas sem descurar tanto a geografia como Faria e Sousa. E é curioso notar que, qualquer que seja a orientação de cada um, ambos se socorrem de uma rede intertextual para justificar escolhas do poeta ou para descrever eventos e locais referidos no poema. O uso de outros textos confere aos comentários grande riqueza e mérito.

Na ótica de todos os comentadores, observa-se que a Índia é um espaço dotado de grande complexidade e diversidade, o que a faz dela metonímia de todo o Oriente. Se a abertura deste lugar ao Ocidente ofereceu alguma completude ao seu imaginário religioso, o reverso de tal moeda foi a sua desmistificação. Naturalmente, estes aspetos estão profundamente ligados à Religião Católica, pelo que foi a Providência Divina a abrir essa porta aos portugueses, e não só nessa perspetiva, mas também numa de favorecimento e superiorização aos respetivos rivais. Nenhum destes aspetos anula o facto de, no momento em que os comentadores publicam ou preparam os seus textos, o domínio português na área estar em declínio.

A perceção quanto ao seu habitante é sobretudo permeada pela diferença que registam os nossos autores. Embora D. Marcos de S. Lourenço e Manuel Pires de Almeida sejam quase totalmente lacónicos quanto a este aspeto, é em todos registado um desdém com base na religião e um ponto de vista utilitário, numa perspetiva tipicamente colonialista, o que não invalida uma troca de olhares de estranheza e curiosidade, características que esta visão partilha com a Índia, exemplificando todas as ocasiões em que ambos se diluem numa singular imagem. Para simplificarem aquilo que é complexo, os comentadores irão fazer descrições das várias castas daquela coletividade com base no que é presente no mundo ocidental.

Neste plano, a religião é de especial importância nos textos em análise. Os chefes indianos são retratados como sendo receosos da virtude cristã, o que os motiva a tornarem-se hostis à Fé Católica. Por outro lado, no domínio da política, encontrar-se-á pelo menos um líder favorável às pretensões lusitanas, tornando-se assim um aliado valoroso, com uma união baseada na crença e na exportação de princípios morais, alegadamente, superiores. Aliado que seria de grande valor, uma vez que, em assuntos bélicos, os indianos confrontavam as tropas portuguesas de igual para igual.

Em termos mais gerais, é possível resumir este trabalho reparando no léxico verbal utilizado. Sublimar, elevar, navegar, viajar, olhar, glorificar, guerrear, converter,

dominar, enriquecer são os infinitivos de alguns dos verbos mais utilizados no decorrer das explicações da nossa leitura, o que demonstra qual é a visão que estes comentadores tinham daquele local – ou região – e dos seus habitantes naquela época, e que pode ser condensada da seguinte maneira. O indiano é de uma terra distante, repleta de riquezas, com organização social e religiosa própria e que seguia principalmente crenças pagãs. Os portugueses tentaram assimilar este povo pela lei e pela religião, no que tiveram apenas moderado sucesso, falhando por causa da ganância das suas elites. A sua presença, movida principalmente pelo desejo de converter os locais e neles ter um aliado contra as forças muçulmanas, levou a constantes conflitos armados na Índia, em que portugueses e indianos se mostraram, igualmente, aptos para o combate, mas são os primeiros que mais vencem, e, assim, sublimam-se.

9. Bibliografia

a. Bibliografia Fundamental

Almeida, M. P. ([16--]). "Os Lusíadas de Luís Vaz de Camões comentados por Manuel Pires de Almeida". Volume manuscrito disponível para consulta no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, com a cota "Casa de Cadaval, n.º 3".

Camões, L. d. (2000). *Os Lusíadas* (4.^a ed.). Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros; Instituto Camões.

Correia, M. (1613). *Os Lusíadas do Grande Luis de Camões. Príncipe da Poesia Heroica. Comentados pelo Licenciado Manuel Correia, Examinador sinodal do Arcebispado de Lisboa, e Cura da Igreja de S. Sebastião da Mouraria, Natural da cidade de Elvas*. Lisboa: Pedro Crassbeeck.

Faria e Sousa, M. d. (1639). *Lusíadas de Luis de Camoens, Príncipe de los Poetas de España. Tomos Primero I Segundo*. Madrid: Ivan Sanchez.

Faria e Sousa, M. d. (1639). *Lusíadas de Luis de Camoens, Príncipe de los Poetas de España. Tomos Tercero I Quarto*. Madrid: Ivan Sanchez.

Lourenço, D. M. (2014). *Os Lusíadas de Luís de Camões - Comentados por D. Marcos de S. Lourenço*. Coimbra: Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos.

b. Bibliografia de Consulta

Almeida, I. (2007). «Este Nosso Camões»: Os Lusíadas (...) Commentados pelo Licenciado Manoel Correa (1613). Em I. Almeida, M. I. Rocheta, & T. Amado, *Estudos para Maria Idalina Regisina Rodrigues, Maria Lucília Pires, Maria Vitalina Leal de Matos* (pp. 337-368). Lisboa: Universidade de Lisboa.

Almeida, I. (2011). CORREIA, Manuel. Em V. A. Silva, *Dicionário de Luís de Camões*. Alfragide: Editorial Caminho.

- Almeida, I. (2012). Em busca das fontes: Os Lusíadas comentados pelo Padre D. Marcos de S. Lourenço. *eHumanista*, 22, 165-177.
- Almeida, I. (2012). 'Um solitário andar por entre a gente': Camões visto por comentadores dos séculos XVI e XVII. Em M. d. Fraga, J. C. Martins, J. A. Silva, M. M. Silva, & M. Ferro, *Camões e os contemporâneos* (pp. 171-182). Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos ; Universidade dos Açores ; Universidade Católica Portuguesa.
- Almeida, I. (2015). Edições dos Séculos XVII e XVIII. Em J. A. Bernardes, *A Biblioteca Camoniana de D. Manuel II* (pp. 23-33). Coimbra: Imprensa da Universidade ; Fundação da Casa de Bragança.
- Almeida, I. (2018). Guerra e Paz: Leituras Seiscentistas de Camões. *Colóquio Letras*(197), pp. 9-23.
- Almeida, I., Araújo, F., & Vieira, M. (2014). Para uma leitura do comentário de D. Marcos de S. Lourenço. Em D. M. Lourenço, *Os Lusíadas de Luís de Camões - Comentados por D. Marcos de S. Lourenço* (pp. XI - XXIII). Coimbra: Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos.
- Almeida, M. P. ([16--]). "Os Lusíadas de Luís Vaz de Camões comentados por Manuel Pires de Almeida". Volume manuscrito disponível para consulta no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, com a cota "Casa de Cadaval, n.º 3".
- Alves, H. J. (1999). *O Sistema da poesia épica quinhentista – Camões, Corte-Real e os contemporâneos*. Tese para a obtenção do grau de Doutor em Literatura Portuguesa: Universidade de Évora.
- Alves, H. J. (2000). Manuel de Faria e Sousa e Manuel Pires de Almeida: uma contenda fundamental em torno de Camões. Em *Homenagem ao Professor Augusto da Silva* (pp. 283-299). Évora: Universidade de Évora.
- Alves, H. J. (2011). FARIA E SOUSA, Manuel de. Em V. A. Silva, *Dicionário de Luís de Camões*. Alfragide: Caminho.

- Amora, S. (1955). *Manuel Pires de Almeida - um crítico inédito de Camões*. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Amora, S. (1973). A Crítica Feita ao poema no decurso da História Literária. Em C. E. Lusíadas», *Actas da I Reunião Internacional de Camonistas* (pp. 177-206). Lisboa.
- Apício. (2015). *O Livro de Cozinha de Apício - Um breviário do gosto imperial*. (I. d. Castro, Ed.) Lisboa: Relógio D'Água.
- Askins, A. L.-F. (1986). Os Inéditos Camonianos de Manuel de Faria e Sousa. Em *Critique Textuelle Portugaise: Actes du Colloque* (pp. 219-226). Paris: Fondation Calouste Gulbenkian.
- Barker, C. (2000). *Cultural Studies: Theory and Practice*. Londres: Sage Publications.
- Barros, J. d. (1777). *Da Asia de João de Barros. Dos feitos, que os Portuguezes fizeram no descobrimento, e conquista dos Mares, e Terras do Oriente. Década Terceira. Parte Segunda*. Lisboa: Regia Officina Typografica.
- Barros, J. d. (1778). *Da Ásia de João de Barros e de Diogo de Couto. Nova Edição. Offerecida a Sua Magestade D. Maria I Rainha Fidelissima. [Década Primeira. Parte Primeira.]*. Lisboa: Regia Officina Typografica.
- Beller, M. (2007). Perception, image, imagology. Em M. Beller, & J. Leerssen (Edits.), *Imagology: The cultural construction and literary representation of national characters* (pp. 3-16). Amesterdão: Rodopi.
- Boechat, V. B. (2007). «A quantas gentes vês porás o freio»: o outro n'Os Lusíadas. *Forma Breve*(5), 289-306.
- Bouchon, G. (1999). *Inde découverte, Inde retrouvée : 1498-1630 : études d'histoire Indo-Portugaise*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Braga, T. (1880). *Bibliographia Camoniana*. Lisboa: Imprensa de Christovão A. Rodrigues.

- Braga, T. (1891). *Camões e o sentimento nacional*. Porto: Typographia de A. J. da Silva Teixeira.
- Braga, T. (1969). *História da Literatura Portuguesa: Os seiscentistas*. Nem Martins: Europa América.
- Brandão, F. H. (1985). Manoel Correa, a Figura. Em F. H. Brandão, *O Labirinto Camoniano e outros Labirintos* (pp. 245-266). Lisboa: Teorema.
- Buescu, A. I. (2000). *Memória e Poder: Ensaio de História Cultural (Séculos XV-XVIII)*. Lisboa: Cosmos.
- Camões, L. d. (2000). *Os Lusíadas* (4.^a ed.). Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros; Instituto Camões.
- Campinho, J. M. (23 de julho de 2019). *Imagologia Literária*. Obtido em 14 de dezembro de 2020, de E-Dicionário de Termos Literários: <https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/imagologia-literaria/>
- Carreira, J. N. (1981). «Os Lusíadas» e o Antigo Testamento. *ARQUIPÉLAGO. Série Ciências Humanas*(3), 219-241.
- Carta de Francisco Xavier aos seus companheiros em Roma, Cochim, 15 de Janeiro de 1544. (2006). Em F. d. Baptista (Ed.), *São Francisco Xavier: Obras Completas* (p. 141). Braga: Apostolado da Oração.
- Castro, A. P. (1982). Prefácio. Em J. F. Barreto, *Micrologia Camoniana* (pp. I-XXXV). Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- Catroga, F. (1999). A História Começou a Oriente. Em A. M. Rodrigues, *O Orientalismo em Portugal* (pp. 197-239). Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- Chevalier, J., & Gheerbrant, A. (1986). *Dicionário de los Símbolos*. Barcelona: Editorial Herder.
- Cidraes, M. d. (2007). Da imagem ausente à multiplicidade da representação: o Adamastor na iconografia camoniana dos séculos XVII e XVIII. Em I. Almeida,

- M. I. Rocheta, & T. Amado, *Estudos para Maria Idalina Rodrigues, Maria Lucília Pires, Maria Vitalina Leal de Matos* (pp. 649-673). Lisboa: Universidade de Lisboa.
- Cirurgião, A. (1999). *Leituras Alegóricas de Camões e outros estudos de literatura portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- Conde de Ficalho. (1880). *Flora dos Lusíadas*. Lisboa: Academia Real das Sciencias.
- Correia, M. (1613). *Os Lusíadas do Grande Luis de Camões. Príncipe da Poesia Heroica. Comentados pelo Licenciado Manuel Correia, Examinador sinodal do Arcebispado de Lisboa, e Cura da Igreja de S. Sebastião da Mouraria, Natural da cidade de Elvas*. Lisboa: Pedro Crassbeeck.
- Costa, J. L. (2017). Novo Contributo para a compreensão da vida e Obra de Manuel de Faria e Sousa. *E-Revista de Estudos Interculturais do CEI-ISCAP*(5), 1 - 15.
- Cruz, M. A. (2011). CAMÕES E DIOGO DO COUTO. Em V. A. Silva, *Dicionário de Luís de Camões*. Alfragide: Editorial Caminho.
- Dasilva, X. M. (2016). [Recensão Crítica de] Os Lusíadas de Luís de Camões Comentados por D. Marcos de S. Lourenço, Coimbra, Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos, 2014, 767 pp. *Limite. Revista de Estudios Portugueses y de la Lusofonía*(10.2), 182-185.
- Dias, J. S. (1973). *Os Descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Dyserinck, H. (1966). Zum Problem der 'images' und 'mirages' und ihrer Untersuchung im Rahmen der Vergleichenden Literaturwissenschaft. *Arcadia*, 1(2), 107-120.
- Fardilha, L. d. (2015). [Recensão de] Os Lusíadas de Luís de Camões. Comentados por D. Marcos de S. Lourenço. *Via Spiritus : Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*, 22, 185-187.
- Faria e Sousa, M. d. (1639). *Lusíadas de Luis de Camoens, Príncipe de los Poetas de España. Tomos Primero I Segundo*. Madrid: Ivan Sanchez.

- Faria e Sousa, M. d. (1639). *Lusiadas de Luis de Camoens, Principe de los Poetas de España. Tomos Tercero I Quarto*. Madrid: Ivan Sanchez.
- Faria e Sousa, M. d. (1666). *Asia Portuguesa. Tomo I*. Lisboa: Officina de Henrique Valente de Oliveira.
- Faria e Sousa, M. d. (1674). *Asia Portuguesa. Tomo II*. Lisboa: Officina de Antonio Craesbeeck.
- Faria e Sousa, M. d. (1675). *Asia Portuguesa. Tomo III*. Lisboa: Officina de Antonio Craesbeeck.
- Ferro, M. (1997). Epopeia. Em *Biblos: Enciclopédia VERBO das Literaturas de Língua Portuguesa* (Vol. 2, pp. 342-347). Lisboa: Verbo.
- Ferro, M. (2009). '*As relíquias santas e benditas do corpo de Tomé, barão sagrado*': *Sentido e função do episódio de S. Tomé n'Os Lusíadas* [Resumo de Conferência]. Lusophony Conferences: Xavier Centre for Historical Research.
- Ferro, M. (2010). Um Patrono para o Império: Sentido e função do episódio de S. Tomé n'Os Lusíadas [Resumo de Conferência]. Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell'Università degli Studi di Pisa.
- Ferro, M. (2011). ALMEIDA, Manuel Pires de. Em V. A. Silva, *Dicionário de Luís de Camões*. Alfragide: Editorial Caminho.
- Ferro, M. (2014). A tradição e (re)apropriação dos clássicos na pós-modernidade: o caso exemplar do diálogo da lusofonia com Camões e a obra Camoniana. *Guavira Letras*(18), 153-174.
- Ferro, M. (2018). «Por Cristo e 'pla pimenta: Camões na Índia» [Resumo de Conferência]. Camões e a Lusofonia: CIEC.
- Figueiredo, F. d. (1910). *A Critica Litteraria em Portugal (Da Renascença á Actualidade)*. Lisboa: Cernadas & C.^a.
- Figueiredo, F. d. (1928). *Camoens* (Vol. III). Madrid: Editorial Voluntad.

- Flashe, H. (1973). O método de comentar de Manuel de Faria e Sousa. Em *Actas da I Reunião Internacional de Camonistas* (pp. 135-173). Lisboa.
- Foti, M. (1997). *Essai d'imagologie. Réflexions sur le stéréotype culturel à partir d'exemples littéraires français et francophones contemporains*. Lille: ANRT.
- Franco, M. A. (2011). CÂNONE LITERÁRIO PORTUGUÊS E CAMÕES (O). Em V. A. Silva, *Dicionário de Luís de Camões*. Alfragide: Caminho.
- Gago, D. N. (2020). Entre a Identidade e a Alteridade. Imagens de cidades brasileiras em Miguel Torga e Vitorino Nemésio. Em M. J. Simões, *Cruzamentos Representados: Imagologia e Figurações de Alteridade* (pp. 43-61). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Garcez, M. H. (1987). O Escudo de D. Sebastião. Em *Actas da V Reunião Internacional de Camonistas* (pp. 171-180). São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Genette, G. (1982). *Palimpsestes: La littérature au second degré*. [S.l.]: Seuil.
- Glaser, E. (1976). *Portuguese Studies*. Paris: Fundação Calouste Gulenkian, Centro Cultural Português.
- Godinho, V. M. (1983). Entre Mito e Utopia: Os descobrimentos, construção do espaço e invenção da humanidade nos séculos XV e XVI. *Revista de História Económica e Social*(12), pp. 1-43.
- Gomes, A. C. (2020). "(...) O Soberbo Império, que se Afama." A China n'Os Lusíadas. Em A. M. Andrade, & M. C. Carrington, *Do Manuscrito ao Livro Impresso II* (pp. 19-52). Coimbra e Aveiro: Imprensa da Universidade de Coimbra e UA Editora - Universidade de Aveiro.
- Gonçalves, M. L. (1982). *A crítica camoniana no século XVII*. Lisboa: Instituto de Língua Portuguesa.
- Grimal, P. (2005). *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

- Hespanha, A. M. (1999). O Orientalismo em Portugal (Séculos XVI-XX). Em A. M. Rodrigues, *O Orientalismo em Portugal* (pp. 15-40). Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- Hoppenbrouwers, P. (2007). Medieval Peoples Imagined. Em M. Beller, & J. Leerssen (Edits.), *Imagology: The cultural construction and literary representation of national characters* (pp. 45-62). Amesterdão: Rodopi.
- Hospital das Letras: Apologo Dialogal Quarto. (1900). Em F. M. Mello, *Apologos Dialogaes* (Vol. III, pp. 9-129). Lisboa: Escriptorio.
- Hue, S. M. (2003). Os Lusíadas Comentados. Leitores e Leituras em 1584, 1591 e 1613. *Santa Barbara Portuguese Studies, VII*, pp. 117-132.
- Joseph, D. C. (2020). *Literature as a source of History: A case study on Luís de Camões' Os Lusíadas*. Coimbra: Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos.
- Kemnitz, E.-M. v. (2016). Em Portugal - O Orientalismo em fragmentos. *Revista de estudios internacionales mediterráneos*(21), 13-25.
- Langrouva, H. (2011). VIAGEM N'OS LUSÍADAS, NAS RIMAS E NAS CARTAS DE. Em V. A. Silva, *Dicionário de Luís de Camões*. Alfragide: Caminho.
- Lima, I. P. (1999). O Orientalismo na Literatura Portuguesa (Séculos XIX e XX). Em A. M. Rodrigues, *O Orientalismo em Portugal* (pp. 145-196). Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- Lobo, L. (1928). Etnografia dos Lusíadas. *Trabalhos de Antropologia e Etnologia, 4*, 383 - 409.
- Loureiro, R. (1993). O descobrimento da Fauna Asiática (Século XV a XVII). Em A. L. Ferronha, M. Bettencourt, & R. Loureiro, *A Fauna Exótica dos Descobrimentos* (pp. 105-141). [S.l]: Elo.
- Lourenço, D. M. (2014). *Os Lusíadas de Luís de Camões - Comentados por D. Marcos de S. Lourenço*. Coimbra: Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos.
- Lourenço, E. (1983). *Poesia e Metafísica: Camões, Antero, Pessoa*. Lisboa: Sá da Costa.

- Macedo, J. A. (1811). *Reflexões críticas sobre o episodio de Adamastor nas Lusíadas, Canto V. Oit. 39. Em Fôrma de Carta*. Lisboa: Impressão Regia.
- Macedo, J. B. (1979). *"Os Lusíadas" e a história*. Lisboa: Editorial Verbo.
- Machado, A. M. (2020). Figuras Imagológicas. Vivência e Nostalgia da Revolução. Em M. J. Simões, *Cruzamentos Representados: Imagologia e Figurações da Alteridade* (pp. 117-139). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Machado, D. B. (1752). *Bibliotheca Lusitana Historica, Critica e Cronologica* (Vol. III). Lisboa: Officina de Ignacio Rodrigues.
- Machado, J. P. (1956). *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. [Lisboa]: Editorial Confluência.
- Maffei, L. (2021). "Na terra Tanta Guerra, tanto engano": Encontros, Avorrecimentos e Gozos n'Os Lusíadas. *Diadorim*, 23(2), 50-67.
- Martins, J. C. (2011). AMORA, António Soares (camonista). Em V. A. Silva, *Dicionário de Luís de Camões*. Alfragide: Caminho.
- Matos, M. V. (2011). BIOGRAFIA DE LUÍS DE CAMÕES. Em V. A. Silva, *Dicionário de Luís de Camões*. Alfragide: Editorial Caminho.
- Mattelart, A., & Neveu, É. (2006). *Introdução aos Cultural Studies*. Porto: Porto Editora.
- Mendes, A. P. (2000). Representação do Outro e Identidade: Um Estudo de Imagens na Narrativa de Viagem I - Imagologia Literária: Contornos Históricos e Princípios Metodológicos. *Cadernos de Literatura Comparada*(1), pp. 93-100.
- Miranda, F. d. (1989). *Poesias de Francisco de Sá de Miranda*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- Miranda, J. d. (1980). Manuel Pires de Almeida, crítico do século XVII, e os seus manuscritos: lugar de camões e de alguns poetas e teorizadores italianos. *Brotéria*, CXI(1-2-3), pp. 44-52.

- Montadon, A. (2002). Les caractères nationaux dans la littérature française : problèmes de méthode. *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*(54), pp. 251-269.
- Mota, A. T. (1972). *A África Ocidental em os Lusíadas*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- Moura, J.-M. (1992). *L'image du Tiers Monde dans le roman français contemporain*. Paris: PUF.
- Moura, J.-M. (1998). *L'Europe Littéraire et l'Ailleurs*. Paris: PUF.
- Nascimento, M. T. (2017). Sabores e Saberes na Ilha dos Amores, em Comentários de Manuel de Faria e Sousa. Em R. M. Francisco Ivan, *Colóquio Barroco IV* (pp. 463 - 474). Natal: EDUFRN.
- Nishihata, M. M. (2014). *A Defesa do camonista Manuel de Faria e Sousa no Tribunal do Santo Ofício de Lisboa (1640)*. Dissertação para obtenção do Grau de Mestre em Literatura Portuguesa: Universidade de São Paulo.
- Nogueira, M. G. (2011). Portulanos, Presente de Reis. *Arquivos do Museu de História Natural e Jardim Botânico da UFMG*, 20(2), 187-202.
- Oden, T. C. (Ed.). (2010). *Incomplete Commentary on Matthew (Opus imperfectum)* (Vol. 2). (J. A. Kellerman, Trad.) Downers Grove: InterVarsity Press.
- Osswald, M. C. (2008). São Francisco Xavier: estratégias de constituição dum culto entre os séculos XVI e XVIII. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*(13/14), 327-342.
- Osswald, M. C. (2014). A Oração em S. Francisco Xavier. *Via Spiritus*(14), 7-20.
- Pageaux, D.-H. (1994). *La Littérature générale et comparée*. Paris: A. Collin.
- Peixoto, A. (1932). *Ensaios Camonianos*. Coimbra: Por ordem da Universidade.
- Pereira, J. C. (2014). Apresentação. Em D. M. Lourenço, *Os Lusíadas de Luís de Camões comentados por D. Marcos de S. Lourenço* (pp. VII - IX). Coimbra: Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos.

- Pires, M. d. (2003). *Os Académicos Eborenses na primeira metade de Seiscentos: A Poética e a autonomização do literário*. Dissertação para a obtenção do grau de mestre em Literaturas e Poéticas Comparadas: Universidade de Évora.
- Pires, M. d., & Alves, H. J. (2011). CRÍTICA CAMONIANA NO SÉCULO XVII (A). Em V. A. Silva, *Dicionário de Luís de Camões*. Alfragide: Caminho.
- Piva, L. (1973). Manuel Pires de Almeida, comentarista de Os Lusíadas. *Ocidente*, LXXXIV, pp. 89-99.
- Piva, L. (1982). Os patriarcas da crítica de «Os Lusíadas». Em J. M. Luyten, *Leituras de Camões* (pp. 43-61). São Paulo: Instituto de Cultura e Ensino Padre Manoel da Nóbrega.
- Porcel, F. M. (1733). *Retrato de Manuel de Faria y Sousa*. Lisboa: Officina Ferreiriana.
- Ramalho, A. d. (1980). A Tradição Clássica em «Os Lusíadas». *Estudos Camonianos*(2), 1-26.
- Ripa, C. (1764). *Iconologia*. Perugia: Stamperia di Piergiovanni Costantini.
- Rodrigues, J. M. (1979). *Fontes dos Lusíadas*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa.
- Romero, M. S. (2005). La investigación textual imagológica contemporánea y su aplicación en el análisis de obras literarias. *Revista de Filología Alemana*(29), pp. 9-28.
- Said, E. (2003). *Orientalism*. Londres: Penguin Books.
- Saraiva, A. J. (1995). *Estudos sobre a arte d'Os Lusíadas*. Lisboa: Gradiva.
- Saraiva, A. J. (1996). *História da Literatura Portuguesa I - Das Origens ao Romantismo*. Lisboa: Estúdios Cor.
- Saraiva, A. J., & Lopes, Ó. (1979). *História da Literatura Portuguesa*. Porto: Porto Editora.
- Sena, J. d. (1972). Introdução. Em M. d. Sousa, *Lusíadas de Luis de Camões Comentadas* (Reprodução fac-similiada pela edição de 1639 ed., Vol. I, pp. 9-56). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

- Sena, J. d. (1980). *A estrutura de «Os Lusíadas» e outros estudos camonianos e de poesia peninsular do século XVI*. Lisboa: Edições 70.
- Sena, J. d. (1980). *Trinta Anos de Camões*. Lisboa: Edições 70.
- Siebenmann, G. (1996). La Investigación de las Imágenes Mentales: Aspectos Metodológicos. *Versants: Revue Suisse des Littératures Romanes*(29), pp. 5-29.
- Silva, I. F. (1860). *Diccionario Bibliographico Portuguez* (Vol. V). Lisboa: Imprensa Nacional.
- Silva, J. d. (2017). Exile under fire: reassessing the poetics and practice of Manuel de Faria e Sousa. Em A. d. Laguna, *Global Impact of the Portuguese Language* (pp. 61-76). Nova Iorque: Routledge.
- Silva, V. A. (2008). A Epopeia, Os Lusíadas e as leituras antológicas. Em V. A. Silva, *A lira dourada e a tuba canora: novos ensaios camonianos* (pp. 93-108). Lisboa: Livros Cotovia.
- Silva, V. M. (1972). *Significado e estrutura de "Os Lusíadas" : conferência proferida pelo Prof. Doutor Vítor Manuel de Aguiar e Silva na sessão solene realizada nos Paços do Concelho de Lisboa, em 21 de Junho de 1972*. Lisboa: Comissão Executiva do IV Centenário da Publ. de "Os Lusíadas".
- Silva, V. M. (1994). *Camões: Labirintos e Fascínios*. Lisboa: Cotovia.
- Simões, M. J. (2011). Cruzamentos Teóricos da Imagologia Literária: Imagotipos e Imaginário. Em M. J. Simões, *Imagotipos Literarios: Processos de (des)configuração na imagologia literária* (pp. 9-53). Coimbra: Centro de Literatura Portuguesa.
- Simões, M. J. (2015). Processos de figuração da Imagologia e Figurações do 'Outro' em Maria Ondina Braga e Brigitte Paulino-Neto. *InterDISCIPLINARY Journal of Portuguese Diaspora Studies*, 4(1), pp. 61-77.
- Sousa, C. R. (2005). Perspetivas Imagológicas: Apresentação. Em C. R. Sousa, *Imagologia: Coletânea de Ensaio de Hugo Dysenrick I* (pp. 3-8). São Paulo: Instituto Martius-Staden.

- Thomaz, L. F. (1991). A lenda de S. Tomé apóstolo e a expansão portuguesa. *Lusitania Sacra*, 2.^a série(3), 349-418.
- Toynbee, A. (1957). *Civilization on Trial*. Oxford: Oxford University Press.
- Valverde, J. F. (1981). *Camões: Comemoração do Centenário de «Os Lusíadas»*. Coimbra: Almedina.
- Vanzelli, J. C. (2020). *Entre o passado e o presente: um estudo do orientalismo literário português na segunda metade do século XIX*. Dissertação para a obtenção do grau de Doutor em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa: Universidade de São Paulo.
- Ventura, M. G. (1987). Ambiguidade da "Festa" na Narrativa Camoniana da Estadia do Gama em Melinde. Em *Actas da V Reunião Internacional de Camonistas* (pp. 163-169). São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Vergílio. (2003). *Eneida*. (L. Milheiro, Ed., & L. Cerqueira, Trad.) Chiado: Bertrand.
- Vicente, F. L. (2010). Orientalismos periféricos? O historiador goês José Gerson da Cunha (Bombaim, 1878). *Goa: 1510-2010*(58), 27-46.
- Vieira, Y. F. (1987). Adamastor: O pesadelo de um Ocidental. Em *Actas da V Reunião Internacional de Camonistas* (pp. 229-240). São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Vilhena, M. d. (2001). O Preste João: mito, literatura e história. *Arquipélago - História*, V, 627-649.
- Wade, J. W. (2009). *Early Modern Iberian Landscapes: Language, Literature, and the Politics of Identity*. Dissertação para a obtenção do grau de Doutor em Espanhol: Vanderbilt University.