

Artigos Multitemáticos

**O selvagem africano, o falso mouro e o exótico gentio:
Imagens dos orientais n’Os lusíadas e no presente
The African Savage, the False Moor, and the Exotic Gentile:
Images of Orientals in The Lusiads and in the Present
JOÃO PEDRO MARQUES MORGADO FERREIRA DE OLIVEIRA¹**

Resumo: Tomando como pano de fundo as celebrações dos 450 anos da publicação d’*Os Lusíadas* de Luís Vaz de Camões e os vários discursos que se originaram nos *media* em torno das mesmas celebrações, o presente artigo visa analisar o contributo da obra para a formação e desenvolvimento do discurso orientalista em Portugal. É feito um levantamento dos termos utilizados para referir o povo de África, do Médio Oriente e da Índia ao longo da obra, comparando-os depois com representações em *media* modernos relativamente aos mesmos povos. Conclui-se que, apesar da distância temporal, essas mesmas representações apresentam maior continuidade e semelhanças do que rutura e diferenças. Na secção final, procura-se reavaliar as diferentes memórias sobre Camões e a sua obra, a história de Portugal e dos povos da África e da Ásia no mundo contemporâneo.

Palavras-chave: *Os lusíadas*; Orientalismo e re-orientalismo; pós-colonialismo; representação.

Abstract: Using as its background the celebration of the 450 years since the publication of *The Lusiads* by Luís Vaz de Camões and the several discourses which have originated in the media around those same celebrations, this paper aims at analysing the contribution of this work for the shaping and development of Orientalist discourse in Portugal. I begin by listing the terms that Camões used to refer to Africans, Middle Easterners and Indians and then I compare them with modern media representations of the same peoples. I conclude that, despite the temporal difference, modern representations are defined by continuity and similarity rather than by rupture and difference. In the final section, I try to assess the different memories regarding Camões and his work as well as the history of Portugal and of the African and Asian people in the contemporary world.

Keywords: *The Lusiads*; Orientalism and re-orientalism; post-colonialism; representation.

==

¹ Centro de Estudos de Comunicação e Cultura, Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Católica Portuguesa (Portugal). ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2833-0418>.

1. Camões como sinédoque da Identidade Portuguesa

Em 2022, ano de redação deste artigo, celebram-se os 450 anos da publicação d'*Os Lusíadas* do poeta nacional de Portugal Luís Vaz de Camões (1524-1580). Todos os jubileus são motivo para se celebrar algo relativo a Camões e, por extensão, à língua e à identidade portuguesa, tal como acontece noutras nações com outros autores que emprestam os seus nomes às instituições difusoras das suas línguas e identidades, Miguel de Cervantes (1547-1616) em Espanha, Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) na Alemanha, Yunus Emre (1238-1328) na Turquia e 孔子 Confúcio (sécs. VI e V a.C) na China, para assinalar apenas alguns exemplos. Entre publicações, congressos, exposições e passeios guiados, o *website luisdecamoes.pt* (2021) revela vários dos eventos realizados para se comemorar o momento.

Já na sua vasta obra *Les lieux de memoire*, uma das obras essenciais relativa à disciplina de Estudos de Memória, Pierre Nora (1992) abordava, entre outros fenómenos, o significado que tais celebrações poderiam ter para a «memória coletiva» de uma nação, neste caso a França. No que toca ao caso de Portugal, a historiadora Marta Pacheco Pinto (2018) assinala uma série de outros eventos importantes para se ensaiar a «memória coletiva» e a sua relação com o nacionalismo em Portugal, a saber: o tricentenário da morte de Camões (1880),

o quarto centenário da descoberta do caminho marítimo para a Índia (1898), o quinto centenário da tomada de Ceuta e quarto da morte de Afonso de Albuquerque (1915). Qualquer uma destas celebrações pode ser direta ou indiretamente relacionada com Luís de Camões ou com a sua obra maior, *Os Lusíadas*, evidenciando assim a posição central do autor e da obra na definição da própria portugalidade.

Obviamente, muito se tem escrito acerca do autor e da sua obra em Portugal ao longo dos séculos. No entanto, os 450 anos da publicação d'*Os Lusíadas* são desde já marcados por uma série de acontecimentos importantes, nomeadamente, a inédita tradução da maior obra do cânone português para uma série de línguas de países de maioria islâmica e os discursos que se têm criado em torno das mesmas. Sendo o Islão e os seus seguidores fortemente denegridos na obra camoniana e vivendo nós numa era pós-colonial em que se considera que é dever das instituições públicas e dos *media* promover o relativismo cultural e o respeito pelo outro, importa repensar algo que sempre foi muito discutido, mas pouco analisado com profundidade: a representação que Camões faz desses mitos da história portuguesa, o Oriente e os orientais. Camões viveu num tempo em que as representações que se faziam sobre outros povos eram naturalmente bastante diferentes das que se fazem hoje em dia. Nesse sentido, este artigo não é propriamente um artigo histórico que procure descrever e interpretar

e Camões e o seu tempo. Trata-se antes de um artigo que, dada a dimensão do autor para o cânone literário e para o imaginário português, revela representações que permanecem, ainda, em grande parte, vigentes nos discursos mais atuais.

Na primeira secção do artigo, farei uma introdução ao tema do Orientalismo, isto é, refletindo como, no período pós-colonial, se começou a criticar as representações feitas pelos artistas e académicos do vulgo Ocidente sobre os povos do vulgo Oriente. De seguida, listarei os termos usados por Camões n'Os *lusíadas* relativamente aos mesmos povos do Oriente. Por fim, procurarei mostrar como, embora superficialmente diferentes, as representações dos mesmos povos do Oriente que se fazem nos *media* contemporâneos apresentam também várias semelhanças com a representação camoniana.

2. A Adoção do Orientalismo por Portugal

Foi com a obra *Orientalism* que o crítico literário Edward Said (1978, reeditado em 2003) popularizou o termo «orientalismo». A tese central da obra é que os autores, intelectuais e artistas europeus representaram o «Oriente» – coloco este termo entre aspas porque, apesar

de ainda muito comum no discurso, inclusive no discurso académico, tem ganho desde a sua conceptualização por Said uma conotação de-veras pejorativa, sendo muitas vezes substituído pelo termo «Ásia» – como inferior e como contraposto à superioridade do «Ocidente» numa tentativa de definirem o «Ocidente» e de legitimarem o domínio físico e psicológico sobre o «outro»². Hoje em dia, a tese central de Said é tão elogiada por pensadores pós-coloniais como criticada por outros, que o condenam por ser demasiado generalista e por se limitar a reverter o discurso de ódio, criando assim uma espécie de «ocidentalismo»³.

Segundo Stuart Hall (2016: 206-209), esse discurso orientalista terá surgido de quatro fontes principais: o conhecimento clássico, fontes religiosas e bíblicas, a mitologia e as narrativas de viagens. É fácil relacionar *Os lusíadas* com qualquer um destes parâmetros, dada a preocupação de Camões com a centralidade das mitologias clássicas e cristãs, bem como das crónicas históricas de autores portugueses, para a redação do seu épico. Ângela Barreto Xavier e Ines G. Županov (2015: 11-12) falam mesmo numa tentativa de «classicização» de Portugal através de metáforas e comparações, discurso contraposto com o da subalternização do «outro»

==

² Said referia-se principalmente ao que hoje chamaríamos de Mundo Árabe ou Médio Oriente e não ao continente asiático como um todo, embora hoje em dia o termo «orientalismo» seja estendido a todo o continente. Sobre a evolução das representações do islão no Ocidente, *vide* Daniel (1960).

³ O exemplo mais conhecido será porventura o do arabista Irwin (2006).

oriental. Da mesma forma, estendendo essa classicização a um fundo de identificação com o conceito de «civilização ocidental», Eduardo Lourenço (2014: 132) fala n'Os *lusíadas* como sendo, não apenas uma epopeia portuguesa, mas a primeira epopeia europeia onde a própria ideia de Europa é estendida a um conceito de «universalidade». Trata-se de um discurso teleológico de «progresso» que será depois muito comum nos séculos seguintes, em que se procura legitimar o modelo epistémico europeu e a religião cristã como modelos a seguir por outras civilizações.

Sobre as representações dos orientais neste tipo de discurso, Federico Steller (2002: 258) aponta que estes são frequentemente vistos segundo dois estereótipos principais: 1) o de exótico, que inclui características como efeminado, introspetivo, misterioso ou inocente; e 2) o de selvagem, que inclui características como agressivo, depravado, iletrado, desavergonhado e sem sofisticação.

Como veremos, estes 2 grandes grupos podem variar e ser aplicados a grupos identitários diferentes ao longo do espaço e do tempo. Sanjay Subrahmanyam (1997: 39), por exemplo, fala de 2 períodos iniciais distintos de representação dos orientais, um primeiro até 1530, segundo o qual o Islão era retratado como o inimigo essencial de Portugal (cf. Lavajo, 2000), e um segundo após 1530, que tinha como principal alvo a Índia e o hinduísmo. Trata-se de um tipo de atitude facilmente visível, por

exemplo, no monumental *Glossário luso-asiático* (1919, reeditado em 1988), de Sebastião Rodolfo Dalgado, que documenta os termos de origem asiática utilizados em documentos portugueses desde o período da expansão marítima, principalmente desde finais do século xv. Nas abonações desta obra, os muçulmanos raramente são vilificados, mas os «bôtos», «brâmanes» e «jogues» são. Segundo Subramahnyam, o texto de Camões surgiria, portanto, quase num período de transição de representação dos «Orientais». N'Os *lusíadas*, como veremos, o principal inimigo é ainda o mouro, enquanto o gentio é principalmente retratado como inocente, ingénuo e exótico, contrariamente ao que acontece noutras representações do *Glossário* de Dalgado.

Da mesma forma, as representações do Islão e do muçulmano podem variar entre as do terrorista contemporâneo que aterroriza a paz das cidades ocidentais e as do hedonista sensual e exótico das *Mil e uma noites*, tal como as representações do hinduísmo e dos hindus podem variar entre a imagem dos *gurus* e *yogis* apartados do mundo material e a dos nacionalistas hindus musculados, armados e preparados para defenderem a sua terra contra os colonialismos islâmico e cristão.

Todo este discurso em torno de Portugal como sinédoque da Europa – e, idealmente, como sinédoque de todo o mundo –, e do «outro» não-europeu como representativo da ideia contrária ao ideal e que deve ser suplantada

pelo ideal português/europeu/universal é fácil e imediatamente visível n'Os *lusíadas*. Quando mostra a Máquina do Mundo a Vasco da Gama, a deusa Tétis diz-lhe que «[v]ês Europa Cristã, mais alta e clara / Que as outras em polícia e fortaleza» (X, 92) e os portugueses, «[q]uais rompentes leões e bravos touros / [...] A golpes de Idolatras e de Mouros» (X, 147), o «povo imundo» (VII, 2), vão «[d]e África e Ásia andavam devastando» (I, 2).

Poucas são as obras de carácter holístico sobre o Orientalismo que se escreveram em Portugal. Tanto quanto se sabe, o termo surgiu pela primeira vez no *Grande diccionario portuguez* ou *Thesouro da língua portugueza*, em 1873, e, pouco anos depois, Zófimo Consiglieri Pedroso (1898) definiu-o como o estudo do Oriente por parte de «homens europeus eruditos». Tratava-se de uma definição aceite e incontroversa na altura, como era relativamente incontroversa a representação da Europa como universal e dos «Orientais» como bárbaros ao tempo de Camões. Hoje em dia, porém, qualquer autor do Orientalismo, entendido à luz dos estudos pós-coloniais viria claramente a ter problemas com qualquer um dos termos: «homens», «europeus» e «eruditos», se bem que menos com este último, sendo que muitas vezes se criticam os autores nativos pós-coloniais por estes também serem simplesmente homens (e agora mulheres) «eruditos/as» nas tradições de saber ocidentais.

A obra relativamente recente de Everton Machado (2018), *O orientalismo português e as jornadas de Tomás Ribeiro: Caracterização de um problema*, é a única que traça a história do conhecimento sobre a Ásia em Portugal e cita a maior parte dos autores relevantes, desde os primórdios do orientalismo até aos nossos dias. Segundo Ana Paula Laborinho (*apud* Machado, 2018: 42), o Orientalismo, entendido num sentido pós-colonial, ter-se-á introduzido lentamente em Portugal devido à sua descolonização tardia.

Na impossibilidade de resumir o Orientalismo português no espaço deste artigo, tomarei o exemplo que considero mais ilustrativo. Veja-se o exemplo de Guilherme Vasconcelos de Abreu (1842-1907), primeiro professor do curso de Língua e Literatura Sânscrita na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. No seu relatório à bolsa que lhe foi atribuída para estudar o «Oriente» fora de Portugal, *Investigações sobre o character da civilização árya-hindu* (1878), Abreu afirma-se como um adepto do progresso e da ciência, que o autor alia à civilização europeia e cristã. Fazendo usos das ideias teleológicas de progresso comuns ao seu tempo, Abreu fala do *Rgveda* como uma peça importante para se entender a transição do «fetichismo» para o «politeísmo». Segundo o autor, a Índia antiga era uma grande civilização e estava no caminho certo para o progresso, ao contrário da maior parte de África, «paiz de selvagens sem tradições de uma grande civilização» (Abreu, 1878:

19). No entanto, tal progresso foi impedido quando os brâmanes tomaram as rédeas da religião e despiram a civilização indiana de qualquer pretensão científica, confundindo-se os brâmanes a si mesmos com a divindade, e dando origem «na gente rude a idolatria monstruosa da Índia» (1878: 37).

Abreu tece depois considerações sobre o papel do Portugal presente, presente esse definido pela ciência, tolerância e respeito e a que contrapõe a força, intolerância e vandalismo do Portugal do passado. Conclui-se que o papel de Portugal é o de disseminar a educação europeia e conhecer a civilização indiana como forma de lutar contra os «absurdos» que «paralisam» e «atrofiam» a sua civilização. Trata-se de uma repescagem do antigo estereótipo de Portugal como tolerante e respeitador dos povos e culturas que coloniza, atitude personificada na figura mitificada de Afonso de Albuquerque, principalmente na peça de Lopes Mendonça (1897), *Afonso d'Albuquerque: Drama em cinco actos em verso*. No entanto, embora Abreu critique claramente a violência física do passado, a sua linguagem agressiva não deixa de continuar a influir uma espécie de violência psicológica que hoje em dia, pelo menos em termos tão diretos, já não é aceitável no discurso académico.

Apesar da contribuição de Camões, e d'*Os lusíadas* em específico, para o Orientalismo e o discurso orientalista em Portugal e na Europa em geral, pouco se tem escrito sobre

o mesmo. Guilherme Vasconcelos de Abreu (1892), mais uma vez, escreveu *Passos dos Lusíadas estudados à luz da mitolojía e do orientalismo*, cujo título é um pouco enganador, uma vez que o autor raramente se refere a *Os lusíadas* e passa mais tempo a analisar mitos da Índia e do Ceilão e a tentar inseri-los num discurso simbólico e mitológico universal. Esta era uma metodologia em voga na época das Mitologias Comparadas, disciplina nascida da tendência europeísta universalizante, mas que hoje em dia se considera culpada de generalizações pouco relevantes, principalmente quando existem comparações mitologias que, tanto quanto se sabe, não possuem qualquer espécie de relação histórica. Neste sentido, tomando *Os lusíadas* como exemplo da «universalidade» do discurso europeu, neste caso, filtrados pelo discurso português, Abreu fala na obra de Camões como «uma enciclopedia [...] de todo o saber de então, e das tradições próprias do século XVI na Europa e das que àquele tempo nos tinham vindo do Oriente» (Abreu, 1892: 1). No entanto, este será um saber principalmente baseado em fontes escritas, isto é, os cronistas portugueses canónicos, e não na experiência direta. Como escreveu António José Saraiva (1961: 169), *Os lusíadas* poderiam ter sido escritos sem se sair de Lisboa. Neste sentido, os esforços de Camões e, séculos mais tarde, de Abreu, não diferem muito dos de James George Frazer (1854-1941), que no seu *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, de 1890, considerado um dos clás-

sicos pioneiros da antropologia e do estudo comparativo das religiões, compara também mitos de várias nações sem qualquer relação histórica e que o autor nunca visitou.

Depois de Abreu e já numa perspectiva claramente pós-colonial e não colonial, só Machado (2018: 253) aborda *Os lusíadas* como operando uma «hiperbolização dos feitos dos portugueses [...] através da qual o “Mouro”, o “Turco” ou o “Mafamede” se nos afiguram menos como inimigos do que como imagens sinedóquicas dos orientais».

A falta de discussão sobre o tema de Camões e o Orientalismo é evidente e tão mais importante agora, na celebração dos 450 anos da publicação d'*Os lusíadas*, quando estão a ser publicadas as primeiras traduções para línguas de países de maioria muçulmana. Entre estas, conta-se uma tradução para o turco por Ibrahim Aybek, um antigo estudante do programa *Erasmus* em Portugal, e para o árabe pelo professor da Universidade Nova de Lisboa Abdeljelil Larbi. Além disso, a tradução para o indonésio, a cargo de Danny Susanto, está em vias a ser finalizada, e a para o persa estará prestes a ser iniciada.

Este artigo, e esta secção em específico, estará maioritariamente preocupado com as representações contemporâneas e celebrações relativamente a Camões e à sua obra *Os lusíadas*, as visões mais comumente difundidas nos meios «oficiais», sejam estes

os principais *media* ou o sistema educativo português. No entanto, convém assinalar que, principalmente após o 25 de Abril, como de resto aconteceu nos outros países que participaram na era do colonialismo e imperialismo, têm surgido discursos mais críticos quanto à apropriação mais patriótica ou mesmo nacionalista de Camões e da sua obra, muitas vezes por autores de grande renome nacional ou internacional, embora, em geral, tais discursos sejam geralmente muito mais conscritos na sua difusão popular.

Um artigo celebratório do *Público* com o título «*Os lusíadas* chegam aos leitores muçulmanos com 450 anos de atraso» (Queirós, 2022) aborda as recentes e pioneiras traduções da obra para o turco e para o árabe. Quando questionados sobre as ofensas que existem na mesma obra aos respetivos povos falantes das mesmas línguas, o que constitui uma subsecção relevante do artigo, os tradutores revelam que estas são «ofensas mínimas» (é este o título dessa subsecção), e autores e académicos nacionais mencionam que tais questões podem ser ignoradas porque Camões é um grande escritor.

Num artigo semelhante, resultante de uma entrevista a Ibrahim Aybek ao *Diário de Notícias* (Ferreira, 2022), o autor revela grande admiração por Luís de Camões, uma «Wikipedia da altura», pelos seus grandes conhecimentos geográficos e pelo facto de indicar «o que mais importante há sobre aquela região».

Em ambos os artigos, nas questões que são colocadas e no modo como estes estão organizados, nota-se claramente o sentimento de *malaise* quando é abordado o tema de Camões e do Orientalismo, mas, ao mesmo tempo, nota-se também uma clara tentativa de atenuação e justificação dessa mesma *malaise*, afinal, a grandeza da forma do poema e da erudição do poeta acaba por se transformar numa distração relativamente a, pelo menos, parte do seu conteúdo.

Não pretendo com este artigo diminuir os feitos literários de Camões e a sua importância para a história e cultura portuguesas. Mais do que analisar Camões e o seu contexto histórico-cultural, estou interessado em perscrutar a representação quase incontestável que se tem hoje em dia sobre o poeta e outras pedras basilares da história e da cultura portuguesas, representação essa que obviamente ajuda à rigidez e perpetuação da mesma. Assim, desejo apenas demonstrar como, na esfera pública de cariz mais popular, Camões tem servido como veículo de legitimação de um patriotismo desmesurado, em favor dos feitos históricos e culturais dos portugueses, que se faz acompanhar, como demonstrarei quando abordar a minha experiência pessoal enquanto estudante de culturas asiáticas, do desinteresse geral por outras histórias, culturas e povos. Neste caso,

a legitimação é feita, não apenas por cidadãos nacionais, mas também por estrangeiros, algo que, como vimos, é bastante conveniente para o discurso pós-colonial, pois como contrariar os cidadãos do povo exaltado n'Os *lusíadas* se os representantes de povos ofendidos possuem exatamente a mesma ideia?

3. Representações dos «orientais» n'Os *lusíadas*

Embora existam várias descrições sobre diferentes grupos identitários opostos aos portugueses n'Os *lusíadas*, três possuem particular relevância pela sua frequência e repetição ao longo da obra: os africanos, os árabes ou muçulmanos, e os indianos ou gentios.

Africanos: Em geral, os africanos são descritos como um povo desprovido de civilização. Os adjetivos que os classificam ao longo da obra podem ser relacionados com campos semânticos específicos. Aponta-se para a sua bestialidade, uma vez que estes são chamados de «bárbaros», «bestiais», «brutos», «feros», «incultos», «nus», «rudes», «selvagens» e «selváticos»⁴. O uso de adjetivos como «estrangeiros» ou «estranhos» indica também a sua diferença face aos portugueses, considerados o padrão normativo de civilização. Mais uma vez salientando a diferença da cor da pele dos portugueses, europeus e mesmo dos povos da Ásia, os africanos e as suas ações são apeli-

==

⁴ Os adjetivos associados às etnias podem por vezes aparecer noutras formas que não o masculino plural, uma vez que podem definir, não a generalidade da população, mas uma pessoa em específico ou uma ação. Quando os refiro entre aspas, quer isto dizer que

dadas, seja de modo físico ou psicológico, de «escuras», «negras» ou «pretas». Outros adjetivos são mais gerais, embora também possuam uma forte carga pejorativa, tais como «avaros» ou «malvados».

Vários passos da obra ilustram estas tendências. Camões escreve que os africanos possuem um «estrangeiro modo e uso» e uma linguagem «bárbara e enleada» (I, 62). Diz-se igualmente que, em África, toda a gente é «fera e estranha» (III, 103). No canto V, vê-se um estranho vir, «de pele preta / [...] Nem ele entende a nós, nem nós a ele, / Selvagem mais que o bruto Polifemo [...] A nada disto o bruto se movia» (27-28). No canto IX, o Monçaide fala de um «ditoso Africano, que a clemência / Divina assi tirou da escura treva» (15). Por fim, durante o episódio da Máquina do Mundo, Tétis diz a Vasco da Gama que «[v]ês África, dos bens do mundo avara, / Inculta e toda cheia de bruteza / [...] Dessa gente sem Lei, quase infinita / [...] Vê do Benomotapa, o grande império, / De selvática gente, negra e nua / [...] Olha as casas dos Negros, como estão / Sem portas, confiados em seus ninhos / [...] Olha deles a bruta multidão / Qual bando espesso e negro de estorninhos» (X, 92-94).

Muitas vezes, existem claras representações de povos em que estes surgem descritos como sendo mais ou menos humanos, revelando

assim uma hierarquia entre os mesmos. No canto V, diz-se que um grupo é constituído por etíopes, mas que estes parecem mais humanos no seu trato, o que parece indicar que outros grupos de etíopes serão menos «humanos» (V, 62). Mais tarde, volta-se a referir, em relação a Sofala, que são todos «etíopes», «mas parece / que com gente melhor comunicavam» (V, 76). Por fim, também os povos de Mombaça são «pouco humanos» (V, 84).

Mouros: Os mouros são, como é sabido, o principal antagonista dos portugueses no épico camoniano, sendo a estes que é atribuído o maior número de descrições pejorativas. Diz o Velho do Restelo que «[n]ão tens junto contigo o Ismaelita / Com quem sempre terás guerras sobejas? / Não segue ele do Arábio a Lei maldita, / Se tu pola de Cristo só pelejas?» (IV, 100). Nos cantos III e VIII, praticamente todos os heróis do panteão da história de Portugal descritos se destacam pelas suas vitórias sobre os inimigos mouros e as virtudes dos portugueses são diametralmente opostas aos defeitos dos mouros.

Importa afirmar que, como ainda acontece hoje em dia, existe uma frequente confusão entre nomes relacionados com a etnia e toponímia («arábio», «hispano», «mauritano», «sarraceno») e a religião («agareno», «cafre», «ismaelita», «Mahamede», «Mahoma», «Maho-

==

Camões utiliza tais termos para designar os povos em questão para designar os respectivos povos ou as suas ações pelo menos uma vez ao longo da obra.

meta», «mauro», «mouro», «profano», «seita», «superstição»), embora, para fins descritivos e para efeitos de métrica e de rima, ambas as descrições sirvam a mesma função n'Os *lusiadas*. Ao longo da obra, os mouros são descritos por vários nomes que procurei dividir segundo as seguintes categorias semânticas. Em primeiro lugar, salienta-se a ideia de falsidade. Os mouros são descritos pelos «ardis», «ciladas», «enganos», «falsidades», «insídias», «manhas» e «treições» que armam, sem dúvida extensão aos devotos do estereótipo de tradição medieval europeia do «falso Maomé» – expressão também utilizada por Camões –, por oposição a um muitas vezes implícito «Jesus verdadeiro». De seguida, conte-se o campo semântico de maldade, patente nos nomes «avaro», «malícia», «veneno», «vileza». Por fim, assinala-se a violência, uma vez que se fala nos «danos», na «ferocidade» e no «furor» dos mouros.

Os adjetivos utilizados para representar o mesmo grupo replicam as mesmas categorias. No que toca ao tema da falsidade, os mouros são chamados de «astutos», «enganosos», «falsos», «fingidos», «notos», «pérfidos», «sagazes» e «suspeitosos». No que toca à maldade intrínseca e à violência, estes são «frios», «indignos», «malinos», «malvados», «tiranos», «venenosos», «ásperos», «belicosos», «brutos», «iníquos», «infernais», «irosos», «malvados», «mortíferos» e «nefandos». No entanto, a violência dos mouros não se traduz em superioridade bélica, pois, nos combates contra os

portugueses, os mouros saem sempre «desbaratados» e «estragados». Existem também adjetivos relacionados com a geografia («arábicos», «mauritânios», «sarracenos») e a religião («danados», «infidos», «infiéis», «mahométicos», «mauros»). Outros temas realçados relacionam-se com o campo semântico do asco («feios», «horrendos», «torpes», «torvados»), da bestialidade («feros», «selvagens»), da covardia («apressados», «atónitos», «covardes») e da diferença («bárbaros», «inimigos»).

Muitas são as passagens e cenas nas quais a falsidade dos mouros constitui a principal técnica que faz avançar a narrativa. Logo no canto I, diz-se que o piloto mouro falso enviado para ajudar os portugueses é «sagaz, astuto e sábio em todo o dano» (I, 83) e «instruído nos enganos» (I, 97), uma vez que «em figuras de paz, lhe manda guerra» (I, 94). Da mesma forma, o recado que os mouros «trazem é de amigos / Mas debaixo o veneno vem coberto, / Que os pensamentos eram de inimigos» (I, 105). Quando se apercebe de tais enganos, Vasco da Gama condena-o violentamente: «oh! Caso grande, estranho e não cuidado! / Oh! Milagre claríssimo e evidente! / Oh! Descoberto engano inopinado! / Oh! Pérfida, inimiga e falsa gente» (II, 30).

Os mouros não só defraudam outros grupos identitários, mas também pretendem que outros façam o mesmo. É o que acontece com os gentios que, como veremos, são geralmente descritos como inocentes e ingénuos. Neste

sentido, diz-se que: «[d]iversos pareceres e contrários / Ali se dão, segundo o que entendiam; / Astutas traições, enganos vários / Perfídias, inventavam e teciam; / Mas deixando conselhos temerários, / Destruição da gente pretendiam, / Por manhas mais sotis e ardis milhores, / Com peitas adquerindo os regedores» (VIII, 52).

Como sempre, os portugueses são diametralmente opostos aos mouros, pois, como diz o Monçaide ao Catual, os portugueses constituem a «gente verdadeira, / A quem mais falsidade enoja e ofende» (VII, 72). Por outras palavras, existe uma clara metáfora entre os mouros, que são como e pelo «falso Maomé», e os portugueses, que são como e pelo «verdadeiro Cristo». De facto, Camões descreve o Monçaide como a única personagem que foge a este estereótipo e que, sendo «verdadeiro» como os portugueses, mais se aproxima deste grupo identitário do que do seu grupo original, tanto que «[e]ste, de quem se os Mouros não guardavam, / Por ser Mouro como eles, antes era / Participante em quanto maquinavam / A tenção lhe descobre torpe e fera» (IX, 6).

Apesar da ardileza dos mouros, os seus ardis costumam falhar e, em última instância, de revelar a sua covardia: «[f]ugindo, a seta o Mouro vai tirando / Sem força, de covarde e de apressado, / A pedra, o pau e o canto arremessando; / Dá-lhe armas o furor desatinado / Já a Ilha e todo o mais desamparando / À terra firme foge amedrontado» (I, 91). Da mesma forma, «[f]oge

o Rei Mouro, e só da vida cura. / Dum Pânico terror todo assombrado» (III, 67).

É também interessante notar que o tema da bestialidade se traduz frequentemente em metáforas ou comparações dos mouros com animais. Deste modo, mais uma vez, os portugueses são implicamente descritos como sendo humanos. No canto I, por exemplo, diz-se que os portugueses não sofreram muito por «Andar-lhe os Cães os dentes amostrando» (I, 87). Aqui, existirá porventura uma assimilação entre o termo turco-mongol para um líder e o animal doméstico. Da mesma forma, descrevendo os portugueses como «caçadores», Camões escreve que «[j]á fica vencedor o Lusitano / Recolhendo os troféus e presa rica» (III, 53) e de como D. Sancho (III, 88) e D. Afonso Henriques (VIII, 11) «domam» o inimigo mouro.

Gentios: Os hindus são frequentemente caracterizados pela superstição da sua religião. Dentro deste campo semântico, utilizam-se nomes como «adoração», «arúspice», «gentio», «ídolo», «idolatra» e «seita» e adjetivos como «agoueiros», «gentílicos», «idólatras» e «supersticiosos». Além disso, diz-se também que os hindus são «bárbaros», «atónitos», «belicosos», «diabólicos», «infames» e «infernais».

No entanto, apesar destes últimos adjetivos, a representação geral que transparece n'Os *lusíadas* em relação aos gentios indianos é a de um povo mais inocente, ingénuo, exótico e

exuberante do que os mouros. Dito de outro modo, contrariamente ao que acontece com os mouros, não existe um foco na falsidade nem na violência quando se fala dos gentios. Diz-se, por exemplo, que os turcos são «belacíssimos e duros», enquanto os reis da Índia são «livres e seguros» e que, simplesmente, lhes serão dadas simplesmente «leis milhores» (II, 46). Mesmo quando existe um foco na falsidade, esta é canalizada e desculpada através dos mouros, que também incitam os gentios a enganarem os portugueses: «O Rei, que da notícia falsa e indina / Não era de espantar se se espantasse / Que tão crédulo era em seus agouros, / E mais sendo afirmados pelos mouros» (VIII, 58). A personagem que encarna este papel de um modo mais evidente é a do Catual, pois «[...] entendia / O Gama que o Gentio consentisse / Na má tenção dos Mouros, torpe e fera, / O que dele até li não entendera. / Era este Catual um dos que estavam / Corruptos pela Maometana gente / [...] Dele sòmente os Mouros esperavam / Efeito a seus enganos torpemente / [...] Pouco obedece o Catual corrupto / [...] antes, revolvendo / Na fantasia algum sutil e astuto / Engano, diabólico e estupendo» (VIII, 80-83).

O foco na idolatria, implicitamente contrastada ao monoteísmo dos cristãos e dos muçulmanos, é também várias vezes enfatizado. Camões escreve que os gentios adoram os «ídeos» e outros «os animais que entre eles moram» (VII, 17). Da mesma forma, a «[l]ei da gente toda, rica e pobre, / De fábulas composta

se imagina» (VII, 37-39), pois «[...] os arúspices famosos / Na falsa opinião, que em sacrifícios / Antevem sempre os casos duvidosos / Por sinais diabólicos e indícios» (VIII, 45) e os gentios fazem «[e]m vão aos Deuses vão, surdos e imotos» (X, 15).

Existe também um contraste claro com a pobreza e miséria de África, uma vez que a Índia é retratada como uma terra de fausto, riqueza e exuberância. Conta o Monçaiide a Vasco da Gama: «[s]abei que estais na Índia, onde se estende / Diverso povo, rico e prosperado / De ouro luzente e fina pedraria / cheiro suave, ardente especiaria» (VII, 31). Da mesma forma, os jardins da Índia são «odoríferos fermosos / [...] Altos de torros não, mas sumptuosos / Edificam-se os nobres seus assentos / Por entre os arvoredos deleitosos» (VII, 50) e o imperador «[n]ũa camilha jaz, que não se iguala / De outra algũa no preço e no lavor. / [...] Um pano de ouro cinge, e na cabeça / De preciosas gemas se adereça» (VII, 57). Tais descrições, focando-se nas sensações do olfato, do paladar e da visão, não diferem em muito das conhecidas descrições e do imaginário exótico e exuberante do «Oriente» que se popularizará mais tarde em toda a Europa, principalmente – mas não só – através das *Mil e uma noites*.

As descrições sobre os indianos não são tão condenatórias como as feitas em relação aos mouros, mas revelam a estranheza e a diferença face, primeiramente aos portugueses, e depois a todos os outros povos que os por-

tugueses encontram. Camões aborda a estranheza do sistema de castas, dos brâmanes, das mulheres indianas e dos templos hindus. Descreve-se que «obriga / A Lei não misturar a casta antiga / [...] quando se toca porventura / Com cerimónias mil se alimpa e apura», comparando-a com os judeus e samários, pois «[d] esta sorte o Judaico povo antigo / Não tocava na gente de Samária / Mais estranhezas inda das que digo / Nesta terra vereis de usança vária» (VII, 37-39). Os brâmanes constituem um «nome antigo e de grande proeminência» (VII, 40). Quando se aborda um brâmane específico, este é um «velho reverente» e uma «pessoa proeminente» (VII, 58). No entanto, quando estes observam os milagres e a santidade de S. José de Meliapor, ficam com «medo de perder a autoridade» (X, 112). Como se observa nestas descrições, existe já em Camões a ideia muito clara em Guilherme Vasconcelos de Abreu – e obviamente herdada pelo mesmo dos intelectuais românticos alemães - de que a Índia fora uma grande nação do passado, mas que degenerara, já que se diz que da Índia «a mais remota antiguidade / [...] As histórias daquela antiga idade, / que quem delas tiver notícia inteira, / Pela sombra conhece a verdadeira» (VII, 51).

Outros povos da Ásia com menor relevância n'Os *Lusíadas* são descritos com estereótipos tipicamente orientalistas de cariz semelhante. Os turcos ou otomanos são «belacíssimos», «duros», «enojosos», «orientais» e «superbíssimos». Os persas são «por seu mal valentes»

(X, 40) e, como os abassis e rumes, são «feroces» e possuem «bigodes retorcidos» (X, 68). Num passo que depois Guilherme Vasconcelos de Abreu estudou na sua obra sobre Camões e o Orientalismo, diz-se que Pegu é povoado por monstros «filhos do feio ajuntamento / De hũa mulher e um cão, que sós se acharam» (X, 122). Finalmente, os guéus são um povo «de selvagens vidas / Humana carne comem, mas a sua / Pintam com ferro ardente, usança crua» (X, 126).

4. Os «orientais» nos *media* contemporâneos

Independentemente da mitificação que se possa criar em torno da sua personagem e biografia, como qualquer autor, Camões foi uma figura histórica vivendo no seu espaço e no seu tempo, e, por isso, seguiu um discurso proto-orientalista que já vinha de trás e que se estenderia durante séculos. Porém, como autor central do cânone da literatura portuguesa, este tipo de descrições acabou por se fossilizar e perpetuar em obras muitos posteriores. Como afirma Paulo de Medeiros (2014: 284), a canonização de Camões serviu como veículo de colonialismo e de propaganda até ao presente.

No seu *Camões* (1825, reeditado em 1986), usando uma linguagem em tudo semelhante à do autor d'Os *Lusíadas*, Almeida Garrett fala no «jau supersticioso», no «gentio rudo» e no «pérfido mouro». Pouco depois, numa carta de 1842, Alexandre Herculano (1886:

42-43) menciona a «decadência da sociedade», a «barbarie moral» e os «costumes ferozes dos mahometanos», contrapostos aos «[p]rogressos de organização da sociedade cristã». Ainda mais próximo ao nosso tempo, usufruindo do mesmo discurso europeísta e cristão, Fernando Pessoa (1979) contrasta a identidade dos indianos do Império Britânico como «índios» e a dos indianos portugueses como «portugueses», apelando assim e elogiando a ação de «converter os outros em nós mesmos»⁵.

Fora do contexto português, Nicholas Meihuizen (2002: 33) fala numa continuidade cultural entre o Portugal do século XVI e a Grã-Bretanha do século XIX, sendo ambas as nações construídas como herdeiras do Império Romano. Sobre a era moderna, também Said (2003) alertou que as representações modernas – isto é, até final dos anos 70 do século XX, altura em que a obra foi publicada – sobre o Oriente não diferem das da Idade Média e do Renascimento.

O problema não está então tanto em Camões, obviamente alguém do seu tempo e espaço, mas antes no facto de, volvidos séculos, este tipo de discurso, num mundo completamente diferente, um mundo pós-colonial marcado pela globalização, direito internacional, diplomacia e pelo relativismo cultural, con-

tinuar bastante presente. Por esse motivo, nesta secção proponho analisar alguns estudos acerca das representações em *media* modernos relativamente aos mesmos grupos identitários descritos n'Os *Lusíadas* – isto é, aos «africanos», aos «árabes/muçulmanos» e aos «indianos» –, comparando-as assim com as representações feitas no épico camoniano.

Existe uma multiplicidade de artigos publicados sobre a representação de África e dos africanos em diversas plataformas. Deliss (1988) estuda a representação do «outro», principalmente dos africanos, na academia francesa. No que toca à imprensa, Gabore (2020) estuda a representação de África nos *media* ocidentais e chineses durante o período da pandemia Covid-19. Jarosz (1992) estuda a representação de África como o «continente negro», tanto no sentido físico como no psicológico, enquanto del Mar (2017) estuda a representação de África e dos africanos na cultura popular americana, principalmente no âmbito da literatura. Beinart e McKewon (2009) estudam os documentários sobre a vida selvagem, de difusão comum também em Portugal. Rideout (2011) analisa as representações do «terceiro mundo» nas publicidades de diferentes ONG's. Finalmente, Demissie (1995) faz uma crítica de uma ex-

==

⁵ A questão do Orientalismo em Fernando Pessoa, mais concretamente no que toca a representações do Islão, tem vindo a ser amplamente estudada por Fabrizio Boscaglia (cf. 2019: 37-106).

posição museológica sobre o continente no Field Museum, em Chicago.

A representação que emerge destes estudos é surpreendentemente homogênea. Seja no campo menos humano dos documentários de vida selvagem, seja no plano completamente humano da publicidade institucional, África é representada como um lugar de «escuridão» física e psicológica, de falta de civilização, pobreza e bestialidade, estando nela os seres humanos mais próximos da natureza do que da cultura.

No que toca ao mundo árabe e/ou muçulmano, tão confundido nos *media* modernos como n'Os *lusíadas*, existe uma proliferação de estudos, principalmente após os atentados terroristas de 11 de setembro de 2001. Varisco (2005) estuda a representação do Islão no discurso antropológico. Akbarzadeh e Smith (2005), Al-sultany (2012), Baker, Gabrielatos e McEney (2013) e Boukala (2019) analisam a representação dos mesmos na imprensa inglesa, francesa, grega e australiana. Finalmente, num longo estudo, Shaheen (2001, reeditado em 2009)⁶ aborda a representação de árabes ao longo da história de Hollywood, contando o seu *corpus* com mais de 1000 filmes.

Em geral, a imagem que emerge destes estudos é a dos árabes ou muçulmanos como

terroristas, fundamentalistas, sexistas e, num período mais recente, como magnatas enriquecidos pelo negócio do petróleo. As duas últimas características não surgem obviamente em Camões, mas as duas primeiras estão claramente presentes nos campos semânticos da falsidade, da maldade e da violência. Um exemplo deveras ilustrativo e facilmente comparável à imagem difundida por Camões é o da Figura 1, uma imagem difundida por cristãos fundamentalistas da América do período em que se discutia se Barack Obama, então presidente do país, seria ou não um muçulmano. A ideia, que já vimos em Camões, é a de que os muçulmanos são falsos e andam a preparar os seus dissimulados ardis para enganar os seus antagonistas, os cristãos. Da mesma forma, pouco depois dos atentados de 2001, houve várias reportagens e entrevistas que mostraram como os terroristas tinham um aspeto perfeitamente ocidentalizado e falavam o inglês na perfeição, dando a entender que, idealmente, estes deveriam ser completamente diferentes de um ocidental não-muçulmano e que, logo, tinham logrado alcançar o seu engano.

—

⁶ Existe também um documentário de 2006, baseado no mesmo livro de Jack Shaheen, intitulado *Reel Bad Arabs: How Hollywood Vilifies a People Documentary*. Consiste numa longa entrevista ao autor do, que é intercetada com excertos dos vários filmes de Hollywood que este vai mencionando.



Fig. 1 – Alsultany, 2012: 165.

Finalmente, existe já uma longa bibliografia sobre a Índia desde os tempos coloniais até ao momento pós-colonial que vivemos. Existem estudos relativos à representação da Índia na Grã-Bretanha (Dissanayake, 1986; Trautmann, 1992; Chatterjee, 1998; Franklin, 2006; Dodson, 2007), na Alemanha (Pollock, 1993; Figueira, 2002; Arvindson, 2006; Myers, 2013) e na América (Versuis, 1993; Altman, 2017; Arora & Kaur, 2017). Notem-se também os importantes estudos, de carácter mais internacional, de King (1999) *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and «The Mythic East»* (1999), e de Inden, *Imagining India* (1990, reeditado em 2011).

De um modo geral, as representações anglófonas caracterizam-se pela descrição da Índia como uma civilização marcada pelo exotismo, a sensualidade e a espiritualidade, características que conduziam à inocência, pacifismo e tolerância. Opõe-se a civilização

ocidental, marcada pelo materialismo e pelo maniqueísmo, características que permitiram o desenvolvimento da história, do progresso material e da busca da «razão». Os estudos relativos ao mundo germânico focam-se mais no período anterior e durante o nazismo, quando intelectuais alemães procuraram um modelo alternativo ao modelo judaico e encontraram na Índia uma civilização supostamente mais antiga e fonte de todo o saber, que depois teria migrado para a Europa, mais especificamente para a Alemanha, cujo povo seria descendente direto dos arianos. Na Índia, por sua vez, como defendiam também os autores anglófonos e mesmo os portugueses, como vimos com Guilherme Vasconcelos de Abreu, a civilização ariana teria estagnado ou mesmo regredido devido a vários motivos, fosse por causa da sensualidade excessiva, do clima, da tirania dos brâmanes ou do misticismo.

Como percebemos nesta revisão da literatura, quando tomada em termos gerais, existe uma imagem bastante homogénea de diferentes povos em várias tradições europeias ao longo do tempo. No entanto, como acontece com as representações em Camões, convém entendermos que estas são de facto apenas as generalizações mais difundidas na esfera pública e que, por esse motivo, acabam por constituir as visões «oficiais» ou por entrar como estereótipos no imaginário popular. Mais uma vez, porém, é possível encontrarmos discursos

que escapam ou mesmo que contradizem, por completo, estas visões mais estereotipadas⁷.

Poderíamos pensar que estas representações estereotipadas são fruto de uma era já passada e que, volvida a era do colonialismo e do imperialismo e vivendo nós agora numa período de globalização marcado pelo desenvolvimento de tecnologias da informação e da comunicação, o relativismo levaria a uma visão menos extremista entre o «eu» e o «outro», não havendo já uma glorificação do primeiro e uma desumanização do segundo. Porém, num contexto pós-colonial, fala-se frequentemente numa ideia que, ao contrário do Orientalismo, dá por vários nomes, mas que eu, seguindo o trabalho de investigadoras como Lisa Lau, Ana Cristina Mendes, Om Prakash Dwivedi e E. Dawson Varughese, costumo chamar de *reorientalismo* (vide Mendes e Lau, 2014; Lau, 2005 e 2009; Lau e Mendes, 2011; Lau e Dwivedi, 2014; Lau e Varughese, 2015). A ideia é de que as próprias populações nativas e co-

lonizadas, deste caso a indiana, começaram a utilizar muitos dos estereótipos orientalistas para seu próprio benefício. Agora, no mercado globalizado, a Índia espiritual e exótica já não é vista como necessariamente negativa, mas é favoravelmente contraposta ao materialismo excessivo do Ocidente e às cidades frenéticas e poluídas e populações urbanas indiferentes e deprimidas que o mesmo materialismo produz, discurso do qual surgem várias religiões *New Age* e os seus *gurus* e *yogis*, que encarnam uma imagem estereotipada que o Ocidente tem sobre a Índia.

Um produto cultural que demonstra esta tendência de uma forma interessante e mordaz é o filme satírico *Kumaré* (2011), no qual o realizador, Vikram Gandhi, um indivíduo de etnia indiana, mas nascido e educado na América, inventa a personagem de um *guru* e de uma religião *New Age* e tenta difundir-la com sucesso numa povoação rural dos Estados Unidos (Fig. 2).

==

⁷ Vejam-se, por exemplo, alguns exemplos de representações menos normativas de «orientais» por parte de «ocidentais» em Sugirtharajah (2013).



Fig. 2 – Imagem do filme *Kumaré* (2011).

Em qualquer um dos três grupos estudados, seja a África, o Médio Oriente ou a Índia, existe, implicitamente contrária ao Ocidente desenvolvido, uma ideia de estagnação. Por outras palavras, as representações nos mais diversos *media* dão a entender que, enquanto o Ocidente se funda no «progresso» e na «evolução» da «razão», estes três outros lugares se encontram «fossilizados» num passado distante: a África encontra-se presa ao seu estado natural, obviamente a visão difundida pelos documentários de vida selvagem – à parte dos imigrantes de origem africana residentes em Portugal, é a única imagem que muitos portugueses têm sobre o continente africano; o Médio Oriente encontra-se preso na teocracia de uma maldade e violência medievalesca, de onde os refugiados fogem em

direção ao Ocidente em busca de uma vida melhor, o tema principal das notícias difundidas nos *media* relativamente a esta região do mundo; por fim, a Índia encontra-se presa ao seu imaginário exótico e exuberante, de uma espiritualidade obviamente alheia da realidade imanente, sem dúvida também a imagem mais comumente difundida pelas mesmas religiões *New Age* e pelo próprio imaginário reorientalista do cinema de *Bollywood*, que nos últimos anos se tem tornado mais expressivo no mercado ocidental.

Em suma, em geral, com maiores ou menores variações derivadas das próprias características e idiosincrasias do tempo de Camões e do tempo presente, não se pode dizer que as representações formadas acerca destes três locais do mundo e dos respetivos povos tenha mudado assim tanto ao longo de 450 anos.

5. Conclusão: o *Neo-orientalismo* em Portugal ou O Silêncio⁸

Como acontece em qualquer discurso sobre a memória coletiva, existem representações multifacetadas em torno do passado português. No entanto, se tivesse de encontrar duas grandes tendências e nomeá-las, poderia apelidá-las de «saudosista» e «pós-colonial».

Num discurso que fez no importante evento global *Websummit* de 2016, o primeiro-ministro português António Costa fez um discurso sobre o papel de Portugal na globalização (Costa e Cosgrave, 2017). Num discurso simultaneamente camoniano por hiperbolizar os feitos dos portugueses e saudosista por se focar essencialmente num passado áureo e perdido, Costa falou dos portugueses do período da expansão marítima como pioneiros da globalização. De facto, embora este argumento de reivindicar para si o fenómeno contemporâneo central da globalização constitua um terreno fértil para se aumentar a autoestima de qualquer nação, este poderia ser igualmente estendido no espaço e no tempo e aplicado e adaptado aos primeiros *Homo sapiens* que saíram de África e se espalharam inicialmente pela Eurásia e depois por todos os continentes, como para a invenção da *World Wide Web* no século xx.

Da mesma forma, ainda dentro do tema da globalização, quando a estátua do Padre António Vieira, no largo Trindade Coelho, foi vandalizada em 2020, tendo sido escrita sobre a mesma a palavra «descoloniza» em letras vermelhas e maiúsculas, as reações ao evento foram múltiplas e multifacetadas. Primeiro, é de notar que este acontecimento surgiu na senda, não de um impulso nacional, mas do movimento *Black Live Matters*, que se iniciou com o assassinio de George Floyd por um polícia caucasiano. Floyd era, até então, um comum e desconhecido cidadão afro-americano que os *media* americanos e internacionais e as redes sociais rapidamente transformaram num herói simbólico. Em suma, este evento específico que envolveu personalidades até então desconhecidas acabou por adquirir um dimensão simbólica e quase mítica da imagem e do tratamento do europeu imperialista – ou, neste caso, neo-imperialista – sobre a indefesa vítima africana.

Em Portugal, como em todo o lado, muitos foram os que aderiram a e apoiaram o movimento. Da mesma forma, após a vandalização da estátua de António Vieira, muitos foram os comentadores nos mais diversos *media*, que condenaram esse ato descontextualizado e apenas tenuemente comparável

==

⁸ No seu projeto de doutoramento em curso com o título provisório *Narratives Across Time: Portuguese Colonial History as a Critical Lens to Understand the Present*, a investigadora alemã Miriam Thaler tem estudado, na perspetiva dos Estudos de Memória, o modo como o colonialismo é lembrado em Portugal. Esta conclusão é parcialmente baseada em exemplos que a mesma investigadora tem abordado nas suas apresentações e na discussão que tem surgido em tornos dos mesmos.

com o que se sucedera nos Estados Unidos. Tratou-se, enfim, de um evento que reuniu os dois tipos de vozes: os acérrimos e saudosistas defensores da cultura e da história portuguesa, que procuram glorificar a tolerância e a abertura cultural face aos nativos por parte do Padre António Vieira, apesar de a sua obra também conter passagens anti-islâmicas (cf. Soares, 2020), da mesma forma que glorificam Camões, assim como os acérrimos defensores pós-coloniais dos povos subalternizados ao longo da história e detratores dos malignos povos coloniais, agora representados com imagens implacáveis semelhantes àquela que os mouros têm n'Os Lusíadas. A meu ver, ambas as posições partem dos princípios de duas posições ideológicas completamente diferentes que, em vez de procurarem compreender o contexto histórico, cultural e social da posição contrária, se agarram firmemente aos princípios imutáveis das suas próprias posições, tomando-os como certos e rejeitando simplesmente como irracional a posição contrária – um tipo de polarização sem dúvida muito comum nos *media* contemporâneos. Afinal, como sempre acontece em qualquer batalha ideológica desde *Os Lusíadas*, independentemente de qualquer nuance, o «nosso» lado está sempre certo e é sempre «verdadeiro» e «civilizado», enquanto o «outro» está sempre errado e é «falso» e «bárbaro».

Em qualquer um destes dois exemplos e tipos de discurso, observamos uma tensão constante

entre os defensores de uma representação clássica da portugalidade e do outro e os defensores de uma imagem pós-colonial mais respeitadora dos povos subalternos. Numa tentativa de relativizar a história e apresentá-la como mais «politicamente correta», os atos mais condenáveis praticados pelos portugueses – ou pelos europeus – são frequentemente silenciados pelos *media* oficiais e substituídos por realces ao desenvolvimento do espírito crítico, da razão, da tolerância, da democracia, do respeito pelas liberdades individuais, da globalização ou por qualquer estereótipo que hoje em dia tenha uma carga semântica positiva na esfera pública. Por outro lado, o discurso contrário apresenta o passado português – ou europeu – como culpado pela mesma barbárie e violência e com que artistas e oficiais representaram o «outro» e agora o «outro» surge frequentemente como vitimizado e como resistente heróico, desde o passado até ao presente. Em suma, o *orientalismo* e o *re-orientalismo* entendidos como expressões desmesuradamente celebratórias do «eu» e que ignoram ou vituperam o «outro» continuam, ainda que de um modo mais subtil, vigentes na esfera pública.

Gostaria de concluir este artigo não com referências a exemplos de importância nacional ou global nem a estudos académicos mas a experiências pessoais, que no fundo constituirão um quarto exemplo e clarificação da tensão que descrevi ao longo de todo este artigo.

Como qualquer cidadão português, cresci a ouvir falar sobre e a ler *Os lusíadas* nas aulas de língua portuguesa que tive durante o período de escolaridade obrigatória. Lembro-me claramente de ouvir falar nos feitos das muitas figuras históricas elevadas a heróis da memória coletiva nacional e da análise dos muitos mitos greco-romanos que Camões utiliza ao longo do poema. Esse conhecimento era complementado por semelhantes extrapolações celebratórias relativamente aos mesmos povos que ouvia nas aulas de História. Nas mesmas aulas, lembro-me também de ouvir falar no ideal de Europa, na história da Grã-Bretanha e da França, e no modo como as suas revoluções e ideais democráticos influenciaram a história e cultura portuguesas. Porém, não me lembro de ouvir nada de específico sobre África, o Médio Oriente ou mesmo a Índia, a não ser no que estivesse de algum modo relacionado com a Antiguidade Clássica ou a história de Portugal. Falava-se, por exemplo, no período áureo da civilização muçulmana, quando esta traduziu e conservou muitos dos clássicos greco-latinos que foram esquecidos na Europa durante a chamada «Idade Média». Da mesma forma, não me lembro das passagens mais desconfortáveis d'*Os lusíadas*, pois, ao contrário das passagens históricas e míticas, estas eram silenciosamente ignoradas. De facto, a imagem superior de Portugal foi depois estendida, se bem que num entendimento mais espiritual e místico do que propriamente físico, pela *Mensagem* de Fernando Pessoa, interpretada no sistema

educativo português como a continuação lógica — se bem que mais saudosista e de uma glória mais distante e abstrata — d'*Os lusíadas*.

Por outras palavras, o próprio sistema educativo português, tomando *Os lusíadas* como ponto de partida, adota um discurso muito semelhante ao próprio Camões: o de desejar «latinizar» Portugal e o de relembrar um grande passado de um modo saudosista. Por uma questão de sensatez pós-colonial, não existe o discurso aceso e assertivo face aos outros povos como era próprio da época e da cultura de Camões, mas, em vez de uma curiosidade ou de um conhecimento mais profundo e neutro sobre os mesmos, este discurso foi claramente substituído por um profundo silêncio.

Embora tenha ouvido falar do conceito de Orientalismo pela primeira vez na Faculdade, o ambiente mudou somente um pouco, e não radicalmente. Os estudos asiáticos e africanos em Portugal continuam ainda permeados pelas relações entre Portugal e a Ásia e a África, seja pelo estudo histórico da presença portuguesa nos dois continentes, seja, num sentido mais moderno, pelos negócios e pela presença económica preponderante, principalmente da China, em Portugal. O foco principal da maioria dos estudos sobre África e a Ásia costuma ser Portugal e a sua «influência» nas civilizações asiáticas, como se estes dois continentes inteiros vivessem perpetuamente relacionados com a história portuguesa e não possuíssem histórias e culturas independentes.

Se pensarmos noutras áreas geográficas, não é esperado que um jovem que entre agora na Universidade e decida formar-se em Estudos Anglísticos ou Germânicos se limite a este tipo de contacto, digamos, a título de exemplo, o comércio de vinho português com os britânicos ao longo da história. Autores canónicos e fenómenos históricos e culturais da Grã-Bretanha, da Alemanha, de França e dos grandes núcleos culturais da Europa são tomados como independentes e valorosos por si só, privilegiando-se, até, não a parca influência que Portugal teve sobre os mesmos, mas antes o contrário. De facto, como já apontei, Guilherme Vasconcelos Abreu e muitos outros orientalistas que estudaram noutros países da Europa estavam, no fundo, apenas a reproduzir os discursos estereotipados desses núcleos culturais. Existe claramente uma diferença discursiva entre a relação de Portugal com outros países culturalmente mais «importantes» no panorama europeu e a relação entre Portugal e os países africanos e asiáticos.

Ao mesmo tempo que frequentemente representamos o outro como «estagnado» no tempo, existe também uma forte tendência para a representação de uma portugalidade estagnada e saudosista, uma portugalidade que olha com saudade para um passado brilhantemente representado e fabricado por Camões. É uma ideia segundo a qual Portugal é uma grande nação, herdeira dos gregos e romanos e do cristianismo e conquistadora de todas as nações não europeias, ideia repetida

ad infinitum desde então e ainda fortemente presente nos nossos dias, desde a cultura mais erudita até às mais populares conversas e estereótipos difundidos nos *media* populares. É, em última análise, uma máscara para o complexo de inferioridade do – utilizando a igualmente repetida *ad infinitum* expressão de Tomás Ribeiro (1831-1901) – «jardim à beira-mar plantado», que, como já Guilherme Vasconcelos de Abreu demonstrou na sua obra sobre Camões, a mitologia e o Orientalismo, se julga hoje inferior às outras nações europeias.

Como qualquer ser humano, Camões viveu no seu tempo e espaço. Os que pelo mundo vão ficando estão também sempre a tempo de viver do mesmo modo.

Bibliografia

Impressa

Abreu, G. de V. (1878). *Investigações sobre o carácter da civilização árya-hindu*. Imprensa Nacional. Lisboa;

Abreu, G. de V. (1892). *Passos dos Lusíadas estudados à luz da mitologia e do orientalismo. Memoria apresentada á X sessão do Congresso Internacional dos Orientalistas*. Imprensa Nacional. Lisboa;

Akbarzadeh, S. e Smith, B. (2005). *The Representation of Islam and Muslims in the Media (The Age and Herald Sun Newspapers)*. School of Political and Social Inquiry (Monash University);

Alsultany, E. (2012). *Arabs and Muslims in the Media: Race and Representation After 9/11*. New York University Press. New York;

Altman, M.J. (2017). *Heathens, Hindoos, Hindus: American Representations of India, 1721-1893*. Oxford University Press. New York;

- Arora, A. e Kaur, R. (2017). *India in the American Imaginary, 1780s-1880s*. Palgrave Macmillan. New York;
- Arvindson, S. (2006). *Aryan Idols: Indo-European Mythology as Ideology and Science*. University of Chicago Press. Chicago;
- Baker, P., Gabrielatos, C. e McEnery, T. (eds.) (2013). *Discourse Analysis and Media Attitudes: The Representation of Islam in the British Press*. Cambridge University Press. Cambridge;
- Beinart, W. e Mckeown, K. (2009). Wildlife Media and Representations of Africa, 1950s to the 1970s. *Environmental History*, **14**: 429-452;
- Boscaglia, F. (2019), «Fernando Pessoa and Islam: An Introductory Overview With a Critical Edition of Twelve Documents». *Pessoa Plural*, **9**: 37-106;
- Boukala, S. (2019). *European Identity and the Representation of Islam in the Mainstream Press: Argumentation and Media Discourse*. Palgrave Macmillan. Cham;
- Chatterjee, A. (1998). *Representations of India, 1740-1840: The Creation of India in the Colonial Imagination*. Palgrave Macmillan. Hampshire;
- Camões, L. (2002). *Os lusíadas*. Instituto Camões. Lisboa.
- Dalgado, S.R. (1988). *Glossário luso-asiático*. Asian Educational Services. Nova Deli.
- Daniel, N. (1960). *Islam and the West: The Making of an Image*. Edinburg University Press. Edinburg;
- Deliss, C.M. (1988). *Exoticism and Eroticism: Representations of the Other in Early Twentieth Century French Anthropology*. Ph.D Thesis. School of Oriental and African Studies. 378 pp.;
- Demissie, F. (1995). An Enchanting Darkness: A New Representation of Africa. *American Anthropologist*, **97** (3): 559-566;
- Dissanayake, W. (1986). Exotic Other: Western Representation of India in English Literature and Film. *World Englishes*, **5** (2/3): 177-187;
- Dodson, M.S. (2007). *Orientalism, Empire, and National Culture: India, 1770-1880*. Palgrave Macmillan. London;
- Figueira, D.M. (2002). *Aryans, Jews, Brahmins: Theorizing Authority through Myths of Identity*. State University of New York Press. New York;
- Franklin, M.J. (ed.) (2006). *Romantic Representations of British India*. Routledge. London;
- Frazer, J.G. (1983). *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Macmillan Press. London;
- Gabore, S.M. (2020). Western and Chinese Media Representation of Africa in COVID-19 News Coverage. *Asian Journal of Communication*, **30** (5): 299-316;
- Garrett, A. (1986). *Camões*. Editorial Comunicação. Lisboa;
- Hall, S. (1992). The West and the Rest. Em: S. Hall e Bram Gieben (eds.). *Formations of Modernity*. The Open University. Cambridge;
- Inden, R.B. (2001). *Imagining India*. Indiana University Press. Cambridge;
- Irwin, Robert (2006). *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies*. Penguin Books. London;
- Jarosz, L. (1992). Constructing the Dark Continent: Metaphor as Geographic Representation of Africa. *Geografiska Annaler*, **74** (2): 105-115;
- King, R. (1999). *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and «The Mythic East»*. Routledge. London;
- Lau, L. (2005). Making the Difference: The Differing Presentations and Representations of South Asia in the Contemporary Fiction of Home and Diasporic South Asian Women Writers. *Modern Asian Studies*, **39** (1): 249-269;
- Lau, L. (2009). Re-Orientalism: The Perpetration and Development of Orientalism by Orientals. *Modern Asian Studies*, **43** (2): 571-590;
- Lau, L. e Mendes, A.C. (2011). Introducing re-Orientalism: A New Manifestation of Orientalism. Em: Lisa Lau e Ana Cristina Mendes (eds.). *Re-orientalism and South Asian Identity politics*. Routledge. New York;

- Lau, L. e Dwivedi, Om P. (2014). *Re-Orientalism and Indian Writing in English*. Palgrave Pivot. New York;
- Lau, L. e Varughese, E.D. (2015). *Indian Writing in English and Issues of Visual Representation: Judging more than a Book by its Cover*. Palgrave Macmillan. Basingstoke;
- Lavajo, J. (2000). Islão e Cristianismo: entre a Tolerância e a Guerra Santa. Em: C. Moreira (ed.), *História religiosa de Portugal*. Círculo de Leitores. Lisboa. Vol. 1;
- Lourenço, E. (2014). *Do colonialismo como nosso impensado*. Gradiva. Lisboa;
- Machado, E. (2018). *O orientalismo português e as jornadas de Tomás Ribeiro: Caracterização de um problema*. Biblioteca Nacional de Portugal. Lisboa;
- Mar, D.P. del (2017). *African, American: From Tarzan to Dreams from My Father – Africa in the US Imagination*. ZedBooks. London;
- Medeiros, P. de (2014). Whose Camões? Cannons, celebrations, colonialisms. Em: J. Leer-ssen e A. Rigney (eds.). *Commemorating Writers in Nineteenth-Century Europe: Nation-Building and Centenary Fever*. Palgrave Macmillan. Basingstoke;
- Meihuizen, N. (2002). Camões: Ambiguous imperialist. *Portuguese Studies*, **18**: 24-40;
- Mendonça, H.L. de (1898). *Affonso D'Albuquerque*. Companhia Nacional Editora. Lisboa;
- Myers, P. (2013). *German Visions of India, 1871-1918: Commandeering the Holy Ganges During the Kaiserreich*. Palgrave Macmillan. New York;
- Nora, P. (1992). *Les lieux de mémoire*. Gallimard. Paris;
- Pedroso, Z.C. (1898). *Influencia dos descobrimentos portugueses na historia da civilização, IV Centenário da Índia*. A Liberal. Lisboa;
- Pessoa, F. (1979). *Sobre Portugal: Introdução ao problema nacional*. Ática. Lisboa;
- Pollock, S. (1993). Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power Beyond the Raj. Em: C.A. Breckenridge e P. van der Veer (eds). *Orientalism and the Postcolonial Predicament*. University of Pennsylvania Press. Philadelphia.
- Rideout, L. (2011). Representations of the «Third World» in NGO Advertising: Practicalities, Colonial Discourse and Western Understandings of Development. *Journal of African Media Studies*, **3** (1): 25-41;
- Said, E. (2003). *Orientalism*. Penguin Classics. London;
- Saraiva, J.A. (1961). *Para a história da cultura em Portugal*. Publicações Europa-América. Lisboa. Vol. 2.;
- Shaheen, J.G. (2009). *Reel Bad Arabs: How Hollywood Vilifies a People*. Olive Branch Press. Northampton;
- Soares, M. (2020). A lua sob os pés: Padre António Vieira e o discurso anti-islâmico. Em J.E. Franco e P.S. Pereira (eds.). *Revisitar Vieira no século XXI. O poder da palavra: Escrita, artes e ensino de Vieira*. Imprensa da Universidade de Coimbra. Coimbra. Vol. 2;
- Steller, F. (2002). Orientalism and Religion: The Question of Subject Agency. *Method & Theory in the Study of Religion*, **14**: 249-264;
- Subrahmanyam, S. (2012). O romântico, o oriental e o exótico: Notas sobre os portugueses em Goa. Em: J.P. Brito, R.M. Perez e S. Sardo (ed.). *Histórias de Goa*. Museu Nacional de Etnologia. Lisboa;
- Sugirtharajah, R. (2013). *The Bible and Asia: From the Pre-Christian Era to the Postcolonial Age*. Harvard University Press. Harvard;
- Trautmann, T.R. (1992). *Aryans and British India*. University of California Press. Berkeley;
- Varisco, D.M. (2005). *Islam Obscured: The Rhetoric of Anthropological Representation*. Palgrave Macmillan. New York;
- Versuis, A. (1993). *American Transcendentalism and Asian Religions*. Oxford University Press. New York;
- Xavier, A.B. e Županov, I.G. (2015). O orientalismo católico. Rotinas do saber na Goa da

época moderna. Em: *Novos Mundos-Neue Welten, Portugal e a época dos Descobrimentos*. Deutsches Historisches Museum. Berlin.

Digital

Costa, A. e Cosgrave, P. (2017, 31 de janeiro). Lisbon and the world – António Costa & Paddy Cosgrave at Web Summit 2016. *Youtube – Web Summit*. Acedido em 2 de junho de 2022, em: <https://www.youtube.com/watch?v=oWpQpZuwcDA>.

Ferreira, L.P. (2022, 4 de fevereiro). «Os Lusíadas» traduzidos para turco por antigo estudante de Erasmus. *Diário de Notícias*. Acedido em 31 de maio de 2022, em: <https://www.dn.pt/cultura/os-lusíadas-traduzidos-para-turco-por-antigo-estudante-de-erasmus--14557642.html>;

Jhally, S. (dir.) (2006). *Reel Bad Arabs: How Hollywood Vilifies a People Documentary*. Media Education Foundation. Acedido em 24 de fevereiro de 2022, em: https://www.youtube.com/watch?v=TPxak6lFd-I&ab_channel=AbeBerry;

2022 é um Ano Camões – o dos 450 anos da publicação de «Os Lusíadas» (2021, 10 de maio). *Luisdecamoes.pt*. Acedido em 22 de fevereiro de 2022, em: [\[moes.pt/2021/05/2022-e-um-ano-camoes-o-dos-450-anos-da.html\]\(http://www.luisdeca-moes.pt/2021/05/2022-e-um-ano-camoes-o-dos-450-anos-da.html\);](http://www.luisdeca-</p></div><div data-bbox=)

MAAT, Museu de Arte, Arquitetura e Tecnologia (2021, 3 de setembro). Grada Kilomba – O barco/The boat. *Maat.pt*. Acedido em 23 de fevereiro de 2022, em: <https://www.maat.pt/pt/exhibition/grada-kilomba-o-barcothe-boat>;

Mendes, A.C. e Lau, L. (2014). India through a re-Orientalist Lenses. *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*. Acedido em 1 de novembro de 2020, em: <http://dx.doi.org/10.1080/1369801X.2014.984619>;

Pinto, M.P. (2018). Orientalismo. *Dicionário dos historiadores portugueses*. Acedido em 11 de setembro de 2021, em: http://dichp.bnportugal.gov.pt/tematicas/tematicas_orientalismo.htm;

Queirós, L.M. (2022, 29 de janeiro). *Os Lusíadas* chegam aos leitores muçulmanos com 450 anos de atraso. *Público*. Acedido em 31 de maio de 2022, em: <http://www.vercapas.com/noticias/os-lusíadas-chegam-aos-leitores-muculmanos-com-450-anos-de-atraso/448396-21.html>.