

O camonismo: da sinagoga à cabala

*Hélio J. S. Alves**

Resumo: Os comentários à obra de Camões, desde a Restauração da independência (em 1640) à implantação da República (em 1910), passando pelo Pombalismo e pela Geração de 70, constituíram essencialmente uma narrativa de derrogação da diferença. O *camonismo* foi o discurso dominante nesse longo período, um discurso que aqui se pretende descrever, mostrando como foi fundado, como se desenvolveu e como diferiu, sob alguns aspectos capitais, do primeiro período de recepção da obra camoniana (1572-1639).

Palavras-chave: Alteridade. Camonismo 1640-1910. Cânone. Recepção literária.

Abstract: Comment on the work of Camões, from the Restoration of Portuguese Independence (in 1640) up to the end of the Monarchy (in 1910) and most periods in between, formed a narrative of revocation of difference. Camonism, the discourse that was practised by the commentators of Camões, dominated that long period. The aim here is to describe how that discourse originated, how it developed and how it differed, in some crucial aspects, from the first period of reception of Camões'oeuvre (1572-1639).

Keywords: Alterity. Camonism 1640-1910. Canon. Literary reception.

Os comentários à obra de Camões, da Restauração à República, constituíram uma narrativa de derrogação da diferença. Os poetas coevos da produção d'*Os Lusíadas* e os críticos posteriores do poema, portugueses num e noutro caso, foram rejeitados como párias durante séculos. Este processo ideológico de juízo é inerente ao que pretendo

* Professor do Departamento de Linguística e Literaturas da Universidade de Évora.

chamar *camonismo* ou discurso dominante dos comentadores de Camões. Não será por acaso que a narrativa do camonismo, assente na bipolaridade encômio/repúdio, surge limitada a montante e a jusante por termos buscados ao judaísmo, os vocábulos de *sinagoga* e *cabala*. Com tais termos se designou aquilo que o camonismo repudiava e lançava no opróbrio. Como se verá, pertence ao comentador Faria e Sousa o papel fundador dessa narrativa.

Uma derrogação é, porém, uma revogação com reverso irónico: o discurso do camonismo deixou de poder definir-se ou afirmar-se sem o seu “Outro”. Yates (2001, p. 130) recorda que “português” passou a significar além-fronteiras quase o mesmo que “cripto-judeu”, isto é, judeu mascarado de cristão. Assim como a definição da nacionalidade portuguesa perante o mundo se viu preenchida por aquela mesma mancha que tanto se esforçara por apagar, a alteridade poética e crítica, afinal, assinalou-se no seio mesmo do camonismo, exibindo os custos com os quais se produziu a canonização de Camões e a versão da identidade portuguesa que ficou ligada ao seu nome.

1 – A investigação histórica atribui ao rei D. Manuel I uma política de integração dos judeus que passou pelo baptismo forçado e pelas garantias legais de ausência de discriminação entre cristãos velhos e novos. Sabemos que essa política *de jure*, se alguma vez foi exercida *de facto*, se foi degradando à medida dos interesses dinásticos do rei e das tensões sociais. Transformou-se em política de exclusão. Segundo Tavares (1987, p. 117), a política de D. Manuel “agravaria o crescer do anti-semitismo, em Portugal, e conduziria ao fraccionamento do reino em dois corpos distintos, herméticos e impermeáveis um ao outro”. Formavam-se duas representações religiosas de natureza sócio-política, a *Ecclesia* e a *Synagoga*, uma das quais, a *Synagoga*, deixava de se associar metonimicamente à Nação portuguesa e se identificava com uma oposição ou uma dissidência. Depois das conversões forçadas pelo rei D. Manuel, “era a Igreja triunfante sobre a Sinagoga que, pela primeira vez, chegava representada até nós” (TAVARES, 1987, p. 80). Obras de

arte da primeira metade de Quinhentos, como o pórtico do Convento de Cristo em Tomar e a talha do cadeiral de Santa Cruz de Coimbra, contestavam simbolicamente a doutrina oficial da integração patente no claustro do Mosteiro dos Jerónimos em Belém. “Ao longo de Quinhentos e dos séculos seguintes, uma psicologia de choque marcava com a marginalização os dissidentes da *ecclesia*” (p. 99). Esta psicologia de choque penetra no âmago da sociedade portuguesa e possui um papel evidentemente importantíssimo na definição de nacionalidade que perpassa no discurso ideológico dominante.

A possibilidade de os judeus poderem fazer parte da caracterização do país foi definitivamente excluída depois de D. Manuel, e a exclusão acentuou-se nos reinados seguintes. “Segundo parece, todas as referências iconográficas, implícitas ou explícitas, ao Povo Hebreu, desaparecem na segunda metade de Quinhentos! É como se mão poderosa o tivesse apagado da História” (VELOSO, 1992, p. 84).

Ao mesmo tempo, porém, a febre persecutória não abrandava, alimentando o tribunal da Inquisição com sucessivas acusações de judaísmo. A população em geral passava por um processo constante de selecção “sanguínea” – chamemos-lhe assim –, uma combinação complexa de discriminação étnica, moral, religiosa, cultural e política. As políticas de *limpeza de sangue*, já consolidadas desde os primeiros anos de Seiscentos, foram acentuando a sua importância social ao longo do tempo, ao ponto de se tornarem centrais e decisivas para o próprio sentido da expressão “homem português”.¹ Como se observa nos escritos historiográficos de arbitristas como Francisco Manuel de Melo e Agostinho Manuel de Vasconcelos, o século XVII português já conjuga imperativamente patriotismo com anti-judaísmo (VELOSO, 1992, p. 87; CURTO, 2005, p. 149). Extirpar dos cristãos o sangue judaico, real ou suposto, e dividir a sociedade em limpos e infectos, atingia, como

¹ “Sobretudo a partir do limiar do século XVII, os estatutos de limpeza de sangue tenderam a alastrar na sociedade portuguesa. Não constituíam nenhuma lei mais ou menos geral, mas contaminaram cada vez mais instituições” (OLIVAL, 2001, p. 284). “E não se pense que uma mistura nociva era apenas um receio partilhado pela Alta Nobreza. Excluídos os escravos, em todos os níveis da pirâmide social era sentida a mesma inquietação», de que não eram isentas sequer as carreiras na Companhia de Jesus e na própria Inquisição (OLIVAL, 2004, p. 152, 154 e 175).

assegura Fernanda Olival, as raías da obsessão.² Até ao próprio tempo de Pombal, segundo a anedota lembrada por Charles Boxer, continuou a pensar-se em estabelecer leis que melhor distinguissem os cristãos-novos dos cristãos-velhos.³

A hegemonia desta cisão firmou-se de tal maneira que se manteve muito para além da vigência da Inquisição, das políticas de limpeza de sangue e das ideologias mais conservadoras. Nas *Considerações sobre a filosofia da história literária*, de 1872, Antero de Quental escrevia o seguinte:

A época nacional portugueza, por excellencia, é o seculo XVI. [...] Dentro, a sua força é o resultado da sua concentração: pela reforma dos foraes, pela monarchia absoluta, *pela expulsão dos judeus*, [a Nação portugueza] attinge o maximo de unidade politica, social, religiosa, isto é, o maximo do poder sobre si mesma. Esta energica cohesão *depura o sentimento nacional*, dá-lhe uma segura consciencia de si, e leva-o áquelle grau de tensão em que o patriotismo, exaltando-se, se transforma n'uma espécie de heroismo universal. A nação faz-se heroe [grifos meus].

Poderíamos pensar que o autor das *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares* estava agora muito longe do que afirmara nesse famoso manifesto da geração de 70, ou seja, que a expulsão dos judeus e muçulmanos, “raças inteligentes, industriosas”, tivera “quase as proporções duma calamidade nacional” (QUENTAL, 1982, p. 34). No fundo, porém, o pensamento é o mesmo: o desastre para a vida cultural, económica e moral do país que constituiu a saída dos judeus terá sido também, nesta visão das coisas, um factor decisivo para a constituição da unidade nacional e do patriotismo tal como Antero os define. Junto com a unidade nacional, o patriotismo português, segundo Antero, fez-se, “depurou-se” e “exaltou-

²“Para muitas famílias notadas, provar a limpeza era uma questão às vezes obsessiva” (OLIVAL, 2001, p. 284).

³“There is a well-known story that on one occasion King [D. José I] was considering a proposal by the Inquisition that all the ‘New’ Christians in his realms should be compelled to wear white hats as a sign of their Jewish blood. Next day Pombal appeared in the royal cabinet with three white hats, explaining that he brought one for the King, one for the Grand Inquisitor, and one for himself. *Se non è vero, è ben trovato*” (BOXER, 1969, p. 274).

se” “pela expulsão dos Judeus”, fossem quais fossem as consequências negativas daí provenientes. O autor das *Odes Modernas* alicerça a formação do patriotismo português na extirpação do judeu.

2 – As asserções do mentor da geração de '70 surgem, não por acaso, num texto seu de comentário ao poema épico de Camões. Segundo Antero, *Os Lusíadas* constituem o retrato do patriotismo português, a seu ver um “fenómeno moral quase único na Europa de então”. A citação que se segue é extensa, mas elucidativa da assimilação plena duma ideologia simultaneamente nacionalista e racista, maximamente ilustrada pela epopéia camoniana (QUENTAL, 1872, p. 25-26):

Quando em Hespanha não havia ainda senão catalães, castelhanos, leonezes e navarros; em França provençães, gascões, borguinhões, bretões; em Alemanha suabos, austríacos, saxões, hanoverianos; em Italia tantos pequenos estados rivaes quantas cidades, e não se fazia bem idéa do que fosse ser hespanhol, francez, allemão, italiano, porque estas palavras França, Hespanha, Allemanha, Italia designavam apenas vagas agrupações naturaes e não grupos organizados – em Portugal havia só portuguezes, e ser portuguez tinha uma significação definida e precisa. [...] O Cid batalha mais d'uma vez contra os castelhanos, ao lado dos arabes; o condestavel de Bourbon vira a sua espada aventureira contra a França que o viu nascer; nem por isso deixa o Cid de ser um typo de bravura idealizado pelos hespanhoes, e o condestavel de Bourbon um leal cavalleiro para todos os cavalleiros de França; mas os Pereiras, combatendo ao lado dos castelhanos em Aljubarrota, são malditos, *arrenegados*; e, mais tarde o Magalhães será *portuguez no feito, porém não na lealdade*: apostataram da idéa nacional. Eis a grande differença.

As citações de *Os Lusíadas* (respectivamente de IV, 32: 5 e de X, 140: 7-8) confundem-se com o que Antero tem como verdade histórica. O poema de Camões constitui, segundo este escritor central do tempo da Regeneração, «a expressão definitiva» do portuguesismo de Portugal, dum portuguesismo sem “apóstatas”. Uma vez que a epopéia consagra uma entidade política alicerçada na exclusão

histórica dos judeus do corpo social português, será lícito concluir que *Os Lusíadas*, enquanto expressão de patriotismo, não teriam sido possíveis sem aquela exclusão. No raciocínio anterior, pois, a expulsão dos judeus e a posterior política de “limpeza de sangue” foram elementos fundamentais para alcandorar a «heroísmo universal» o patriotismo embutido n’*Os Lusíadas*. Ao mesmo tempo que advoga a excepcionalidade da situação histórica e literária de Portugal no mundo, Antero detecta igualmente a ausência, activa e necessária, da *Synagoga* na história e na literatura portuguesas.

3 – *Mutatis mutandis*, o pensamento de Antero vem no seguimento da perspectiva com que se comentaram *Os Lusíadas* desde o período da Restauração. Dito de outro modo, por muitas discordâncias que o pensamento do autor das *Considerações* possa ter provocado entre contemporâneos, e por muitas que sejam as diferenças de mentalidade que a passagem do tempo e as vicissitudes da História foram causando, a apreciação da epopeia de Camões entre os seus comentadores manteve-se a mesma durante séculos, no essencial do lugar simbólico onde se posicionaram ideologicamente o poema e o poeta. Também os versos d’*Os Lusíadas*, como o patriotismo de Antero, vigoram, crescem e são exaltados por meio da separação em dois corpos; um, equivalente à *Ecclesia*, o espaço onde o poema é colocado pelos comentários, e outro, estranho, que serve para a epopeia ser definida pela negativa, a *Synagoga*, símbolo dos factores que dissentem da ideia unitária e excepcionalista do poema e da nação que ele supostamente exprime.

O momento fundador desse evento literário análogo à bipolarização da sociedade portuguesa em cristãos “autênticos” e cripto-judeus ocorre nos comentários a *Os Lusíadas* de Manuel de Faria e Sousa, publicados em 1639 e 1640. O termo de exclusão utilizado logo na abertura do “Juízo do Poema” é precisamente o de *Synagoga*:

Ha llegado la poca noticia de algunos, i la mucha presumpcion de otros [...] a dezir que no es Poema Epico, o Heroico, este Poema por todos caminos perfeto, i raro. Esto singularmente es doctrina

de cierta Sinagoga de sujetos, que dicen de si (i tambien lo dicen dellos otros) que en los preceptos Poeticos son peritissimos: pero quando executan, no solamente no lo pruevan, como se vé de sus obras, sino que se ven quedar muchas leguas atras de aquellos a quien condenan por faltos del arte (1639: t. I, col. 59).

Não havia judeus há muito tempo em Portugal quando Faria e Sousa isto escreveu. Havia cristãos-novos de quarta ou quinta geração e havia sobretudo a perpetuação da sensação de ameaça judaica através da Inquisição, uma ameaça que, como é sabido, desapareceu como que por magia assim que o terrível tribunal foi abolido.⁴ Por isso, sem que a ideia possa excluir-se *in limine*, nada no concreto indica que as réplicas de Faria e Sousa tenham por fundamento reais insinuações de cripto-judaísmo por parte dos “inimigos” do poeta.⁵

Tal não impedia, porém, a conotação cripto-judaica de funcionar como atributo adequado a todos os comentadores que não eram inteiramente encomiásticos relativamente a Camões e à sua obra. É o que se verifica na resposta de Faria e Sousa às dúvidas levantadas acerca da conveniência de Vasco da Gama, sendo súbdito e não homem livre, para ser o herói d’*Os Lusíadas*:

Materia de risa puede parecer el dezir, que no podra ser cantado un hombre glorioso por alguna accion soberana, luego que no sea èl soberano por estado. A lo menos no es opinion de Judios, sino de cierta especie de Cavalleros hinchados, que ni honra ni provecho pueden ver en quien no sea ellos (1639: t. I, col. 151).

Insinuando que a objecção só poderia ser levantada por alguém que ocultou o seu verdadeiro “estado [...] de judeus”, o escoliasta ironiza

⁴ As medidas tomadas pelo Marquês de Pombal para reduzir drasticamente os poderes do Tribunal “were completely successful, and the ‘New’ Christians vanished almost overnight as if they had never been [...] The instantaneous implementation of the decrees of 1773 proved that the Jewish bogey was largely the creation of the repressive action of the Inquisition coupled with the discriminatory laws against the ‘New’ Christians” (BOXER, 1969, p. 273-274).

⁵ Muitos termos sem conotação religiosa ou racial são utilizados por Faria e Sousa para discriminar os “inimigos de Camões” na sua edição d’*Os Lusíadas*. Eis alguns exemplos: “los presumidos de grandes aciertos, i copiosa erudicion” (tomo I, col. 4); “los Críticos” (tomo I, col. 62); “ciertos sábios” (tomo I, col. 149); “los mismos Legisladores” (tomo I, col. 150); “nuevos Preceptores” (ibidem); “los Censores” (tomo I, col. 151); “los Censuradores” (tomo I, col. 196); “los calumniadores” (tomo I, col. 459); “los lectores mas ingratos a su pátria”, isto é, os que preferem Tasso a Camões (tomo I, col. 275); e até “los Fiscales en aquella Curia sonante, i numerosa contra el Poeta” (tomo II, col. 206).

com supostas falsas pretensões sociais e vibra o látego duma divisão que, passados séculos, se representará, como veremos, pela figura dum Camões assimilado a um Cristo atraído pelos que lhe estavam mais próximos. Com efeito, o comentário de Faria e Sousa a *Os Lusíadas* já assentava no princípio de que Camões escreveu como poeta católico romano. Falsos católicos seriam, pelo contrário, aqueles que acusam o poeta de significados heréticos: “el Gentil, i dañado, es quien lo piensa: porque el P[oeta] no lo pensò” (1639: t. I, col. 453).⁶ Uma espécie de apostasia (veio Antero a dizê-lo) servia simbolicamente no momento histórico em que a “literatura” surgia cada vez mais como o meio por intermédio do qual se identificava a nação e se concebia o patriotismo.⁷ Assim como a noção de nacionalidade se ia fundando em torno da unidade religiosa, política e racial, as exclusões começavam a ser condição para a canonização de Camões.

Por este motivo, também os poetas coevos de Camões são colocados nos grupos dissidentes e excluídos da *Ecclesia*, acusados de silenciarem o nome do autor d’*Os Lusíadas* e de intervirem activamente para o desacreditarem:

[...] siendo del próprio tiempo del Poeta, dos que tienen estima, jamas se tomo en la boca el uno al otro en sus obras, como suelen hazer los Autores de una misma edad. Estos fueron Frâncisco de Sâ de Miranda que aunque (conforme al sentir de los viejos) tuvo mucho de Platon en las sentencias, no tuvo cosa alguna de Virgilio, ni de otro grande en la poesia: i Geronimo Cortereal, que si bien muestra ser arrebatado della en algunos lances, alfin no tiene asiento com nuestro P[oeta]. I de que el conocia esto devia no estimarlos en mas de lo ~q ellos merecian; i de que ellos viessen esto no devian perseguirle poco (t. I, col. 156).

Sá de Miranda e Corte-Real aparecem aqui como poetas estimados ao tempo em que Faria e Sousa redigia o seu vastíssimo comento. Uma

⁶ A referência específica é aos que dizem que a expressão do beijo de Júpiter a Vénus, no Canto II, “destruye la dotrina Christiana” (col. 451).

⁷ Vide Curto (2005, p. 145) (“history and literature are the two pillars of a more general work of identifying a nation”) e 150 (“History and literature, with concrete references to a field of historians and writers only comparable to the old models of antiquity [...], were the main ways by which this patriotism was conceived”).

das intenções evidentes do autor, porém, é abater os fundamentos dessa estima, concedendo alguns méritos a esses poetas só em aspectos parcelares e contrapondo-lhes o sentido unitário e totalizador da obra de Camões. Neste sentido, como mais tarde para Antero de Quental, Camões tornava-se no símbolo por excelência duma nação/raça/religião fundada na diminuição ou mesmo extirpação de tudo o que pudesse pôr a sua identidade una e coerente em causa. Para Faria e Sousa, *Os Lusíadas* são uma afirmação de resistência triunfante da verdadeira poesia às más influências dos outros poetas portugueses:

Por la mar alta en que se halla el P. segun dize ai, se han de entender dos cosas: una, el assumpto deste Poema, que en si es tan alto: outra, la Poesia del, que es altíssima [...] Por viento contrario se han de entender tambi~e otras dos cosas: una, la embidia de algunos ingenios que se le oponian, queriendo deslucirle [...] outra, la ingratitude con que le trataron... (1639: t. III, col. 347)

Um dos efeitos provocados pelas palavras do comentador neste e noutros passos é o de centrar sobre Camões os testemunhos ainda existentes da literatura do século XVI. Faria e Sousa tudo faz para produzir um poder simbólico concebido para criar um espaço de exclusividade e excepção. Os “censores” relegavam-se para o anonimato e para as conspirações obscuras, os poetas para a importância ínfima ou para a maledicência contra o novo herói português. Comentadores e poetas contemporâneos simbolizavam agora a parte daninha do campo onde se jogava a definição da ortodoxia nacional e literária. A parte que importava extirpar.

4 – A recepção d’*Os Lusíadas* e da lírica camoniana nos primeiros tempos não se fundava na extirpação dos “outros”, fossem eles maus ventos de poetas ou sinagogas de críticos. De forma bem diversa, a canonização da poesia constituiu, durante as várias décadas abertas entre 1572 e 1639, um espaço de luta simbólica de indeciso desenlace. Melhor dizendo, o desenlace era múltiplo ou vários, e fazia valer presenças

diferenciadas, onde Camões surgia com frequência, mas nem sempre, nem com superioridade clara.⁸ Uma passagem em revista dos textos preocupados com a constituição dum cânone das Letras portuguesas nas décadas imediatamente seguintes à publicação d'*Os Lusíadas* pode ser, sob este prisma, reveladora.

Não se tem observado suficientemente que, quando Pêro de Magalhães Gândavo em 1574 publica o *Dialogo em defensão da Língua portugueza*, o elogio ao “verso heroyco” de Camões acontece paralelamente aos elogios a Diogo Bernardes e António Ferreira pelo *mesmo* “verso heroyco”. Poderá perguntar-se se a equiparação de Camões a Bernardes e a Ferreira constitui um lapso de Gândavo, já que, dos três poetas, só o primeiro havia escrito uma epopeia e só ele tinha impresso uma obra maior sua (precisamente *Os Lusíadas*) até àquela data. Devemos, porém, depreender que o autor utiliza a expressão no seu correcto sentido técnico: verso heróico, na altura, como posteriormente, não queria dizer necessariamente poema épico, mas tão-só o hendecassílabo com acentuação importada do Renascimento italiano. É facto que quer Bernardes, quer Ferreira, o utilizaram em muitas obras suas, então ainda inéditas. «Em cada um destes autores», escreve Gândavo (apud BRAGA, 1907, p. 772-773), “achareis um estillo tão excelente e tão natural e acomodado a esta nossa língua”. Gândavo louva a capacidade dos três poetas de “acomodarem” o verso italiano à língua portuguesa. Ora, o ineditismo de Bernardes e de Ferreira em 1574 mostra, de forma ainda mais evidente, como o cânone de Gândavo verificava pacífica e paralelamente os grandes méritos de Camões com o de alguns poetas coevos nem sequer impressos ainda.

O mesmo princípio de nivelação relativa parece poder depreender-se dos documentos com interesse para a formação do cânone literário português, escritos entre os últimos vinte anos de Quinhentos e a terceira

⁸ É de notar, neste aspecto, que são mais as diferenças do que as semelhanças entre os processos de canonização de Camões e de Gil Vicente. O segundo parece ter sido, nos primeiros tempos, a figura inquestionavelmente maior das letras portuguesas em vernáculo, a julgar pelos juízos de Garcia de Resende, André de Resende e João de Barros. Vicente quase desaparece, porém, dos textos de canonização a partir da segunda metade do século XVI (curiosamente, quando se imprime a sua Compilação) para só ser lembrado esporadicamente até ao seu “renascimento” no século XIX. Faria e Sousa também resolve vituperar o autor das *Barbas* (1685, v. I, p. 338).

década de Seiscentos. O Livro Quinto (circa 1580) da miscelânea *Saudades da Terra* de Gaspar Frutuoso eleva Camões aos píncaros da poesia, mas a epopeia de Duarte Dias (1590) coloca Corte-Real no cume dum rol de heróis, como “supremo engenho” poético português. As *Oitavas de um estudante, fidalgo e pobre* (primeiros anos da década de 1590),⁹ talvez o primeiro cânone de poetas portugueses depois de Gândavo, elogiam expressamente o poema épico de Camões, dedicando-lhe o mesmo espaço que consagram ao elogio da lírica de Diogo Bernardes e da epopeia do *Sucesso do Segundo Cerco de Diu* de Corte-Real. O elenco de poetas mencionados pelo nome nestas *Oitavas* inclui Corte-Real, Camões e Bernardes, mencionados por esta mesma ordem.

Na *Lusitânia Transformada* (impressa em 1607 mas redigida antes de 1600), Diogo Bernardes é colocado numa tríade de maiores que inclui, além dele, Camões e Jorge de Montemor, aos quais, aliás, a personagem que representa o poeta do Lima se refere em termos afectuosos.¹⁰ Nas palavras do apresentador recente da novela, Fernão Álvares, ao referir-se a Montemor, Bernardes e Camões, pretende [...] apresentá-los como modelos de grandes poetas». ¹¹ Verifica-se que Camões é apresentado como “Príncipe dos Poetas” na *Lusitânia Transformada*, mas a afinidade biográfica oriental e indiana que une Camões e Álvares torna tanto mais notável o facto de citar com admiração Bernardes e Jorge de Montemor, que não partilhavam com os primeiros a experiência indostânica.

Outros testemunhos existem. António de Ataíde (por volta de 1600) considera modelares Camões na epopeia, Sá de Miranda na lírica e Manuel de Portugal “em tudo”.¹² Nas *Ribeiras do Mondego* de Elói de Sá Soto-Maior (livro pastoril escrito na viragem do século, embora impresso apenas em 1623), é Bernardes quem se destaca como referência máxima do canto.¹³ Um

⁹ Sobre este texto e a sua importância na formação dum cânone português de poesia, vide Alves (1997).

¹⁰ A respeito de Camões, Álvares do Oriente (1985, p. 109) chega a pôr na boca de Bernardes o qualificativo de “meu amado”. No entanto, a partir de Faria e Sousa, Bernardes será geralmente um homem de baixo nascimento, maledicente, invejoso e o notório culpado de esbulhar a obra de Camões.

¹¹ Cirurgião (1985, p. LIII-LIV).

¹² “[...] deixo Luís de Camões no heróico, Francisco de Sá no lírico, D. Manuel de Portugal em tudo, todos portugueses, aos quais nenhuns dos antigos venceram e poucos igualaram” (apud PIREZ; CARVALHO, 2001, p. 83; cf. ALMEIDA, 1998, p. 56-57).

¹³ Camões não parece surgir nomeado de todo nesta novela, enquanto Bernardes surge como mestre e juiz daqueles pastores-poetas, o ancião cuja poesia é inclusivamente imitada.

estudioso chega mesmo a falar do “ineditismo” do autor de *Os Campos Elísios* em celebrar “o famoso stilo dos seus Lusíadas” em 1626 (CIRURGIÃO, 1997, p. 272). E a verdade é que, se Camões é alcandorado por João Nunes Freire ao patamar de Homero, Virgílio, Petrarca e Garcilaso de la Vega, nos mesmos *Campos Elísios* as águas do rio Lima teriam sido “cantadas/ do mimoso d’Apolo mais subido”, quer dizer, pelo melhor dos poetas queridos do deus da poesia: Diogo Bernardes (p. 272-275).

Em alguns autores, colocam-se Camões e Sá de Miranda a par ou no seguimento um do outro, o que pode denunciar uma tendência crescente ou generalizada do período: é o caso de Diogo de Sousa, na *Jornada às Cortes do Parnaso* (datável de entre 1614 e 1621),¹⁴ e de Agostinho Manuel de Vasconcelos nas *Cortes Políticas de Apolo* (1628).¹⁵ Podem, no entanto, surgir instâncias, mesmo em poesia épica ou no estilo elevado, em que Miranda é exemplo da «melhor Musa Portuguesa» e único poeta português referenciado pelo nome, como acontece na *Vita Christi* de Manuel das Póvoas (1614).¹⁶ Este elenco de apreciações poderia ser modificado se tomássemos em conta, quer os poemas especificamente compostos para elogiar poetas individualmente, quer as apreciações de autores de outros países (espanhóis, sobretudo). Tal modificação, porém, não contribuiria para uma percepção real dos processos de canonização literária, nem, por isso mesmo, redundaria em favor duma maior presença do poeta d’*Os Lusíadas*.

Em resumo, embora a visibilidade do nome de Camões seja uma realidade frequente nos textos pertinentes redigidos entre a edição de *Os Lusíadas* e a publicação de Faria e Sousa, a verdade é que se encontra longe de constituir uma realidade absoluta. A relativização dos méritos individuais é ainda a situação predominante na formação do cânone poético nacional, meio século após a publicação d’*Os Lusíadas*. Neste contexto, não havia evidentemente lugar para a inculcação de malquerenças. Mesmo a campanha editorial que se formou em torno da obra, quer épica quer lírica, de Camões, de qualidade mais do que

¹⁴ Sousa (1996, p. 11) (para a datação) e 130 (menção dos dois poetas).

¹⁵ “Though Camões was the prince of all the poets, there was still competition among the writers. Sá de Miranda, as a poet and moral philosopher aspired to rival with him” (CURTO, 2005, p. 145).

¹⁶ Apud (ASENSIO, 1974, p. 468).

incerta – desde o prólogo notável do Soropita às *Rimas* de 1595 a outros prólogos lamentáveis; desde publicações sérias a esbulhos voluntários – louva superlativamente o poeta d’Os *Lusíadas* sem por isso denegrir quaisquer poetas coevos ou críticos da epopeia, isto é, sem obrigar o processo de canonização a uma doutrina excepcionalista que incluísse o vitupério dos contemporâneos ou dos críticos dissidentes. O próprio Pedro de Mariz, que contribuiu como poucos para a fama póstuma do poeta, escreveu em 1613 que Camões teria um defeito de carácter que “afastava os homens de lhe fazerem bem”, e que esse defeito seria «a ingratidão» perante a estima de que usufruiu em vida.

5 – A partir de Faria e Sousa, observamos um fenómeno novo. O que o escoliasta de facto inaugura, invertendo mesmo as indicações fornecidas por Mariz, é a redefinição do papel dos poetas coevos d’Os *Lusíadas* e dos críticos da epopeia em termos de associação negativa destinada a bloquear e a minar a canonização de Camões. Neste sentido, *Faria e Sousa funda o camonismo*, quer dizer, funda o discurso de legitimação de Camões que irá durar séculos enquanto símbolo da unicidade e coesão duma *ecclesia* política,¹⁷ substantivada na *alienação* de tudo o que pudesse relativizar as metas a que se propunha. A partir de Faria e Sousa e da Restauração, os comentários a Camões passam a estar comprometidos com este projecto excepcionalista (Camões seria incomparável) e exclusivista (Camões seria o único autor representativo). Isto significa que o camonismo irá reiterar e desenvolver, como parte imprescindível do projecto político em que se integrava, a colocação de outros poetas e críticos, não alinhados na voz de louvor ao vate, num espaço à margem que lhes permita a remoção e o desaparecimento.

Considere-se um exemplo concreto: o poeta António Ferreira Magalhães Gândavo, várias vezes redefinido pelo camonismo posterior como camonista ele próprio, havia escrito, afinal, o seguinte, na *Defensão da língua portuguesa* que já mencionei, dois anos depois da primeira edição

¹⁷ O facto de hoje se poder falar do nacionalismo como uma religião política (vide SMITH, 2003), juntamente com a relação pré-nacionalista entre *ecclesia* e reino (português) que surge no discurso historiográfico e crítico-literário da Restauração, permite a expressão nestes termos.

d’*Os Lusíadas*, sobre um autor já falecido (Ferreira morreria em 1569), e sobre uma lírica, e uma tragédia (a *Castro*), que permaneciam inéditas: «vede finalmente as [obras] do Doutor António Ferreira, de que o mundo tantos louvores canta». Juízos de tal índole não são propriamente criticados nos escólios de Faria e Sousa, mas nestes já se faz a denúncia gratuita do autor dos *Poemas Lusitanos* e já se inclui o poeta num colectivo de invejosos anticamonianos, em consonância com a instauração dum discurso enfaticamente desmerecedor para Ferreira.

Com efeito, para o comentador, Ferreira, como a generalidade dos poetas contemporâneos, não passava de um mero versificador:

[...] todos los Portugueses que entonces imprimian, y tratavan de imprimir lo que escrivian, como Francisco de Sá y Miranda, António Ferreyra, y Geronimo Corte Real [...] eran unos meros versificadores desnudos de quanto es Poesia (1685, I, i, §20).

E concretizava este juízo, dizendo:

El Doctor Antonio Ferreyra [...] escribió entonces com perdurable dureza, y poca dicha en pensamientos, y afectos, aunque se muestra visto en los Poetas antiguos; para que se acabe de entender, que estudio sin espíritu, y espíritu sin estudio no pueden obrar cosa de provecho (1685, II, v, 160).

A injustiça da opinião sobre a dureza do estilo é evidente para quem conheça, por exemplo, a égloga *Dáfnis* – este comentário de Faria e Sousa reporta-se em primeiro lugar aos poemas pastoris – e o canto de Lícidas nela inserido. Mas a falta de “*cosa de provecho*” na globalidade da obra de Ferreira (1685, II, iii, p. 161) aparece aliada de perto à ideia de que o poeta era uma pessoa de má-fé, participante dum grupo de homens reunidos numa conspiração para silenciar Camões. Que faz Faria e Sousa? Silencia-os ele: em todo o comentário ao episódio de Inês de Castro, nem por uma vez menciona a existência da *Castro* de Ferreira, anterior a *Os Lusíadas*, e que, publicada entre os *Poemas Lusitanos*, o escoliasta certamente conhecia. Em tempos mais recentes, aliás, houve

quem chamasse a atenção para contactos textuais entre a epopeia e a tragédia.¹⁸ Mas tal aproximação não interessava à estratégia de Faria e Sousa, uma estratégia assente na alienação da diferença artística e crítica, quando situada no terreno dum nacionalismo português a consolidar através do nome camoniano.

6 – São decisivas, no processo levado a cabo contra António Ferreira e na história do camonismo, as edições das *Obras* de Camões organizadas por Tomás José de Aquino (1815). A primeira delas é de 1779-1880.¹⁹ Neste contexto, os comentários de Aquino constituem um dos momentos mais importantes na transição entre o camonismo da Restauração e a história literária elaborada no século XIX.

Do ponto de vista histórico, um aspecto a realçar a propósito das edições de Aquino é o facto de terem sido preparadas muito antes da emergência do Romantismo em Portugal e da conseqüente instauração duma história literária nacionalista. Este facto demonstra que o processo que tenho vindo a descrever não é resultado do movimento romântico e suas sequelas. Este movimento apenas continua e, em alguns casos, apura, um fenómeno cujas raízes mergulham até ao momento em que se dá a consolidação do especial patriotismo de que falava Antero de Quental, o momento em que a noção de “homem português” se tornava heróica e se imiscuía no processo de “limpeza de sangue”. Da mesma forma que os lugares honrosos da hierarquia social e política só podiam ser ocupados por homens de imaculada ascendência, Camões ocupou o lugar étnico do patriotismo, obrigando a relegar para o papel de suspeitos de sangue inferior, os poetas que, como Diogo Bernardes, pareciam disputar o lugar mais alto da poesia nacional.²⁰

¹⁸ Rodrigues (1979, p. 139), escrevendo no início do século XX, chegou a dizer que, no episódio de Inês de Castro, “Camões se guiou principalmente pela tragédia que sobre o mesmo assunto havia recentemente escrito António Ferreira”.

¹⁹ Além da edição da Oficina Lusitana, os comentários de Aquino saíram também na edição da Oficina de Simão Tadeu Ferreira, em 1782, antes de reaparecerem na edição de 1815 da qual cito.

²⁰ Enquanto a acusação de deficiência nos estudos poéticos é generalizada à maior parte dos poetas e críticos portugueses nos textos de Faria, a edição de Aquino transcreve o que o comentador seicentista se preparava para publicar acerca de Diogo Bernardes, não apenas continuando o bem conhecido esbulho da obra do poeta do Lima, mas também pondo em causa a sua limpeza de sangue:

Assim, as insinuações de Faria e Sousa em prejuízo da boa-fé e da qualidade artística de António Ferreira são desenvolvidas por Tomás José de Aquino ao ponto de transformar parcialmente os seus comentários à obra de Camões em ataques ferozes ao autor da *Castro*. À semelhança do seu modelo, Aquino (1718?-1804) atribui à situação contemporânea de Camões um significado que esta não confirma de todo, mas que se tornou imperiosa de afirmar a partir da fundação do camonismo. Interpretando o prólogo das *Rimas* de Camões atribuído a Soropita como uma censura apontada à poesia de Ferreira (e correlativamente também de Bernardes e Pêro de Andrade Caminha),²¹ Aquino afirma, numa acusação que faz já adivinhar a pecha de falta de nacionalidade que o camonismo romântico irá desenvolver, que o autor dos *Poemas Lusitanos* não conhecia bem a língua portuguesa. António Ferreira

[...] tem versos de tal aspereza, e escabrosidade, que parece deixam os ouvidos escalavrados a quem os ouve recitar [...] este defeito que aqui aponta Surrupita, não procedeo tanto no Ferreira da falta do espírito, ou natureza, quanto da pouca extensaõ que este Poeta tinha no Idioma Portuguez [...] O Poeta que deseja constituir-se tal, deve entre outras muitas cousas, saber manejar bem aquella Língua em que escreve, e estar senhor della, para que lhe não succeda o mesmo que ao Ferreira, que para encher versos, a cada passo se está servindo das mesmas palavras, como o *spirito* (já naquelle tempo se dizia *espírito*) e outras taes (AQUINO, 1815, III, p. xvii).

Adianta pouco, neste passo, fazer uma chamada de atenção para a desastrosa filologia de Aquino,²² pois um pouco adiante é ele mesmo que se sente na posição de afirmar que Ferreira “nos deixou uns versos confragosos, duros, aridos, insipidos, desabridos, muitas vezes errados”

«esto no lo podia dizir Bernardes com tanta confiança, como Camões; porque este era Cavallero notorio, y essotro un Escudero, de cuyos Padres no ay noticia” (ed. 1815, v. 4, p. xxvii). Escusado será dizer que esta informação não tem fundamento e é até contrariada pela pouca documentação conhecida, onde Camões surge como “escudeiro” e se sabe quem eram os pais de Bernardes.

²¹ Caminha, que virá a ser considerado o maior inimigo de Camões, é mencionado aqui eventualmente pela primeira vez na história do camonismo, uns 11 anos antes da primeira edição da sua poesia pela Academia das Ciências (“Advertencia do editor aos que lerem”, na p. xx da edição citada).

²² A propósito de *espírito*, deve ler-se Earle (1988, p. 28).

pelo facto, suposto não se sabe bem donde, de o poeta “naõ ter os estudos sufficientes” (p. xviii-xix). Tais passagens constituem uma amplificação, deturpada no que diz respeito aos “estudos” de Ferreira, dos supracitados juízos de Manuel de Faria e Sousa.

Aquino, é bem de ver, compara alguns dos decassílabos de Ferreira com alguns da *épica* de Camões, sendo estes apontados como o inverso qualitativo daqueles. O uso exclusivo d’*Os Lusíadas* como pauta de comparação, apesar de o pretexto ser um prefácio à *lírica* de Camões, é também sintomático da presença em Aquino do camonismo oriundo de Faria e Sousa. Ferreira é utilizado para mostrar o que a epopeia de Camões *não é*. Os *Poemas Lusitanos* não são, afinal, verdadeiramente lusitanos. *Os Lusíadas* ficavam assim preparados para se implantarem no discurso dominante como única manifestação poética da nacionalidade, quer dizer, como modelo único da autenticidade, literária, linguística, étnica etc. – por outras palavras, como única e perfeita manifestação da “limpeza de sangue” portuguesa.

Esta era a resposta do camonismo setecentista aos contemporâneos que, por empenho filológico, estético ou simplesmente editorial, pretendiam louvar, ou tão-só poupar para a posteridade, a obra de António Ferreira. “Culpados” destas acções eram intelectuais reputados como Pedro José da Fonseca (1737-1816) – que nove anos antes da primeira edição de Aquino havia editado os *Poemas Lusitanos*, onde escrevera que António Ferreira e “tambem Jeronymo Corte Real, Pedro d’Andrade Caminha, Diogo Bernardes” foram “todos admiraveis Poetas” (FONSECA, 1771, p. 10)²³ – ou António Ribeiro dos Santos (1745-1818), conhecido na arcádia por Elpino Duriense, que escreveu na edição das suas *Poesias* de 1812: “vence a todos esse génio immenso/do trágico Cantor de Ignez, que os vários/coros discorre das Castalias Musas” (SANTOS, 1812, I, p. 71).²⁴ Um largo movimento de censura a tais reescritas a-camonianas do cânone

²³ Curiosamente, Pedro José da Fonseca acrescenta, logo a seguir à frase citada, o seguinte: “Donde se patentea quanto os génios da primeira ordem são superiores aos effeitos vulgares da inveja”. Ora, afirmações como esta, em que Ferreira aparece como “génio da primeira ordem”, podiam facilmente ter sido vistas, na época, como uma enorme provocação aos “camonistas”.

²⁴ Note-se que Ferreira é aqui considerado o melhor de todos os poetas portugueses.

nacional ajudará a explicar, inclusive, a reedição póstuma do trabalho camonístico de Tomás José de Aquino em 1815.

7 – Entre os últimos académicos portugueses de matriz neoclássica, constata-se o assentimento tácito generalizado às teses oriundas da época da Restauração. A analogia anti-judaica deixara de fazer sentido com a queda da Inquisição – entre o tempo do Marquês de Pombal e a abolição do tribunal em 1820 – mas o léxico, ainda que aplicado a outra analogia (confundida, como veremos, com a realidade histórica), impregnava-se do sentido que tanto havia identificado os judeus com a parte de Portugal a excluir da matriz nacional. O académico Sebastião Mendo Trigofo foi talvez o primeiro autor a trazer para os estudos camonianos a palavra mais paradigmática usada a partir de então para designar os “inimigos” de Camões: o poeta teria sido vítima duma *cabala* da Companhia de Jesus.²⁵ Nesta transição da crítica neo-aristotélica do Antigo Regime para a história literária emergente do Romantismo, a analogia anti-judaica alastrava-se, perdida já a inferência cristã-nova, para abarcar, num mesmo grupo adversarial e diabólico, todas as personagens, dantes “judias” agora “jesuítas”, cuja identificação com Camões, a pátria e o destino nacional definidos pela nova dominante ideológica, não era permissível. Da Sinagoga passou-se à Cabala.

Nem podemos nós absolver aquella parte de seus contemporâneos que em seu peito abrigaram tão baixo sentimento, que ou detractores invejosos procuraram com uma critica errónea diminuir-lhe o merecimento, ou julgaram com o seu silencio fazer emmudecer-lhe a reputação [...]. É evidente que existia uma caballa contra o Poeta; alem do silencio dos poetas contemporâneos, alguns escreveram expressamente criticas, como foi D. Francisco Rolim, Senhor da Azambuja (JUROMENHA, 1860, p. 159 e 515).

A edição das obras de Camões elaborada pelo Visconde de Juromenha a partir de 1860 é, no camonismo, um momento culminante

²⁵ “Exame Crítico das primeiras cinco Edições dos Lusíadas”, *Historia e Memórias da Academia Real das Sciencias de Lisboa*. Lisboa: Typographia da Academia, 1823, tomo VIII, p. 1, p. 167; apud Cunha (2002, p. 84).

de todo o processo de canonização. O comentador encontra nomes concretos para encher uma “cabala” fundada em Faria e Sousa. O Senhor da Azambuja ali mencionado é D. Francisco Child Rolim de Moura, escritor e poeta falecido exactamente em 1640, ano da Restauração, que teria sido autor dum texto intitulado *Advertências sobre alguns erros de Luís de Camões na composição dos seus Lusíadas*. Francisco Manuel de Melo (apud COLOMÈS, 1970, p. 13), no *Hospital das Letras* publicado 17 anos depois da morte do Senhor da Azambuja, escreve ele, pelo motivo de querer “pôr a honra [de Camões] em balança”, que Rolim de Moura era dos que “sempre sabem o que não importa”. Azambuja sabia, de facto, o que não importava saber depois de Faria e Sousa. E, no entanto, ninguém sabia, nem veio a saber até hoje, o que Rolim de Moura escreveu efectivamente naquele texto. Condenava-se como «crítica errónea» o que nem sequer se conhecia, desde que falasse em defeitos d’Os *Lusíadas*.²⁶

Dados os precedentes de Faria e Sousa em diante, António Ferreira fazia obrigatoriamente parte desta conspiração sinistra que supostamente teria prejudicado Camões em vida e continuava a ensombrá-lo na morte. Pois logo no pórtico de abertura da sua monumental edição camoniana, o Visconde de Juromenha, a bem da nação, procedeu à mais violenta das agressões até então perpetradas contra a obra do autor dos *Poemas Lusitanos*. Escreve ele assim, a fechar o seu prólogo às obras de Camões:

[...] com a consciência de haver consagrado ao meu paiz, com este trabalho tão nacional, o sincero tributo do meu affectuoso amor e dedicação, e poder, guardadas as proporções devidas, repetir com o nosso Poeta:
Eu d’esta gloria só fico contente
Que a minha terra amei e a minha gente.

Estaria Juromenha ciente de que acabava de citar, não o seu idolatrado Camões, mas antes um dos representantes da tal “cabala”

²⁶ O Visconde não conhecia certamente o texto de Rolim. Não sabemos se era esse o caso de Francisco Manuel de Melo ou de Faria e Sousa, mas o facto é que ninguém demonstra, por referência directa, tê-lo lido alguma vez.

de detractores, o autor da *Castro*?²⁷ Aparentemente não, embora custe a crer que um homem que dedicou anos a publicar obras de Camões e a atribuí-las a Camões, pudesse agora cometer um erro tão grosseiro. Fosse como fosse, inadvertência ou não, o certo é que Juromenha não apenas diz mal de Ferreira na sua edição camoniana, mas procede a um chocante esbulho dos seus versos, atribuindo-os implicitamente, como expressão máxima do patriotismo, ao poeta lusíada por excelência.²⁸

8 – Depois de roubada uma identidade, não é difícil arranjar outra... Foi isto, podemos dizê-lo, que fez Francisco Evaristo Leoni num livro intitulado *Camões e Os Lusíadas* publicado em 1872. Neste comentário camoniano bastante alargado, Ferreira é literalmente transformado num religioso fanático. “A teologia escolástica que professava», afirma Leoni, «só podia embotar-lhe o espírito” (LEONI, 1872, p. 106). Daí o carácter de alguma forma “jesuítico” que atribui à personalidade religiosa do escritor dos *Poemas Lusitanos*, uma personalidade absolutamente contrária à de Camões.²⁹ Como seria de esperar, também aqui encontramos reiterados os juízos pretéritos: os versos de Ferreira “são duros e sem harmonia”; a *Castro* é “destituída de acção e de patético» e os seus caracteres «mal representados”; o poeta carece “de inspiração e de gênio”. A tudo isso e mais, Leoni chama “juízo imparcial” (p. 104).

Três anos depois, o conhecido José Maria d’Andrade Ferreira continua a opinar sobre o “baixo sentimento” do autor dos *Poemas Lusitanos*, comparando Camões a Cristo, e os outros poetas a quem O negou (FERREIRA, 1875, p. 376). Os judeus foram sempre acusados da morte de Cristo. Mas a ironia involuntária do historiador literário Andrade Ferreira estava em referir-se à tripla negação de Pedro e,

²⁷ Os versos citados por Juromenha concluem a oitava liminar dos *Poemas Lusitanos*.

²⁸ A atribuição de versos de Ferreira a Camões começara muito antes, porém. Veja-se, por exemplo, o caso da epístola “Rei bem-aventurado em quem parece”, atribuída por Álvares da Cunha a Camões em 1668 (a respeito, consulte-se AGUIAR E SILVA, 1994, p. 80). A atribuição de poemas de outros autores, ou de autor incerto, a Camões, integra, desde Faria e Sousa, o movimento de consagração do poeta assente na derrogação da diferença representada por outros poetas.

²⁹ “Devemos, mesmo, supor que o fanatismo religioso de que todos [os poetas contemporâneos, incluindo Ferreira] participavam, não era estranho à inimizade que os separava de Camões; o qual militava no partido anti-jesuítico” (LEONI, 1872, p. 111).

portanto, a uma cisão interna ao corpo cristão. Mais do que nunca, o nome de Camões valia porque se erguia sobre os sinais duma nação dividida. Camões canonizava-se como Cristo, como imagem salvífica. Ferreira e os outros, ao invés, eram os apóstatas, os tumores no corpo da *ecclesia*.

O camonismo, mantendo o vocabulário anti-judaico das origens, continuou a alienar activamente a literatura dos que abjuravam a sua fé. Para Teófilo Braga, escrevendo e publicando em torno da implantação da República (1910), a imagem da Cabala ainda servia, e explicitamente, tanto para os críticos seiscentistas,³⁰ quanto para os poetas quinhentistas.³¹ A imagem de António Ferreira denotava felizes progressos, sem dúvida por influência directa, pelo menos, de dois intelectuais notáveis: Camilo Castelo Branco e Carolina Michaëlis de Vasconcelos. Porém, aquilo que possibilitou a Teófilo classificar surpreendentemente os *Poemas Lusitanos* de «um dos mais belos monumentos da literatura portuguesa», foi longe de ser suficiente para alterar os fundamentos sobre os quais se exercia a canonização camoniana (BRAGA, 1914, II, p. 209). O próprio Camilo, apesar do distanciamento em relação ao camonismo em que mantinha as suas inovadoras pesquisas eruditas, havia aceite a existência do grupo conspirativo e dissecava-lhe os sinais.³² Se a isenção de uns poucos não se atrevia, muito embora, a rejeitar a tese da cabala,³³ tal sucedia porque, apesar da suspeita do seu carácter historicamente absurdo, a tese satisfazia necessidades internas que se vinham mantendo desde o tempo de Faria e Sousa. Necessidades essas intimamente associadas à canonização de Camões e à concomitante afirmação duma nação que não suportava a presença dum “Outro”, afinal, sempre presente no seu mesmo seio.

³⁰ “A glória de Camões venceu estas cabalas da crítica” (BRAGA, 1916, III, p. 303)

³¹ “Este empenho de Camões fundamenta a existência de uma cabala de outros poetas da côrte, que o combatiam na sombra” (BRAGA, 1907, p. 756).

³² Dois exemplos: “Corte Real era um dos confederados nas hostilidades ao cantor do Gama [...] Luís Pereira Brandão, sócio do grupo hostil a Camões” (CASTELO BRANCO, 1980, p. 206-207).

³³ Outro exemplo é Sousa Viterbo (1846-1910) que, não obstante não ver fundamento no processo contra os poetas contemporâneos, escreve: “É possível que os émulos do grande poeta formassem contra elle a conspiração da inveja e do silencio” (apud Anastácio 1998, I, p. 64n). A possibilidade da cabala residia também na apreciação destes poetas tão-só como “émulos”, isto é, destituídos de personalidade artística própria.

9 – Em suma, a constituição duma “sinagoga” ou “cabala” de conspiradores contra Camões tornou-se essencial para o camonismo. Erguendo-se como representante da unidade nacional, o “Camões” de Faria e Sousa teve uma história longa de séculos, de autoridade apoiada na diminuição, expulsão e rasura de tudo aquilo que pudesse ameaçar essa visão unívoca e monofónica da realidade política, cultural, étnica, moral e religiosa da literatura e, por inerência, da nação. A analogia dos demais poetas e críticos com a “raça” mais “infecta” da sociedade, não é acidental: o simples facto de serem publicados ou favoravelmente comentados, merecia a condenação no tribunal inquisitório formado pela identificação de Camões com Portugal. Entre a Restauração e a República, foi como se o poeta d’*Os Lusíadas* necessitasse de um inimigo imaginário para ser canonizado: a denegação do “Outro” tornava-se necessária para a sobrevivência do “Mesmo”. Exactamente como sucedeu com a instituição social da limpeza de sangue.

Post-Scriptum

Uma investigação sistemática de quantos editaram, coligiram, estimaram ou prestigiaram Camões nas primeiras décadas do seu renome mostrará que, como uma irónica vingança dos Fados, a glória do maior escritor da língua portuguesa foi uma conspiração de judeus, marranos, alumbrados e heréticos que o liam nas entrelinhas e nos seus cálculos cabalísticos (SENA, 1982, p. 340).

A julgar por esta peremptória afirmação de um dos mais prestigiados camonistas de sempre, no final do século XX o camonismo apontava para um futuro radicalmente inverso ao da sua tradição. A glória de Camões já não seria o seu triunfo sobre a “cabala” mas, pelo contrário, a forma como se foi constituindo por meios cabalísticos e pró-judaicos. E aí teríamos, com efeito, uma autêntica “vingança dos Fados”.

É caso, porém, para dizer, com o povo, que “vira o disco e toca o mesmo”: a obsessão cripto-judaica renovava-se nesse período pós-1974, e a leitura do poeta voltava a emparedar-se entre a *ecclesia* e a *synagoga*.

Mas não será que, conservando os termos pelos quais o camonismo se manteve durante tanto tempo, a nova comentarística buscava no fundo a sua expiação?

Referências

AGUIAR E SILVA, Vítor. *Camões: labirintos e fascínios*. Lisboa: Cotovia, 1994.

ALMEIDA, Isabel. *Poesia maneirista*. Lisboa: Editorial Comunicação, 1998.

ÁLVARES DO ORIENTE, Fernão. *Lusitânia transformada*. Intro. e act. de texto de António Cirurgião. Lisboa: INCM, 1985.

ALVES, Hélio J. S. Em torno da recepção da poesia camoniana no século XVI: as “Oitavas de um estudante, fidalgo e pobre à sua miséria”. *Revista Camoniana*, São Paulo, 2ª série, v. 10, p. 33-43, 1997.

ANASTÁCIO, Vanda. *Visões de Glória*. Uma introdução à poesia de Pêro de Andrade Caminha. Lisboa: FCG/JNICT, 1998.

AQUINO, Tomás José de (Ed.). *Obras do grande Luís de Camões, príncipe dos poetas de Espanha*. Terceira edição, da que, na officina Luisiana, se fez em Lisboa nos annos de 1779, e 1780. Paris: P. Didot Sénior, 1815. 5 v.

ASENSIO, Eugenio. *Estudios portugueses*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.

BOXER, Charles. *The Portuguese Seaborne Empire 1415-1825*. Harmondsworth: Penguin Books, 1969.

BRAGA, Teófilo. *Camões época e vida*. Porto: Livraria Chardron, 1907.

_____. *História da literatura portuguesa II*. Renascença. Mem Martins: Europa-América, 1914.

_____. *História da literatura portuguesa III* – os seiscentistas. Mem Martins: Europa-América, 1916.

CASTELO BRANCO, Camilo. *Sentimentalismo e história II: a corja. Poetas e raças finas*. Porto: Lello & Irmão, 1980. (1ª edição, 1880).

CIRURGIÃO, António. Camões e Bernardes em os campos elísios de João Nunes Freire. In: HATHERLY, Ana; LOPES, Silvina Rodrigues (Org.). *Os sentidos e o sentido*. Literatura e cultura portuguesas em debate. Homenageando Jacinto do Prado Coelho. Lisboa: Edições Cosmos, 1997.

COLOMÈS, Jean. Le Dialogue “Hospital das Letras” de D. Francisco Manuel de Melo. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1970.

CUNHA, Carlos Manuel Ferreira da. *A construção do discurso da história literária na literatura portuguesa do século XIX*. Braga: Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, 2002.

CURTO, Diogo Ramada. Some Notes on the “Cortes Polyticas de Appolo” by Agostinho Manuel de Vasconcelos. *Portuguese Studies*, Londres, v. 21, p. 142-151, 2005.

EARLE, T. F. *Musa renascida*. A poesia de António Ferreira. Lisboa: Caminho, 1988.

FARIA E SOUSA, Manuel de. *Lusíadas de Luís de Camões (...) comentadas por...* Madrid: Juan Sanchez, 1639. (ed. facsimil., 2 v., Lisboa: INCM, 1972).

FARIA E SOUSA, Manuel de. *Rimas várias de Luís de Camões [...] comentadas por...* Lisboa: Teotónio Dâmaso de Mello, 1685. (ed. facsimil. 2 v. Lisboa: INCM, 1972).

FERREIRA, José Maria d’Andrade. *Curso de Litteratura Portuguesa*. Lisboa: Livraria Editora de Mattos Moreira & Comp., 1875.

FONSECA, Pedro José da (Ed.). *Poemas lusitanos de António Ferreira*. Lisboa: Na Regia Officina Typographica, 1771.

JUROMENHA, Visconde de. *Obras de Luiz de Camões precedidas de um ensaio biographico*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1860. v. 1.

LEONI, Francisco Evaristo. *Camões e Os Lusíadas*. Lisboa: Livraria A. M. Pereira, 1872.

MARIZ, Pedro de. Ao estudioso da lição poética. In: _____. *Os Lusíadas do Grande Luís de Camoens*. Commentados pelo Licenciado Manoel Correa. Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1613.

OLIVAL, Fernanda. *As ordens militares e o estado moderno*. Honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789). Lisboa: Estar, 2001.

_____. Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal. *Cadernos de Estudos Sefarditas*, n. 4, p. 154-182, 2004.

PIRES, Maria Lucília Gonçalves; CARVALHO, José Adriano de. *História crítica da literatura portuguesa*. Lisboa/São Paulo: Verbo, 2001. v. 3: Maneirismo e Barroco.

QUENTAL, Antero de. *Considerações sobre a philosophia da historia litteraria portugueza: (a proposito d'alguns livros recentes)*. Porto: Livraria Internacional de Ernesto Chardron; Braga: Eugenio Chardron, 1872.

_____. *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares*. Lisboa: Ulmeiro, 1982 (discurso pronunciado em 1871).

RODRIGUES, José Maria. *Fontes dos Lusíadas*. 2. ed. Lisboa: Academia das Ciências, 1979.

SANTOS, António Ribeiro dos. *Poesias de Elpino Duriense*. Lisboa: Na Impressão Regia, 1812.

SENA, Jorge de. *Estudos sobre o vocabulário de "Os Lusíadas"*. Lisboa: Edições 70, 1982.

SMITH, Anthony D. *Chosen Peoples*. Sacred Sources of National Identity. Oxford: Oxford University Press, 2003.

SOUSA, Diogo de. *Jornada às Cortes do Parnaso*. Edizione critica, studio introduttivo e commento a cura di Valeria Tocco. Bari: Adriatica Editrice, 1996.

TAVARES, Maria José Ferro. *Judaísmo e inquisição*. Estudos. Lisboa: Presença, 1987.

VELOSO, Carlos. Imagem do judeu português na cultura seiscentista: breve apontamento. In: *AAVV*, Actas do Simpósio Internacional “Os Judeus e os Descobrimentos”. Tomar, 1992.

YATES, Frances. *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*. London: Routledge, 2001. (1ª edição, 1979).