

Camões et l'orientalisme

Everton V. Machado¹

Université de Lisbonne – Centro de Estudos Comparatistas

Généralement, du moins dans le domaine des Études Littéraires, l'auteur de *Les Lusiades* (1572) n'est jamais évoqué lorsque l'on se penche sur l'orientalisme, tel que celui-ci est envisagé par Edward W. Said². Cela est dû au fait que le cadre d'observation fixé par le comparatiste dans son célèbre ouvrage relève de l'expérience des Britanniques, des Français et des Américains en Orient, du XVIII^e siècle à nos jours, ce qui soulève aussi bien des implications épistémologiques différentes de celles du temps de Camões (c. 1524 - c. 1580), le XVI^e siècle, qu'un raisonnement différent à propos des impérialismes européens des deux phases. Si j'avance une telle hypothèse pour expliquer le silence sur le grand poète national du Portugal, c'est que la plupart des critiques considèrent le cadre susmentionné comme étant le point de départ du problème de l'orientalisme ou que le modèle théorique saidien ne saurait être appliqué sur le cas des Portugais ou seulement dans des conditions très spécifiques³. Or il s'agit là bien d'une erreur, car Said lui-même, sur qui l'on s'appuie justement pour l'affirmer, ne le conçoit pas du tout ainsi. Par ailleurs, *Les Lusiades* contribuèrent non seulement à la constitution des représentations occidentales de l'Orient prises en compte dans *L'Orientalisme – L'Orient créé par l'Occident*, mais furent aussi une importante référence pour certains secteurs intellectuels de l'impérialisme et de l'orientalisme des puissances abordées par Said.

Il est tentant, à cause des multiples lectures que *Les Lusiades* nous offrent, d'affirmer, avec Nicholas Meihuizen, que Camões aurait été un « ambiguous imperialist »⁴. Néanmoins, je ne rentrerai pas ici dans le débat autour de ce qu'Hélio Alves appelle une « alegorese que, não apenas “salva” Camões da posição de paladino da Fé e do Império, mas investe diretamente na ideia de que a obra camoniana é subversiva »⁵. Mes propositions indiquent, avant tout, la nécessité d'observer le problème de l'orientalisme sous la perspective globale de l'eurocentrisme (intimement

¹ Cet article a été rédigé dans le contexte de deux projets financés par la Fundação para a Ciência e a Tecnologia de Portugal, « The Portuguese Representations of India: Power and Knowledge in a Peripheral Orientalism (19th and 20th centuries) » (IF/01452/2013) et « Texts and Contexts of Portuguese Orientalism – The International Congresses of Orientalists (1873-1973) » (PTDC/CPC-CMP/0398/2014).

² Edward W. Said, *L'orientalisme – L'Orient créé par l'Occident*, traduit de l'américain par Catherine Malamoud, Paris, Seuil, 2006. Publié originellement en 1978 sous le titre *Orientalism – Western Conceptions of the Orient*.

³ Voir, par exemple, la généralité des essais de Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses (éd.), *O Orientalismo em Portugal (séculos XVI-XX)*, Lisbonne, CNCD, 1999 ; Alito Siqueira, « Goa: do ocidentalismo ao pós-colonialismo », in Rosa Maria Perez (éd.), *Os Portugueses e o Oriente – história, itinerários, representações*, Lisbonne, Dom Quixote, 2006, p. 151-166 ; Kenneth David Jackson, « Goa e a orientalidade », in Everton V. Machado et Duarte D. Braga (éd.), *Goa Portuguesa e Pós-colonial. Literatura, Cultura e Sociedade*, Vila Nova de Famalicão, Húmus, 2014, p. 13-37 ; Eva-Maria von Kemnitz, « Em Portugal – O Orientalismo em fragmentos », *Revista de estudos internacionais mediterrâneos*, n° 21, 2016, p. 13-25. Pour une discussion autour de l'applicabilité de la méthodologie de Said à l'univers de langue portugaise, voir mon étude *O Orientalismo português e as Jornadas de Tomás Ribeiro – Caracterização de um problema*, Lisbonne, Biblioteca Nacional de Portugal (Estudos), 2018.

⁴ « Impérialiste ambigu ». Nicholas Meihuizen, « Camões: Ambiguous Imperialist », *Portuguese Studies*, n° 18, 2002, p. 24-40.

⁵ « [A]légorese qui, non seulement “sauve” Camões de la position de paladin de la Foi et de l'Empire, mais s'investit directement dans l'idée selon laquelle l'œuvre camonienne est subversive ». Hélio Alves, « A fortuna crítica de Camões, em modo de *post-scriptum* », *Limite*, n° 9, 2015, p. 198.

lié à l'expansion européenne sur le reste du monde à laquelle Camões lui-même avait participé en tant que soldat), et non pas à travers la réduction (fréquente) des représentations occidentales de l'Orient à une question de défendre ou pas l'Autre ou son humanité, de reconnaître ou pas sa culture et sa société. Saïd, dans un autre ouvrage connu, *Culture et Impérialisme*, mentionnait déjà Camões lors de sa distinction entre « anti-impérialistes » et « anticolonialistes » :

Depuis le milieu du XVIII^e au moins, les avantages ou les inconvénients de la détention de colonies faisaient l'objet en Europe d'un débat très animé. Il avait lieu sur l'arrière-plan de prises de positions antérieures : Bartolomé de Las Casas, Francisco de Vitoria, Francisco Suarez, Camoens et le Vatican avaient parlé des droits des peuples indigènes et des abus des Européens. La plupart des penseurs français des Lumières, dont Diderot et Montesquieu, partageaient l'opposition de l'abbé Raynal à l'esclavage et au colonialisme. Des idées semblables ont été défendues par Johnson, Cowper et Burke, ainsi que par Voltaire, Rousseau et Bernardin de Saint-Pierre [...]. Au XIX^e siècle [...] on se demandait par exemple si l'on pouvait concilier le colonialisme avec le laisser-faire ou les politiques douanières, et comment. Un cadre général *impérialiste* et eurocentrique était implicitement admis. Une bonne partie du débat est à la fois obscure et [...] ambiguë, voire contradictoire, sur les questions de fond touchant au statut ontologique, si l'on peut dire, de la domination européenne sur les non-Européens. Autrement dit, les anticolonialistes libéraux tiennent pour la position, humaine, qui interdit d'être trop dur avec les colonies et les esclaves, sans toutefois – c'est le cas des philosophes des Lumières – remettre en question la supériorité fondamentale de l'homme occidental, ou, pour certains, de la race blanche⁶.

En nous tournant maintenant vers ce qu'Immanuel Wallerstein considère comme la « rhétorique du pouvoir » (l'universalisme européen), nous pouvons dire que les « prises de position » susmentionnées relèvent du fait que « the history of the modern world-system has also involved a continuing intellectual debate about the morality of the system itself »⁷, sans que pour autant de telles voix aient remis en cause les bases elles-mêmes de ce système ou réussi à dépasser les limites de leur champ de vision, quelle que soit la perspective, théologique ou séculière. Notons que José Sebastião da Silva Dias avait remarqué que « Camões não é um dissidente da ordem política que tínhamos, mas apenas um descontente com aspectos determinados da sua prática »⁸. De toute manière, les observations de Saïd sont d'autant plus importantes pour mon argument qu'elles ne tranchent pas de façon radicale des modes de penser dépendants de la première et de la deuxième modernité. D'ailleurs, il serait difficile aujourd'hui de trouver des spécialistes dans le domaine de l'histoire, de la culture ou de l'économie mondiales qui le fassent. Pour ce qui est de l'action des empires européens, nous pouvons même affirmer qu'il y eut une :

[...] cultural continuity of the imperial mission, from sixteenth-century Portugal to nineteenth-century Great Britain, whereby we can posit a European Empire,

⁶ Edward W. Saïd, *Culture et Impérialisme*, traduit de l'américain par Paul Chemla, Paris, Fayard/Le Monde diplomatique, 2000, p. 339.

⁷ « L'histoire du système-monde moderne a également impliqué un débat intellectuel continu sur la moralité du système lui-même ». Immanuel Wallerstein, *European Universalism: The Rethoric of Power*, New York/Londres, The New Press, 2006, p. 2.

⁸ « Camões n'est pas un dissident de l'ordre politique que nous avons, mais seulement quelqu'un de mécontent de certains aspects de sa pratique ». Cité dans Hélio Alves, *op. cit.*, p. 199.

inheritor of the Roman Empire. For whatever period it operated in, and whoever took hold of the reins at a particular time, whether Portugal, Spain, Holland, Germany, Belgium, France or Britain, it defined its relation to the world in terms of the *imperium* ; that is, in terms of an inescapable centre of cultural and material influence and power⁹.

La réception de l'œuvre de Camões est bel et bien un exemple de ce *continuum*, tout comme de la constitution d'un « savoir orientaliste » qui va être institutionnalisé à partir du XIX^e siècle, pour ne pas dire que *Les Lusíades* attestent « la constance » et « la force » que « les effets de l'hégémonie culturelle » de l'Occident donnent à l'orientalisme¹⁰, ce « style occidental de domination, de restructuration et d'autorité sur l'Orient »¹¹. En ce qui concerne l'orientalisme portugais, à proprement parler, celui-ci est lui-même redevable, dans son ensemble et jusque dans la contemporanéité, des contours idéologiques que la figure du poète vint à assumer dans la culture portugaise au long de l'histoire¹².

Ainsi, au lieu d'une exégèse de l'épopée camonienne, ce que je propose ici est de contextualiser *Les Lusíades* dans ces univers. Étant donné que le véritable sujet du débat ouvert par Said, comme le souligne Samir Amin, est « la déformation eurocentrique produite par l'orientalisme »¹³, nous nous devons d'associer l'étude de l'orientalisme à l'histoire de ce qu'Immanuel Wallerstein appelle le « système-monde moderne », à savoir celle « *of the expansion of European states and peoples into the rest of the world* »¹⁴. Le Portugal, comme on le sait, constitue une pièce importante de cette histoire, aussi bien dans la sphère matérielle que dans celle de la production de géographies mentales et de catégorisations des êtres humains. Or « l'eurocentrisme est un phénomène spécifiquement moderne, dont les racines ne vont pas au-delà de la Renaissance, et qui s'est épanoui au XIX^e siècle »¹⁵, attaché, donc, à l'émergence du capitalisme, dans sa forme mercantiliste.

Bien que l'expansion portugaise du temps des Découvertes ait été conditionnée par un idéal de croisade (dans un contexte, donc, de *Respublica Christiana*), *Les Lusíades* – œuvre de la Renaissance portugaise qui chante le voyage de Vasco de Gama jusqu'en Inde¹⁶ – reflètent bien la conscience d'une identité européenne, sinon occidentale, dont Camões se réclame dans plusieurs passages de son épopée. Eduardo Lourenço nous rappelle celui du chant premier où il est dit : « Os Portugueses somos do Ocidente / Imos buscando as terras do Oriente », l'une des nombreuses « formas de auto-identificação » dans le poème, mais la « mais grandiosa, porque verdadeira, em sua

⁹ « Continuité culturelle de la mission impériale du Portugal du XVI^e siècle à la Grande-Bretagne du XIX^e siècle, à partir de laquelle nous pouvons parler d'un Empire européen, héritier de l'Empire romain. Quelle que soit la période pendant laquelle il s'est manifesté, et qui a tenu les rênes à un moment précis, que ce soit le Portugal, l'Espagne, la Hollande, l'Allemagne, la Belgique, la France ou la Grande-Bretagne, il a défini sa relation avec le monde en termes d'*imperium* ; c'est-à-dire en tant que centre d'influence incontournable et pouvoir culturel et matériel ». Nicholas Meihuizen, « Camões: Ambiguous Imperialist », *op. cit.*, p. 33.

¹⁰ Edward W. Said, *L'Orientalisme...*, *op. cit.*, p. 19.

¹¹ *Ibid.*, p. 15.

¹² Sur ces contours idéologiques, voir, par exemple, Eduardo Lourenço, « Le Romantisme et Camoens », in *Le XIX^e siècle au Portugal : histoire-société, culture-art*, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian/Centre Culturel Portugais, 1988, p. 113-122.

¹³ Samir Amin, *L'Eurocentrisme – Critique d'une idéologie*, Paris, Anthropos, 1988, p. 9.

¹⁴ « De l'expansion des États et des peuples européens dans le reste du monde ». Immanuel Wallerstein, *European Universalism...*, *op. cit.*, p. [I].

¹⁵ Samir Amin, *L'Eurocentrisme...*, *op. cit.*, p. 8.

¹⁶ Après la découverte de la route maritime des Indes en 1497, les Portugais s'installèrent sur la côte occidentale du sous-continent indien à partir de 1510 et ne partirent qu'en 1961.

simplicidade épica » – « Estes portuguesas sabem quem eles são e o que eles fazem »¹⁷. Aurelio Roncaglia, à son tour, explique que *Les Lusíades* « celebrent antes de tudo uma concepção da vida que não pertence especificamente à nação portugaise, mas à história européenne, dentro da qual constitui o momento de altíssima tensão idéal »¹⁸. Lourenço va même plus loin : *Les Lusíades* « podem ser entendidos como o poema da invenção propriamente dita do olhar européen enquanto olhar planetário », sans lequel celui des *Lettres Persanes* (1721) de Montesquieu et celui du *Candide* (1759) de Voltaire n'auraient même pas pu exister¹⁹.

Dans son travail, Said s'efforce « de montrer que la culture européenne s'est renforcée et a précisé son identité en se démarquant d'un Orient qu'elle prenait comme une forme d'elle-même inférieure et refoulée »²⁰. Il consacre son étude aux expériences impériales postérieures à l'aventure maritime du Portugal et de l'Espagne dans la première modernité²¹, surtout celles de l'Angleterre et de la France, car non seulement ces deux pays²² ont été les « deux plus grands réseaux coloniaux de l'histoire avant le vingtième siècle », mais aussi, « par leur véritable qualité, leur cohérence, leur masse, les écrits anglais, français et américains sur l'Orient ont surpassé les travaux, incontestablement très importants, faits en Allemagne, en Italie, en Russie et ailleurs »²³. Tout en partant de la notion foucauldienne de discours et de celle d'hégémonie culturelle d'Antonio Gramsci, Said se met à explorer les liens existants entre la culture et la politique, le *savoir* et le *pouvoir*, nous permettant ainsi de connaître la manière selon laquelle l'Occident a toujours cherché à s'appropriier l'Orient aussi bien matériellement que cognitivement. Son point de départ est celui de la disciplinarisation des sciences qui débute à l'époque de l'Illustration (et de la formation d'un domaine qui est celui des « Études orientales »), et l'auteur est assez clair quant au fait qu'il s'agit là d'un orientalisme *moderne* :

Les représentations que l'on se faisait de l'Orient avant le dernier tiers du dix-huitième siècle diffèrent de celles que l'on s'en est faites après (à savoir celles qui appartiennent à ce que j'appelle l'orientalisme moderne) en ce que leur domaine s'est énormément étendu au cours de cette dernière période. Il est vrai qu'après William Jones et Anquetil Duperron, après l'expédition d'Égypte de Bonaparte, l'Europe s'est mise à connaître l'Orient de manière plus scientifique, à y vivre avec une autorité et une discipline plus grandes qu'elle ne l'avait jamais fait. Mais ce qui a compté pour elle, c'est la portée plus grande et le perfectionnement plus poussé de ses techniques pour recevoir l'Orient. Quand, au tournant du dix-huitième siècle, l'Orient révèle définitivement l'âge de ses langues – remontant ainsi plus haut dans le temps que la généalogie divine de l'hébreu –, c'est un groupe d'Européens qui le découvre, qui transmet à d'autres

¹⁷ « Les Portugais, nous sommes de l'Occident / Nous cherchons les terres de l'Orient ». « Formes d'auto-identification ». « Plus grandiose, car vraie, dans sa simplicité épique ». « Ces Portugais savent qui ils sont et ce qu'ils font ». Eduardo Lourenço, « Camões e a Europa », *Matraga*, n° 10, oct. 1988, p. 29.

¹⁸ « Ils célèbrent avant tout la conception de vie qui n'appartient pas spécifiquement au Portugal, mais à l'histoire européenne, dans laquelle elle constitue le moment de tension idéale ». Aurelio Roncaglia, « *Os Lusíadas* de Camões : *ut pictura poesis* », in *Arquivos do Centro Cultural Português*, tome IX, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, 1975, p. 281.

¹⁹ « Ils peuvent être compris comme étant le poème de l'invention à proprement parler du regard européen en tant que regard planétaire ». Eduardo Lourenço, « Camões e... », *op. cit.*, p. 27.

²⁰ Edward W. Said, *L'Orientalisme...*, *op. cit.*, p. 16.

²¹ Le Portugal et l'Espagne maintiendront, par la suite, des possessions territoriales extra-européennes, mais sans bénéficier du même pouvoir global qu'auparavant.

²² Dans le cas des États-Unis, « les Américains se sont glissés, depuis la Seconde Guerre mondiale [...] dans les trous que s'étaient creusés les deux puissances européennes ». *Ibid.*, p. 31.

²³ *Ibid.*, p. 31.

savants et conserve cette découverte dans une science nouvelle : la philologie indo-européenne. Une science, nouvelle et puissante, est née, destinée à examiner l'Orient linguistique et, avec elle, comme l'a montré Foucault dans *Les Mots et les Choses*, tout un réseau d'intérêts scientifiques connexes. D'une manière comparable, William Beckford, Byron, Goethe et Hugo ont restructuré l'Orient par leur art et fait voir ses couleurs, ses lumières, ses peuples grâce à leurs images, leurs rythmes et leurs motifs. L'Orient « réel » a tout au plus provoqué la vision d'un écrivain, il l'a très rarement guidée.²⁴

Said indique néanmoins à son lecteur qu'il « ne rend cependant pas justice [...] à l'importante contribution fournie à l'orientalisme » par des pays comme le Portugal²⁵. Non seulement la production portugaise sur l'Orient la plus remarquable fut écrite lors de la première modernité, mais l'on considère également que les « múltiplas exigências [...] no campo dos saberes » se seraient limitées à la « fina quadrícula da administração eclesiástica », à une époque où, qui plus est, le « estatuto dos saberes sobre o homem e a sociedade [...] não era o que mais tarde, no período do racionalismo e cientismo iluminista se verificará »²⁶. Cependant, comme le démontrent Ângela Barreto Xavier et Ines G. Zupanov, tout un corpus de savoirs produit par les Portugais aux débuts de l'ère moderne atteste « *the interdependence of knowledge and political demands* »²⁷. Les auteurs adoptent le terme « orientalisme catholique » « in order to direct attention to the empirical and historical framework of the Respublica Christiana in which this imperial knowledge/discourse took form »²⁸. Ainsi, elles prennent en considération des écrits non seulement des missionnaires jésuites et franciscains, mais aussi des fonctionnaires de la Couronne portugaise, des médecins, des marchands, des généalogistes, des écrivains, des naturalistes et des linguistes pour démontrer²⁹ que « le processus d'institutionnalisation des études orientalistes au moment où les érudits mobilisaient de nouveaux paradigmes définissant une configuration de savoirs organisés alors selon un régime de type disciplinaire » ne s'était pas fait sans « [l']accumulation de connaissances qui ressortissent à un courant intellectuel et idéologique [...] [p]orté jusqu'à la seconde moitié du XVIII^e siècle par les grandes puissances du sud de l'Europe (Portugal, Espagne, Italie) mais aussi par les Pays Bas et la France »³⁰. Il faut ajouter que Said souligne également que si « l'orientalisme moderne découle d'éléments sécularisants de la culture européenne du dix-huitième siècle »³¹, « cela ne veut pas dire que les anciens modèles religieux de l'histoire, de la destinée et des “paradigmes existentiels” des hommes sont simplement écartés. Loin de là : ils sont reconstitués,

²⁴ *Ibid.*, p. 35-36.

²⁵ *Ibid.*, p. 30.

²⁶ « Exigences multiples [...] dans le champ des savoirs ». « Le fin carré de l'administration ecclésiastique ». « Statut de la connaissance sur l'homme et sur la société [...] n'était pas ce qu'il sera plus tard dans le temps du rationalisme et du scientisme des Lumières ». António Manuel Hespanha, « O orientalismo em Portugal (séculos XVI-XX) », in *O Orientalismo em Portugal*, *op. cit.*, p. 19-20.

²⁷ « L'interdépendance entre les savoirs et les exigences politiques ». Ângela Barreto Xavier et Ines G. Zupanov, *Catholic Orientalism: Portuguese empire, India Knowledge (16th-18th centuries)*, New Delhi, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. XXV.

²⁸ « Pour attirer l'attention sur le cadre empirique et historique de la *Respublica Christiana* dans lequel ce savoir/discours impérial a pris forme ». *Ibid.*, p. XXVII.

²⁹ Il s'agissait là de l'objectif d'un projet de recherche au sein du CEIAS-EHESS.

³⁰ Roland Lardinois et Ines G. Zupanov, « Des configurations orientalistes aux sciences sociales (XVI^e-XXI^e siècles) – Les savoirs sur le monde indien : filiations, moments, transmissions (Projet d'équipe, 22/03/2008) », disponible sur <http://www.ineszupanov.com/projects/Orientalisme.pdf>. (consulté le 15/11/2017).

³¹ Edward W. Said, *L'Orientalisme...*, *op. cit.*, p. 143.

redéployés, redistribués dans [des] cadres séculiers [...]. Celui qui étudie l’Orient doit disposer d’un vocabulaire séculier en accord avec ces cadres »³².

Camões, parmi d’autres auteurs de l’époque, est inclus par Xavier et Zupanov dans un « imperial mapping » qui comprend, en plus de la géographie et de la cartographie, « literature, poetry, images (painted, etched, woven into tapestries), and history that contributed to the construction of mental maps of the “Orient” »³³. Cela permet même d’élargir à la première modernité la méthodologie de Said lorsque celle-ci prend en compte l’« échange continu »³⁴ entre science et imagination (dans le cas de cet article, la littérature), bien que Said place la première dans le contexte universitaire. Francisco Bethencourt nous en donne un exemple, pour ce qui est de Camões : celui du stéréotype de la « caste » dans *Les Lusíades*, qui, à mon avis, relève du même procédé de la « re-présentation de matériel canonique »³⁵ (un réseau intertextuel capable de figer la représentation des Orientaux à travers un ensemble de caractéristiques générales de ceux-ci prétendument réelles) que Said a attesté chez les écrivains romantiques français du XIX^e siècle. António José Saraiva remarque, d’ailleurs, que le poète portugais n’avait même pas besoin d’être allé en Inde pour écrire *Les Lusíades*, car ses descriptions de l’Orient ont été puisées dans des sources exclusivement littéraires³⁶. Bethencourt analyse la « caste » chez Camões dans sa réflexion sur les préjugés ethniques au fil de l’histoire de l’Occident :

Camões [...] inspirou-se em [João de] Barros quando descreveu poeticamente as castas hindus. Desprezou o Hinduísmo como sendo um « amontoado de fábulas », relatou que as pessoas andava, quase nuas, que não podiam casar-se fora da sua casta, que os filhos tinham de seguir a ocupação dos pais até morrerem, e que os nairs não podiam ser tocados e que se serviam de um milhar de ritos para se purificarem, mas que os brâmanes, os sacerdotes, não matavam criaturas vivas e não tinham ciúmes das esposas. Camões estabeleceu uma comparação ainda mais forte entre os conceitos de pureza nair e judaica : « Desta sorte o Judeu povo antigo / Não tocava na gente de Samária ». Esta comparação entre os diferentes períodos históricos partia do princípio de que os rituais de pureza e as regras de segregação resultavam de uma prática passada que fora perpetuada nessa parte do mundo. Contudo, a comparação transferia para o contexto da Ásia austral as mesmas referências à Antiguidade Clássica que haviam sido usadas nos relatos espanhóis dos nahuas e dos incas, a par dos estereótipos cristãos relacionados com o povo judaico. Essa ideia foi repetida e desenvolvida um século mais tarde pelo mercador francês, e viajante à Turquia, ao Irão, à Índia, à Java, Jean-Baptiste Tavernier (1605-89), que declarou que uma casta entre os idólatras correspondia a uma tribo entre os judeus de antigamente. Isto confirma a minha tese de que os preconceitos étnicos nunca eram isolados ; pertenciam a um sistema hierárquico relativo a diferentes etnias (e raças criadas) no tempo e no espaço.

³² *Ibid.*, p. 144.

³³ « Cartographie impériale ». « Littérature, poésie, images (peintes, gravées, tissées en tapisseries) et histoire qui ont contribué à la construction de cartes mentales de l’“Orient” ». Ángela Barreto Xavier et Ines G. Zupanov, *Catholic Orientalism...*, *op. cit.*, p. 36.

³⁴ Edward W. Said, *L’Orientalisme...*, *op. cit.*, p. 15.

³⁵ *Ibid.*, p. 205.

³⁶ António José Saraiva, *Para a História da Cultura em Portugal*, tome 2, Lisbonne, Europa América, 1961, p. 169.

O conceito português de casta, aplicado ao sistema social indiano, disseminou-se, durante os séculos XVII e XVIII, pelo trabalho de autores franceses, holandeses e ingleses³⁷.

En effet, comme le soutiennent Xavier e Zupanov, la « caste » est l'une des topiques ou des concepts analytiques – comme « brahmanisme », « paganisme », « possession », « zone torride » et « despotisme oriental », assez courants chez certains historiens et anthropologues – qui avaient été « first developed for or used within the Portuguese and Catholic colonial universe in India in the early modern period, long before they were employed by British Orientalists »³⁸.

Les Britanniques (mais aussi les Français) inaugurent l'orientalisme moderne à partir de la Renaissance dite « orientale » de la fin du XVIII^e siècle, comparée en importance au Quattrocento européen. Parmi ses émulateurs, un historien comme Edgar Quinet (1803-1875), dans un « texte-clé »³⁹ de la nouvelle phase, jouera la carte camonienne, du fait que *Les Lusíades* signifieraient la rencontre moderne entre l'Occident et l'Orient. Comme l'indique Said, « tout à coup [avec ladite renaissance], une génération de penseurs, d'hommes politiques, d'artistes a pris une conscience nouvelle de l'Orient, de la Chine à la Méditerranée », laquelle ne peut pas être bien comprise sans la « vision politique de la réalité »⁴⁰ qui façonnait les découvertes savantes de l'époque. Quinet ne s'était pas empêché d'associer ce renouveau culturel pour le monde aux exploits d'Alexandre le Grand et Napoléon, qui partirent tous les deux, dans des moments fort éloignés dans l'histoire, à la conquête de l'Orient⁴¹. Pour lui, la Renaissance orientale était « la révolution [...] consommée dans les lettres comme dans la politique »⁴², mais parce que les Portugais, « par la découverte du cap de Bonne-Espérance », avaient « rendu l'Asie à l'Europe » et Camões, en particulier,

³⁷ « Camões [...] s'est inspiré de [João de] Barros quand il a décrit poétiquement les castes hindoues. Il a méprisé l'hindouisme comme un "tas de fables", a rapporté que les gens marchaient nus, qu'ils ne pouvaient pas se marier en dehors de leur caste, que les enfants devaient poursuivre les occupations de leurs parents jusqu'à leur mort, et que les nairs ne pouvaient pas être touchés et qu'ils se servaient de mille rites pour se purifier, mais les Brahmanes, les prêtres, ne tuaient pas les créatures vivantes et n'étaient pas jaloux de leurs femmes. Camões a fait une comparaison encore plus forte entre les concepts de pureté nair et juive : "De la sorte, l'ancien peuple juif / Ne touchait pas le peuple de la Samarie". Cette comparaison entre les différentes périodes historiques prétendait que les rituels de pureté et les règles de ségrégation résultaient d'une pratique passée qui avait été perpétuée dans cette partie du monde. Cependant, la comparaison transférait sur le contexte de l'Asie australe les mêmes références à l'Antiquité classique qui avaient été utilisées dans les récits espagnols des nahuas et des incas ainsi que les stéréotypes chrétiens relatifs au peuple juif. Cette idée fut répétée et développée un siècle plus tard par le marchand français Jean-Baptiste Tavernier (1605-1889) qui voyagea en Turquie, Iran, Inde, Java. Il déclara qu'une caste parmi les idolâtres correspondait à une tribu parmi les juifs d'autrefois. Cela confirme ma thèse selon laquelle les préjugés ethniques n'ont jamais été isolés ; ils appartenaient à un système hiérarchique concernant des différentes ethnies (et des races créées) dans le temps et dans l'espace. Le concept portugais de caste, appliqué au système social indien, fut diffusé aux XVII^e et XVIII^e siècles par le travail d'écrivains français, hollandais et anglais ». Francisco Bethencourt, *Racismos – Das Cruzadas ao Século XX*, Lisboa, Temas & Debates, 2015, p. 162-163.

³⁸ « D'abord développés pour ou utilisés dans l'univers colonial portugais et catholique en Inde au début de la période moderne, bien avant d'être employés par les orientalistes britanniques ». Ângela Barreto Xavier et Ines G. Zupanov, *Catholic Orientalism...*, op. cit., p. XXXII.

³⁹ Edward W. Said, *L'Orientalisme...*, op. cit., p. 162.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 57 et 59 respectivement.

⁴¹ Edgar Quinet, « De la renaissance orientale », *Revue des Deux Mondes*, Période initiale, 4^e série, tome 28, 1841, p. 114 et 122 respectivement.

⁴² *Ibid.*, p. 116.

rouvert « à l'imagination les portes de l'Orient »⁴³. L'Angleterre, naturellement, « restée maîtresse des Indes, achevait d'en prendre possession par la science »⁴⁴.

Ainsi, il est difficile de ne pas mettre l'enthousiasme de Quinet pour Camões en parallèle avec les aspects idéologiques qui ont également conditionné une bonne partie de la réception de *Les Lusiades* en Angleterre, dès le XVIII^e siècle. Abdoolkarim Vakil a déjà analysé une partie de cette réception dans un long essai, où il affirme que tant la découverte de l'Amérique que celle du chemin maritime pour l'Inde ont été récupérées par les Britanniques en tant que « marcos fundadores no quadro de uma narrativa teleológica da história britânica »⁴⁵. Il attire notre attention sur l'influence exercée sur les milieux intellectuels de l'Angleterre par la traduction de *Les Lusiades* que William Julius Mickle (1734-1788) avait publié en 1766. Pour Mickle, *Les Lusiades* possédaient « um valor instrutivo »⁴⁶. En effet, comme l'explique à son tour João Almeida Flor :

[...] relegando para posição subalterna o sentido coletivo e teleológico da História portuguesa que se depreende d'*Os Lusíadas*, as atenções de Mickle concentram-se na heroicidade individual do Gama e na especificidade espaciotemporal dos Descobrimentos. Com efeito, estes parecem-lhe constituir um legado e um precedente históricos suscetíveis de legitimar a translação do império marítimo, construído pelo Portugal quinhentista, para a supremacia empresarial do colonialismo britânico do século XVIII. Essa transferência de hegemonia geoestratégica multiplicaria as possibilidades de discriminação étnica e cultural, mas afigurava-se que ela poderia ser neutralizada pela ética igualitária, professada pela cristianização concomitante. Por conseguinte, Mickle logrou levar a bom termo o projeto de anglicização ideológica do canto camoniano, o que contribuiu presumivelmente para a aceitabilidade da tradução junto da crítica e do público, num êxito expresso em múltiplas edições e reimpressões⁴⁷.

Tout cela démontre la continuité culturelle de la mission impériale européenne suggérée au début – à travers laquelle, du reste, la voix du grand poète portugais se fera entendre comme « universelle », soupçonnée de relever d'une « rhétorique du pouvoir » –, autorisant à ce que l'œuvre de Camões puisse être abordée dans le débat sur l'orientalisme, notamment en ce qui concerne l'articulation entre *savoir* et *pouvoir*. *Les*

⁴³ *Ibid.*, p. 118.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 116.

⁴⁵ « Jalons fondateurs dans le cadre d'un récit téléologique de l'histoire britannique ». Abdoolkarim Vakil, « O descobrimento do caminho marítimo para a Índia na cultura histórica britânica (de c. 1776 a 1988) », in Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses (éd.), *O Centenário da Índia* (1898) e a Memória da Viagem de Vasco da Gama, Lisbonne, CNCD, 1998, p. 225.

⁴⁶ « Une valeur instructive ». *Ibid.*, p. 228.

⁴⁷ « En reléguant à une position subalterne le sens collectif et téléologique de l'histoire portugaise qui émerge de *Les Lusiades*, l'attention de Mickle se concentre sur l'héroïsme individuel de Gama et la spécificité spatio-temporelle des Découvertes. En effet, ceux-ci lui semblent constituer un héritage et un précédent historique capables de légitimer la translation de l'empire maritime, construit par le Portugal du XVI^e siècle, vers la suprématie commerciale du colonialisme britannique du XVIII^e siècle. Un tel transfert d'hégémonie géostratégique multiplierait les possibilités de discrimination ethnique et culturelle, mais il semblerait qu'il pourrait être neutralisé par l'éthique égalitaire professée par la christianisation concomitante. En conséquence, Mickle a réussi à mener à bien le projet d'anglicisation idéologique du chant camonien, qui a vraisemblablement contribué à l'acceptabilité de la traduction par les critiques et le public, un succès exprimé dans de multiples éditions et réimpressions ». João Almeida Flor, « Recepção de Camões na Literatura Inglesa », in Vítor Aguiar e Silva (ed.), *Dicionário de Luís de Camões*, Lisbonne, Caminho, 2011, p. 808.

Lusiades participent au « régime de vérité » dont parle Michel Foucault, c'est-à-dire les types de discours que chaque société « accueille et fait fonctionner comme vrais »⁴⁸.

En nous circonscrivant à l'Orientalisme portugais, c'est à ce même universalisme que la figure du poète ou son épopée va être assimilée au long du temps, puisque, comme le soutient Eduardo Lourenço, « seja qual for a interpretação ideológica de Camões, não é possível, para ninguém, separar o seu canto épico da apologia histórica de um povo enquanto vanguarda de uma fé ameaçada na Europa do tempo e de um império igualmente guarda-avançada da expressão comercial e guerreira do Ocidente »⁴⁹. Il est surprenant de voir, à partir du XIX^e siècle, la quantité de références au poète dans les travaux sur l'Orient, qu'ils soient d'ordre littéraire, scientifique ou politique, créant un réseau intertextuel qui nous permet de lire l'Orientalisme portugais d'après ses limites discursives. À partir du romantisme, la « fixação cultural no século XVI » – *autorisée*, selon Lourenço, par *Les Lusiades*⁵⁰ – était telle face aux déboires d'un empire qui ne tenait plus les rênes du pouvoir global, que l'on va même essayer de bâtir un champ national moderne d'Études orientales au Portugal en se réclamant de l'antériorité de celui-ci (et, par conséquent, de son autorité) dans ce domaine. Un arabisant comme David Lopes (1867-1942), tout à fait conscient des enjeux culturels et politiques de l'orientalisme, le précise très bien :

O século XVI é em Portugal o de maior actividade política e literária. Após um esforço contínuo e persistente ao longo da Costa Ocidental da África, tinham os portugueses passado o cabo Tormentório e aportado a Calecute. A vida nacional recebeu um forte abalo, e como que ao bafejo da aurora a literatura floresceu exuberantemente. A ciência histórica apresenta-nos então magníficos exemplares; o quadro da sua acção alargara-se imensamente e os nossos cronistas indianos souberam abrangê-lo. O que fazem eles ao historiarem as nossas lutas com aquelas gentes? É um mundo desconhecido, e eles procuram por todos os meios lançar aí luz, buscam informações entre esses povos, e se eles possuem livros que disso tratem. Seguem um bom processo; a propósito de cada acontecimento com os Índios ou outros eles dizem-nos em que circunstâncias está o país, quem o domina, usos, costumes, antecedentes históricos; e assim se faz a luz no espírito do que procura nas coisas as suas causas; eles são os verdadeiros precursores dos orientalistas modernos [...]⁵¹.

⁴⁸ Michel Foucault, *Dits et Écrits*, tome III, Paris, Gallimard, 1994, p. 112.

⁴⁹ « Quelle que soit l'interprétation idéologique de Camões, personne ne peut séparer son chant épique de l'apologie historique d'un peuple comme l'avant-garde d'une foi menacée dans l'Europe de l'époque et d'un empire tout aussi garde avancée de l'expression commerciale et guerrière de l'Occident ». Eduardo Lourenço, *O Labirinto da Saudade – Psicanálise Mítica do Destino Português*, Lisbonne, Gradiva, 2013, p. 121.

⁵⁰ « L'obsession culturelle pour le XVI^e siècle ». Eduardo Lourenço, *Do Colonialismo como Nosso Impensado*, Lisbonne, Gradiva, 2014, p. 132.

⁵¹ « Le XVI^e siècle est au Portugal celui de la plus grande activité politique et littéraire. Après un effort continu et persistant à travers la côte ouest de l'Afrique, les Portugais avaient passé le Cap des Tempêtes [Cap de Bonne-Espérance] et étaient arrivés à Calicut. La vie nationale fut secouée, et, sous le souffle de l'aurore, la littérature fleurit de manière exubérante. La science historique nous présente alors de magnifiques exemples ; le cadre de son action s'élargit immensément, et nos chroniqueurs de l'Inde surent le saisir. Que font-ils lorsqu'ils historient nos luttes avec ces gens ? C'est un monde inconnu, et ils cherchent par tous les moyens à y faire de la lumière, se procurent des informations auprès de ces peuples et, si ceux-ci les possèdent, des livres qui traitent de cela. Ils suivent un bon processus ; à propos de chaque événement avec les Indiens ou autres, ils nous disent dans quelles circonstances se trouve le pays, qui le domine, les us, les coutumes, les antécédents historiques ; et ainsi la lumière est faite dans l'esprit de celui qui cherche dans les choses ses causes ; ils sont les vrais précurseurs des orientalistes modernes [...]. » David Lopes, *Chronica dos reis de Bisnaga : manuscrito inedito do seculo XVI*, Lisbonne, Imprensa Nacional, 1897, LII.

David Lopes et d'autres hommes de la culture portugaise (ainsi que des indigènes des territoires portugais d'outre-mer) vont participer aux célèbres Congrès Internationaux des Orientalistes au long d'un siècle (1873-1973)⁵². La plupart de leurs communications mettaient invariablement l'accent sur cette antériorité, suggérant la légitimité du Portugal pour prendre part aux conversations européennes à propos de la définition du champ orientaliste occidental. Tout en prouvant le fréquent mélange entre science et imagination, *Les Lusíades* serviront même à des études scientifiques dans la discipline stricte des études orientales, comme c'est le cas des *Passos dos Lusíadas – Estudados à luz da Mitologia e do Orientalismo*⁵³ (1892), de Guilherme de Vasconcelos Abreu (1842-1907), le premier sanskritiste à la Faculté des Lettres de l'Université de Lisbonne.

Or les enjeux et les questions soulevés ici ouvrent plusieurs hypothèses de travail sur l'Orientalisme portugais, ainsi que sur Camões et l'orientalisme. En tout cas, le sujet est loin d'être clos.

BIBLIOGRAPHIE

ALVES, Hélio, « A fortuna crítica de Camões, em modo de *post-scriptum* », *Limite*, n° 9, 2015, p. 197-213.

AMIN, Samir, *L'Europocentrisme – Critique d'une idéologie*, Paris, Anthropos, 1988.

BETHENCOURT, Francisco, *Racismos – Das Cruzadas ao Século XX*, Lisboa, Temas & Debates, 2015.

COMISSÃO Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses (éd.), *O Orientalismo em Portugal (séculos XVI-XX)*, Lisbonne, CNCD, 1999.

FLOR, João Almeida Flor, « Receção de Camões na Literatura Inglesa », in Vítor Aguiar e Silva (ed.), *Dicionário de Luís de Camões*, Lisbonne, Caminho, 2011, p. 806-814.

FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits*, tome III, Paris, Gallimard, 1994.

HESPANHA, António Manuel Hespánha, « O orientalismo em Portugal (séculos XVI-XX) », in Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses (éd.), *O Orientalismo em Portugal (séculos XVI-XX)*, Lisbonne, CNCD, 1999, p. 15-37.

JACKSON, Kenneth, « Goa e a orientalidade », in Everton V. Machado et Duarte D. Braga (éd.), *Goa Portuguesa e Pós-colonial. Literatura, Cultura e Sociedade*, Vila Nova de Famalicão, Húmus, 2014, p. 13-37.

⁵² Sur ces congrès, voir Pascale Rabault-Feuerhahn, « “La science la robe au vent” – les Congrès Internationaux des Orientalistes au XIX^e siècle et la disciplinarisation de l'étude des langues orientales », *Dossiers HEL* 5, 2012. Disponible sur <https://dossierhel.hypotheses.org/dossiers-hel-n-5-la-disciplinarisation-des-savoirs-linguistiques-histoire-et-epistemologie>. (consulté le 15/11/2017).

⁵³ La présentation de ce travail était prévue pour le X^e Congrès International des Orientalistes, à Lisbonne, mais celui-ci n'avait finalement pas eu lieu. Vasconcelos Abreu fit publier son manuscrit chez Imprensa Nacional.

KEMNITZ, Eva-Maria von, « Em Portugal – O Orientalismo em fragmentos », *Revista de estudios internacionales mediterráneos*, n° 21, 2016, p. 13-25.

LARDINOIS, Roland et ZUPANOV, Ines G., « Des configurations orientalistes aux sciences sociales (XVI^e-XXI^e siècles) – Les savoirs sur le monde indien : filiations, moments, transmissions (Projet d'équipe, 22/03/2008) », disponible sur <http://www.inezupanov.com/projects/Orientalisme.pdf>. (consulté le 15/11/2017).

LOPES, David, *Chronica dos reis de Bisnaga : manuscripto inedito do seculo XVI*, Lisbonne, Imprensa Nacional, 1897.

LOURENÇO, Eduardo, *Do Colonialismo como Nosso Impensado*, Lisbonne, Gradiva, 2014.

LOURENÇO, Eduardo, *O Labirinto da Saudade – Psicanálise Mítica do Destino Português*, Lisbonne, Gradiva, 2013.

—, « Le Romantisme et Camoens », in *Le XIX siècle au Portugal : histoire-société, culture-art*, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian/Centre Culturel Portugais, 1988, p. 113-122.

MACHADO, Everton V., *O Orientalismo português e as Jornadas de Tomás Ribeiro – Caracterização de um problema*, Lisbonne, Biblioteca Nacional de Portugal (Estudos), 2018.

MEIHUIZEN, Nicholas, « Camões: Ambiguous Imperialist », *Portuguese Studies*, n° 18, 2002, p. 24-40.

QUINET, Edgar, « De la renaissance orientale », *Revue des Deux Mondes*, Période initiale, 4^e série, tome 28, 1841, p. 112-130.

RABAULT-FEUERHAHN, Pascale, « “La science la robe au vent” – les Congrès Internationaux des Orientalistes au XIX^e siècle et la disciplinarisation de l'étude des langues orientales », *Dossiers HEL* 5, 2012. Disponible sur <https://dossierhel.hypotheses.org/dossiers-hel-n-5-la-disciplinarisation-des-savoirs-linguistiques-histoire-et-epistemologie>. (consulté le 15/11/2017).

RONCAGLIA, Aurelio, « *Os Lusíadas* de Camões : *ut pictura poesis* », in *Arquivos do Centro Cultural Português*, tome IX, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, 1975, p. 253-285.

SAID, Edward W., *L'orientalisme – L'Orient créé par l'Occident*, traduit de l'américain par Catherine Malamoud, Paris, Seuil, 2006.

—, *Culture et Impérialisme*, traduit de l'américain par Paul Chemla, Paris, Fayard/Le Monde diplomatique, 2000.

SARAIVA, António José, *Para a História da Cultura em Portugal*, tome 2, Lisbonne, Europa América, 1961.

SIQUEIRA, Alito, « Goa: do ocidentalismo ao pós-colonialismo », in Rosa Maria Perez (éd.), *Os Portugueses e o Oriente – história, itinerários, representações*, Lisbonne, Dom Quixote, 2006, p. 151-166.

VAKIL, Abdoolkarim, « O descobrimento do caminho marítimo para a Índia na cultura histórica britânica (de c. 1776 a 1988) », in Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses (éd.), *O « Centenário da Índia » (1898) e a Memória da Viagem de Vasco da Gama*, Lisbonne, CNCD, 1998, p. 225-247.

XAVIER Ângela Barreto et ZUPANOV, Ines G., *Catholic Orientalism : Portuguese empire, India Knowledge (16th-18th centuries)*, New Delhi, Oxford, Oxford University Press, 2015.

WALLERSTEIN, Immanuel, *European Universalism: The Rethoric of Power*, New York/Londres, The New Press, 2006.