



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA**  
**INSTITUTO DE LETRAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA E CULTURA**

**ANDRÉ CLÁUDIO RENÉ LECLERCQ**

**ORIENTALISMO E ANTICLERICALISMO NOS CONTOS DE  
VOLTAIRE: ZADIG E LETTRES D'AMABED**

Salvador  
2018

**ANDRÉ CLÁUDIO RENÉ LECLERCQ**

**ORIENTALISMO E ANTICLERICALISMO NOS CONTOS DE  
VOLTAIRE: ZADIG E LETTRES D'AMABED**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura, Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do título de mestre em Letras.

Orientadora: Profa. Dra. Ana Rosa Neves Ramos

Salvador  
2018

A Solange Peixinho (*in memoriam*)

## **AGRADECIMENTOS**

A minha orientadora Ana Rosa, pelo seu apoio inabalável e incondicional.

A minha esposa Ana Flávia, pela sólida presença e pelas respostas a quase todas as minhas perguntas.

Aos pequenos Victor e Sofia pela paciência com um pai que às vezes a perdeu.

A meu pai Philippe, pelas sempre esclarecedoras conversas e pela completa solicitude.

LECLERCQ, A. C. R. **Orientalismo e anticlericalismo nos contos de Voltaire: Zadig e Lettres d'Amabed**. XX f. 2018. Dissertação (Mestrado em Literatura e Cultura) – Instituto de Letras. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

## RESUMO

Escritor prolixo e multifacetado, Voltaire deve muito de sua fama a seu ferrenho anticlericalismo, estampado, em maior ou menor grau, em toda sua imensa obra. Num século em que os alicerces político-religiosos da organização social ainda mantêm-se firmes, o autor encontra no acúmulo de informações provindas de um Oriente em que a Europa se faz cada vez mais presente, material que alimenta seus impulsos polêmicos. Esse trabalho busca, através de pesquisa bibliográfica, investigar a relação que se estabelece entre esse anticlericalismo e esse orientalismo no ambiente discursivo do conto filosófico, a partir das possíveis convergências e divergências entre duas posturas autorais de Voltaire: a do historiador e a do romancista. Na medida em que essas duas posturas correspondem a duas modalidades enunciativas distintas, buscamos caracterizá-las levando em consideração o contexto nas quais se inscrevem no século XVIII, particularmente no que diz respeito ao orientalismo e ao domínio religioso. A postura do historiador, no *Essai sur les Moeurs* nomeadamente, demonstra fazer um uso das fontes disponíveis – obra dos orientalistas acadêmicos, relatos de viajantes e sobretudo observações dos jesuítas no extremo-Oriente – em total desarmonia com as orientações ideológicas do regime: os esforços concentram-se na tentativa de solapar o quadro interpretativo fornecido pela tradição judaico-cristã, numa reflexão centrada nas origens das civilizações e das religiões. Transplantados para o universo ficcional dos contos, os dados coletados pelo historiador desvinculam-se facilmente de pretensões documentais, fenômeno favorecido pelo teor geral que assumem na época as ficções em prosa, ou romances, produções esteticamente desvalorizadas, evoluindo na clandestinidade e num anonimato calculado, onde o exotismo tende a investir-se num jogo alegórico transfigurador. Assim, em *Zadig ou la destinée*, conto emblemático desta perspectiva, objeto de nossa primeira análise, o anticlericalismo de Voltaire encontra sua significância numa leitura vertical, onde a eficiência dos elementos textuais orientais parece inversamente proporcional à sua exatidão referencial. História e romance, de modo geral, divergem em suas orientações, salvo em uma das últimas ficções romanescas orientais do autor, *Les Lettres d'Amabed*, objeto de nossa segunda análise. A ambientação torna-se muito mais factual e o conjunto repercute descobertas recentes por parte do *philosophe* a respeito da civilização indiana. Aqui, anticolonialismo e anticlericalismo unem forças, participando de uma visão crítica do devir histórico e sustentando formas particularmente corrosivas de crítica.

**Palavras-chave:** Orientalismo; anticlericalismo; história; conto filosófico; romance.

LECLERCQ, A. C. R. **Orientalisme et anticléricalisme dans les contes de Voltaire : Zadig et Lettres d'Amabed**. XX f. 2018. Dissertation (Master en Littérature et Culture) – Institut de Lettres. Université Fédérale de Bahia, Salvador, 2018.

## RÉSUMÉ

Écrivain proluxe et multiforme, Voltaire doit beaucoup de sa renommée à son anticléricalisme acharné, visible, à des degrés divers, dans toute son immense œuvre. En un siècle où les fondements politico-religieux de l'organisation sociale sont encore solides, l'auteur trouve dans l'accumulation d'informations en provenance d'un Orient où l'Europe se fait chaque fois plus présente, une matière qui alimente ses élans polémiques. Ce travail vise explorer la relation qui s'établit, entre cet anticléricalisme et cet orientalisme dans le milieu discursif du conte philosophique, à partir des possibles convergences et divergences entre deux postures d'auteur chez Voltaire : celle de l'historien et celle du romancier. Étant donné que ces deux postures correspondent à deux modalités énonciatives distinctes, nous avons cherché à les caractériser en tenant compte du contexte dans lequel elles s'inscrivent au XVIII<sup>e</sup> siècle, particulièrement en ce qui concerne l'orientalisme et le domaine religieux. La posture de l'historien, nommément dans *l'Essai sur les Mœurs*, montre une utilisation des sources – œuvre des orientalistes académiques, relations de voyage, et surtout les observations des missionnaires jésuites en Extrême-Orient – en totale disharmonie avec les orientations idéologiques du régime : les efforts se concentrent dans la tentative d'ébranler le cadre interprétatif fourni par la tradition judéo-chrétienne, dans une réflexion centrée sur les origines des civilisations et des religions. Greffées dans l'univers fictionnel des contes, les données collectées par l'historien se détachent facilement des prétentions documentaires, phénomène favorisé par la teneur générale qu'assument à l'époque les fictions en prose, ou romans, productions esthétiquement dévalorisées, évoluant dans une clandestinité et dans un anonymat calculé, où l'exotisme tend à être investi dans un jeu allégorique transfigurateur. Ainsi, dans *Zadig ou la destinée*, conte emblématique de cette perspective et objet de notre première analyse, l'anticléricalisme de Voltaire trouve son sens dans une lecture verticale, où l'efficacité des éléments textuels orientaux paraît inversement proportionnelle à leur exactitude référentielle. De manière générale, histoire et roman divergent dans leurs orientations, sauf dans l'une des dernières fictions romanesques de l'auteur, *Les Lettres d'Amabed*, objet de notre seconde analyse. L'environnement devient beaucoup plus factuel et l'ensemble répercute des découvertes récentes du philosophe au sujet de la religion indienne. Ici, anticolonialisme et anticléricalisme s'unissent et participent d'une vision critique du devenir historique tout en soutenant des formes particulièrement corrosives de critique.

**Mots-clés** : Orientalisme ; anticléricalisme ; histoire ; conte philosophique ; roman.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>07</b>
<b>2</b>	<b>ORIENTE E HISTÓRIA: UMA LEITURA A CONTRAPELO.....</b>	<b>13</b>
2.1	CONHECIMENTO DO ORIENTE E SUAS FONTES.....	13
2.1.1	Orientalismo acadêmico.....	13
2.1.2	Relatos de viajantes.....	18
2.1.3	Missionários jesuítas.....	20
2.2	VOLTAIRE HISTORIADOR.....	26
2.2.1	Oriente, origens das civilizações e das religiões.....	28
<b>3</b>	<b>ANTI-POÉTICA DA FICÇÃO ROMANESCA.....</b>	<b>35</b>
3.1	LUGAR DO ROMANCE NA ÉPOCA CLÁSSICA.....	36
3.2	SURGIMENTO E EVOLUÇÃO DO CONTO ORIENTAL.....	45
3.3	MOTIVOS VOLTAIRIANOS PARA O ROMANCE.....	49
<b>4</b>	<b>DE ZADIG A AMABED.....</b>	<b>55</b>
4.1	PARATEXTO DE ZADIG, UM MANIFESTO ALEGÓRICO.....	58
4.2	ANTICLERICALISMO ALEGÓRICO.....	63
4.3	LES LETTRES D'AMABED: ROMANCE HISTÓRICO.....	68
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>87</b>
<b>6</b>	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>90</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Por ser uma figura incontornável do iluminismo francês, Voltaire ainda dispõe de um pequeno lote num dos mais prestigiosos locais materiais de memória do país. No entanto, quem hoje visita seus velhos ossos, no subsolo deste templo laico que é o *Panthéon*, defronta-se com um monumento cuja manutenção se faz claramente mais por uma espécie de obrigação didático-escolar, em vias de decomposição, do que por qualquer relampejo de paixão coletiva. Não que se tenha deixado totalmente de invocar o nome do velhaco de Ferney: o ataque contra os cartunistas de Charlie Hebdo, em janeiro de 2015, teve como um de seus efeitos periféricos a explosão de vendas de seu *Traité sur la Tolérance* (VOLTAIRE, 2008d), cujos exemplares foram brandidos por manifestantes, em meio à comoção midiaticizada. Mas a volatilidade do fenômeno - observável na presteza dos executivos de Gallimard em reimprimir alguns milhares de exemplares - assim como o contexto um tanto flácido no qual se reinscrevia este antigo e ambíguo apelo à tolerância, bastam para deixar claro que o monumento voltairiano é um monumento em ruínas. A calcificação da imagem de Voltaire em apóstolo da tolerância encobre o fervilhar de uma inesgotável e vívida verve satírica contra todos os fanatismos. Seu *Traité*, longe de constituir uma “mensagem de paz”, vale mais como um alerta: “*Lorsque la paix se présente aux hommes, l'intolérance forge ses armes*<sup>1</sup>” (VOLTAIRE, 2008d, p. 643).<sup>2</sup>

A intolerância era apenas uma das muitas formas assumidas por aquilo que Voltaire sempre buscou representar como uma besta feroz: o *infâme*, a religião enquanto instrumento de manipulação de massas imbecis, nas mãos de indivíduos que o são muito menos. A polêmica anticlerical configura-se, de fato, como um dos eixos principais de uma obra desconcertante demais para sobreviver ilesa aos efeitos desagregadores do tempo: filósofo, historiador, poeta, dramaturgo, romancista, enciclopedista... a multiplicidade das facetas daquele que se autodenominou “*le plus grand bavard de l'Occident*”<sup>3</sup> (VOLTAIRE, 1828, p. 19) distribui-se de forma tumultuosa no espaço sempre aberto de uma obra gigantesca, onde é muito fácil se perder. Encarar este “*chaos d'idées claires*” (FAGUET, 1910, p. 226) sob o prisma da polêmica permite abordar o estilhaçamento das posturas autorais menos como resultante de

---

<sup>1</sup> Quando a paz se apresenta aos homens, a intolerância forja suas armas. Todas as traduções ao longo do trabalho sem especificação de tradutor serão nossas.

<sup>2</sup> Todas as traduções elaboradas ao longo do trabalho são de nossa autoria.

<sup>3</sup> O maior tagarela do Ocidente.

um ecletismo desgovernado do que como a abertura de um leque potencialmente infinito de estratégias: Voltaire desdobra-se diante da hidra que enfrenta.

Mas o combate de Voltaire, tal como o concebia, tornou-se perfeitamente caduco. Toda esta agitação do *philosophe* tende a deslizar do épico ao cômico quando consideramos aquilo em que seu maior inimigo, a tradição judaico-cristã, se tornou nas democracias ocidentais contemporâneas, junto com toda e qualquer forma de religiosidade: um fato coletivo que emana da esfera individual de um sujeito constituído em direito. É aqui que devemos insistir no que talvez tenha deixado de ser óbvio, e definir com Marcel Gauchet o que ainda representava a Religião na Europa do século XVIII:

Un mode de structuration des communautés humaines, déterminant de part en part leur ordonnance en fonction de leur assujettissement pratique à un fondement extérieur et supérieur. Un mode de structuration que l'on doit dire hétéronome, dans la rigueur du concept, puisqu'il est bâti autour de la loi de l'Autre, surnaturel, répercutée sur l'ensemble des rapports sociaux. (GAUCHET, 2017, s/p)<sup>4</sup>

Esta heteronomia constitutiva, manifesta-se, segundo Gauchet, em diversos níveis: num tipo de configuração de poder destinado a materializar o domínio do fundamento transcendente; num tipo de laço social hierárquico que reproduz e difunde a subordinação ao princípio externo, a partir do estabelecimento e manutenção de uma dependência do inferior com relação ao superior e, por fim:

Cela se traduit, enfin, par une orientation dans le temps subordonnant l'activité collective au modèle du passé fondateur, à la loi de l'origine, à l'autorité de la tradition, car qui dit extériorité du fondement dit aussi antériorité de la règle organisatrice. Ce qui est au-dessus se donne toujours comme d'avant, et d'un avant qui n'est pas dans le temps humain ordinaire, mais qui relève d'un temps autre, celui des origines (GAUCHET, 2017, s/p)<sup>5</sup>

Sem este panorama, o anticlericalismo de Voltaire corre o risco não só de parecer ridículo mas também de resumir-se em uma forma de obsessão patológica, o que tornaria o engajamento intelectual do autor um caso de saúde mental.

Destes três níveis de manifestação da religiosidade na esfera social apresentados por Gauchet, o terceiro nos é de particular interesse, pois é nele que se

---

<sup>4</sup> Um modo de estruturação das comunidades humanas, determinando seu ordenamento em toda sua extensão, em função de seu assujeitamento prático a um fundamento externo e superior. Um modo de estruturação que deve ser dito heterônomo, no rigor do conceito, já que é construído em torno da lei do outro, sobrenatural, repercutida no conjunto das relações sociais

<sup>5</sup> Numa orientação no tempo que subordina a atividade coletiva ao modelo do passado fundador, à lei da origem, à autoridade da tradição, pois quem diz exterioridade do fundamento diz também anterioridade da regra organizadora. O que está acima se dá sempre como anterior, e num antes que não se encontra no tempo humano comum, mas num tempo outro, aquele das origens

enraíza, acreditamos, o que constitui o tema central de nosso trabalho: o orientalismo de Voltaire. É que este orientalismo, ao nosso ver, torna-se particularmente compreensível quando relacionado aos impulsos polêmicos do autor diante das manifestações sociais de uma ordem que funda sua autoridade e valores num domínio externo, invisível, metafísico. É na medida em que a progressiva emergência de fragmentos de outras antiguidades e de outras origens, vindas do Leste, vêm desestabilizar os alicerces discursivos desta ordem que o interesse de Voltaire pelo Oriente atinge seu paroxismo.

Mas eis que usamos o termo Orientalismo como se fosse uma evidência. Era Voltaire, de fato, um orientalista? A pergunta deixou de ser cândida desde a publicação de *Orientalismo* por Edward Saïd (2010), que ressemantiza um termo então caído em relativo desuso. Busquemos, portanto, elementos de resposta a esta última indagação nas definições que o autor fornece e que apresenta como interdependentes.

O primeiro sentido, mais prontamente aceito, segundo o autor, seria o sentido acadêmico: “Quem ensina, escreve ou pesquisa sobre o Oriente – seja um antropólogo, um sociólogo, um historiador ou um filólogo – nos seus aspectos específicos ou gerais é um orientalista, e o que ele ou ela faz é Orientalismo” (p. 28). Vê-se de imediato as colorações modernas que os exemplos convocados (antropólogo, sociólogo, filólogo...) impõem. Assim apreendido, o Orientalismo só existiria na medida em que disciplinas especializadas já teriam se estabelecido num ambiente institucional bem constituído. Ora, na época em que escreve Voltaire, a situação está longe de ser tão nítida. Academicamente falando, como veremos no decorrer deste trabalho, poderíamos a rigor falar de um pré-orientalismo, num momento em que instituições apenas começam a adquirir algum grau de especialização no tocante às línguas e culturas orientais. Resta a figura do historiador, o que Voltaire sem dúvida foi. Mas se seu olhar se volta para o Leste em obras históricas como o *Essai sur les Moeurs* (VOLTAIRE, 1878) ou *Le Siècle de Louis XIV* (VOLTAIRE, 1753), o conhecimento que convoca é sempre de segunda mão, tornando-o mais um vulgarizador interessado que um cientista objetivo. Tampouco se poderia falar de um “academismo” por parte de um autor que passou parte significativa de sua vida longe da cidade de Paris e que sempre se situou às margens dos domínios oficiais do saber. Em relação ao academismo orientalista em formação ao longo do século XVIII, Voltaire observou, julgou, serviu-se como num banco de dados, mas nunca participou de forma ativa, nem alinhou-se com as orientações ideológicas que

motivavam o desenvolvimento deste domínio.

O segundo sentido apresentado por Saïd alarga significativamente seu raio de designação:

[...] um estilo de pensamento baseado numa distinção ontológica e epistemológica feita entre o “Oriente” e (na maior parte do tempo) o “Ocidente”. Assim um grande número de escritores, entre os quais poetas, romancistas, filósofos, teóricos políticos, economistas e administradores imperiais, tem aceitado a distinção básica entre o Leste e o Oeste como ponto de partida para teorias elaboradas, epopeias, romances, descrições sociais e relatos políticos a respeito do Oriente, seus povos, costumes, “mentalidade”, destino e assim por diante. Esse Orientalismo pode acomodar Ésquilo, digamos e Victor Hugo, Dante e Karl Marx. (SAÏD, 2010, p. 29)

Contra-pondo-o ao sentido acadêmico, o autor taxa este significado de “mais ou menos imaginativo” (SAÏD, 2010 p. 29). Em oposição ao caráter prioritariamente moderno do primeiro, este orientalismo engloba um conjunto milenar de produções que formariam um ideário profundamente enraizado no imaginário ocidental. Apesar do cientificismo introduzido nos exemplos de postura autoral que propõe, vê-se que o teor predominante é o do literário ou do fictício. É obviamente este sentido que melhor convém às obras que este trabalho pretende estudar: os contos filosóficos e, mais especificamente, os contos orientais de Voltaire.

É que em nenhum outro gênero praticado pelo *philosophe* o Oriente está tão presente quanto nos contos: dos vinte e seis títulos que compõem a coletânea de contos e romances, mais da metade integram de uma forma ou de outra elementos textuais orientais. Há certamente aí mais do que mera coincidência, e o orientalismo do autor deve certamente desempenhar algum papel relevante neste ambiente discursivo.

O terceiro sentido apresentado por Saïd corresponde a uma síntese da proposta geral do autor, e concentra a carga polêmica de seu trabalho:

Tomando o final do século XVIII como ponto de partida aproximado, o Orientalismo pode ser discutido e analisado como a instituição autorizada a lidar com o Oriente – fazendo e corroborando afirmações a seu respeito, descrevendo-o, ensinando-o, colonizando-o, governando-o: em suma, o Orientalismo como um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente. (SAÏD, 2010, p. 29)

Esta terceira aceitação é o resultado, ainda segundo Saïd, do intercâmbio cada vez mais entrosado e controlado dos dois sentidos prévios. A cronologia que estabelece (final do século XVIII), no entanto, torna mais que discutível a aplicação direta desta perspectiva sobre as obras de Voltaire: tendo findado seus dias em 1778,

Voltaire não pôde ter conhecimento de formas de administração (colonial, burocrática, institucional...) suficientemente expandidas e enraizadas nos territórios orientais para que se ousasse pretender ter alcançado algum grau de hegemonia parecido com o que pretende desvelar Saïd.

Os dois primeiros sentidos de Orientalismo nos são, quanto a eles, úteis, na medida em que permitem que se contraponha duas posturas distintas diante do objeto que contemplam: a do historiador e a do romancista (veremos em que medida o ambiente dos contos se aproxima da perspectiva do romance). A rigor, o historiador ocupa-se do verídico, enquanto o romancista, tradicionalmente falando, relaciona-se de modo oblíquo com esta “verdade”. O primeiro lida com o estabelecimento de fatos. O segundo integra ou não estes fatos numa arquitetura cujo alvo principal é provocar um efeito. A que tipo de efeito a presença oriental visa nos contos de Voltaire? Que relação se estabelece entre, de um lado, a escrita verídica do Oriente, tarefa do historiador, e do outro, a escrita ficcional orientalizante, prática do romancista? Nossa hipótese inicial, fruto de uma primeira leitura dos contos, é de que ambas as posturas encontram determinado grau de unidade no ferrenho anticlericalismo do autor. Assim, privilegiamos em nossas análises as obras em que este fato se encontra de forma mais saliente.

Na medida em que estes dois “momentos” voltairianos correspondem a duas modalidades distintas de enunciação, este questionamento não pode fazer a economia de uma reflexão e contextualização a respeito dos elementos que regulam, na prática, estes dois gêneros discursivos que são a história e o romance, no contexto do século XVIII, e na relação que estabelecem com a apreensão do Oriente. Portanto, nossa reflexão se concentra, num primeiro momento, no tipo de configuração em que o saber orientalista se constrói nos séculos XVII e XVIII na França, e no tipo de uso que Voltaire faz deste saber em obras de cunho histórico, no *Essai sur les Moeurs* nomeadamente. Num segundo momento, buscaremos inscrever a prática do romance no ambiente intelectual e literário do século XVIII, assim como compreender a relação autoral de um grande escritor como Voltaire, que nunca deixou de priorizar e valorizar formas nobres de literatura (tragédia, epopeia), com um gênero menor, particularmente desvalorizado pela cultura clássica e por ele mesmo. A tradução das *Mil e Uma Noites* por Antoine Galland (1704) abriu as portas para uma variada produção literária de inspiração oriental que atravessa o século XVIII. Tudo indica que Voltaire encontrou neste *topos* literário, que pratica, cabe salientar, sob o véu do

anonimato e na clandestinidade, fórmulas eficientes de crítica. Por fim, o terceiro e último momento apresenta o que consideramos duas modalidades distintas de uso crítico do orientalismo no ambiente “romanesco” dos contos. À primeira modalidade, a mais difundida, corresponde a um uso dominante da perspectiva alegórica, visível em contos como *Zadig*, *Le monde comme il va*, *Lettre d’un Turc* ou *Aventure Indienne*<sup>6</sup>. Nestas obras o material oriental configura-se fundamentalmente como elemento significativo visando refletir e deformar uma realidade outra, alvo da crítica. Tomamos *Zadig*, primeiro conto publicado pelo autor, como objeto de análise. Se nesta primeira modalidade a relação entre o verídico e o ficcional, entre os esforços do historiador e a prática do romancista, estão longe de estarem perfeitamente alinhadas, algo diferente acontece em *Lettres d’Amabed*, uma das obras menos apreciadas do autor: a ambientação torna-se muito mais factual e o conjunto repercute descobertas recentes por parte do *philosophe* a respeito da religião indiana. Aqui anticolonialismo e anticlericalismo unem forças, participando de uma visão crítica do devir histórico e sustentando formas particularmente corrosivas de crítica.

---

<sup>6</sup> Todos esses e demais contos mencionados ao longo do texto estão organizados em VOLTAIRE. **Romans et contes**. Lonrai/France: Gallimard, 2008.

## 2 ORIENTE E HISTÓRIA: UMA LEITURA A CONTRAPELO

Como já destacamos, os interesses de Voltaire pelas civilizações orientais não são neutros. Suas investigações encontram sua principal razão de ser no desenvolvimento de uma visão histórica independente das premissas de um tradicionalismo cristão ainda operante nos diversos domínios de saber de seu tempo. Este tradicionalismo, contra o qual Voltaire assume postura militante, encobre como um manto toda a informação disponível a respeito dos povos do Leste. Antes de ver de que forma Voltaire busca desfazer as costuras deste manto em seu trabalho de historiador, procuramos descrever a forma como se apresenta no período clássico o conhecimento do Oriente, priorizando, senão limitando, nossa apresentação às referências francesas, mais íntimas do autor. Cabe salientar que as fontes às quais pôde recorrer Voltaire, no século XVIII, provêm em sua esmagadora maioria do século anterior (DEW, 2009). Estas dividem-se em três blocos relativamente interdependentes: atentamos, num primeiro momento, para as feições e interesses de um orientalismo sob tutela do estado monárquico, para em seguida abordar a contribuição dos viajantes e seus relatos, antes de expor a importante participação dos missionários jesuítas na descoberta e divulgação de informações relativas ao extremo Oriente, de particular interesse para Voltaire.

### 2.1 CONHECIMENTO DO ORIENTE E SUAS FONTES

#### 2.1.1 Orientalismo acadêmico

A mais antiga instituição acadêmica francesa sob tutela do estado monárquico a lidar com línguas e textos orientais foi o *Collège Royal* – futuro *Collège de France* – cujas origens remontam à criação por François I, em 1530, de um corpo de *lecteurs royaux* que, de forma independente da *Université de Paris*, exercia atividade docente e de erudição em disciplinas como línguas antigas, matemática e medicina (LEFRANC, 1970). A inclusão do árabe deu-se inicialmente com Guillaume Postel, que ficara encarregado a partir de 1538 das atividades vinculadas a esta língua em conjunto com o grego e o hebreu, estes três idiomas constituindo até meados do século XVII o núcleo fundamental sob a apelação “línguas orientais”. Cátedras específicas de árabe só vieram a ser instituídas a partir de 1587 e seus primeiros

titulares, Arnould de l'Isle (1587-1613), Étienne Hubert (1600-1614) e Jean Martin (1612-1625) eram médicos que durante sua formação tiveram que lidar com textos árabes. Um conhecimento mais especializado e abrangendo outros idiomas tornara-se possível com a geração seguinte, constituída por cristãos maronitas formados no Colégio Maronita de Roma como Jibra'il as-Sahyuni (Gabriel Sionite) (1613-1646) e Ibrahim al-Haqilani (Abraham Ecchellensis) (1646-1664). Sobre Gabriel Sionite escreve Guillaume Duval, um contemporâneo:

Gabriel Sionite mérite le titre de phénix parce qu'il est unique lecteur en sa profession royale de la langue arabe, à Paris, parce que lui seul entend l'arabe à perfection, aussi bien que la langue chaldéenne parce qu'il est venu du pays, et ces langues orientales lui sont naturelles et familières, et a beaucoup voyagé et versé en plusieurs langues, dont la langue syriaque.<sup>1</sup> (DUVAL, 1644 *apud* TORBAY, 2008, p. 23)

A chegada dos maronitas em Paris e sua vinculação ao *Collège Royal* deveu-se ao que pode ser considerado como o maior empreendimento “orientalista” do século XVII, emblemático do tipo de interesse subjacente a este domínio intelectual: a confecção da Bíblia Poliglota de Paris (MILLER, 1997).

Fica claro que a atividade destes *professeurs royaux* abarcava muito mais que a simples função docente que, ao que parece, era relegada ao segundo plano. Os cargos, segundo Nicholas Dew (2009), eram oferecidos praticamente como sinecuras e os titulares quase que sistematicamente assumiam as funções paralelas de *Secrétaire Interprète du Roi* ou *Secrétaire Interprète du Roi à la Marine* - cujas atribuições visavam suprir as necessidades linguísticas de um comércio internacional levantino em constante evolução do século XVI ao século XVIII - além do gerenciamento e tradução de um acervo crescente de manuscritos orientais. Não raro, estes personagens acompanhavam missões diplomáticas ou passavam a assumir funções consulares nos diferentes portos pertencentes às *Échelles du Levant*<sup>2</sup>, como fora o caso de Arnould de L'isle e Étienne Hubert, ambos enviados ao Marrocos em 1604 e 1611 respectivamente. Inversamente, agentes tendo servido nestas regiões, como François Pétis de la Croix - secretário do embaixador no Marrocos e intermediário de negociações em Tunis, Tripoli e Argel, entre 1680 e 1687 - podiam

---

<sup>1</sup> Gabriel Sionite merece o título de Fênix pois ele é o único leitor em sua profissão real de língua árabe, em Paris, por que ele é o único a entender o árabe perfeitamente, tanto quanto a língua caldeia, pois ele é originário do país, e estas línguas orientais lhes são naturais e familiares, e ele muito viajou e utilizou muitas línguas, dentre as quais o siríaco.

<sup>2</sup> Trata-se das cidades portuárias no Oriente Próximo e na África do Norte, onde os franceses tinham acordos comerciais.

passar a ocupar cátedras no *Collège Royal*.

A segunda iniciativa institucional para o ensino das línguas orientais na França do Antigo Regime foi a *École des jeunes de langue*, cujas sucessivas reformas dariam origem ao atual *Institut National des Langues et Civilisations Orientales* (INALCO). Sua criação por Colbert em 1669 tinha o propósito fundamental de formar uma rede confiável de interpretes fiéis à coroa francesa. De fato, até então, as negociações dependiam em grande parte dos tradutores locais, ou *drogmans*, o que ocasionava frequentes litígios. O projeto inicial previa o envio trienal de seis jovens alunos franceses junto aos frades Capuchinhos de Esmirna e Constantinopla para que fossem instruídos nas três línguas comerciais do *Levant*, árabe, turco e persa, em um enquadramento católico. Em 1700, diante do relativo insucesso da iniciativa, optou-se simultaneamente pelo recrutamento de crianças cristãs providas do Império Otomano para que estudassem em Paris no Colégio jesuíta *Louis-le-Grand*, onde, além do currículo comum dispensado pelos padres, seguiam o ensino dos professores do *Collège Royal*, antes de serem enviados a Esmirna e Constantinopla. Dos dez alunos, sete gregos e três armênios entre 14 e 23 anos, dois tornaram-se religiosos e apenas um seguiu o ensino dos capuchinhos, os outros tendo retornado a seus países de origem antes de completar seus estudos. A reformulação definitiva que perdurou durante todo o século XVIII, deu-se em 1720, quando, por decreto de Luís XV, ficou estabelecido que as bolsas de estudo seriam exclusivamente destinadas a filhos de comerciantes ou agentes diplomáticos franceses estabelecidos no Oriente. (MASSON, 1881)

Tais eram as condições em que se desenvolveu o Orientalismo nas instituições sob tutela monárquica. Os agentes envolvidos neste processo também participaram ativamente da coleta e tratamento de textos que viriam a constituir a base sobre a qual se desenvolveria parte da informação a respeito dos povos do Leste.

A caça aos manuscritos orientais, empreendida inicialmente de forma dispersa pelos agentes reais foi progressivamente encorajada por personagens proeminentes do reinado como Richelieu e Mazarin, além de outros membros fortunados da aristocracia como Gaulmin e Condé, no intuito de alimentar suas bibliotecas e coleções particulares. Tal prática, cujo objetivo visava menos diretamente o estudo que a aquisição de prestígio, tornou-se interesse de estado sob o impulso de Colbert. (DEW, 2009)

Colbert desempenhou papel fundamental nas políticas culturais sob o reinado de

Luís XIV, momento em que se deram com maior pungência os esforços centralizadores do absolutismo monárquico. Tendo acumulado os altos cargos de *Contrôleur Général des Finances* e *Surintendant général des bâtiments du roi* desde 1665, este preferido do rei dispunha, dentre outras prerrogativas, de um elevado grau de autonomia nas decisões ligadas à administração e financiamento de atividades arquitetônicas, artísticas e eruditas, cujo foco principal era a construção da imagem real. Parte considerável dos recursos reais foram destinados, portanto, à aquisição massiva de toda e qualquer forma de bens materiais e naturais que viessem a sustentar a magnificência do *Roi Soleil*: rochas e plantas do mundo inteiro para os jardins de Versalhes; animais exóticos para as *ménageries royales*; moedas e medalhas antigas para o *cabinet du roi* e muito mais. Quanto aos manuscritos orientais, sua acumulação visava aumentar o acervo da *Bibliothèque du roi*, então símbolo e efetivo instrumento de poder, além de local privilegiado onde se exerciam as atividades dos eruditos orientalistas do reino.

É neste momento que, além da compra de coleções particulares como a biblioteca de Gaulmin, adquirida em 1667, missões específicas de coleta passaram a ser empreendidas de forma mais sistemática e seletiva. Listas de volumes e itens de interesse eram difundidas por meio de circulares destinadas às embaixadas e consulados e agentes especializados eram especificamente designados para percorrer as *échelles* em busca de raridades. Dentre estes agentes, destaca-se Antoine Galland, tanto pelo tempo que passou no Oriente no decorrer de três missões entre 1670 e 1689, quanto pela massa documental por ele adquirida. A correspondência entre a administração colbertiana e seus agentes permite ter uma ideia bastante precisa dos domínios de interesse nestes manuscritos orientais. Este trecho de uma carta de Carcovy, bibliotecário real, a Monceaux, um dos primeiros encarregados destas *missions archéologiques*, em 1667, funciona como uma síntese:

Monseigneur Colbert m'a ordonné de prier Monsieur de Monceaux de prendre s'il lui plaist, la peine de rechercher pendant ses voyages, avec le plus de soin qu'il le pourra de bons manuscrits anciens en grec en arabe en persan et autres langues orientales, excepté en hébreu, parce que nous en avons icy quantité, et de les vouloir achepter pour le Roy [...] Pour ce qui est des matières dont peuvent traiter ces manuscrits, celles de la religion sont les plus recherchées, comme les traittez des Pères Grecs, les anciens Conciles et Synodes, et l'Histoire ecclésiastique. Après cela l'Histoire séculière, la Géographie, la Philosophie, la Médecine et ce qui regarde toutes les parties des Mathématiques. Il se rencontre plusieurs auteurs de ces sciences aussy bien en arabe qu'en grec, jusques là mesme que quantité de

livres anciens, qui ont esté escrits originairement en grec et en latin, et qui ne se trouvent plus en leurs langues se trouvent traduits en arabe, parce que ce peuple s'estant rendu le maistre des sciences, de mesme qu'il a chassé les Grecs de leur pays, s'en est approprié les ouvrages<sup>3</sup>. (CARCOVY, 1667 apud OMONT, p.28)

A prioridade conferida aos textos religiosos cristãos e aos vestígios de uma cultura greco-romana encoberta pelas invasões árabes, traduz o anseio, por parte das autoridades, de reconstituir parte de um passado perdido. Assim entendido, o orientalismo impulsionado pelo estado católico, para além do caráter utilitário envolvido nas questões comerciais, configura-se como uma busca de si mais do que manifesta um interesse pelo Outro.

A maior parte do conhecimento adquirido sobre as culturas orientais no ambiente acadêmico *d'Ancien Régime*, é menos o resultado de um empreendimento concertado entre autoridades e especialistas que o fruto de investimentos individuais dos agentes envolvidos no processo, que, ao que tudo indica, dispunham de bastante tempo livre para satisfazer seus interesses. Os esforços se concentravam proeminentemente na escolha e tradução de parte destes manuscritos, cuja quantidade crescia exponencialmente à medida que chegavam os carregamentos.

O maior monumento do orientalismo francês desta época é, sem a menor dúvida, a *Bibliothèque Orientale* de Barthélémy d'Herbelot (1697), completada por Antoine Galland, a respeito da qual Saïd (2010, p. 103) afirma que “continuou a obra de referência na Europa até o início do século XIX”, e cuja “proeza” define nestes termos:

A proeza da Bibliothèque Orientale foi representar o Oriente de forma mais plena e mais clara; o que poderia ter sido uma coletânea solta de fatos adquiridos ao acaso que vagamente diziam respeito à história levantina, às imagens da Bíblia, à cultura islâmica, aos nomes de lugares e assim por diante, foi transformado num panorama oriental racional de A a Z. (SAÏD, 2010, p. 105)

Muitos autores, dentre os quais Voltaire, nutriram-se deste “dicionário oriental” para compor a mais variada gama de escritos, e o fato é sensível nos contos orientais

---

<sup>3</sup> Monsenhor Colbert ordenou-me de pedir ao Senhor de Monceaux que tivesse a gentileza de encarregar-se de buscar, com o maior cuidado possível, bons manuscritos antigos em grego, em árabe, em persa e noutras línguas orientais, exceção feita da hebraica, pois destes temos em quantidade, e de compra-los para o Rei [...] No que tange às matérias das quais podem tratar estes manuscritos, as mais procuradas são as da religião, como os tratados dos Pais Gregos, os antigos Concílios e Sínodos e a História eclesiástica. Em seguida a História secular, Geografia, Filosofia, Medicina e tudo aquilo que envolva os domínios da Matemática. Encontram-se muitos autores destas Ciências, tanto em árabe quanto em grego, visto que quantidade de livros antigos, originalmente escritos em grego ou em latim, mas que já não se encontram mais nestas línguas, foram traduzidos em árabe. É que este povo tendo-se tornado mestre das Ciências, da mesma forma em que expulsou os gregos de seu país, apropriou-se de suas obras.

que nos interessam. No entanto, as limitações da *Bibliothèque* refletem aquelas de toda esta vertente acadêmica do orientalismo francês desta época: o conhecimento restringe-se, como aponta Raymond Schwab (1950), às fontes muçulmanas, quaisquer que sejam as regiões abordadas pelos verbetes, e torna-se bastante impreciso, senão fabuloso, quando referem-se a períodos anteriores à hégira.

### 2.1.2 Relatos de viajantes

Mais que o trabalho erudito e como que subterrâneo daqueles primeiros orientistas, são os relatos de viagem no Oriente que tiveram maior impacto sobre os leitores do século XVII e XVIII, tendo contribuído de forma preponderante à formação de um imaginário que teve impacto imediato nas produções literárias da época. Como aponta Pierre Martino (1906), se estes relatos existem desde os primórdios das atividades comerciais europeias com o Leste, é sobretudo a partir do último quartel do século XVII que estas narrativas passam a integrar significativamente o mercado livreiro francês, momento em que se percebe um salto tanto quantitativo quanto qualitativo.

De fato, ainda segundo Martino, que baseia sua assertiva nos catálogos da *Bibliothèque Nationale*, vê-se que a quantidade e periodicidade destes escritos dobra abruptamente a partir da década de 1660 e segue uma curva ascendente e constante até 1740, aproximadamente, quando a produção diminui. O fato que a esmagadora maioria dos relatos deste período verse sobre a Índia e a Pérsia, não deixa dúvidas quanto ao vínculo direto destas iniciativas com as ambições comerciais e coloniais da coroa francesa.

A qualidade das narrativas anteriores a este período deixava a desejar para quem estivesse interessado em aprofundar qualquer tipo de conhecimento relativo aos costumes de povos distantes. Seus autores, capitães de navio, traficantes, aventureiros, como François Martin, De Feynes ou Pyrard de Laval, além de pouco preparados para as minúcias de uma observação “etnológica”, não beneficiavam de circunstâncias favoráveis para este tipo de atividade:

[...] la curiosité n'était point leur fait, et tout leur effort d'esprit consistait à se tirer des difficultés et des dangers, ou à exploiter les bonnes dispositions des habitants; remplir son escarcelle et revenir à bon port, c'étaient deux tâches assez difficiles pour qu'on ne perdit pas son temps à s'extasier sur la végétation indienne, ou à sonder les états

d'âme d'un Persan.<sup>4</sup> (MARTINO, 1906, p.49)

Escalas de curta duração que se limitavam em geral aos grandes centros comerciais, contatos efêmeros com uma população local mista e como transfigurada pelas movimentações deste comércio, informações de segunda ou terceira mão provindas de conversas com outros viajantes, além de exageros senão de invenções destinadas a apimentar as narrativas, estão entre os principais fatores que afetam o valor documental destes primeiros relatos e de boa parte dos que lhes são posteriores.

Entre 1668 e 1711, no entanto, quatro conjuntos de publicações alcançaram preponderante visibilidade e tornaram-se referências duradouras no que concernia a Pérsia e a Índia, constituindo fontes amplamente utilizadas por historiadores e filósofos, desde Pierre Bayle aos enciclopedistas. Seus autores, Tavernier, Chardin, Thévenot, Bernier, destacavam-se dos demais tanto pelo meio social do qual faziam parte quanto pelas motivações e circunstâncias de suas viagens. Tavernier e Chardin eram comerciantes de pedras preciosas de primeira linha, atividade que os pôs em contato direto com as elites europeias e com as cortes das regiões em que viajaram. Chardin chegou a ser nomeado mercador oficial do Shah Abbas II da Pérsia entre 1666 e 1670, posição que oferecia um lugar de observação privilegiado. Quanto a Thévenot e Bernier, não tinham outro interesse professado senão o de observar e de conhecer. Jean de Thévenot, sobrinho do cartógrafo, bibliotecário real e membro da *Académie des Inscriptions*, Melchisédech Thévenot, era íntimo de orientistas como d'Herbelot. Se os relatos de suas viagens ao *Levant*, Pérsia e Índia, são exemplos característicos de observação por parte de um *honnête homme curieux*, deve-se frisar que destes quatro autores é o menos aprofundado, devido à relativa rapidez de suas estadias. François Bernier, por outro lado, teve um destino fora do comum: médico e filósofo, discípulo mais próximo de Gassendi, dos doze anos que viveu na Índia, oito foram passados como médico particular do Imperador Mogol Aurengzeb, de cuja ascensão ao trono foi testemunha ocular e junto com o qual visitou as mais variadas regiões do império, notadamente a Cachemira, por muito tempo inacessível aos ocidentais (MARTINO, 1906).

Apesar da autoridade que estes autores viajantes assumiram diante do leitorado, e do vasto repertório de anedotas, senão de fontes narrativas que inspiraram leitores

---

<sup>4</sup> A curiosidade não era seu forte e todo o esforço de espírito destes homens consistia em livrar-se das dificuldades e perigos, ou explorar as boas disposições dos habitantes; engordar seus bolsos e retornar com segurança a seu porto. Eram duas tarefas difíceis o bastante para que não se perdesse tempo a extasiar-se sobre a vegetação indiana, ou a penetrar a psicologia de um persa.

e escritores cada vez mais atraídos pelas variadas formas de literatura viática, o juízo dos filósofos iluministas foi, em geral, severo. Sobre Tavernier, escreve Voltaire (1878, p. 438) com evidente desdém: “*Tavernier parle plus aux marchands qu'aux philosophes, et ne donne guère d'instructions que pour connaître les grandes routes et pour acheter des diamants.*”<sup>5</sup> É fato que o conteúdo de seus *Six Voyages* (TAVERNIER, 1676) ocorridos entre 1638 e 1668, entre Turquia, Pérsia e as Índias, dão fundamental importância às rotas, minuciosamente descritas em todas suas etapas, às condições para as quais devem se preparar os viajantes em caravana ou por mar, aos perigos suscetíveis de serem enfrentados, como bandidos e piratas. O conjunto destas descrições somadas à massa de informações relativas às práticas alfandegárias, pesos e medidas, moedas em circulação e organização administrativa, deixam transparecer um claro propósito utilitário, certamente motivado pelos interesses da coroa.

Não menos severo, Rousseau insiste na superficialidade da maioria destes relatos, com raras ressalvas, ao afirmar:

Le joailler Chardin qui a voyagé comme Platon n'a rien laissé à dire sur la Perse. La Chine paraît avoir été bien observée par les Jésuites. Kempfer donne une idée passable du peu qu'il a observé au Japon. À ces relations près, nous ne connaissons point les peuples des Indes Orientales, fréquentées uniquement par des Européens plus curieux de remplir leurs bourses que leurs têtes [...] toute la terre est couverte de nations dont nous ne connaissons que le nom, et nous nous mêlons de juger le genre humain! (ROUSSEAU, 1856, p. 287)

Por mais que tenha consultado esses viajantes, cujas obras se encontram em sua biblioteca conservada em Leningrado (HAWLEY, 1974), Voltaire atribui-lhes pouca relevância em suas investigações históricas. Sua influência faz-se, no entanto, sentir na composição dos contos.

### **2.1.3 Missionários jesuítas**

Se os relatos de viajantes são as fontes mais difundidas e mais apreciadas pelo público em geral, parte substancial do conhecimento relativo ao Oriente deve-se ao longo e contínuo trabalho de evangelização operado pelos missionários católicos, dentre os quais os jesuítas exerceram papel preponderante. Disseminadas em todos

---

<sup>5</sup> Tavernier fala mais aos mercadores que aos filósofos, e suas instruções limitam-se às grandes rotas e ao comércio de diamantes.

os continentes conhecidos, as missões jesuítas destacaram-se tanto pela formação intelectual de seus agentes, traço característico de uma ordem que tem suas origens ligadas ao humanismo renascentista, quanto pelos seus métodos de evangelização que davam grande importância ao aprendizado das línguas e costumes das regiões onde atuavam, não raro acomodando estrategicamente a fé cristã às práticas locais. O testemunho dos jesuítas tornava-se particularmente valioso no que concernia a territórios mais afastados da esfera de influência das atividades comerciais e coloniais europeias. Pode-se afirmar que pouco se sabia, entre os séculos XVI e XVIII, a respeito do Sul da Índia, Japão, Sudeste asiático e China, senão pelo fluxo de suas cartas e relatórios, regularmente publicadas, no intuito de consolidar as missões pelas doações, como de alimentar uma curiosidade crescente por parte de um leitorado cada vez mais amplo.

A evangelização do extremo-orient, como se sabe, tem seus alicerces nas investidas portuguesas na costa Oeste da Índia que se deram após a descoberta do caminho marítimo por Vasco da Gama em 1498. Através do sistema do padroado, Roma delegava à coroa portuguesa a responsabilidade pela cristianização dos territórios do Leste. Assim, Goa, capital do Estado da Índia, tornada diocese em 1534 e arquidiocese em 1557, constituiu o centro de administração religiosa de uma vasta jurisdição que se estendia potencialmente do Cabo de Boa Esperança até a China, sendo ponto de partida obrigatório de qualquer atividade missionária na região. Dioceses sufragâneas foram progressivamente estabelecidas: Cochim e Malaca em 1558, Macau em 1576, Funai, no Japão, em 1588, além de Cranganore e São Tomé, em 1605 e 1606, respectivamente (HULL, 1909, s/p). A responsabilidade portuguesa deu-se de forma exclusiva até meados do século XVII.

Ainda que os primeiros religiosos a chegar junto com os portugueses tenham sido os franciscanos e dominicanos, é aos jesuítas que se devem de fato as empreitadas mais ousadas nas regiões mais distantes. Francisco Xavier, um dos primeiros membros da Companhia de Jesus, desembarca em Goa em 1542 onde funda o colégio São Paulo. Em 1549, atinge a costa do Japão em Kagoshima após anos de viagem que o haviam levado às ilhas Molucas, a Ceilão e a Malaca. É no Japão que se dão os primeiros esforços sistemáticos de compreensão de religiões orientais não-islâmicas por parte dos europeus.

Xavier e seus seguidores encontrando-se perfeitamente isolados no Japão, dependeram inicialmente da mediação fornecida por um tradutor local, Anjirô (APP,

2010). Resultado um tanto inesperado desta colaboração, o cristianismo viu-se tingido de colorações budistas aos olhos dos japoneses:

He had translated “God” as “Dainichi” (the Sun-Buddha, the principal Buddha venerated by the Shingon sect of Buddhism), “heaven” and “paradise” as jôdo (the Pure Land of Buddhism), and “Christianity” as buppô (the Buddha dharma or Buddhist law); consequently the Japanese were convinced that the Jesuits were Buddhist sectarian reformers from India<sup>6</sup>. (APP, 2010 p.16)

Foi no intuito de limitar as consequências de uma assimilação pouco ortodoxa que os jesuítas passaram a se debruçar sobre a língua japonesa e, particularmente, sobre a terminologia budista, com vistas a determinar que palavras podiam ser usadas com segurança num contexto cristão. O trabalho linguístico e também cultural, na medida em que se fazia necessário identificar as diferentes seitas e seu respectivo impacto na organização social, tomou novo impulso com a chegada de Alessandro Valignani em 1579. Valignani, com o apoio de japoneses convertidos e instruídos nas escrituras budistas, organizou um curso intensivo tanto para os europeus quanto para os noviços japoneses. Esta nova colaboração resultou na elaboração de um catecismo cuja estrutura é reveladora das intenções dos missionários: o primeiro, dos dois livros que compunham a obra, era dedicado à apresentação detalhada e crítica das seitas japonesas, com vistas à refutação lógica de seu conteúdo doutrinário, só então o segundo livro introduzia brandamente a vida cristã pautada nos dez mandamentos (APP, 2010). Apesar do claro antagonismo aos cultos locais, os jesuítas não deixariam de fazer uso do equívoco inicial que fazia deles reformadores budistas: durante toda sua permanência no Japão usaram as vestes dos monges, o que confere algum fundamento ao qualificativo de espiões a eles sarcasticamente atribuído por Voltaire. Semelhante tática de infiltração seria igualmente utilizada posteriormente na Índia junto a populações hindus.

Apesar da proximidade com as zonas de influência portuguesa, a evangelização na Índia tardou a se desenvolver. O que aparenta ser um paradoxo se explica tanto pelo modelo de cristianização empregado em territórios sob tutela europeia quanto pelo choque cultural com as populações locais. De fato, nas cidades administradas pelos portugueses, como Goa, Diu e Mumbai, operava-se de forma repressiva:

---

<sup>6</sup> Ele havia traduzido “Deus” por “Dainichi” (o Buda do sol, o principal Buda venerado pela seita Shingon do budismo), “céu” e “paraíso” por jôdo (a Terra Pura do budismo), e “Cristandade” por buppô (o darma budista ou a lei budista); em consequência os japoneses estavam persuadidos de que os jesuítas eram reformadores budistas da Índia.

proibição de práticas “idólatras”, destruição de templos e imagens, perseguição e punição de “pagãos” flagrados em festas e cultos, eram práticas comuns e institucionalizadas. Alguns religiosos levavam a falta de tato ao limite:

Dans l'île de Salzette, près de Goa, au cours d'une expédition punitive, le Père Pierre Berno, non content de renverser les temples, tue une vache, animal sacro-saint, et en jette les entrailles dans un étang sacré, crime qu'il expiera de son sang quelque temps plus tard.<sup>7</sup> (DAHMEN, 1925, p.15)

Concomitantemente, hábitos como o consumo de carne e de bebidas alcóolicas por parte dos europeus tornava extremamente difícil o contato com os brâmanes, casta de maior influência sobre a população hindu. As conversões, de caráter muito mais temporal que espiritual, atingiam principalmente castas inferiores, o que redobrava o desgosto dos brâmanes para com os “franguis” - como eram então chamados os portugueses e, por extensão, todos os europeus e cristãos – considerados impuros.

Diante deste cenário, Roberto de Nobili, jesuíta enviado em missão a Madurai em 1606, adota estratégia original: apresenta-se aos brâmanes locais negando ser “franguis” ou português. Aproveitando-se de suas origens nobres, anuncia ser um *rajah* romano tendo renunciado ao mundo e a seus prazeres, o que lhe conferiu o respeitável status de *saniasi*. Passou a adotar o estilo de vida ascético: alimentação frugal a base de arroz, leite, legumes e água, consumidos uma vez ao dia; vestimenta característica dos *saddhus*, túnica, véu e turbante amarelos, sandálias de madeira. Admitiu apenas brâmanes em sua companhia. Seus métodos fizeram escola. Cem anos após sua chegada, os jesuítas de Madurai e adjacências seguiam exatamente as mesmas regras.

Infinitamente mais divulgadas, as informações colhidas pelos jesuítas da China tiveram um impacto durável na Europa, e particularmente em Voltaire, cuja admiração pelo império do meio nunca balançou.

A China imperial não constituía em princípio terreno fértil para a atividade missionária: sociedade solidamente enraizada em tradições milenares, hierarquicamente estruturada em uma configuração de poder centralizada na Corte e que se exercia em toda a extensão do Império, havia-se tornado hermética à presença de estrangeiros, os quais necessitavam de uma autorização formal do Imperador.

---

<sup>7</sup> Na ilha de Salsete, perto de Goa, durante uma expedição punitiva, o padre Pierre Berno, não satisfeito de derrubar os templos, mata uma vaca, animal mais que sagrado, e arremessa suas entranhas numa lagoa sagrada, crime que pagará com seu sangue algum tempo depois.

Os primeiros missionários jesuítas autorizados a penetrar no império foram Matteo Ricci e Michele Ruggieri. Os dois pioneiros haviam-se familiarizado com a língua e cultura chinesas durante sua estadia em Macau, então importante ponto estratégico dos portugueses, na medida em que o enclave situado nas margens do império era, na prática, menos rígido quanto à presença estrangeira. Foi Ricci quem mais se destacou por suas habilidades. Dos 28 anos que passou na China, 9 foram passados na capital Beijing, onde frequentou de forma assídua a elite letrada mais próxima do Imperador e portanto a mais influente.

A relação dos missionários com o corpo administrativo imperial, deu-se inicialmente pela curiosidade que os chineses nutriam em relação a objetos “estranhos” provindos da Europa, como coloca Xiping Zhang:

[...] relógios e prismas triangulares eram mostrados pelos jesuítas e jamais tinham sido vistos. Quando Michele Ruggieri e Matteo Ricci chegaram em Zhaoqing, o que atraiu o governador local foi justamente ambos os objetos. Em Nanjing, muitos oficiais e letrados foram visitar Matteo Ricci assim que souberam que ele havia levado coisas estranhas para a cidade. (ZHANG, 2009, p. 38 apud PALAZZO, 2017, p. 34)

Mais que estas curiosidades, o que permitiu uma aproximação cada vez mais íntima com a elite chinesa por parte dos jesuítas foi a erudição da qual faziam prova seus membros, e, principalmente, os conhecimentos que demonstravam ter em matemática e astronomia, extremamente valorizados pelo próprio imperador. Assim, os sucessores de Ricci e Ruggieri passaram a ser selecionados em função de sua experiência nestas e outras áreas, e a evangelização chinesa consolidou-se, fato notável, como um intercâmbio científico, tendo durado mais de um século. (MARTINO, 1906)

Tamanha intimidade entre jesuítas e letrados chineses, atraiu olhares invejosos das ordens franciscana e dominicana, que haviam também, a partir de 1631, penetrado na China, aproveitando a complacência do Imperador para com aqueles cristãos cultos. Muito criticou-se os métodos jesuítas que, de fato, acomodavam o cristianismo com as tradições e ritos locais, tais como o culto aos ancestrais e as homenagens a Confúcio, o que era julgado incompatível com os dogmas católicos pelas ordens rivais. Os diversos episódios do que ficou conhecido como a *Querelle des rites*, desenvolveram-se, com altos e baixos para os dois partidos, até a segunda metade do século XVIII.

Fruto desta controvérsia, a imagem dos sábios chineses em “*chrétiens à qui la*

*grâce aurait manqué*”<sup>8</sup> difundiu-se na Europa, favorecida pelos esforços jesuítas em exacerbar diante da opinião pública, uma simpatia amplamente estabelecida. Exemplo disso, o modo como o Padre Le Comte, membro do corpo de “*Mathématiciens du Roi*” enviados à China por Luís XIV em 1685, representa Confúcio:

Une planche des Nouveaux Mémoires représente le philosophe chinois sous les traits d’un bon vieillard vêtu d’une robe vaguement ecclésiastique ; ses mains sortent de deux amples manches, et se croisent dans un geste plein d’onction. Cette image édifiante est justifiée par le texte du P. Le Comte : la vie de Confucius qu’il raconte relève de l’hagiographie. Dès l’enfance « ce qui distingua le plus » ce grand homme « ce fut une piété tendre et réglée... Jamais il ne mangeoit rien qu’après s’être prosterné par terre et l’avoir offert au souverain Maître du Ciel ». Il disait à ses disciples : « Obéissez au Ciel et suivez en tout les ordres de celui qui gouverne. Aimez votre prochain comme vous-même ». Dans son enthousiasme, Le P. Lecomte estime qu’ « on ne peut presque rien ajouter » à la « pureté » de cette morale, et que Confucius parle comme « un Docteur de la nouvelle loy », plutôt que comme « un homme élevé dans la corruption de la loy de nature ».<sup>9</sup> (POMEAU, 1995 p. 59-60)

Voltaire, tendo-se formado no Colégio Jesuíta *Louis Le Grand*, muito nutriu-se das observações e descrições da China que a longa presença dos Inacianos permitiu, e que compõem parte preponderante das imponentes *Lettres Édifiantes et Curieuses*, publicadas regularmente entre 1702 e 1776. Além disso, a campanha de propaganda em prol da “pureza” da moral chinesa certamente influenciou o *philosophe*, que soube aproveitar-se dos comentários elogiosos dos padres para alçar o Império do Meio em capital universal do deísmo, deturpando assim as intenções apologéticas de seus antigos professores:

Le théisme est une religion répandue dans toutes les religions ; c’est un métal qui s’allie avec tous les autres, et dont les veines s’étendent sous terre aux quatre coins du monde. Cette mine est plus à découvert, plus travaillée à la Chine ; partout ailleurs elle est cachée et le secret n’est que dans la main des adeptes.<sup>10</sup> (VOLTAIRE, 1878, p. 505)

<sup>8</sup> Cristãos a quem a graça teria faltado.

<sup>9</sup> Uma imagem dos *Nouveaux Mémoires* representa o filósofo chinês sob os traços de um bom velhinho vestido de modo ligeiramente eclesiástico; suas mãos saem de duas mangas largas, e se cruzam num gesto repleto de unção. Esta imagem edificante justifica-se pelo texto do padre Le Comte: a vida de Confúcio, que narra, assemelha-se a uma hagiografia. Desde a infância “o que distinguiu” este grande homem “foi a piedade tenra e regulada... Jamais alimentava-se sem antes prosternar-se e fazer uma oferenda ao Soberano Mestre do Céu”. Dizia a seus discípulos: obedeçam ao Céu e sigam em tudo as ordens daquele que governa. Amem ao próximo como a vocês mesmos.” Em seu entusiasmo, o padre Le Comte estima que “não se pode adicionar quase nada” à “pureza” desta moral, e que Confúcio fala como “um doutor da nova lei”, mais do que como “um homem criado na corrupção da lei natural.”

<sup>10</sup> O teísmo é uma religião disseminada em todas as religiões; é um metal que se liga a todos os outros, e cujas veias se estendem subterraneamente nos quatro cantos do mundo. Esta mina está mais descoberta e mais trabalhada na China; em todos os outros lugares está escondida e o segredo está somente nas mãos dos adeptos.

Muito mais que o fruto do orientalismo acadêmico e as publicações dos viajantes, é no trabalho de divulgação da atividade missionária dos jesuítas que Voltaire encontra o fermento para o desenvolvimento de uma visão histórica que desloca, relativiza e ataca a centralidade da tradição judaico-cristã. A sinofilia dos molinistas, junto com algumas de suas observações e descobertas relativas à antiguidade chinesa, abria brecha para a elaboração de versões alternativas do desenvolvimento das civilizações e religiões, foco principal da tarefa à qual se propõe o Voltaire historiador.

## 2.2 VOLTAIRE HISTORIADOR

A obra histórica de Voltaire constitui sem dúvida alguma a maior reserva de informações e dados que servem de matéria-prima ao trabalho de ficcionalização inerente aos contos filosóficos, que poderiam, inclusive, ser vistos como um prolongamento peculiar deste esforço anterior e subjacente de apreensão do real através da massa documental a qual o historiador tem acesso. Elementos orientais integram de forma substancial escritos que vão desde a *Histoire de Charles XII* (VOLTAIRE, 1829) ao *Siècle de Louis XIV*, além de constituir o foco principal de monografias como os *Fragments historiques sur l'Inde* (VOLTAIRE, 1773). No entanto, é certamente no monumental *Essai sur les mœurs* (VOLTAIRE, 1878) que se apresenta com maior nitidez a relevância de se investigar culturas e povos extra-europeus e a relação desta investigação com a tarefa que Voltaire outorga ao historiador, um novo tipo de historiador, cabe salientar, que teria no modelo do *philosophe* sua encarnação ideal.

Tal tarefa constrói seus alicerces a partir de uma tripla contraposição relativamente a formas então tradicionais de se fazer história. O *Essai* - inicialmente idealizado como discurso pedagógico endereçado a Mme Du Châtelet, então companheira de Voltaire e reticente aos estudos históricos, preferindo-lhes às ciências naturais – proclama, em primeiro lugar, uma insatisfação com o caráter prolixo, difuso e desnorteador de uma acumulação documental carente de orientações críticas: “*Presque chaque ville a aujourd’hui son histoire vraie ou fausse, plus ample, plus détaillée que celle d’Alexandre. Les seules annales d’un ordre monastique contiennent*

*plus de volumes que celles de l'empire romain*<sup>11</sup>.” (VOLTAIRE, 1878a, p. 158)

Se nem tudo é, segundo Voltaire, digno de fazer história, tampouco deveria ela, segunda contraposição, limitar-se a cronologias exclusivamente dedicadas aos feitos e gestos de soberanos, como explicava em correspondência a Jacob Vernet em 1744:

[...] il me semble qu'on n'a guère encore considéré l'histoire que comme des compilations chronologiques, on ne l'a écrite ni en citoyen, ni en philosophe [...]. Je me suis attaché à faire autant que j'ai pu l'histoire des moeurs, des sciences, des lois, des usages, des superstitions; je ne vois presque que des histoires de rois; je veux celle des hommes<sup>12</sup>. (VOLTAIRE, 1883, p. 300)

Mais fundamental, a terceira contraposição faz-se com respeito ao modelo de história universal, proeminentemente encarnado, no século XVII, pelo *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet (1687), bispo de Meaux. Tal obra, composta no intuito de servir à educação do Delfin, primogênito de Luis XIV, do qual Bossuet era o preceptor, plasmava sua narrativa nos moldes da história santa e era fortemente marcada por uma forma de agostinismo radicalizado, em que predominava um providencialismo intervencionista:

Mais souvenez-vous, Monseigneur, que ce long enchaînement des causes particulières qui font et défont les empires dépend des ordres secrets de la divine Providence. Dieu tient du plus haut des cieus les rênes de tous les royaumes; il a tous les coeurs en sa main: tantôt il retient les passions; tantôt il leur lâche la bride, et par là il remue tout le genre humain<sup>13</sup>. (BOSSUET, 1687, p.437)

Como coloca Charles Rihs (1977), não existe antes de Voltaire nenhuma “filosofia da história” que não se confunda com a fé escatológica, ou seja, que não reforce certa tendência do cristianismo em identificar sua própria existência com aquela de um reino eterno por vir, consagrando uma origem e uma finalidade à existência humana. Tal disposição etiológica, canonicamente representada por Bossuet nestes fins do século XVII, faz com que o *Discours*, pelo papel central que nele ocupa a aliança de Deus com o povo hebreu, tenha seus limites cronológicos e geográficos bastante reduzidos, o que não condiz com o acúmulo de informações

<sup>11</sup> Quase todas as cidades têm hoje sua história verdadeira ou falsa, mais ampla mais detalhada que aquela de Alexandre. Os anais de uma ordem monástica contêm mais volumes que aqueles do império romano.

<sup>12</sup> Parece-me que até hoje somente se tem considerado a história como um conjunto de compilações cronológicas. Ela não foi escrita nem com um olhar de cidadão nem com um olhar de filósofo. Forcei-me a fazer, o tanto quanto pude, a história dos costumes, das ciências, das leis, dos usos, das superstições; vejo apenas histórias de reis, desejo aquela dos homens.

<sup>13</sup> Mas recorde-se, Monsenhor, que este longo encadeamento das causas particulares que fazem e desfazem os impérios depende das ordens secretas da divina Providência. Deus segura, do mais alto dos céus, as rédeas de todos os reinos; Ele tem todos os corações em sua mão; ora segura as paixões, ora as deixa livres, e assim sacode toda a humanidade.

provindas de um horizonte então em alargamento, e torna bastante discutível seu caráter universal.

É exatamente neste ponto que Voltaire busca, através da confrontação, estabelecer a legitimidade de sua própria perspectiva. No cerne de seu orientalismo encontra-se antes de mais nada, como já destacamos, o desejo de contestar o prisma judaico-cristão:

Cet éloquent écrivain, en disant un mot des Arabes, qui fondèrent un si puissant empire et une religion si florissante, n'en parle que comme un déluge de barbares. Il paraît avoir écrit uniquement pour insinuer que tout a été fait dans le monde pour la nation juive [...] Il eût été à souhaiter qu'il n'eût pas oublié entièrement les anciens peuples de l'Orient, comme les Indiens et les chinois, qui ont été si considérables avant que les autres nations ne fussent formées<sup>14</sup>. (VOLTAIRE, 1878a, p. 158)

De fato, o *Essai sur les Moeurs*, dedica um número considerável de capítulos a estes povos, antigos e modernos, para além daqueles que são tradicionalmente adjungidos à formação cultural europeia. No entanto, é certamente no tratamento destes “antigos povos do Oriente”, em que se destacam chineses e indianos, que a atenção do *philosophe* encontra seu maior acervo polêmico, na medida, principalmente, em que a confirmação da antiguidade destas civilizações poria em xeque qualquer pretensão dos defensores da tradição bíblica de encerrar em sua narrativa a totalidade das sociedades humanas.

### 2.2.1 Oriente, origens das civilizações e das religiões

Se no fundamento da empreitada histórica de Voltaire encontra-se, como repete incansavelmente, o intuito de arrancar o domínio da história daquele da fábula e do mito, o repúdio do quadro oferecido pela tradição do desígnio teológico tem como uma de suas mais consideráveis consequências a perda daquilo que até então assegurava o princípio de unidade sobre o qual se respaldava a possibilidade de uma história universal. Tal elemento unificador é, no *Essai*, transferido para uma ordem natural, que constitui, então, o sustentáculo a partir do qual podem ser desenvolvidas considerações que relacionem épocas, sociedades e civilizações, assegurando algum

---

<sup>14</sup> Este eloquente escritor, ao dizer uma palavra dos árabes, que fundaram um império tão poderoso e uma religião tão florescente, trata-os apenas como um dilúvio de bárbaros. Ele parece ter escrito exclusivamente para insinuar que tudo foi feito no mundo para a nação judia [...] teria sido desejável que ele não houvesse totalmente esquecido os povos do Oriente, como os indianos e os chineses, que foram tão consideráveis antes que as outras nações estivessem formadas.

grau de homogeneidade ao conjunto da obra (MÉRICAM-BOURDET, 2011). Com efeito, é patente em seu discurso a predominância da noção de natureza e de sua invariabilidade diante da diversidade dos costumes:

[...] tout ce qui tient intimement à la nature humaine se ressemble d'un bout de l'univers à l'autre : que tout ce qui peut dépendre de la coutume est différent, et que c'est un hasard s'il se ressemble. L'empire de la coutume est bien plus vaste que celui de la nature ; il s'étend sur les mœurs, sur tous les usages ; il répand la variété sur la scène de l'univers : la nature y répand l'unité ; elle établit partout un petit nombre de principes invariables : ainsi le fonds est partout le même, et la culture produit des fruits divers<sup>15</sup>. (VOLTAIRE, 1878b, p. 182)

Estas palavras que vêm encerrar o *Essai*, poderiam muito bem encontrar-se em seu início ou mesmo servir-lhe de epígrafe: trata-se muito menos do resultado de uma longa investigação que do postulado que a permite.

Não há de surpreender, portanto, que os primeiros argumentos em favor da antiguidade dos povos orientais se apoiem sobre questões relacionadas ao clima e aos recursos naturais:

Les pays les plus peuplés furent sans doute les climats chauds, où l'homme trouva une nourriture facile et abondante dans les cocos, les dattes, les ananas, et dans le riz, qui croît de lui-même. Il est bien vraisemblable que l'Inde, la Chine, les bords de l'Euphrate et du Tigre, étaient très-peuplés, quand les autres régions étaient presque désertes. Dans nos climats septentrionaux, au contraire, il était beaucoup plus aisé de rencontrer une compagnie de loups qu'une société d'hommes<sup>16</sup>. (VOLTAIRE, 1878a, p. 10)

O segundo grupo de argumentos desloca-se para fatos relacionados ao desenvolvimento científico das civilizações que atraem sua atenção. Voltaire encontra em sua documentação indícios incontestáveis, segundo ele, que fazem pesar a balança do lado de um insondável passado oriental, em total dissonância com a história santa. Num primeiro momento, é nas fontes gregas que Voltaire recupera dados relativos aos ancestrais dos persas, os Caldeus:

Nous avons une époque certaine de la science des Chaldéens ; elle

---

<sup>15</sup> Tudo aquilo que tem intimamente a ver com a natureza humana se assemelha de um canto ao outro do universo: tudo que possa depender do costume é diferente e é puro acaso se se pairesse. O império do costume é bem mais vasto que aquele da natureza; ele estende-se sobre os comportamentos e todos os usos; ele espalha a variedade sobre a cena do universo: a natureza espalha a unidade; ela estabelece em todos os lugares uma pequena quantidade de princípios invariáveis: assim o fundo é o mesmo em qualquer lugar e a cultura produz frutos diversos.

<sup>16</sup> Os países mais populosos foram sem dúvida os climas quentes, em que o homem encontrou alimento fácil e abundante nos cocos, nas tâmaras, nos abacaxis, e no arroz, que cresce espontaneamente. É bastante verossímil que a Índia, a China, as margens do Eufrates e do Tigre, eram muito habitadas, enquanto as outras regiões estavam quase desertas. Em nossos climas setentrionais, inversamente, era muito mais fácil encontrar uma matilha de lobos que uma sociedade de homens.

se trouve dans les dix-neuf cent trois ans d'observations célestes envoyées de Babylone par Callisthène au précepteur d'Alexandre. Ces tables astronomiques remontent précisément à l'année 2234 avant notre ère vulgaire.<sup>17</sup> (VOLTAIRE, 1878a, p. 28)

Estes números provêm de um comentador grego de Aristóteles, Simplício, do sexto século depois de Cristo. Simplício menciona, de fato, em seu comentário do *De Caelo* de Aristóteles, o envio destas observações astronômicas ao peripatético por seu sobrinho Calístenes, que integrara, enquanto historiógrafo, a campanha de Alexandre na Babilônia. O que Voltaire apresenta como fato indiscutível, no entanto, constitui matéria controversa, na medida em que Simplício fundamenta sua assertiva num texto hoje desaparecido de Porfírio, e que as datas que propõe variam consideravelmente de acordo com as edições (SCHIFFER, 1936). Não obstante, o marco assim obtido autoriza o *philosophe* a tecer hipóteses relativas à alta antiguidade dos Caldeus, a partir de um raciocínio antropológico:

il est impossible (humainement parlant) que les hommes soient parvenus en dix-neuf cents ans à deviner de si étonnantes vérités. Le premier art est celui de pourvoir à la subsistance, ce qui était autrefois beaucoup plus difficile aux hommes qu'aux brutes ; le second, de former un langage, ce qui certainement demande un espace de temps très-considérable ; le troisième, de se bâtir quelques huttes ; le quatrième, de se vêtir. Ensuite, pour forger le fer, ou pour y suppléer, il faut tant de hasards heureux, tant d'industrie, tant de siècles, qu'on n' imagine pas même comment les hommes en sont venus à bout. Quel saut de cet état à l'astronomie !<sup>18</sup> (VOLTAIRE, 1878, p. 29)

No mesmo registro, Voltaire apela para os anais chineses:

Oserons-nous parler des Chinois sans nous en rapporter à leurs propres annales ? Elles sont confirmées par le témoignage unanime de nos voyageurs de différentes sectes, jacobins, jésuites, luthériens, calvinistes, anglicans ; tous intéressés à se contredire. Il est évident que l'empire de la Chine était formé il y a plus de quatre mille ans.<sup>19</sup>(VOLTAIRE, 1878a, p. 54)

<sup>17</sup> Temos uma época precisa da ciência dos Caldeus; ela encontra-se nos mil novecentos e três anos de observações celestes enviadas da Babilônia por Calístenes ao preceptor de Alexandre. Estas tábuas astronômicas remontam precisamente ao ano 2234 antes de nossa era vulgar.

<sup>18</sup> É impossível (humanamente falando) que os homens tenham conseguido em mil e novecentos anos encontrar verdades tão surpreendentes. A primeira indústria é a de prover à subsistência, o que era outrora infinitamente mais difícil para os homens do que para os animais; a segunda, de constituir uma linguagem, o que certamente exige um espaço de tempo muito considerável; a terceira, de construir alguns abrigos; a quarta, de vestir-se. Em seguida, para forjar o ferro, ou para substituí-lo, é necessário tantos acasos felizes, tanto labor, tantos séculos, que nem imaginamos como os homens conseguiram fazê-lo. Que salto deste estado até a astronomia !

<sup>19</sup> Ousaríamos falar dos chineses sem mencionar seus próprios anais? Eles são confirmados pelo testemunho unânime de nossos viajantes de diferentes seitas, jacobinos, jesuítas, calvinistas, luterianos, anglicanos, todos interessados em se contradizer. É evidente que o império da China estava formado há mais de quatro mil anos.

Ao abordar a questão dos anais chineses, Voltaire sequer necessita trazer elementos precisos para sustentar sua argumentação, tamanho fora o impacto da descoberta, pelos missionários europeus, de documentos históricos que associavam precisamente a cronologia das dinastias do império chinês a observações astronômicas. Desde 1658, o missionário jesuíta Martini já indicava a data de 2952 antes de Cristo como marco inicial da cronologia chinesa. Ora, uma data tão antiga antecedia de muito o dilúvio universal, fixado em 2349 pelos teólogos cristãos, de acordo com o texto da Vulgata (versão oficial do catolicismo desde o concílio de Trento em 1542), o que conferiria origens antediluvianas ao povo chinês. O fato havia gerado intermináveis discussões no meio eclesiástico e a solução encontrada para englobar a história chinesa nos limites da ortodoxia católica consistira numa flexibilização da data do dilúvio, a partir da consideração de versões alternativas do texto bíblico. Com efeito, as divergências entre a Vulgata, o Pentateuco samaritano e a versão grega, dita dos Setenta, permitiam significativas variações cronológicas, autorizando um recuo de até 1500 anos no estabelecimento do “fenômeno” (AGERON, 1994).

Com o passar do tempo, a primazia que Voltaire conferia à antiguidade dos chineses transfere-se para os indianos:

Il est vraisemblable que les brames ou les brachmanes existaient longtemps avant que les chinois eussent écrit leurs cinq kings ; et ce qui fonde cette extrême probabilité, c'est qu'à la Chine les antiquités les plus recherchées sont indiennes, et que dans l'Inde il n'y a point d'antiquités chinoises.<sup>20</sup> (VOLTAIRE, 2008b, p. 902)

Mais que o puro estabelecimento desta antiguidade, o que interessa particularmente Voltaire na Índia são as semelhanças que começavam a aflorar entre determinados aspectos de sua religião e as Escrituras. Até a década de 1760, Voltaire não dispunha de uma documentação suficiente no tocante à religião indiana. Os relatos de viajantes dos quais falamos anteriormente, estavam longe de aprofundar a questão, e os poucos apontamentos de Bernier restringiam-se a considerações a respeito do caráter supersticioso dos hindus. *A Bibliothèque Orientale* de Barthélémy d'Herbelot (1697), se continha algumas entradas relativas à Índia, as informações que forneciam provinham exclusivamente de fontes corânicas ou persas. Quanto aos missionários jesuítas, apesar da situação de proximidade e do conhecimento dos cultos locais que sua tarefa evangelizadora impelia a adquirir, difundiram muito menos

---

<sup>20</sup> É verossímil que os bramas ou os brachmanes existiam muito tempo antes que os chineses houvessem escrito seus cinco kings; e o que funda esta extrema probabilidade, é que na China as antiguidades mais procuradas são indianas, e que na Índia não há antiguidades chinesas.

o resultado de suas investigações do que o fizeram com os chineses. Para a Companhia de Jesus, a “idolatria” indiana era um obstáculo a ser erradicado, enquanto a pureza da religiosidade chinesa era motivo de exaltação e sinal de que a conversão era mais que tangível.

A situação muda em outubro de 1760, quando Voltaire consegue pôr as mãos num manuscrito indiano, traduzido para o francês, e que acredita ser um autêntico comentário dos Vedas. Trata-se do famoso *Ézour-Védam*, a respeito do qual Voltaire tanto escreverá, que lhe fora trazido da Índia por Louis Laurent de Féderbe (HAWLEY, 1974). O texto se apresenta como um diálogo entre dois personagens, Chumontou (Sumantu) e Biache (Vyasa), um adorador de Vishnu. Chumontou busca abalar as crenças de seu interlocutor ao mesmo tempo em que lhe ensina o que seria o “verdadeiro monoteísmo dos Vedas”. Sem nunca justificar seu posicionamento, Voltaire atribui ao manuscrito considerável antiguidade:

Le manuscrit est intitulé Ezour-Védam, c'est-à-dire, commentaire du Védam. Il est d'autant plus ancien, qu'on y combat les commencements de l'idolâtrie. Je le crois de plusieurs siècles antérieur à Pythagore. Je l'ai envoyé à la Bibliothèque du Roy, et l'on l'y regarde comme le monument le plus précieux qu'elle possède.<sup>21</sup> (VOLTAIRE, 1761 apud HAWLEY, 1974)

O *philosophe* encontra no texto material de grande valor para corroborar as suspeitas que vinha tendo em relação a uma origem indiana para a cosmogonia e mitologia judaico-cristãs, que se baseavam sobre alguns frágeis indícios, como a aproximação fonética feita por alguns autores das *Lettres Édifiantes* entre Brahma e Abraão, cuja relação de antecendência o *philosophe* invertia. De fato, Chumontou apresenta a seu interlocutor, dentre outros elementos, que Voltaire tem o prazer de reproduzir no *Essai*, a história de Adimo, o primeiro homem e de Prokriti, a primeira mulher. As semelhanças, inclusive no nome (Adimo/Adão), com o texto da Gênese, provocam em Voltaire contidas convulsões de alegria.

Voltaire jamais questionará a autenticidade deste manuscrito, em demasiada consonância com as orientações de suas teses. Mas aquilo que o *philosophe* via como a obra de um verdadeiro *sage* não passava de um falso manuscrito composto por missionários, provavelmente jesuítas, no intuito de auxiliá-los na conversão dos

---

<sup>21</sup> O manuscrito intitula-se *Ezour-Védam*, quer dizer, comentário do *Védam*. O que confirma sua antiguidade é que nele se combate os começos da idolatria. Acredito que seja de vários séculos anterior a Pitágoras. Enviei-o à Biblioteca Real, e lá é visto como o mais precioso monumento que possui.

hindus. Diversos estudiosos dos séculos XIX e XX buscaram estabelecer o exato autor do texto que, contrariamente ao que pensava Voltaire, não estava escrito em sânscrito, mas em um dialeto bengalês. Os esforços não chegaram a nenhuma resposta conclusiva (HAWLEY, 1974). O episódio demonstra duas coisas: de um lado o nível de conhecimento linguístico e cultural dos missionários que foram capazes de forjar este apanhado mitológico, a partir do contato que tiveram com as populações locais; do outro, o grau de relativa convergência entre os pressupostos voltairianos quanto ao monoteísmo dos antigos indianos e o posicionamento dos religiosos católicos no que concernia ao aparecimento das crenças e superstições em períodos recuados da história da humanidade. De fato, como explica René Pomeau (1995), apologistas e deístas partilhavam de uma concepção racionalista da religião:

La religion serait fondée sur la connaissance d'une vérité qui s'imposerait à la raison. D'où il suit que, la raison dès l'origine ayant été le partage de l'homme, les primitifs ont dû reconnaître d'emblée la vérité de la religion naturelle [...] au début du XVIIIe siècle les apologistes supposaient l'existence primordiale de la religion naturelle, oblitérée par l'idolâtrie, puis ravivée par les révélations mosaïque et chrétienne.<sup>22</sup> (POMEAU, 1995, p. 160)

Desta ideia, particularmente difundida na Companhia de Jesus, e sobre a qual se apoiava parte dos esforços evangelizadores dos missionários, Voltaire somente guarda a primeira parte, recusando qualquer caráter verdadeiro à revelação.

Tais são, em suas linhas gerais, os direcionamentos do interesse voltairiano pelo Oriente que se manifestam em sua obra histórica. Voltaire lê nas entrelinhas de um saber que se constrói em conformidade com as orientações religiosas de um regime católico, no intuito de abalar seus fundamentos. Seus posicionamentos, contudo, principalmente no que concerne o extremo-orient e a religião indiana, refletem as incompletudes da informação de sua época. Neste sentido, pode-se dizer que a objetividade, à qual tanto apela, depara-se com um terreno movediço, cuja aparente estabilidade depende de lastros mais “poéticos” que científicos.

Buscaremos nas seções seguintes aproximar essa “poética histórica”, ou seja, de um Oriente como que reinventado pelo historiador, com a ambientação oriental dos contos ou romances filosóficos. Mas, na medida em que estas produções se

---

<sup>22</sup> A religião seria fundada sobre o conhecimento de uma verdade que se imporia à razão. Donde segue que, a razão sendo desde a origem consubstancial ao homem, os primitivos devem ter conhecido de imediato a verdade da religião natural [...] No início do século XVIII os apologistas supunham a existência primordial da religião natural, obliterada pela idolatria, e reavivada pelas revelações mosaica e cristã.

inscrevem de modo bastante peculiar na paisagem literária da época, a reflexão exige que nos detenhamos, por um momento, na constituição heterodoxa de um gênero com o qual Voltaire se relaciona de modo bastante ambíguo.

### 3 ANTI-POÉTICA DA FICÇÃO ROMANESCA

Apesar de ter precocemente demonstrado ser um escritor prolixo e eclético, é somente numa idade avançada que Voltaire inicia sua carreira de romancista. Aquele que aos três anos de idade recita versos diante de plateias admirativas, aquele que escreve sua primeira tragédia aos doze, que inicia a composição de um proeminente poema épico, *La Henriade* (VOLTAIRE, 1813), aos vinte e cinco, publica seu primeiro romance aos cinquenta e dois anos de idade. Este vazio reflete, sem dúvida alguma, o preconceito tenaz no período clássico que faz do gênero o filho bastardo das letras.

O desdém de Voltaire pelo romance neste seu primeiro meio século de vida é manifesto. Exemplo disso, a forma como se refere a Marivaux, que havia cometido a imprudência de criticar suas *Lettres Philosophiques*: “*À la bonne heure que ce misérable gagne de l’argent comme tant d’autres à me dire des injures. Il est juste que l’auteur de La Voiture embourbée, du Télémaque travesti, et du Paysan parvenu écrive contre l’auteur de La Henriade*”<sup>1</sup> (VOLTAIRE, 1736 apud DELOFFRE, 2008a, p. LI). Nesta exacerbação da dicotomia entre alta e baixa literatura, a figura do romancista é como que esmagada sob o peso da epopeia: Voltaire não tinha na certeza de sua grandeza literária, ecoada por muitos, uma de suas menores convicções.

Ao preconceito literário soma-se o filosófico, como fica patente neste fragmento de especulação contábil:

Divisez le genre humain en vingt parts. Il y en a dix-neuf composées de ceux qui travaillent de leurs mains et qui ne sauront jamais s’il y a eu un Locke au monde ; dans la vingtième partie qui reste, combien trouve-t-on peu d’hommes qui lisent, et parmi ceux qui lisent, il y en a vingt qui lisent des romans contre un qui étudie la philosophie : le nombre de ceux qui pensent est excessivement petit.<sup>2</sup> (VOLTAIRE, 2008c, p. 42)

Por muito tempo romance e filosofia se excluíam mutuamente no entendimento de Voltaire, e quando o prosélita e vulgarizador de Newton esbravejará contra as elucubrações de Descartes, não encontrará maior opróbrio do que afirmar que sua filosofia era um “*roman ingénieux*” (VOLTAIRE, 2008c, p. 52).

<sup>1</sup> Era de se esperar que este miserável ganhasse dinheiro como tantos outros por me insultar. É justo que o autor de *La Voiture Embourbée*, do *Télémaque Travesti* e do *Paysan Parvenu* escreva contra o autor de *La Henriade*.

<sup>2</sup> Divida-se a humanidade em vinte partes. Dezenove delas são compostas por aqueles que trabalham com suas mãos e que nunca saberão se houve um Locke no mundo; na vigésima parte que resta, quão poucos homens leem, e dentre aqueles que leem, existem vinte que leem romances contra um que estuda a filosofia: a quantidade de pessoas que pensam é excessivamente pequena.

De algum modo sua repulsa deve ter-se anuviado: a partir de 1747 começam a brotar nas livrarias, num ritmo contínuo, obras como *Zadig ou la Destinée* (1747), *Le Monde comme il va* (1748), *Memnon ou la Sagesse humaine* (1749), *Micromégas* (1752), *Histoire des voyages de Scarmentado* (1756), *Candide ou l'optimisme* (1759)<sup>3</sup>, etc... Até o fim de sua vida, Voltaire não cessará de praticar um gênero ao qual nada o predisponha. Mas, apesar do sucesso imediato que muitas destas produções puderam ter, o escritor jamais pareceu atribuir importância a esta parte de sua obra, sempre anonimamente publicadas.

### 3.1 LUGAR DO ROMANCE NA ÉPOCA CLÁSSICA

A ficção em prosa, seja ela conto, novela ou romance, se encontra durante todo o período clássico francês em uma situação contraditória. Se, por um lado, sua produção e popularidade seguem, do século XVII ao fim do século XVIII, uma curva irresistivelmente ascendente, por outro, há um raro consenso entre críticos e teóricos da época no desdém que demonstram diante destas manifestações literárias. Tal dissonância entre fruição do público e apreciação daqueles que se dão justamente por tarefa consolidar os princípios da “arte de agradar” constitui uma tensão fundamental no âmbito da estética clássica, tensão cujo campo de força devemos delinear para que possamos caracterizar o potencial raio de impacto do conto voltairiano.

Ficção em prosa, dissemos. A denominação tem a vantagem de circunscrever um conjunto por demasiado heterogêneo de produções, que vão desde o *roman-fleuve* de Honoré d'Urfé à narrativa de cinco páginas de Voltaire. No período que nos interessa, é a apelação “romance” que assume esta função, apoiando-se, porém, menos em critérios formais e positivos de classificação do que na cristalização de juízos amplamente negativos de valor. Se hoje, não é sem certo regozijo, por vezes mal dissimulado, que se pronuncia as palavras “meu romance”, na França dos séculos XVII e XVIII, é um termo que se evita para falar de sua obra.

Dois motivos fundamentais conferem lastro à desqualificação do gênero durante o período clássico. O principal é sem dúvida a ausência de codificação, de regras claras às quais os romancistas deveriam se submeter, o que coloca toda a produção

---

<sup>3</sup> As datas entre parênteses correspondem às primeiras publicações das obras a que se referem.

romanesca às margens de um sistema literário extremamente codificado e hierarquizado. Ora toda e qualquer codificação depende, segundo os padrões contemporâneos, do aval de uma autoridade antiga, a de Aristóteles nomeadamente, fato que permite que as formas contemplem o requisito capital de poderem ser alinhadas e vinculadas a uma tradição bem estabelecida.

O segundo motivo, relacionado ao primeiro, encontra sua razão de ser na repartição, também estabelecida por Aristóteles, que destinava a prosa à escrita da verdade histórica, reservando a ficção ao domínio da poesia em verso. Esta repartição foi particularmente difundida pelo ensino jesuíta (BARGUILLET, 1981; VAN DEN HEUVEL, 1967) e colocava a prática do romance numa situação de hibridismo dificilmente aceitável.

O gênero teve, porém, alguns raros defensores. O mais ilustre, e também o mais precoce, foi Pierre Daniel Huet (1798), autor de um *Traité de l'origine des romans*, publicado em 1670. Como indica o título, a obra configura-se como a tentativa de fundar uma genealogia aceitável para o gênero, encontrando sua fonte em narrativas da Grécia antiga e estabelecendo seu desenvolvimento em paralelo com o da epopeia. Huet busca assim claramente enobrecer a prosa romanesca e tal enobrecimento é acompanhado por uma evidente tentativa de normalização. De fato, a definição que o teórico simpático ao romance formula é perfeitamente prescritiva:

Ce que l'on appelle proprement romans sont des fictions d'aventures amoureuses, écrites en prose avec art, pour le plaisir et l'instruction des lecteurs. Je dis des fictions, pour les distinguer des Histoires Véritables. J'ajoute, d'aventures amoureuses, parce que l'amour doit être le principal sujet du roman. Il faut qu'elles soient écrites en prose, pour être conformes à l'usage de ce siècle. Il faut qu'elles soient écrites avec art, et sous de certaines règles; autrement ce sera un amas confus, sans ordre et sans beauté. La fin principale des romans, ou du moins celle qui le doit être, et que se doivent proposer ceux qui les composent, est l'instruction des lecteurs, à qui il faut toujours faire voir la vertu couronnée; et le vice châtié.<sup>4</sup> (HUET, 1798, p. 3)

O caráter injuntivo da formulação encontra-se claramente pautado no recurso aos modalizadores “*il faut*” e “*doit (être)*” que circundam e delimitam tanto a temática

---

<sup>4</sup> Aquilo que chamamos propriamente de romances são ficções de aventuras amorosas, escritas em prosa com arte, para o prazer e a instrução dos leitores. Digo ficções para distingui-las das Histórias Verdadeiras. Acrescento de aventuras amorosas, pois o amor deve ser o principal assunto do romance. Devem ser escritas em prosa, para estarem conformes com os usos deste século. Devem ser escritas com arte, e sob determinadas regras, caso contrário serão um amontoado confuso, sem ordem e sem beleza. A principal finalidade dos romances, ou pelo menos aquela que deve ser, à qual devem propor-se aqueles que os escrevem, é a instrução dos leitores, a quem deve-se sempre mostrar a virtude coroada; e o vício castigado.

principal (o amor) quanto a finalidade a que devem obedecer as narrativas (a instrução dos leitores), além de buscar balizar a escrita num conjunto de regras, não explicitamente formuladas, mas sem as quais a ficção estaria condenada a permanecer numa indefinição sem valor.

Os esforços pioneiros de Huet na legitimação criteriosa do romance não tiveram os efeitos que o autor visava. O fato encontra-se estampado na definição de Furetière (1690): “*livres fabuleux qui contiennent des histoires d'amour et de chevaleries, inventées pour occuper et divertir des fainéants*<sup>5</sup>” (p. 764).

Setenta e um anos mais tarde, a situação não parece ter evoluído em favor do gênero, como se pode ler nestas linhas onde Diderot julga o termo indigno de ser aplicado às produções de Richardson:

Par un roman, on a entendu jusqu'à ce jour un tissu d'événements chimériques et frivoles, dont la lecture était dangereuse pour le goût et pour les moeurs. Je voudrais bien qu'on trouvât un autre nom pour les ouvrages de Richardson, qui élèvent l'esprit, qui touchent l'âme, qui respirent partout l'amour du bien et qu'on appelle aussi des romans.<sup>6</sup>  
(DIDEROT, 1761 apud VAN DEN HEUVEL, 1967)

Nesta contraposição simetricamente estabelecida entre, de um lado, as narrativas de Richardson e, do outro, este apanhado semântico relativo à ideia de romance, Diderot faz emergir duas dimensões onde se enraízam duas outras acusações fundamentais que pesam sobre o romance no decorrer do século XVIII: se constituem risco para o “gosto” e para os “costumes”, é por que a leitura e, por conseguinte, a escrita de romances, no âmbito de determinada “opinião comum” - encarnada aqui pelo pronome *on* - ferem dois pilares da tradição clássica que se traduzem em dois imperativos, um estético, outro ético.

Para que se tome plena consciência do peso destes imperativos no período clássico, faz-se absolutamente necessário despojar-se, momentaneamente, de qualquer outra “opinião comum” que democratize o gosto a partir do estabelecimento de uma equivalência absoluta entre preferências subjetivas: no século XVIII, gostos constituíam um dos principais tópicos de discussão, tanto quanto hoje, mas o que estava em jogo nos debates teórico-práticos, desenvolvidos em uma esfera

---

<sup>5</sup> Livros fabulosos que contêm histórias de amor e de cavalarias, inventadas para ocupar e divertir preguiçosos.

<sup>6</sup> Pela palavra romance, entendeu-se até hoje um tecido de acontecimentos quiméricos e banais, cuja leitura era perigosa para o gosto e para os costumes. Gostaria que encontrássemos um outro termo para as obras de Richardson, que elevam o espírito, que tocam a alma, que respiram em todo lugar o amor do bem e que chamamos também de romances.

sociocultural bem específica, dificilmente podia encontrar substância numa concepção de ficção que já houvesse instalado sua autonomia num confortável “mentir verdadeiro” ou em qualquer outra forma de “suspensão da incredulidade”. A arte não era nunca separável de uma orientação política. Estética e ética se interpenetravam fatalmente no círculo teórico oficial, nunca inteiramente distinto de uma prática que a teoria se dava por tarefa ordenar através de sua canalização.

As dimensões estética e ética estão no fundamento de uma das elaborações teóricas do século XX mais paradigmáticas a respeito da situação problemática do romance na França do século XVIII. Com efeito, os dois imperativos constituem para Georges May (1963) polaridades opostas que impunham à ficção em prosa dois direcionamentos contraditórios rumo a sua legitimação.

Na polaridade estética deste “dilema do romance”, tal como o concebe May, o critério de verossimilhança desponta como primordial. De fato, a crítica da época tende, num primeiro momento, a concentrar-se no repúdio às inaceitáveis inverossimilhanças de todo um conjunto de produções que já partilhavam um repertório de lugares comuns, como fica claro na seguinte enumeração, colecionada por um dos mais renomados adversários do gênero:

Des situations ténébreuses et forcées, des héros dont les caractères et les aventures sont toujours hors du vraisemblable, des événements extraordinaires et tragiques qui déchirent le coeur, des aventures dans le Sérail, des rencontres d'amants captifs en Barbarie, des enlèvements criminels, des voyages bizarres dans des pays imaginaires, des noeuds et des dénouements contraires à la raison<sup>7</sup>.  
(DESFONTAINES, 1967, p 289)

É em resposta a este tipo de acusação que, segundo May, o romance teria progressivamente se voltado para uma orientação mais “realista” a partir da década de 1730, fato que estaria particularmente visível nas obras de escritores como Lesage, Marivaux e Crébillon, dentre outros. Mas eis que no esforço de se livrar do estigma da inverossimilhança os romancistas franceses do século teriam aberto espaço para as acusações de ordem ética: o “realismo” das obras sendo então facilmente taxado de imoral por representar com demasiada fidelidade a imoralidade dos homens.

Na perspectiva estabelecida por George May, o romance se encontraria durante todo o século XVIII numa impossibilidade teórica, fruto de uma contradição interna à

---

<sup>7</sup> Situações tenebrosas e forçadas, protagonistas cujo caráter e aventuras estão sempre fora da verossimilhança, acontecimentos extraordinários e trágicos que dilaceram o coração, aventuras no harém, encontros de amantes cativos na África do Norte, raptos criminosos, viagens estranhas em países imaginários, nós e desenlaces sempre contrários à razão.

estética clássica. Esta impossibilidade do romance só poderia dissipar-se numa reconfiguração drástica da teoria que só viria a acontecer no século seguinte com a consagração do romance realista.

Tal elaboração teórica, se tem a vantagem de circunscrever o fenómeno do romance do século XVIII num quadro claro, o faz, no entanto, ao preço de uma deformação da teoria clássica, sob o peso de uma concepção claramente moderna de representação literária. De fato o conceito de verossimilhança, elemento regulador central da estética clássica (KREMER, 2011) é implicitamente relacionado com o de realismo. A relação de equivalência entre os dois termos, apenas sugerida por May, se dá muito mais nitidamente na visão de Françoise Barguillet, estudiosa alinhada com as concepções do autor, quando descreve a guinada “realista” dos romancistas de 1730: “*les romanciers s'intéressent au monde réel et le dépeignent, créent une fiction si semblable au vrai, si vraisemblable, qu'elle réussit à abuser le lecteur [...]*”<sup>8</sup> (BARGUILLET, 1981, p.22)

Barguillet faz mais que assumir a identificação entre verossimilhança e realismo, ela a soletra, quando deixa explícita a equivalência entre “vero-” e “mundo real”. Ora, a verossimilhança concebida como ideal mimético aproximando a ficção do “mundo real” - da experiência quotidiana, social, etc.. – não corresponde ao sentido e alcance que os clássicos conferiam à noção.

A compreensão da noção clássica de *vraisemblance* depende do sentido que teóricos e escritores dos séculos XVII e XVIII conferiam ao termo *vrai*. O *Dictionnaire de l'Académie* (1762), o define de duas maneiras. O primeiro sentido formula-se como segue: “*qui est tel qu'il doist être*”<sup>9</sup>. O verdadeiro, a verdade, deste ponto de vista, não se limita a um dado ontológico cru, situa-se antes e obrigatoriamente no cerne de uma apreensão deste ser, que se manifesta em estreita correlação com um juízo normativo. O segundo sentido oferecido pelo *Dictionnaire* aplica-se, quanto a ele, exclusivamente na caracterização de um discurso: “*se dit d'un discours qui expose les choses comme elles sont effectivement*”<sup>10</sup>. Estes dois sentidos opõem-se na medida em que um é prescritivo e o outro descritivo.

O discurso verossímil, alinhando-se com o primeiro sentido, compreende-se

---

<sup>8</sup> Os romancistas se interessam pelo mundo real e o descrevem, criam uma ficção tão semelhante ao verdadeiro, tão verossímil, que consegue enganar o leitor.

<sup>9</sup> Que é tal como deve ser.

<sup>10</sup> Diz-se de um discurso que expõe as coisas tais como efetivamente são.

como aproximação discursiva daquilo que deve ser, e se configura, portanto, na conformidade com um discurso outro, o da norma. Nisto, opõe-se ao discurso *vrai* que representa as coisas não como devem ser, mas como são de fato. Ao ideal de verossimilhança corresponde, durante toda a extensão do classicismo francês, o critério de valor e legitimidade de toda e qualquer ficção, ou seja, de qualquer discurso que tenha deixado de esgotar-se na exatidão descritiva do *discours vrai*, para elaborar uma representação sublimada da “realidade”, superior em perfeição à experiência comum de um “mundo real”. (KREMER, 2011)

Caracterizar produções romanescas do século XVIII como tendendo ao “realismo”, constitui, portanto, um contrassenso quando se apoia este “realismo” numa ideia inapropriada de verossimilhança. O dilema de George May implicaria uma veleidade por parte dos autores de adequar-se ao verossímil voltando-se para a representação do real social, das coisas como elas de fato são, o que, por definição, se encontra fora do escopo da verossimilhança clássica. O domínio do verossímil tampouco é passível de separar-se de uma perspectiva ética.

Abordagens histórico-literárias como a de May tendem a selecionar um aspecto da realidade que analisam. No caso do romance, o realismo lhe foi de tal forma associado que a história de um parece não poder ser concebida sem que seja alinhada com a do outro. Haveria, pois, um antes do realismo que, invencivelmente, acomodaria uma forma “pré-” do romance, em sua esteira. Ian Watt (2010) considera, por exemplo, que qualquer disposição textual que não contemple os requisitos de uma leitura realista está fora do domínio do romance. De forma semelhante, o dilema do romance de Georges May só pode ser operante na medida em que a opção realista se apresente como resultante de um inevitável declive: haveria algo suficientemente operante para guiar os discursos no sentido de uma guinada realista. Tais disposições teóricas são teleológicas, na medida em que orientam seu eixo interpretativo em direção a um ponto de chegada moderno da ficção romanesca: apreendem a história do romance através do retrovisor balzaquiano.

Mais fundamental para que se entenda o modo tal como era apreendido o romance no século XVIII, assim como o conjunto de fatores que norteiam as posturas dos leitores e escritores, é vislumbrar de que modo tais produções vinham se inscrever na paisagem literária do século. O cerne da questão está na dissimetria entre, de um lado, um discurso crítico em estreita relação com o poder real e, do outro, uma prática da ficção em prosa que evolui de forma paralela, sem no entanto deixar de comunicar

com a esfera oficial.

O vínculo entre discurso crítico e poder real é dos mais óbvios no *Ancien Régime*: em uma conjuntura em que todo o comércio livreiro é controlado e regulado pela Coroa, em que parte substancial do material escrito encontra sua razão de ser na consolidação dos alicerces político-teológicos do estado monárquico, a elite intelectual e artística que define os critérios de aceitabilidade das produções literárias encontra seu peso e credibilidade na exata medida em que serve estes interesses. De fato, os agentes mais proeminentes deste processo exercem sua função em ambientes institucionalizados - academias, colegiados - diretamente dependentes, inclusive economicamente, da monarquia. Daí, certamente, a suma importância do domínio da tradição nos discursos estéticos: o original e o novo nunca estão muito longe da heresia.

Compreende-se, deste modo, que a indefinição formal e duvidosa genealogia do romance tenham despontado como acusações fundamentais contra o gênero. Mas, o que estas acusações, junto com aquelas referentes ao gosto e aos costumes, encobrem é uma profunda aversão, culturalmente difundida senão epistemicamente operante, em relação à imaginação desgovernada:

Dans un roman frivole aisément tout s'excuse ;  
C'est assez qu'en courant la fiction amuse ;  
Trop de rigueur alors serait hors de saison  
Mais la scène demande une exacte raison.<sup>11</sup>  
(BOILEAU-DESPRÉAUX, 1832, p. 91)

No romance, a imaginação não encontra resistências no seu desenrolar. O que aparece como depreciação altiva nas palavras de Boileau, e que se limita ao aspecto gratuito e sem relevância do gênero, traduz-se em inquietação por parte das autoridades na primeira metade do século XVIII. Tal inquietação manifesta-se de forma brutal na proibição pura e simples dos romances na década de 1730. Com efeito, diante da incontrolável multiplicação de obras do gênero, em parte favorecida pelo custo então reduzido da impressão dos volumes no formato in-8, fica estabelecido sob ordem do Chancelier d'Aguesseau (MAY, 1963) que nenhuma obra suscetível de ser rotulada como romance poderia beneficiar de *Privilège Royal*, tampouco de permissão tácita, prática difundida na *Librairie* (CHARTIER, 2009). O romance vê-se, a partir de então, oficialmente relegado à clandestinidade.

---

<sup>11</sup> Em um romance frívolo, facilmente tudo se perdoa; / É já suficiente que correndo a ficção divirta; / Demasiado rigor estaria então fora de estação / Mas o palco demanda uma exata razão.

Mas seria um erro pensar que esta clandestinidade tenha representado um obstáculo significativo para a difusão dos romances. O que a proibição na realidade fez foi fortalecer um mercado paralelo, alimentado por uma rede internacional de produção. A partir de 1737, a imensa maioria dos romances são publicados e impressos nos países vizinhos, em centros como Amsterdam, Genebra, Neuchâtel e Londres, que dispunham de uma legislação mais frouxa que a francesa. É assim que os romances integram o fluxo de obras que irrompe nas fronteiras do reinado para alimentar as listas informais de livros “*philosophiques*”, que qualquer livreiro digno deste nome propunha a seus clientes.

Sob a apelação “*philosophiques*”, o que se apresentava não se limitava a obras de cunho especulativo em dissonância com as orientações do regime; abarcava um conjunto heterogêneo de escritos que iam do panfleto libertino ao romance erótico (CHARTIER, 2009). Acaso seria imprudente pensar que esta vizinhança insólita provocada pela marca do ilícito tenha favorecido determinadas orientações comuns nos diferentes tipos de escrito que ali se encontravam?

Em todo caso, a proibição surtiu efeito quase imediato na forma como os romances passaram a se apresentar ao público. Tornam-se ainda mais escassas as obras que de alguma forma estampam o termo *roman*, como coloca Jacques Van den Heuvel:

De fait, le terme s’est considérablement restreint dans son emploi tout au long du XVIIIe siècle ; quand l’œuvre de fiction se respecte, ou cherche à se rendre respectable, elle s’intitule d’une tout autre manière : « nouvelles », « mémoires », « anecdote », « histoire » [...] <sup>12</sup> (VAN DEN HEUVEL, 1967, p. 17)

No entanto, o fenômeno talvez seja menos a consequência de uma estratégia de legitimação, como propõe Van den Heuvel, do que o signo de uma mudança fundamental no próprio regime ficcional das obras. O que está em jogo, nesta conjuntura, é menos uma tentativa por parte dos autores de legitimar sua prática romanesca, para fazê-la ascender ao nível de aceitabilidade inerente a um discurso teórico-crítico centralizado, cujas portas estão, por todos os motivos que elencamos até o momento, como que definitivamente cerradas, do que fundamentar novos pactos de leitura com o público.

Com efeito, o que se busca continuamente nestas produções, através, em

---

<sup>12</sup> De fato, o termo muito restringiu-se em seu emprego ao longo do século XVIII; quando a obra de ficção se respeita ou busca tornar-se respeitável, intitula-se de forma totalmente diferente: “novelas”; “memórias”; “anedota”; “história”.

particular, de determinado uso disseminado do dispositivo prefacial, é estabelecer algum grau de estabilidade em relação à modalidade que passa a assumir a ficção. Se existe incontestavelmente algo como uma retórica judicial visível nos dispositivos paratextuais dos romances deste período, fica claro que se trata não da legitimação do gênero, mas da legitimação da voz narrativa numa negociação direta com o público (CAVILLAC, 1995).

Mencionamos uma mudança no regime ficcional das obras. Tomamos a expressão de empréstimo a Nicholas Paige (2011). Contra a perspectiva realista que denunciámos acima, o autor propõe uma tipologia de regimes que se organiza em torno do grau de ficcionalidade em que se inscrevem os textos. Ciente da peculiaridade que passa a assumir a ficção romanesca a partir do século XIX, Paige opõe-lhe dois outros regimes que se configuram de forma diferente. O regime aristotélico, mais amplamente aceito, corresponde a uma visão de complementariedade entre o *discours vrai* e o *discours vraisemblable*: a ficção inscreve-se necessariamente nas falhas da história ou de qualquer narrativa que envolva personagens cuja existência, senão real, histórica, é, pelo menos atestada. Em contraposição a este regime, ao qual obedece tradicionalmente o cânone vigente, o que os romances do século XVIII introduzem como diferença fundamental é o que o autor nomeia regime pseudo-factual. Assim, o que as apelações elencadas por Van den Heuvel (1967) traduzem é a tendência geral entre os romancistas de apresentar suas obras como histórias verídicas e não como ficções. Daí a massa de textos que usam do artifício do manuscrito encontrado.

Os dois regimes não poderiam ser confundidos com o regime ficcional do romance século XIX: este, apesar do realismo constantemente invocado pelos autores e críticos subsequentes, funda suas narrativas em personagens e feitos perfeitamente fora de uma referencialidade atestada.

Aparecem assim dois direcionamentos para o romance: o romance crítico, jocoso, que em sua multiplicidade de formas e temas tem no contrato de lucidez com o leitor seu principal vetor e o romance sensível, mais difundido na segunda metade do século, que investe na empatia.

### 3.2 SURGIMENTO E EVOLUÇÃO DO CONTO ORIENTAL

Acontecimento marcante do início do século XVIII, a tradução das *Mil e Uma Noites* por Antoine Galland obtém um sucesso inédito. A série de volumes publicados entre 1704 e 1717, regularmente reeditados ao longo do século XVIII e além, serviram de base para outras traduções em línguas europeias. Os esforços deste ilustre orientalista, cuja carreira singular o coloca entre os mais respeitados especialistas de seu tempo, motiva o desenvolvimento de uma série de imitações e adaptações. Assim fazendo, ancora firmemente na paisagem literária do século os fundamentos de uma tradição da narrativa exótica.

O primeiro mérito de Galland foi atrair a atenção do leitorado europeu para uma dimensão da literatura oriental que não havia até então despertado interesse. O mesmo tipo de preconceito que pairava sobre o romance atingia por tabela, e como que naturalmente, textos estrangeiros que pudessem apresentar algum grau de parentesco com as desdenhadas produções. O fato aparece com clareza na forma como os primeiros encarregados de missão no Oriente lidavam com a difícil tarefa de selecionar e comprar “bons manuscritos”. Em resposta aos anseios bastante inespecíficos de Mazarin por livros orientais das mais diversas origens e línguas, por exemplo, o embaixador em Constantinopla, Séguier, estimava-se na obrigação de advertir seu augusto patrono quanto ao conteúdo de alguns deles:

Quant aux livres turcs et persiens, je m'estime obligé d'avertir Vostre Éminence qu'il ne se trouve en ces deux langues que de mauvais romans et des histoires fabuleuses, ou bien des commentaires de l'Alcoran, pires que toute sorte de romans et de fables.<sup>13</sup> (OMONT, 1902, p. 2)

“Histórias fabulosas”, “romances ruins”... o trabalho de Galland dissolve em parte um preconceito tenaz, e nisto consiste seu segundo mérito: ao trazer para o Ocidente narrativas de um teor perfeitamente incompatível com as aspirações estéticas do meio letrado contemporâneo, o orientalista vê-se impelido a assumir um papel de mediador entre duas polaridades simetricamente opostas no tocante ao modo de apreensão e condução da escrita:

La prose du grand siècle s'est formée par le raisonnable... Dans le sublime comme dans le comique, c'est le bon sens qui parle au bon sens. Or cet instrument de la sagesse occidentale allait, par un hasard

---

<sup>13</sup> Quanto aos livros turcos e persas, me estimo na obrigação de advertir Vossa Eminência de que somente se encontram nestas duas línguas romances ruins e histórias fabulosas, ou ainda comentários do Alcorão, piores que qualquer tipo de romance

étonnant, rencontrer une matière qui lui était étrangère et même directement contraire... Cette langue trouve occasion d'exprimer la rêverie la plus folle, la plus tranquillement déraisonnable, la plus ignorante de la nécessité extérieure [...].<sup>14</sup> (ALAIN, 1934 apud VAN DEN HEUVEL, 1967, p. 191)

Diante da atraente “rebeldia” do material original, Galland desenvolve diversas estratégias – notas explicativas; tom amenizado; rodeios e apagamentos do erótico, em prol de uma branda sugestividade, dentre outros procedimentos - no intuito de tornar a obra apresentável ao público francês do século XVIII, o que resulta numa inevitável transfiguração das fontes primárias.

De fato, mais que uma tradução, a obra é fruto de um vasto trabalho de compilação, interpretação e reescrita por parte do orientalista. Dos manuscritos árabes, heterogêneos, que lhe foram enviados de Alepo, Galland seleciona e reorganiza os contos mais dignos de atenção, além de adjungir ao corpus histórias que dele não faziam parte, como as aventuras de Sinbad o marinheiro ou Ali Baba e os quarenta ladrões. Com efeito, junto com as fontes manuscritas, Galland também utilizou-se de fontes orais, ao incluir histórias que lhe foram narradas por seu amigo maronita Hanna (PERRIN, 2005). O conjunto, pelas adaptações implicadas em sua composição, aponta para um talento singular de escritor. A recriação das *Mil e Uma Noites* por Galland inaugura um estilo peculiar de lidar com o exótico oriental.

A atenção e dedicação dispensadas por um eminente *savant* como Galland ao que poderia ter permanecido sob um espesso manto de poeira em uma das bibliotecas do reinado, abriu indiretamente uma via de legitimação para o romanesco mais despojado das rédeas clássicas. É que a “monstruosidade” que constantemente aflora nas *Mil e Uma Noites* tornou-se, nas mãos do futuro professor do *Collège Royal*, não só atrativa, mas também suscetível de nutrir interesses documentais por parte dos leitores, como sustenta o orientalista em seu *avertissement*:

Ils doivent plaire encore par les coutumes et les mœurs des Orientaux, par les cérémonies de leur religion, tant païenne que mahométane ; et ces choses y sont mieux marquées que dans les auteurs qui en ont écrit, et que dans les relations des voyageurs. Tous les Orientaux, Persans, Tartares et Indiens s’y font distinguer, et paroissent tels qu’ils sont, depuis les souverains jusqu’aux personnes de la plus basse

<sup>14</sup> A prosa do grande século formou-se pelo razoável... No sublime tanto como no cômico, é o bom senso que fala ao bom senso. Ora este instrumento da sabedoria ocidental iria, por um acaso surpreendente, encontrar uma matéria que lhe era estranha e até mesmo diretamente contrária... Esta língua encontra a ocasião de expressar a mais louco devaneio, o mais tranquilamente desarrazoado, o mais ignorante da necessidade externa.

condition.<sup>15</sup> (GALLAND, 1704)

De fato, Galland via, antes de mais nada, em sua tradução, um trabalho de erudição a vocação de instrução, conjurando desta forma o estigma da gratuidade, acusação maior num ambiente estético que persistia em colocar a edificação como pilar incontornável de qualquer literatura. Mas o que acaba fazendo, sem que disto tenha consciência, é dar um novo sopro a ficção em prosa que circula nos degraus mais baixos da hierarquia literária da época.

A lista de imitações da obra é longa. Pétis de la Croix (1785), outro eminente orientalista, publica em 1710 *Les Mille et un jours*. Gueulette se especializa e segue os rastros de Galland e Pétis ao escrever *Les Mille et un quarts d'heure, contes tartares* (1730), *Les Mille et une soirées, contes mongols* (1765), *Les Mille et une heures, contes péruviens* (1734). A fórmula, evidentemente, não deixou de suscitar paródias, dentre as quais *Les Mille et une faveurs* (1783) de Mouhy, *Les Mille et une fadaises*, de Cazotte (1742), ou ainda *Les Mille et une folies de Nougaret* (1771).

Não paródicas são claramente as imitações de Gueulette. Gueulette não é um erudito orientalista como seus predecessores. É um *curieux*, homem de letras, satisfeito em dar forma narrativa às bases lançadas pelos orientalistas. Todo o conhecimento das culturas postas em ação em seus contos são fruto de suas leituras, mas testemunham de um minucioso e vasto trabalho de documentação e catalogação: o autor nutre-se abundantemente de obras de referência como a *Bibliothèque Orientale*, assim como dos relatos de viajantes, donde colhe, para além dos indícios geográficos, nomes próprios e dados etnográficos, anedotas e extensas sequências narrativas, às vezes literalmente transplantadas (PERRIN, 2009). Seus contos oferecem ao leitor uma matéria híbrida, no cruzamento dos discursos de saber com a narratividade ficcional.

No entanto, se o exemplo de Gueulette é notável pela quantidade de suas produções, a tendência mais sensível no decorrer do século é a de um gradativo abandono de qualquer espécie de aura erudita. Em paralelo ao tratamento paródico, em geral motivado por um “anti-romancismo” um tanto paradoxal – escreviam-se

---

<sup>15</sup> Devem também agradar pelos hábitos e costumes dos Orientais, pelas cerimônias de sua religião, pagã ou maometana; e estas coisas estão aqui melhor marcadas que nos autores que disso escreveram, e que nos relatos de viajantes. Todos os Orientais, persas, tartaros e indianos estão contemplados, e aparecem tais como são, desde os soberanos às pessoas da mais baixa condição.

romances para criticar romances... – alguns autores teceram seus caminhos na superficialidade das colorações exóticas, integrando-as em manifestações satíricas voltadas contra a sociedade contemporânea.

Dentre estes satiristas, a quem Voltaire deve muito de sua verve, por mais que o tenha negado, destaca-se a figura de Crébillon, autor de romances como *Tanzaï et Néadarné, histoire japonaise* (CRÉBILLON, 1734), mais conhecido como *L'Écumoire* e *Le Sopha, conte moral* (CRÉBILLON, 1742), que exploram em sua ambientação os recursos do disfarce oriental para abordar, dentre outras temáticas, sensíveis questões religiosas. Que a tática tenha exercido uma função de atenuação frente a uma censura que, como vimos, atingia de forma contundente o romance, não há o que discutir, mas seria um equívoco a isto reduzir este uso do exotismo. Numa conjuntura oficial tão desfavorável a ficção em prosa, o regime alusivo que o exotismo calculado permite torna-se um atrativo, na medida, justamente, em que flerta com o ilícito, favorecendo uma leitura lúdica e irreverenciosa.

Desprovidos de qualquer intenção de exatidão documental, os textos exploram os procedimentos e convenções do conto oriental, mesclando-os com o universo dos contos de fadas popularizados por Perrault. Ao travestir acontecimentos e figuras contemporâneas, o autor suscita no leitor reflexos de vigilância adaptados à interpretação de uma literatura *à clefs*. O enredo de *L'Écumoire*, por exemplo, põe em prática um simbolismo carregado de erotismo, movido por evidentes veleidades críticas. Dois amantes, Tanzaï e Néadarné, cuja união é proibida, envolvem-se numa série de provações orquestradas por entidades fabulosas (fadas e gênios). Num quiproquó licencioso, Tanzaï vê seu pênis transformado em escumadeira em plena noite de núpcias, e o único antídoto à terrível maldição é que a escumadeira seja lambida pelo grande sacerdote Saugrénutio. O romance encerra-se com a pomposa cerimônia durante a qual o sacerdote lambe o objeto, motivado por ambições de ascensão na carreira eclesiástica. O conjunto metaforiza a situação dos jansenistas após a promulgação da Bula Unigenitus, que exigia dos clérigos que abandonassem as proposições de Quesnel, consideradas heréticas, como explica Carole Dornier:

L'irrévérence se manifeste par le choix arbitraire et ridicule de l'objet domestique qui symbolise la Bulle [...]. L'irrespect est accentué par le symbolisme sexuel de l'écumoire, associé à la virilité pour celui qui en est le détenteur, tandis que lécher l'écumoire renvoie à la soumission et à la position de dominé sexuel. La double fonction de l'écumoire, sceptre et sexe, suggère ainsi la situation peu flatteuse des

acceptants, dont la soumission manifeste cette passivité équivoque.<sup>16</sup>  
(DORNIER, 1999, p. 448)

### 3.3 MOTIVOS VOLTAIRIANOS PARA O ROMANCE

As considerações que acabamos de tecer a respeito do modo como o romance, assim como sua vertente oriental, vêm se inscrever na paisagem literária do século XVIII demonstram que, no momento em que empreende a redação de seus contos filosóficos, no meio do século, Voltaire tinha provavelmente a certeza de encontrar recepção favorável num leitorado cada vez mais ávido por formas de literatura que se contrapusessem às sisudas exigências de uma rígida estética. No tocante a este ponto, talvez não seja vão lembrar que, apesar de nunca ter deixado de priorizar formas elevadas de literatura, Voltaire já havia apontado para as limitações que as exigências do código clássico impunha. Com efeito, no mesmo impulso em que glorificava os formadores do *Goût* francês, em seu discurso de recepção na Academia Francesa (instituição da qual foi certamente um dos menos assíduos membros), admitia: “[...] *ils en ont resserré les agréments dans des bornes un peu trop étroites.*”<sup>17</sup> (VOLTAIRE, 2008, p. 243). A declaração deu-se pouco tempo antes da publicação de seu primeiro conto, *Zadig*.

No entanto, o estabelecimento preciso das razões que puderam levar Voltaire a escrever obras romanescas é uma tarefa difícil, senão impossível, dado o silêncio do autor no tocante à questão. Raros são os elementos que permitem que se aproxime de uma resposta. Um indício precioso pode ser encontrado nas Memórias de seu secretário:

Mme du Maine avait témoigné à M. de Voltaire son désir de le voir communiquer aux personnes qui composaient alors sa petite cour ces contes et ces romans qui l’avaient tant amusée, lorsqu’il venait tous les soirs prendre son repas dans la ruelle de son lit, et que personne n’aurait soupçonné d’être sortis de la même plume qui avait écrit la Henriade, Œdipe, Brutus, Zaïre, Mahomet, etc. M. de Voltaire lui obéit. Il savait aussi bien lire que composer. Ces petits ouvrages furent trouvés charmants, et chacun le pressa de n’en pas priver le public. Il remontra que ces opuscules de société s’éclipsaient d’ordinaire au grand jour, et ne méritaient pas d’y paraître. On ne voulut point

<sup>16</sup> A irreverência se manifesta pela escolha arbitrária e ridícula do objeto doméstico que simboliza a Bula [...]. O irrespeito acentua-se pelo simbolismo sexual da escumadeira, associada à virilidade para aquele que a detém, enquanto lambem a escumadeira remete à submissão e à posição de dominado sexual. A dupla função da escumadeira, ceptro e órgão sexual, sugere assim a situação pouco invejável dos aceitantes, cuja submissão manifesta essa passividade equívoca.

<sup>17</sup> Cerraram seus os agrados dentro de limites um pouco estreitos.

entendre ses raisons, et on insista tellement que pour mettre fin aux sollicitations des personnes qui l'entouraient. Il fut obligé de leur promettre qu'à son retour à Paris il songerait à les faire imprimer [...]<sup>18</sup> (LONGCHAMP, 1826, p. 151)

Assim teria nascido o conto voltairiano: dos cuidados de um cortesão devotado aos prazeres de sua anfitriã; de histórias contadas, talvez improvisadas, à beira da cama, para o mimo da duquesa; das insistências de uma sociedade de salão em ver publicadas obras de circunstância por parte de um talentoso, porém reticente, contista. É legítimo perguntar-se até que ponto estas primeiras investidas correspondem de fato aos primeiros contos publicados por Voltaire. Longchamp não deixa explícito de quais enredos se trata, apesar de, na sequência imediata do trecho citado, comunicar as circunstâncias em que se deu a impressão de *Zadig*. Mas não há como verificar a concordância entre as versões.

Todavia, a hipótese de uma gênese dos contos na corte de Sceaux poderia, pelo menos parcialmente, fornecer um primeiro elemento de explicação para a ambientação oriental destes primeiros textos que são *Zadig* e *Le Monde comme il va*, como sustenta Frédéric Deloffre:

Non seulement les contes étaient en grande faveur à Sceaux, mais le conte oriental y avait fleuri avec celui de tous les prosateurs français que Voltaire estimait le plus, Antoine Hamilton. Certes, en 1746 et 1747, date des deux séjours à Sceaux, l'époque des Quatre Facardins était révolue depuis longtemps ; mais la duchesse du Maine, qui en gardait le souvenir, pouvait chercher à en faire revivre le souvenir avec l'hôte [...]<sup>19</sup> (DELOFFRE, 2008a, p. LV)

Em todo caso, um surgimento *ex-nihilo*, de tal forma espontâneo, não pôde satisfazer a crítica voltairiana do século XX, que buscou em formas de escrita anteriormente praticadas pelo *philosophe*, matrizes suscetíveis de terem fornecido alguns dos ingredientes principais dos contos de Voltaire. Dentre estes ingredientes,

---

<sup>18</sup> A Sra. du Maine havia testemunhado ao Sr. Voltaire seu desejo de vê-lo comunicar às pessoas que compunham então sua pequena corte estes contos e estes romances que a haviam tanto divertido, quando ele vinha todas as noites jantar perto de seu leito, e que ninguém teria imaginado terem saído da mesma pluma que havia escrito A Henríada, Édipo, Brutus, Zaire, Maomé, etc. O Sr. Voltaire obedeceu. Sabia tanto ler quanto compor. Estas pequenas obras foram consideradas encantadoras, e todos insistiram para que não privasse o público (destes contos). Ele argumentou que no geral estes opúsculos de sociedade se eclipsam à luz do dia, e não mereciam ali aparecer. Não quiseram dar-lhe ouvidos, e a insistência foi tamanha que para dar um fim às solicitações das pessoas que o rodeavam foi obrigado a prometer-lhes que quando voltasse a Paris ele pensaria em imprimi-los.

<sup>19</sup> Não só os contos eram bastante apreciados em Sceaux, mas o conto oriental havia ali florescido com o prosador francês que Voltaire mais estimava, Antoine Hamilton. Sem dúvida, em 1746 e 1747, datas das duas estadias em Sceaux, a época dos Quatre Facardins já havia passado; mas a duquesa du Maine, que guardava a lembrança, podia ter buscado reviver a lembrança com o hóspede.

deve-se destacar o lugar central que ocupam, nas produções romanescas voltairianas, as temáticas da viagem e do estranhamento. Neste sentido, muitos autores insistem nas *Lettres Philosophiques* (VOLTAIRE, 2008c), como uma das principais fontes.

A obra, publicada pela primeira vez em 1734 deriva das consequências de um acontecimento que marcou em profundidade o jovem escritor, então em plena ascensão na sociedade parisiense. Voltaire, já admirado, porém mero plebeu, havia cometido a imprudência de exercer seu talento epigramático sobre um membro da nobreza, pouco simpático ao autor, durante uma apresentação na *Comédie Française*. A resposta do *Chevalier* de Rohan veio poucos dias depois, sem sutilezas: ordenou a seus criados que aplicassem golpes de bastão sobre o impertinente. Os apelos indignados de Voltaire junto ao círculo de pessoas de influência que sempre cultivou não surtiram nenhum efeito. Cúmulo de injustiça, a situação voltou-se contra sua pessoa: após uma breve temporada na Bastilha, foi condenado ao exílio, e partiu rumo à Inglaterra. A experiência durou três anos, de 1726 a 1729.

Relato semifictício de uma viagem real, numa forma epistolar sem datas nem destinatários definidos, as *Lettres Philosophiques* consistem, como aponta Guillaume Métayer (2010), em uma drástica transfiguração da experiência pessoal em figura de pensamento: nenhuma menção às conturbadas circunstâncias da partida; as impressões do viajante fundem-se na elaboração de ideias gerais concernindo questões religiosas, artísticas, científicas e políticas, numa comparação constante entre os costumes ingleses e franceses, em que os segundos têm tudo a perder. A obra foi condenada pelo Parlamento de Paris a ser queimada em praça pública.

Para Jacques Van den Heuvel, a experiência Inglesa teria levado Voltaire, como que de imediato, a encontrar a fórmula do que seriam seus contos filosóficos, por ter vivido intimamente a situação da maioria de seus futuros personagens, qual seja, a transplantação instantânea em uma realidade estrangeira que se deve assimilar, sem no entanto nela se fundir:

Le héros du conte voltairien [...] n'adhère jamais à son milieu : il s'y regarde exister, comme un allogène, sans jamais être en prise directe avec le monde qu'il traverse. Il n'assimile ce monde que dans la mesure où continuellement il s'en déprend. Ainsi dut se sentir Voltaire, sans attaches, dans la situation d'un exilé : ainsi dut-il se sentir vivre, dans le regard des autochtones, « objectivé ».<sup>20</sup> (VAN DEN HEUVEL,

---

<sup>20</sup> O protagonista do conto voltairiano [...] nunca adere totalmente a seu meio; nele vê-se existir, como um alógeno, sem nunca estar em contato direto com o mundo que atravessa. Somente assimila este

1967, p. 30)

É também num dos primeiros trabalhos históricos de Voltaire, anterior e em alguma medida contrário aos posicionamentos do autor do *Essai sur les Moeurs*, que Van den Heuvel busca indícios de uma disposição romanesca por parte do escritor. Trata-se da *Histoire de Charles XII* (VOLTAIRE, 1829), cuja publicação deu-se em 1731. Apesar dos constantes apelos a objetividade, que, segundo Voltaire, devia guiar a escrita da História - em contraposição com a tendência difundida em seu tempo de extrapolar os fatos em narrativas pouco fidedignas, senão totalmente contaminadas por um direcionamento teológico - o escritor parece deixar-se levar pelos charmes de uma prosa aventurosa.

É que a vida do monarca sueco em muito se assemelha a um enredo de romance: um jovem príncipe forçado a abandonar sua pátria disfarçado em condutor de diligência, deixando, atrás dele, um pai condenado à morte; um rei feito prisioneiro em Constantinopla que, ao ser liberto, atinge o Norte da Alemanha numa cavalgada ininterrupta de dezesseis dias, vestido de soldado raso prussiano... aventuras verídicas, porém totalmente inverossímeis, eis o que Voltaire encontra em suas pesquisas.

A etapa oriental desta narrativa tingem-se de colorações que remetem inevitavelmente a toda uma corrente de romances históricos pseudo-factuais fortemente em voga no início do século XVIII. Exemplo particularmente eloquente disso, a aventura de um nobre francês, Monsieur de Villelongue, que Carlos XII havia conhecido em Andrinopla. O rei sueco pede ajuda ao personagem para obter do sultão reparação da ofensa que lhe havia feito um pacha da corte otomana. Villelongue, tendo corajosamente aceitado a missão de entregar um bilhete ao inacessível soberano, vê a dificuldade de sua tarefa redobrada pelas precauções que havia tomado o pacha ofensor. De fato, o único momento em que algum contato entre o sultão e seus súditos era permitido ocorria quando este se deslocava de seu palácio para a mesquita, mas o vizir, cauteloso, havia proibido, sob pena de execução sumária, qualquer comunicação com o soberano:

Villelongue savait cet ordre, et n'ignorant pas qu'il y allait de sa tête. Il quitta son habit franc, prit un vêtement à la grecque, et, ayant caché

---

— mundo na medida em que dele continuamente se desconecta. Assim deve ter se sentido Voltaire, sem vínculos, na situação de um exilado: assim deve ele ter se sentido viver, no olhar dos autóctones, “objetivado”.

dans son sein la lettre qu'il voulait présenter, il se promena une bonne heure près de la mosquée, où le Grand Seigneur devait aller. Il contrefit l'insensé, s'avança en dansant au milieu de deux haies de janissaires entre lesquels le Grand Seigneur allait passer : il laissait tomber exprès quelques pièces d'argent de ses poches, pour amuser les gardes. Dès que le sultan approcha, on voulut faire retirer Villelongue ; il se jeta à genoux et se débattit entre les mains des janissaires : son bonnet tomba ; de grands cheveux qu'il portait le firent reconnaître pour un Franc : il reçut plusieurs coups, et fut très maltraité. Le Grand Seigneur, qui était déjà proche, entendit ce tumulte, et en demanda la cause. Villelongue lui cria de toutes ses forces : **AMMAM ! AMMAM !** Miséricorde !!! en tirant la lettre de son sein. Le sultan commanda qu'on le laissât approcher. Villelongue court à lui dans le moment, embrasse son étrier, et lui présente l'écrit, en lui disant : *Sued crall dan*, « C'est le roi de Suède qui te le donne. » Le sultan mit la lettre dans son sein et continua son chemin vers la mosquée.<sup>21</sup> (VOLTAIRE, 1829, p. 288)

O trecho demonstra uma clara atração pelas extravagâncias suscetíveis de serem encontradas quando determinadas fronteiras são ultrapassadas, neste caso as fronteiras de um Oriente otomano onde a vida parece atingir graus de intensidade fora do comum.

A composição dos contos filosóficos encontra-se, portanto, acreditamos, na intersecção de duas linhas de força: de um lado a transposição para o domínio da ficção de uma experiência vivida, a da viagem como descoberta de si e do outro, suscetível de ser explorada e transfigurada das mais diversas formas; de outro lado, o aproveitamento desta forma sublimada de viagem que é a leitura, bem mais rica e variada que a primeira. Para além, das abrangentes pesquisas desenvolvidas por Voltaire voltadas para a elaboração de sua obra histórica, não há como duvidar que, apesar do desprezo constantemente professado pelo autor em relação ao gênero menor que é o romance, Voltaire tenha assiduamente frequentado o espaço heterogêneo que aquelas produções abriam. Comunicador habilidoso, o *philosophe*,

---

<sup>21</sup> Villelongue sabia desta ordem, e não ignorava que arriscava a vida. Abandonou suas vestes europeias, vestiu-se à grega, e, tendo escondido em seu seio a carta que pretendia apresentar, passeou por uma boa hora perto da mesquita, onde o Grande Senhor devia ir. Fez-se de louco, avançou dançando em meio a duas colunas de janissários entre os quais o Grande Senhor iria passar: deixava cair voluntariamente algumas moedas de prata de seu bolso, para distrair os guardas. Logo que o sultão se aproximou, quis-se retirar Villelongue; este pôs-se de joelhos e debateu-se entre as mãos dos janissários: seu chapéu caiu; os longos cabelos que tinha fizeram-no reconhecer como europeu: recebeu vários golpes, e foi muito mal tratado. O Grande Senhor, que já estava próximo, ouviu este tumulto e quis saber a causa. Villelongue gritou com todas as forças: **AMMAM ! AMMAM !** Misericórdia !!! tirando a carta de seu seio. O sultão ordenou que deixassem-no se aproximar. Villelongue corre imediatamente em sua direção, beixa-lhe os pés e lhe apresenta o escrito, dizendo-lhe: *Sued crall dan*, “é o rei da Suécia que te entrega.” O sultão pôs a carta em seu seio e continuou seu caminho rumo à mesquita.

vislumbrou o proveito que podia tirar dos códigos então partilhados por romancistas e leitores às margens do sistema literário dominante.

#### 4 DE ZADIG A AMABED

Nunca poderíamos insistir demasiadamente na fundamental contradição entre as aspirações literárias de Voltaire e o fato de que hoje seja lembrado apenas, salvo raras exceções, pelos seus contos filosóficos. A explicação para tamanha discrepância deve ser encontrada no caráter em sua maior parte ultrapassado das questões que tanto preocupavam o autor, absolutamente distantes daquelas que passaram, a partir do século XIX, a solicitar a atenção dos intelectuais. Em prefácio a uma edição amplamente divulgada dos contos e romances no século XX, Roland Barthes inicia seu texto por uma constatação que transpira impaciência:

Qu'avons-nous de commun, aujourd'hui, avec Voltaire ? D'un point de vue moderne, sa philosophie est démodée. Il est possible de croire à la fixité des essences et au désordre de l'histoire, mais ce n'est plus de la même façon que Voltaire. En tout cas, les athées ne se jettent plus aux pieds des déistes, qui n'existent d'ailleurs plus. La dialectique a tué le manichéisme, et l'on discute rarement de la Providence.<sup>1</sup> (BARTHES, 1995, p. 1235)

A sobrevida de Voltaire através dos contos deveu-se certamente menos pelo caráter didático de uma reflexão filosófica explorando novas formas de expressão do que pela dimensão autográfica neles contida, elemento largamente ausente em uma obra inteiramente marcada pela extroversão, numa época em que falar de si era visto como vaidade grosseira. Émile Faguet, *académicien* da segunda metade do século XIX, parece ter sido o primeiro a abrir as portas para esta interpretação “intimista” dos contos: “*Quand on ferme un de ces petits livres, on n'a vécu ni avec Zadig, ni avec Candide, mais avec Voltaire, dans une demi-intimité très piquante, qui a quelque chose d'accueillant, de gracieux et d'inquiétant.*”<sup>2</sup> (FAGUET, 1910, p. 281)

A tendência fez escola, e o estudo mais influente e citado do século XX no tocante aos contos e romances de Voltaire estampa em seu título evidente sobreposição entre vida e obra: *Voltaire dans ses contes* (VAN DEN HEUVEL, 1967). As edições críticas de maior prestígio alinham-se com a premissa e a apresentação

<sup>1</sup> O que temos em comum, hoje, com Voltaire? De um ponto de vista moderno, sua filosofia está fora de moda. É possível acreditar na fixidez das essências e na desordem da história, porém não mais do mesmo jeito que Voltaire. Em todo caso, os ateus não se jogam mais aos pés dos deístas, que inclusive não existem mais. A dialética matou o maniqueísmo, e pouco se fala da Providência

<sup>2</sup> Quando se fecha um destes pequenos livros, não se viveu nem com Zadig, nem com Cândido, mas com Voltaire, em uma semi-intimidade bastante picante, que tem algo de acolhedor, de gracioso e inquietante.

dos textos organiza-se em função de etapas delineadas a partir da biografia do *philosophe*. Insiste-se, por exemplo, na influência do retiro estudioso de Voltaire que, junto com sua companheira Émilie du Châtelet, havia-se isolado da conturbada vida parisiense nos anos de 1730 para aprofundar seus conhecimentos em ciências, história e religião; nas decepções subsequentes relativas às ambições acadêmicas de um brilhante autor que nunca foi capaz de ser bem visto pelo rei, e assim por diante.

A abordagem que escolhemos para o desenvolvimento deste trabalho desvincula-se necessariamente desta tradição crítica, por mais que dela não possa totalmente se desfazer. De fato, ao buscarmos relacionar os interesses orientais do historiador que foi Voltaire com o modo segundo o qual este universo se apresenta nos contos, tomando os impulsos antirreligiosos como temática privilegiada, deparamo-nos com linhas de força tão constitutivas da escrita voltairiana, que dificilmente se poderia aplicar uma segmentação tão rígida.

Há de se constatar, porém, no que diz respeito especificamente aos contos orientais do autor, que estes podem ser divididos em dois conjuntos de obras, correspondendo ao que se poderia chamar de dois ciclos orientais.

O primeiro destes ciclos é composto por obras como *Zadig, ou la Destinée*, *Le Monde comme il va*, *vision de Babouc*, *Lettre d'un Turc* e *Histoire d'un bon Bramin*, publicadas entre 1747 e 1761, de desigual teor e volume.

As duas primeiras obras correspondem a um uso amplamente figurativo das colorações propiciadas pelo exotismo oriental. Tanto *Zadig* quanto *Babouc*, fazem evoluir seus personagens numa ambientação que deixa aparecer em transparência a realidade contemporânea do autor: a Babilônia de *Zadig*, tanto quanto a Persépolis de *Babouc* representam de forma evidente a cidade de Paris, com seus jantares, salões, intrigas literárias e controvérsias religiosas.

O aproveitamento da dimensão oriental parece, no entanto, melhor explorada no primeiro que no segundo: enquanto *Babouc* permanece confinado em uma capital que foi impelido a julgar, pelo anjo Ithurriel, com vistas a sua destruição ou salvação, *Zadig* relata as peregrinações de um sábio num oriente-médio que representa o mundo. O artifício oriental em *Zadig* vincula-se mais estreitamente, ainda de forma distanciada, às aspirações do historiador, e as camadas de orientalismo aplicadas sobre a realidade permitem jogos expressivos mais sensíveis, notadamente no tocante à crítica religiosa.

As duas outras obras deste primeiro ciclo, *Lettres d'un Turc* e *Histoire d'un bon*

*Bramin*, correspondem a dois curtíssimos apólogos que exploram, respectivamente, as temáticas do formalismo dos ritos em oposição à simples moral do *honnête homme*, e a angústia dos questionamentos sem resposta do filósofo opostos à crença reconfortante dos devotos. Ambos situados numa Índia ainda em grande parte misteriosa para Voltaire, o que se põem em relevo, do ponto de vista oriental, são as superstições religiosas, em parte relacionadas aos dogmas cristãos.

O segundo ciclo oriental abarca um conjunto mais heterogêneo de textos composto por *Aventure Indienne*, *Le Blanc et le Noir*, *La Princesse de Babylone*, *Les Lettres d'Amabed* e *Le Taureau Blanc*, publicados entre 1764 e 1774. Bastante negligenciados por Van den Heuvel, para quem a qualidade e o teor autográfico esvaecem-se significativamente, receberam tratamento muito menos atento, por parte da crítica. *A Aventure Indienne* assemelha-se bastante aos últimos apólogos acima evocados, mesclando a figura de Pitágoras à temática da metempsicose na ambientação indiana. Os dois seguintes constituem-se como devaneios, ligeiramente orientais, onde o que prevalece é um tratamento lúdico das possibilidades ofertadas pelo conto de fadas. *Le Blanc et le Noir*, é uma das poucas narrativas oníricas do autor, centrada no problema do maniqueísmo, onde, de muito longe se faz referência aos conceitos zoroastrianos, preferindo-lhes clichés indo-persas sem muita consistência. Com *La Princesse de Babylone*, os preconceitos de Voltaire para com a literatura maravilhosa voam literalmente pelos ares: animais falantes e que voltam das cinzas; voos de Fênix acima de um mundo em desprendimento quase total com a realidade. Nestas obras, o polemista descansa.

Mas desperta violentamente nas duas outras, movidas por uma verve anticlerical proeminente, ainda que explorem de forma absolutamente diferente o exotismo que as constitui. *Les Lettres d'Amabed* apresenta-se como romance epistolar histórico e testemunha dos avanços feitos por Voltaire em suas investigações a respeito da religião indiana. *Le taureau Blanc*, quanto a ele, inova, na medida em que constrói sua trama a partir de uma infinidade de referências bíblicas, no intuito de acentuar o teor fabuloso das Escrituras. A narrativa explora a multiplicidade de formas da ficção em prosa para desestabilizar o caráter sagrado da Bíblia, mesclando seus elementos com dados de uma religião egípcia ainda pouco conhecida.

Destes dois ciclos que acabamos de apresentar, voltaremos nossa atenção para duas obras, *Zadig* e *Les Lettres d'Amabed*. A primeira representa a estreia de Voltaire no gênero romanesco e, de alguma forma, sintetiza o tipo de tratamento, mais

difundido nestas obras, do exotismo oriental quando voltado para intenções críticas. Trata-se de um uso alegórico do oriente. Nos debruçaremos ainda mais atentamente na segunda obra, pois é nela que se apresenta com maior destaque o paralelismo entre as perspectivas do historiador e do romancista no tocante ao interesse pelo Oriente.

#### 4.1 PARATEXTO DE ZADIG, UM MANIFESTO ALEGÓRICO?

Zadig ou la destinée é a primeira obra de ficção em prosa publicada por Voltaire. O caráter de estréia no gênero está certamente entre as razões que levaram o autor a incluir, desde a primeira edição da obra, dois elementos paratextuais que abrem o texto e orientam, ainda que de forma oblíqua, sua leitura. Trata-se de uma *Approbation* e de uma *Épître dédicatoire*, ambas fictícias, que, no entanto, deixam claramente transparecer, em meio a um tratamento lúdico do anonimato, intenções do *philosophe*. Tais elementos, acreditamos, contêm indícios preciosos para a apreensão da postura autoral de Voltaire em relação ao gênero romanesco em geral, e mais especificamente à sua vertente orientalizada: o viés neles adotado nos parece, como veremos, encontrar prolongamento em outras obras de inspiração oriental do autor, formando uma possível chave de leitura.

No contexto editorial da França do Antigo Regime, a *approbation* é um dos dois itens que devem obrigatoriamente figurar nos livros que dispõem de um *Privilège Royal*, sendo o segundo o texto do *Privilège* em si. Trata-se do ato público de um membro do corpo de censores da *Librairie*, emitindo um parecer favorável à publicação de um manuscrito, e indicando o tipo de proveito que a obra pode oferecer ao público (CERF, 1967). Para fins de exemplificação e comparação, eis a *approbation*, elaborada por Fontenelle, outorgada à edição das *Mille et Une nuit* de Galland (1704),:

##### APPROBATION

J'ai lû, par ordre de Monseigneur le Chancelier, le présent Manuscrit; je n'y ai rien trouvé qui en doive empêcher l'impression; & j'ai crû que le Public verroit avec plaisir, quel est le génie & caractère des Contes Orientaux. *Fait à Paris ce 27. de Décembre 1703.*

Signé, FONTENELLE.<sup>3</sup> (GALLAND, 1704, s/p)

---

<sup>3</sup> APROVAÇÃO / Li, por ordem de Monsenhor o Chanceler, o presente manuscrito; nada nele encontrei que devesse impedir sua impressão; e acreditei que o público veria com prazer qual é o gênio e o caráter dos contos orientais. Feito em Paris em 27 de dezembro de 1703 / Assinado : Fontenelle

No caso de *Zadig*, obra que nem de longe passou pelo trâmite oficial, tendo seguido a via alternativa da impressão clandestina e anônima, a simples presença de uma *approbation* põe de imediato sua existência sob suspeita. O teor do suposto aval administrativo inscreve-o de imediato sob o signo da sátira :

APPROBATION

Je soussigné, qui me suis fait passer pour savant, et même pour homme d'esprit, ai lu ce manuscrit, que j'ai trouvé, malgré moi, curieux, amusant, moral, philosophique, digne de plaire à ceux mêmes qui haïssent les romans. Ainsi je l'ai décrié, et j'ai assuré M. Le Cadi-Lesquier que c'est un ouvrage détestable.<sup>4</sup> (VOLTAIRE, 2008, p. 55)

A forma contempla os requisitos do gênero: enunciação na primeira pessoa; menção a uma autoridade (*Cadi-Lesquier*); apreciação da obra (digna de agradar). Vê-se, contudo, que a versão de *Zadig*, ao contrário da de Fontenelle não possui assinatura, ainda que a fórmula padrão “*je soussigné*” a anuncie. Cria-se, deste modo, uma expectativa quanto à identidade do censor, expectativa que o texto não vem a contemplar. No lugar de uma assinatura em forma, o único indício que caracteriza a identidade do autor da aprovação é uma relativa, onde se vê uma clara intrusão do autor no enunciado: “*Je soussigné [...] qui me suis fait passer pour savant [...]*”. Trata-se de um artifício recorrente da escrita de Voltaire, que consiste em atribuir ao próprio enunciador palavras que o rebaixam. Não temos como saber se esta confissão inesperada de ignorância visa um censor específico ou busca atingir a instituição da censura em seu conjunto. Em todo caso, a autoridade da primeira pessoa encontra-se de imediato abalada. O leitor se encontra diante de uma alternativa interpretativa: ou a incisa esgota seu sentido na crítica um tanto convencional da censura, ou o fato participa de um sentido global ainda a ser definido.

Percebe-se, outro desvio, que o que faz a razão de ser principal do gênero não aparece na versão voltairiana. De fato, enquanto Fontenelle salientava que não havia nada que pudesse impedir a impressão da obra, tal assertiva não possui menção explícita na aprovação de *Zadig*. Há, a este respeito, como que um espaço em branco cujo conteúdo só pode ser preenchido por inferência, a partir das qualidades que o censor incompetente elenca. Estas qualidades, no entanto, dependentes que são de

---

<sup>4</sup> APROVAÇÃO / Eu, abaixo assinado, que me fiz passar por intelectual, e até mesmo por homem de espírito, li este manuscrito que achei, a contragosto, curioso, divertido, moral, filosófico, digno de agradar até mesmo àqueles que odeiam romances. Assim, critiquei-o, e assegurei ao Senhor Cadi-Lesquier que se trata de uma obra detestável.

um enunciador rebaixado, aparecem, por esta razão, sob o signo da dúvida. Talvez trate-se de evidenciar que algo é suscetível de passar despercebido aos olhos da censura, muito mais que uma apreciação sincera por parte do autor a respeito da obra que apresenta ao público.

Acaso não haveria certa ironia na atribuição dos qualificativos “*curieux*” e “*moral*”? O termo *curieux*, tem um sentido bastante forte na língua clássica. Quando aplicado a um objeto, implica em algo raro, novo, extraordinário. O *Dictionnaire de l'Académie* especifica que seu uso para qualificar um livro remete à quantidade de elementos “curiosos” que ele contém: “*On dit qu'un livre est curieux, qu'un cabinet est curieux pour dire qu'il est rempli de choses rares et curieuses*”<sup>5</sup> (DICTIONNAIRE DE L'ACADEMIE, 1762). A aproximação feita entre *livre* e *cabinet* nesta definição aponta para o caráter referencial do conteúdo: o livro “curioso”, tal qual uma coleção ou um museu, daria a ver uma variedade de realidades incomuns e, portanto, dignas de interesse. Mas a leitura do conto não permite que se realize tal expectativa. Longe de preencher um papel informativo, *Zadig*, como veremos, tende a fazer um uso peculiar das referencialidades. Quanto ao qualificativo “*moral*”, posto na boca de um censor, para qualificar uma obra de Voltaire, é no mínimo deslocado, dada a reputação do autor.

A qualidade de *Zadig* poderia assim ser medida pela capacidade que teria de seduzir até mesmo o mais obtuso dos leitores, como este censor fictício que parece lutar contra seus princípios, ao dar sua aprovação a contragosto. Ora, o que causa incômodo neste avaliador zeloso parece residir no pertencimento do manuscrito ao gênero romanesco, fato que a assertiva segundo a qual o livro é passível de agradar a quem execra romances pressupõe. *Zadig* seria assim “detestável”, aos olhos da crítica oficial, na medida em que perturbaria de forma irresistível convicções e fronteiras literárias mecanicamente estabelecidas, ao apresentar qualidades não condizentes com o que se esperaria de um gênero desvalorizado. Desta forma, Voltaire, ao mesmo tempo em que vincula indiretamente seu livro ao universo do romance tal como é percebido pelos seus contemporâneos, neutraliza potenciais efeitos degradantes desta vinculação ao criar determinado grau de expectativa em seu leitor.

Quanto à *Épître dédicatoire*, tem em comum com a *approbation* o fato de veicular

---

<sup>5</sup> Dizemos que um livro é curioso, que um gabinete é curioso para dizer que está repleto de coisas raras e curiosas.

uma apreciação indireta da obra a través de uma *mise en scène* enunciativa. Porém desenvolve outros pontos que a *approbation* não contém. Nela encontramos precisões a respeito do autor do manuscrito e das circunstâncias de sua composição.

Ao contrário da *Approbation*, cujo único elemento exótico se limitava à evocação de uma figura da administração otomana (*Cadi-Lesquier*), a *Épître* mergulha de cabeça no universo oriental. É assinada por Sadi (1634), poeta persa do século XVI cuja obra prima, *Gulistan*, havia sido traduzida por Ryer e já era bem difundida na Europa. A destinatária da dedicatória é uma fictícia Sultã Sheraa, cujo nome apresenta consonâncias claras com Sheraazade, narradora das *Mil e Uma Noites*. A orientalização do texto dá-se até mesmo na forma de datação da epístola: “*Le 18 du mois de schewal, l’an 837 de l’hégire*”.<sup>6</sup> (VOLTAIRE, 2008e, p. 55)

As primeiras linhas dão o tom e exibem um tratamento jocoso do que constitui para o autor o estilo oriental: “*Charme des prunelles, tourment des coeurs, lumière de l’esprit, je ne baise point la poussière de vos pieds, parce que vous ne marchez guère, ou que vous marchez sur des tapis d’Iran ou sur des roses*.”<sup>7</sup> (VOLTAIRE, 2008e, p. 55) Saturação imagética nos vocativos, obsequiosidade extrema na reverência que flerta com os limites do razoável são manifestações específicas de uma abordagem geral que exotiza a prosa pelo viés da ebriedade.

Quanto ao texto que visa introduzir, ou seja, o próprio conto, a *Épître* o faz sob mais um disfarce: “*Je vous offre la traduction d’un livre d’un ancien sage, qui, ayant le bonheur de n’avoir rien à faire, eut celui de s’amuser à écrire l’histoire de Zadig*”<sup>8</sup> (VOLTAIRE, 2008e, p. 55). Através desta exacerbação do distanciamento entre o autor e seu texto, percebe-se, no entanto, um paralelismo claro com o tipo de relação que Voltaire podia ter com o gênero que aqui pratica: o conto nada mais seria que o passa tempo de um erudito.

O nexos com a prosa oriental popularizada por Galland dá-se de modo jocoso, numa contraposição em relação às *Mil e uma Noites*, construída a partir de uma anedota relativa às circunstâncias em que se teria dado a recepção da primeira tradução para o árabe de um original caldeu:

Il fut écrit d’abord en ancien chaldéen, que ni vous ni moi n’entendons.  
On le traduisit en arabe, pour amuser le sultan Ouloug-beg. C’était du

<sup>6</sup> Dia 18 do mês do khawalo do ano 837 da hégira.

<sup>7</sup> Charme das pupilas, tormenta dos corações, luz do espírito, não beijo a poeira de seus pés, pois você não anda, ou anda sobre tapetes do Irã ou sobre rosas.

<sup>8</sup> Ofereço-lhe a tradução de um livro de um antigo sábio, que, tendo a felicidade de não ter nada a fazer, teve aquela de se divertir escrevendo a história de Zadig.

temps où les arabes et les persans commençaient à écrire des Mille et Une Nuits, des Mille et Un Jours, etc.[...] Ouloug aimait mieux la lecture de Zadig; mais les sultanes aimaient mieux les Mille et Un. “Comment pouvez-vous préférer, leur disait le sage Ouloug, des contes qui sont sans raison et qui ne signifient rien? - C'est précisément pour cela que nous les aimons”, répondaient les sultanes.<sup>9</sup> (VOLTAIRE, 2008e, p. 56)

A desqualificação das *Mil e uma noites*, tecida com óbvia misoginia neste trecho, não esgota seu sentido em si mesma. Trata-se, acreditamos, de mais uma forma indireta, para Voltaire, de afirmar que o *roman* por ele escrito demarca-se do tipo de literatura que, no entanto, pratica. De fato, a contemporaneidade estabelecida entre Zadig e os *Mille et Un* leva a buscar um segundo elemento de comparação para o conto em seu contexto atual de publicação (a França do século XVIII). A atitude das leitoras do Sultão aponta para uma aproximação das *Mil e Uma Noites* com o gênero romance, pelo preconceito então difundido do caráter feminino de sua leitura. Assim, ainda que se apresente como divertimento de um sábio destinado a divertir um sultão, a leitura de Zadig não poderia, nos faz entender Voltaire, resumir-se a uma atividade gratuita.

*Zadig* é “un ouvrage qui dit plus qu’il ne semble dire”<sup>10</sup> (VOLTAIRE, 2008e, p. 56), adverte o autor da *Épître*. Deste modo, Voltaire convida seu leitor a reproduzir, em relação ao texto que tem sob os olhos, distanciamento similar ao que o autor instaura em relação a sua escrita nestes liminares da obra. Encontramos convite análogo em outra obra oriental do *philosophe*, *Le Taureau Blanc*, no qual Voltaire faz a protagonista Amaside emitir a seguinte expectativa em relação ao teor de um conto: “*Je voudrais surtout que, sous le voile de la fable, il laissât entrevoir aux yeux exercés quelque vérité fine qui échappe au vulgaire*”<sup>11</sup> (VOLTAIRE, 2008a, p. 553). Estas indicações autorais sustentam, ao nosso ver, a colocação de Pierre Cambou, quando escreve: “*Écrire un conte devient [...] un acte moins parodique que métalinguistique puisqu’il met en œuvre une réflexion sur le genre, sa portée, ses moyens, sa fonction*”<sup>12</sup> (CAMBOU, 2000, p. 31).

<sup>9</sup> Foi originalmente escrito em caldeu antigo, que nem eu nem você entendemos. Foi traduzido em árabe, para divertir o famoso sultão Ouloug-beg. Era do tempo em que os árabes e os persas começavam a escrever Mil e Uma Noites, Mil e Um Dias, etc. [...] Ouloug preferia a leitura de Zadig; mas as sultanas preferiam os Mil e Um. “Como vocês podem preferir, dizia-lhes o sábio Ouloug, contos que são sem razão e que nada significam? – É exatamente por isso que nós gostamos deles”, respondiam as sultanas.

<sup>10</sup> Uma obra que diz mais do que aparenta dizer.

<sup>11</sup> Gostaria sobretudo que, sob o véu da fábula, deixasse entrever aos olhos exercitados alguma verdade fina que escapa ao vulgar.

<sup>12</sup> Escrever um conto torna-se [...] menos um ato paródico que metalinguístico já que põe em ação uma reflexão sobre o gênero, seu alcance, seus meios, sua função.

Esta dimensão “metalinguística” traduz-se num apelo a uma determinada forma de hermenêutica, cuja manifestação nos contos encontra, segundo Alain Faudemay, sua expressão na figura da alegoria, assim definida no *Traité des Tropes* de Dumarsais: “*Le sens allégorique se tire d’un discours, qui, à le prendre dans un sens propre, signifie toute autre chose; c’est une histoire qui est l’image d’une autre histoire, ou de quelque autre pensée*”<sup>13</sup>. (DUMARSAIS, 1730 apud FAUDEMAY, 1987)

Fica claro que Voltaire aborda o universo romanesco do conto com segundas intenções, e é mais que provável que a ambientação oriental tenha como parte de seus álibis os notórios impulsos antirreligiosos do autor:

Je crois que la meilleure manière de tomber sur l’infâme, est de paraître n’avoir nulle envie de l’attaquer, [...] de laisser le lecteur tirer lui-même les conséquences [...] [L’auteur] dit que l’ouvrage sera sage, qu’il dira moins qu’il ne pense, et qu’il fera penser beaucoup. Cette entreprise m’intéresse infiniment.<sup>14</sup> (VOLTAIRE, 1968 apud MASON, 1986, p. 56)

#### 4.2 ANTICLERICALISMO ALEGÓRICO

Este apelo à decifração manifesta-se nos contos orientais, a partir, sobretudo, da instabilidade referencial na qual Voltaire tende a inscrever parte dos elementos textuais orientais que integram as narrativas. Buscaremos, em tempo oportuno, ilustrar o fato com dois exemplos tirados de *Zadig, ou la destinée*. Se estes exemplos estão longe de esgotar as potencialidades expressivas que Voltaire encontra no universo oriental, seja ele histórico ou literário, representam, acreditamos, alguns dos mais significativos usos que o autor faz do exotismo, quando motivado por intenções antirreligiosas.

Tais intenções não se apresentam de forma explícita. Ambientado na Babilônia em uma indefinida antiguidade, o conto narra a conturbada história de Zadig, jovem que concentra em sua pessoa todas as qualidades, físicas, morais e intelectuais. Ciente de suas virtudes, Zadig acredita que a felicidade lhe é por natureza destinada. Mas a sina do protagonista, ora favorável, ora cruel, é uma sucessão incompreensível

<sup>13</sup> O sentido alegórico provém de um discurso que, ao ser tomado em seu sentido próprio, significa totalmente outra coisa; é uma história que é a imagem de outra história, ou de algum outro pensamento.

<sup>14</sup> Acredito que a melhor forma de cair sobre o infame, é de parecer não ter nenhuma vontade de ataca-lo [...] de deixar o leitor tirar por si próprio as consequências [...] [o autor] diz que a obra será comportada, que dirá menos do que pensa, e que fará pensar muito. Esta empreitada me interessa infinitamente.

de acontecimentos, sobre os quais tem muito pouco controle, apesar de seus indiscutíveis talentos.

Centrada na temática do destino e da Providência divina, a narrativa constrói-se, de modo geral, como uma fábula moral com toques de romance iniciático. De fato, a experiência de mundo que o protagonista faz configura-se como uma série de provações, e o aspecto didático do texto encontra sua expressão no encontro de Zadig com o anjo Jesrad, que, numa lição totalmente leibniziana, lhe ensina a adorar a Providência. Após este milagroso encontro, todas as infelicidades do protagonista revelam-se ter sido necessárias para a felicidade que, por fim, alcança. Assim resumida, a história de Zadig aparece como perfeitamente “comportada”, e em nada assemelha-se à acidez presente em *Candide* ao encontro do “melhor dos mundos possíveis”. Como veremos mais adiante, os ataques de Voltaire contra o *infâme*, longe de se inscrever na horizontalidade do texto, devem ser buscados na verticalidade dos signos que o compõem. É o que nossos exemplos visarão mostrar.

Mas antes, atentemos para o caráter oriental do conto. A ambientação reflete os interesses concomitantes de Voltaire no estudo das civilizações do Leste empreendidos para a elaboração do *Essai sur les Moeurs* (1878). Assim, o itinerário percorrido pelo protagonista no Oriente Médio, passando pela Síria, Egito, Palestina e Arábia, encontra respaldo nas rotas descritas por Tavernier e Chardin, dentre outros. De Bernier, Voltaire colheu, dentre outros elementos, a evocação do ritual indiano da *Sati* (DELOFFRE, 2008b), costume documentado pelo viajante que consiste na cremação voluntária das viúvas junto com seus maridos, e que Voltaire situa na Arábia, prova de que a precisão documental não faz necessariamente parte das preocupações do autor. Poderíamos multiplicar os exemplos de empréstimos que o *philosophe* faz de suas leituras, dentre as quais constitui fonte preponderante a *Bibliothèque Orientale* de Herbelot, donde o autor, seguindo neste ponto o exemplo de Gueulette e tantos outros, extrai não só detalhes geográficos e “etnográficos”, como também narrativas completas que adapta à trama, tal qual a aventura do cão e do cavalo.<sup>15</sup>

A maior parte destas colorações, espécie de *pot-pourri* oriental, longe de qualquer pretensão a qualquer forma de realismo, cumprem tão só o papel de compor

---

<sup>15</sup> Adaptação de uma narrativa árabe na qual o protagonista demonstra talentos de detetive, tirando conclusões a respeito do paradeiro de dois animais, propriedades do rei Moabdar, a partir de escassos indícios.

o fino tecido que paira sobre uma realidade outra. Da mesma forma que a Persépolis de *Le monde comme il va*, a Babilônia de *Zadig* é antes de mais nada uma Paris orientalizada, como deixam transparecer comicamente alguns detalhes fugidios, como este sublimado passeio *en bord de Seine* de Zadig e Sémire, sua prometida, no início do conto: “*Ils touchaient au moment fortuné qui allait les unir, lorsque, se promenant ensemble vers une porte de Babylone, sous les palmiers qui ornaient le rivage de l’Euphrate, ils virent arriver à eux deux hommes armés de sabres et de fleches*”<sup>16</sup> (VOLTAIRE, 2008e, p. 58)

Contudo, algumas correspondências mais precisas assinalam um laço mais estreito entre o trabalho do historiador e a escrita do romancista. A escolha da Babilônia como quadro privilegiado da narrativa permite de fato, ainda que moderadamente, que se expresse algo dos posicionamentos que Voltaire desenvolverá no tocante a determinados aspectos das antigas civilizações que estuda.

Assim, *Zadig* não deixa de nutrir-se da documentação referente à religião dos Parsis que o autor pôde encontrar na obra de Thomas Hyde (1700), *Historia religionis veterum persarum*, particularmente no que diz respeito à tradução do *Sadder* que o livro contém, do qual Voltaire reproduzirá quantidade de trechos no *Essai sur les mœurs*. Elementos desta leitura são visíveis, por exemplo, nas constantes invocações a Orosmade, princípio do bem na religião zoroastriana ou na composição do nome de um dos personagens, Arimaze, decalcado sobre Ariman, princípio do mal, de acordo com a mesma fonte.

Mais consistente, a figura de Zoroastro aparece como autoridade suprema, à qual se faz constantemente referência. O personagem representa para Voltaire, que assim segue a tese de Hyde, um liberador da idolatria, e integra o panteão voltairiano dos sábios orientais ao lado de Confúcio e, em alguma medida de Maomé. Algo deste caráter heroico transparecerá, ao longo do conto, nos feitos do protagonista da obra.

Tome-se como ilustração um dos episódios do conto, uma das muitas desventuras de Zadig. Escravizado por um mercador, Sétoc, adorador das estrelas, o protagonista, cujas habilidades contábeis ajudaram o mestre em seu comércio,

---

<sup>16</sup> Tocavam no momento afortunado que iria uni-los, quando, ao passearem juntos perto de uma porta da Babilônia, sob as palmeiras que ornamentavam as margens do Eufrates, viram chegar em sua direção dois homens armados de espadas e de flechas.

favorecendo assim uma relação mais amigável entre os dois, trama um plano inusitado para convencê-lo a abandonar sua adoração:

Les étoiles sont trop brillantes pour que je ne les adore pas, disait Sétoc. Le soir venu, Zadig alluma un grand nombre de flambeaux dans la tente où il devait souper avec Sétoc ; et, dès que son patron parut, il se jeta à genoux devant ces cires allumées, et leur dit : « Éternelles et brillantes clartés, soyez-moi toujours propices. »<sup>17</sup> (VOLTAIRE, 2008e, p. 85)

No entanto, paralelamente a esta influência da figura, percebemos que outras intenções se fazem sentir na forma como a autoridade de Zoroastro é invocada. Logo no início da narrativa, no momento em que o narrador faz a apresentação de Zadig, a referência ao *Sadder* já dá sinais de desconstrução:

Il avait appris dans le premier livre de Zoroastre, que l'amour-propre est un ballon gonflé de vent, dont il sort des tempêtes quand on lui a fait une piqûre. [...] Il était généreux; il ne craignait point d'obliger les ingrats, suivant ce grand précepte de Zoroastre: *Quand tu manges donne à manger aux chiens, dussent-ils te mordre.*<sup>18</sup> (VOLTAIRE, 2008e, p. 57)

Se a segunda máxima corresponde, de fato, a um empréstimo feito ao *Sadder* - “*Quand tu manges, donne aussi à manger aux chiens*”<sup>19</sup> (VOLTAIRE, 1878a, p. 200), a primeira, quanto a ela, nada tem de oriental e se aproxima muito mais da fábula de La Fontaine (1826) *La grenouille qui voulait devenir un bœuf*.

Mais adiante, e nisto consiste o primeiro exemplo que anunciamos acima, uma segunda menção ao *Sadder* ocasiona um tratamento burlesco das intermináveis disputas exegéticas sobre as quais Voltaire, incansavelmente, exerceu sua verve satírica, e propicia um ataque velado contra as incoerências da Bíblia:

Il s'éleva une grande dispute sur une loi de Zoroastre qui défendait de manger du griffon. “Comment défendre le griffon, disaient les uns, si cet animal n'existe pas? - Il faut bien qu'il existe, disaient les autres, puisque Zoroastre ne veut pas qu'on en mange.” Zadig voulut les accorder, en leur disant: “S'il y a des griffons, n'en mangeons point; s'il n'y en a point, nous en mangerons encore moins, et par là nous obéirons tous à Zoroastre.”<sup>20</sup> (VOLTAIRE, 2008e, p. 65)

<sup>17</sup> As estrelas são brilhantes demais para que eu não as adore, dizia Sétoc. À noite, Zadig acendeu grande quantidade de tochas na tenda onde devia jantar com Sétoc; e, logo que seu patrão apareceu, pôs-se de joelhos diante destas ceras acesas, e lhes disse: “Eternas e brilhantes clarezas, sejam-me sempre propícias.”

<sup>18</sup> Havia aprendido no primeiro livro de Zoroastro que o amor-próprio é uma bola cheia de vento, da qual saem tempestades quando é furada. [...] Era generoso; não temia agradar os ingratos, segundo este grande preceito de Zoroastro: Quando comer dê de comer aos cães, mesmo que te mordam.

<sup>19</sup> Quando comer, dê também de comer aos cães.

<sup>20</sup> Surgiu uma grande disputa sobre uma lei de Zoroastro que proibia que se alimentasse de grifos. “Como proibir o grifo, diziam uns, se este animal não existe? – Ele deve existir, diziam os outros, já que Zoroastro não quer que sejam comidos.” Zadig quis reconcilia-los dizendo: “Se existirem grifos, que não sejam comidos; se não existirem, será ainda mais difícil comê-los, assim obedeceremos

A evidência da proposta de Zadig quase lhe custou a cabeça, pelo seu teor herético. Não há no *Sadder* nenhuma menção ao grifo, animal lendário alado com corpo de leão e cabeça de águia, representado em esculturas pelos assírios e persas. O absurdo desta restrição alimentar encontra, no entanto, respaldo na lei mosaica. Com efeito, o texto da vulgata faz estranhamente menção ao animal: "*Omnes aves mundas comedite. Immundas ne comedatis: aquilam scilicet, et gryphem, et haliaetum*" (Dt 14, 11-12)<sup>21</sup>. Trata-se, na verdade, de uma brincadeira por parte de Voltaire em cima de uma ambiguidade que a versão latina do antigo testamento permite: o termo refere-se a uma espécie específica de falcão.

O segundo exemplo que gostaríamos de apresentar, constitui mais um ataque ao texto bíblico, desta vez através dos desdobramentos de uma contenda de costumes. Nomeado ministro pelo rei Moabdar, Zadig exerce sua função de forma absolutamente impecável. Sua atuação torna-se particularmente expressiva na resolução de conflitos e litígios, cujos nós desfaz com presteza e elegância: "*son principal talent était de démêler la vérité, que tous les hommes cherchent à obscurcir*"<sup>22</sup> (VOLTAIRE, 2008e, p. 71). Em determinado momento, o protagonista defronta-se com uma controvérsia milenar:

Il y avait une grande querelle dans Babylone, qui durait depuis quinze cents années, et qui partageait l'empire en deux sectes opiniâtres : l'une prétendait qu'il ne fallait jamais entrer dans le temple de Mithra que du pied gauche ; l'autre avait cette coutume en abomination, et n'entrait jamais que du pied droit.<sup>23</sup> (VOLTAIRE, 2008e, p. 73)

O povo babilônico, já conquistado pelas qualidades de discernimento do ministro *éclairé*, aguarda com impaciência o dia da festa do fogo sagrado para saber qual dos dois partidos seria favorecido por Zadig. "*L'univers avait les yeux sur ses deux pieds, et toute la ville était en agitation et en suspens*"<sup>24</sup> (p. 73). O suspense logo é quebrado pela atitude do protagonista que entra no templo pulando de pés juntos, em mais um desenlace burlesco, característico do conto voltairiano. A majestosa conduta do ministro é seguida de um discurso eloquente, que o texto não explicita, no qual Zadig prova a indiferença divina quanto ao uso da perna direita ou esquerda.

---

todos a Zoroastro.

<sup>21</sup> Vide < <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Deuteronomium+14&version=VULGATE>>

<sup>22</sup> Seu principal talento era o de desemaranhar a verdade que todos os homens buscam obscurecer.

<sup>23</sup> Havia uma grande contenda na Babilônia, que durava há mil e quinhentos anos, e que dividia o império em duas seitas obstinadas: uma afirmava que somente devia-se entrar no templo de Mitra com o pé esquerdo; a outra tinha este costume em abominação, e somente entrava com o pé direito.

<sup>24</sup> O universo tinha os olhos voltados para seus dois pés, e a cidade inteira estava agitada e em suspense.

Este discurso torna-se alvo de críticas por parte de Arimaze, o invejoso, duplo contrário do protagonista, e propicia mais um ataque velado por parte de Voltaire:

L'envieux et sa femme prétendirent que dans son discours il n'y avait pas assez de figures, qu'il n'avait pas fait assez danser les montagnes et les collines, « il est sec et sans génie, disaient-ils : on ne voit chez lui ni la mer s'enfuir, ni les étoiles tomber, ni le soleil se fondre comme la cire ; il n'a point le bon style oriental. »<sup>25</sup> (VOLTAIRE, 2008, p. 73)

A apreciação estilística do casal de invejosos reproduz, sob a forma de uma inversão cômica de valor estético, as intermináveis hostilidades literárias que constituíam parte fundamental das atividades dos escritores do século. Voltaire, através desta acumulação caricatural de imagens, em total discrepância com os princípios rígidos de uma estética clássica na qual impera o *naturel*, tira proveito do preconceito real que tem ao encontro do que pensa ser a literatura oriental, para atingir, da forma mais uma vez indireta, as Escrituras. De fato, a alusão às montanhas e colinas dançantes parodia o texto dos Salmos e de Isaías: “Pelo que não temeremos, ainda que a terra se mude, e ainda que os montes se projetem para o meio dos mares” (Salmos, 46-2)<sup>26</sup>; “Bramam nações, reinos se abalam; ele levanta a sua voz, e a terra se derrete.” (Salmos, 46-6)<sup>27</sup>; “Pois as montanhas se retirarão, e os outeiros serão removidos [...]” (Isaias, 54-10).<sup>28</sup>

Assim se configura, de forma geral, a polêmica antirreligiosa de Voltaire na maioria dos contos orientais: na elaboração de um tecido que, em suas dobras, possibilita a elaboração de um sentido mais ou menos oculto, a ser elaborado pelo leitor através de analogias. Em suas manifestações mais sutis, como as que viemos de descrever, o desvio simbólico depende de um esvaziamento referencial dos signos orientais, para que possam passar a refletir uma realidade outra, transfigurada.

#### 4.3 LES LETTRES D'AMABED: ROMANCE HISTÓRICO

Contraposto ao conjunto dos contos voltairianos, *Les Lettres d'Amabed* apresenta diversas características singulares do ponto de vista formal e temático. A principal singularidade, de particular interesse para o assunto que nos ocupa,

<sup>25</sup> O invejoso e sua esposa afirmaram que seu discurso carecia de figuras, que não tinha feito as montanhas e as colinas dançarem o suficiente, “ele é seco e sem gênio, diziam: nele não se vê nem o mar fugir, nem as estrelas cair, nem o sol derreter como cera; ele não tem o bom estilo oriental.”

<sup>26</sup> Disponível em: <http://bibliaportugues.com/psalms/46-2.htm>

<sup>27</sup> Disponível em: <<http://bibliaportugues.com/psalms/46-6.htm>>

<sup>28</sup> Disponível em: <<http://bibliaportugues.com/isaiah/54-10.htm>>

encontra-se na densidade e nitidez que o contexto histórico adquire. O fato torna-se ainda mais digno de atenção quando temos em mente a tendência geral ao desengate – em relação ao real, à experiência quotidiana – que o universo oriental parece favorecer nestas ficções: “*Au temps du roi Moabdar il y avait à Babylone un jeune homme nommé Zadig [...]*” (VOLTAIRE, 2008e, p. 57). O único indício que permitiria fincar as aventuras de Zadig em alguma cronologia atestada revela-se um simulacro: Moabdar não tem mais substância que a tinta que lhe serve de corpo. A esmagadora maioria dos contos orientais voltairianos instala-se como por vocação em um nebuloso pretérito imperfeito, habitat natural de uma escrita muitas vezes camaleônica.

*Les Lettres d’Amabed*, por sua vez, tem sua ação situada de maneira extremamente precisa no início do século XVI, no período imediatamente subsequente à chegada dos Portugueses à Índia. A relação com o trabalho de erudição histórica desenvolvido por Voltaire manifesta-se de forma bastante evidente, notadamente no que diz respeito à genealogia indiana que sugeria para o cristianismo, que constitui, como veremos, elemento central do enredo.

Único romance epistolar do autor, filia-se, pela forma e pelo dispositivo narrativo, fundamentado em um exotismo reverso, a toda uma linhagem de romances que vão desde *L’Espion Turc* (MARANA, 1682) às *Lettres Persanes* de Montesquieu (1731), o mais ilustre deles.

Fato não menos notável, desta vez no que tange ao tipo de apreciação que Voltaire emitia a respeito desta parte de sua obra, *Les Lettres d’Amabed* não só recebem um juízo favorável, como também são objeto de promoção por parte de seu criador, como pode ser visto nestas linhas escritas à Thieriot pouco após a publicação do livro:

Avez-vous entendu parler des aventures d’un Indien et d’une Indienne mis à l’Inquisition à Goa du temps de Léon X, et conduis à Rome pour être jugés ? Il y a dans cet ouvrage une comparaison continuelle de la religion et des mœurs des brames avec celles de Rome. L’ouvrage m’a paru un peu libre, mais curieux, naïf et intéressant. Il est écrit en forme de lettres, dans le goût de Paméla. [...] Mais dans Paméla il n’y a rien : ce n’est qu’une petite fille qui ne veut pas coucher avec son maître, à moins qu’il ne l’épouse ; et les Lettres d’Amabed sont le tableau du monde entier, depuis les rives du Gange jusqu’au Vatican.<sup>29</sup> (VOLTAIRE, 1769 apud JOVICEVICH, 1961, p. XV)

<sup>29</sup> Ouviu falar das aventuras de um indiano e de uma indiana presos pela inquisição em Goa na época de Leão X, e levados a Roma para serem julgados? Existe nesta obra uma comparação contínua da religião e dos costumes dos brâmanes com aqueles de Roma. A obra me pareceu um pouco livre, mas curiosa, verdadeira e interessante. É escrita em forma de cartas, no gosto de Pâmela. [...] Mas em Pâmela não há nada: trata-se apenas de uma jovem menina que não quer deitar-se com

Se Voltaire não assume a autoria, tais palavras, falsamente distantes, funcionam, não há dúvidas, como assinatura aos olhos de seu destinatário. Além disso, o filósofo sabia que podia contar com a sociabilidade de Thiériot para que este comentário tivesse uma larga difusão (DELOFFRE, 2008c).

No entanto, apesar da provável confiança de Voltaire no sucesso de seu mais recente romance, as *Lettres d'Amabed* estão entre as mais desprezadas composições do escritor. Fato sensível na escassez de edições – apenas dez enquanto Voltaire era vivo, sendo que oito delas estão em coletâneas (JOVICEVICH, 1961) – o fracasso da obra perante o público acompanhou o pouco de impacto, inteiramente negativo, que teve na crítica da época. Bachaumont, cronista literário da segunda metade do século XVIII, escreve em junho de 1769:

[...] Il paraît un petit nouveau roman allégorique qu'on lui (Voltaire) attribue : il a pour titre Les Lettres d'Amabed, etc. Il est certain que personne n'oserait lui en contester la propriété ; car c'est une répétition fastidieuse de mille choses qu'on trouve dans vingt ouvrages du même genre de cet auteur. [...] Très peu d'idées, quelques images, une ombre de sentiments et beaucoup de mots forment tout l'assemblage de ce misérable pamphlet.<sup>30</sup> (BACHAUMONT, 1769 apud JOVICEVICH, 1961, p. XXXI)

A sentença é certamente apressada, e em sua maior parte impertinente, exceção feita do aspecto panfletário.

Mais circunstanciado, porém não menos severo, Diderot manifesta um sentimento de fastio para com os constantes nervosismos anticlericais de Voltaire, que, de fato, não costumava privar-se de variações sobre os mesmos temas:

Je sais bien que je vais faire jeter les hauts cris à tous les adorateurs de Voltaire mais je vous dirai à l'oreille que ce dernier ouvrage est sans goût, sans finesse, sans invention, un rabâchage de toutes les vieilles polissonneries que l'auteur a débitées contre Moïse et Jésus Christ, les prophètes et les apôtres, l'Église, les papes, les cardinaux, les prêtres et les moines ; nul intérêt, nulle chaleur, nulle vraisemblance, forces ordures, une grosse gaieté.<sup>31</sup> (DIDEROT, 1770, p. 380 apud JOVICEVICH, 1961, p. XXXII)

---

seu senhor, a não ser que com ela se case; e as *Lettres d'Amabed* são o retrato do mundo inteiro, das margens do Ganges até o Vaticano.

<sup>30</sup> Publica-se um novo pequeno romance alegórico que lhe (Voltaire) é atribuído: tem como título *Les Lettres d'Amabed, etc.* Com certeza ninguém ousaria lhe contestar a autoria ; pois trata-se de uma repetição fastidiosa de mil coisas que encontramos em vinte obras do mesmo gênero deste autor. [...] Pouquíssimas ideias, algumas imagens, uma sombra de sentimento e muitas palavras compõem o conjunto deste miserável panfleto.

<sup>31</sup> Bem sei que farei gritar todos os adoradores de Voltaire, mas te direi ao pé do ouvido que esta última obra é sem gosto, sem fineza, sem invenção, uma longa repetição das belas travessuras que o autor lançou sobre Moisés e Jesus Cristo, os profetas e os apóstolos, a Igreja, os papas, os cardeais, os padres e os monges; nenhum interesse, nenhum calos, nenhuma verossimilhança, muita sujeira, uma alegria grosseira.

No tocante aos critérios estéticos que enumera, o enciclopedista, panegirista do sentimentalismo richardsoniano, parece pouco disposto a refinar outras leituras. Resposta indireta ao escárnio de Voltaire para com *Pamela*, estampado em seu comentário acima citado ? Se as lamentações de Amabed e Adaté não fazem, de fato, brotar uma molécula de água nos olhos do mais sensível dos leitores, a explicação certamente não deve ser buscada em alguma forma de incompetência autoral. Nas *Lettres d'Amabed*, o olhar é frio.

A trama toma forma a partir da troca de cartas entre três correspondentes indianos: de um lado os noivos Amabed e Adaté, de Benarès, do outro, seu guru Shastasid de Madurai. O conjunto de 33 missivas pode ser dividido em três partes. O primeiro momento, composto pelas seis primeiras cartas, corresponde à *mise en place* do enredo e apresenta-se inicialmente como um diálogo de cunho erudito entre mestre e discípulo. De fato, o jovem brâmane Amabed compartilha com o venerável Shastasid, de modo indiscutivelmente voltairiano, os progressos que tem feito no estudo comparado das civilizações orientais:

Je me suis déjà rendu la langue chinoise si familière, suivant tes sages conseils, que je lis avec fruit leurs cinq Kings, qui me semblent égaler en antiquité notre Shasta, dont tu es l'interprète, les sentences du premier Zoroastre, et les livres de l'Égyptien Thaut<sup>32</sup>. (VOLTAIRE, 2008b, p. 477)

As reflexões abrem-se progressivamente para o campo ocidental com a presença de um missionário italiano em Benarès, o dominicano Fa Tutto, que se aproxima do casal para evangeliza-los, e cujas intenções, pressentidas por Shastasid, não tardarão a revelar-se das mais terrenas. Os primeiros estranhamentos de Amabed diante das incoerências da Bíblia diluem-se na alegria que manifesta em anunciar seu casamento com Adaté. Mas a viagem do casal rumo a Madurai para recolher as bênçãos do guru tem seu itinerário bruscamente modificado em decorrência das artimanhas de Fa Tutto, que demonstra ser um Tartuffe pior que o original.

No segundo momento, composto pelas oito cartas seguintes, a voz de Amabed é silenciada e a sequência do enredo é narrada por Adaté que assume a pluma para relatar a Shastasid os detalhes da sombria manipulação orquestrada por Fa Tutto:

Birmah, entends mes cris, vois mes pleurs, sauve mon époux !  
Brahma, fils de Birmah, porte ma douleur et ma crainte à ton père !  
Généreux Shastasid, plus sage que nous, tu avais prévu nos

---

<sup>32</sup> Já me familiarizei tanto com a língua chinesa, seguindo seus sábios conselhos, que leio frutuosamente seus cinco Kings, que me parecem igualar em antiguidade nosso Shasta, do qual você é o interprete, as sentenças do primeiro Zoroastro, e os livros do egípcio Tot.

malheurs. Mon cher Amabed, ton disciple, ne t'écrira plus ; il est dans une fosse que les barbares appellent prison.<sup>33</sup> (VOLTAIRE, 2008b, p. 485)

Tendo acompanhado Amabed e Adaté em sua viagem nupcial até a sede do império português das Índias, para, supostamente, apresentar-lhes suas belezas, o dominicano, atraído pela jovem indiana, torna o casal alvo das perseguições da Santa Inquisição em Goa, instituição da qual descobrimos ser ele um membro. Fa Tutto forja uma acusação de apostasia, pretendendo ter convertido os dois amantes. O interrogatório de Adaté torna-a culpada de um crime inexistente, a partir de um mal entendido relativo a seu batismo. Com efeito, à indagação feita pelo chefe dos inquisidores a respeito do fato dela ter ou não sido batizada, Adaté respondera ingenuamente pela afirmativa, sem, no entanto, esclarecer o caráter não-cristão da cerimônia, como o faz ao escrever a Shastasid : *“j'ai été baptisée dans le Gange comme tous les fidèles enfants de Brahma le sont, comme tu le fus, divin Shastasid, comme l'a été mon cher et malheureux Amabed”* (VOLTAIRE, 2008b, p.486). Fa Tutto, repleto de segundas intenções, passa então a assumir hipocritamente o papel de protetor dos indianos encarcerados, amenizando de forma calculada seu sofrimento. Encontrando resistências por parte de Adaté, o clérigo não tarda em violentá-la, ela e sua amiga Déra, cuja presença havia sido permitida como sinal de clemência. Com a ajuda de Déra, Adaté consegue informar Don Jerônimo, um oficial de Justiça de Goa, do ocorrido. Apesar dos esforços de Don Jerônimo, o litígio não encontra solução. Fica então decidido que o caso, por opor justiça secular à justiça eclesiástica, será encaminhado ao Santo Ofício, e com ele todos os envolvidos.

Com a viagem rumo a Roma, a bordo de um navio espanhol, inicia-se a terceira e mais longa parte do romance. Amabed, liberto e reunido a Adaté, retoma a narração, ainda destinada ao mestre Shastasid que não se manifestará mais até o fim do texto. Nas mãos de Amabed a narrativa liberta-se rapidamente de qualquer tonalidade patética para assumir, paulatinamente, o caráter de um relato de viagem digno de um *curieux* como Thévenot ou Bernier. Cada uma das etapas do percurso (Bombain, Cabo de Boa Esperança, Malta, Sicília, Lisboa) abre espaço para as mais variadas observações e comentários por parte do brâmane, cada vez mais intrigado pelas

---

<sup>33</sup> Birmah, ouve meus gritos, vê minhas lágrimas, salva meu caro esposo! Brahma, filho de Birmah, leva minha dor e meu temor a teu pai! Generoso Shastasid, mais sábio do que nós, havias previsto nossas infelicidades. O meu caro Amabed, teu discípulo, meu terno esposo, não mais te escreverá; encontra-se em uma fossa a que os bárbaros chamam prisão.

novidades que a ele se apresentam. É, no entanto, com a chegada a Roma que o *journal de bord* passa a tomar as colorações de um *journal intime*: o estranhamento outrora jocoso diante dos absurdos dos dogmas cristãos transforma-se gradativamente em atração pelo espetáculo maquiavélico que os envolve. Os protagonistas, seduzidos pela vida de prazeres proporcionada por uma sociedade romana corrompida, transformam-se à medida que se aproximam das mais elevadas esferas do poder eclesiástico e à medida que compreendem o jogo de ilusões por ele perpetuado.

Como dissemos, a ambientação histórica do romance recebe um tratamento incomum. Antes mesmo que os protagonistas profiram suas primeiras palavras, o olhar do leitor é convocado e orientado em sua leitura. A primeira página apresenta sucessivamente, num eixo vertical: o título, seguido do malicioso subtítulo – *Traduites par l'abbé Tamponnet* - antes da indicação do remetente e do destinatário. Logo somos como que interrompidos em nossa suave descida, e convidados a nos debruçar sobre as indicações de lugar e data: “À Benarès, le second du mois de la souris, l’an du renouvellement du monde 115 652”<sup>34</sup>. Acompanha um nota do tradutor, que informa, em rodapé:

Cette date répond à l’année de notre ère vulgaire 1512, deux ans après qu’Alphonse d’Albuquerque eut pris Goa. Il faut savoir que les brames comptaient 111 100 années depuis la rébellion et la chute des êtres célestes, et 4552 ans depuis la promulgation du Shasta, leur premier livre sacré ; ce qui faisait 115 652 pour l’année correspondante à notre année 1512, temps auquel régnait Babar, dans le Mogol ; Ismaël Sophi, en Perse ; Sélim, en Turquie ; Maximilien I, en Allemagne ; Louis XII, en France ; Jules II, à Rome ; Jeanne la Folle, en Espagne ; Emmanuel, en Portugal.<sup>35</sup> (VOLTAIRE, 2008b, p. 477)

A forma de datação, apesar do fantasioso “mês do rato” que contém, corresponde, de fato, a um dos elementos que Voltaire encontrou em uma de suas mais recentes leituras, que corroborava, segundo o autor, as hipóteses que havia elaborado a partir do *Ézour-Védam*, manuscrito sobre o qual falamos anteriormente. A menção ao *Shasta*, e à queda dos seres celestes, na nota do tradutor, remete diretamente ao livro de Holwell (1765), *Interesting Historical events relative to the*

<sup>34</sup> Em Benares, dia dois do mês do rato do ano da renovação do mundo 115 652.

<sup>35</sup> Esta data corresponde ao ano 1512 da nossa era vulgar, dois anos depois da tomada de Goa, por Afonso de Albuquerque. Cabe salientar que os brâmanes contavam 111.100 anos desde a rebelião e queda dos seres celestiais, e 4.552 anos desde a promulgação do Shasta, seu primeiro livro sagrado; o que dava 115.652 para o ano correspondente ao nosso ano de 1512, tempo em que reinava Babar no Mogol; Ismael Sophi na Pérsia; Selim na Turquia; Maximiliano I na Alemanha; Luís XII na França; Júlio II em Roma, Joana a Louca na Espanha; Manuel em Portugal.

*provinces of Bengal*, como veremos mais adiante, e a descoberta está certamente entre os principais motivos tendo impulsionado Voltaire à composição das *Lettres d'Amabed*.

O detalhismo histórico não se limita à precisão cronológica. Também no plano documental, na forma como Voltaire integra aspectos precisos de suas leituras no processo de ficcionalização do romance, há algo fora do padrão. A trama geral, por exemplo, é por demais semelhante aos fatos descritos na *Relation de l'Inquisition de Goa* de Charles Dellon (1688), viajante francês preso pela Inquisição em Goa, para que se trate de mera coincidência. A crítica do século XX insiste, de fato, nas simetrias existentes entre as duas obras, desde o motivo escuso dando origem à prisão até os detalhes do percurso. Quando Amabed afirma que “*la même chose est arrivée à plus d'un étranger*”<sup>36</sup> (VOLTAIRE, 2008c, p. 509), não o faz sem fundamento. O protocolo ao qual são submetidos os protagonistas pela Inquisição segue escrupulosamente não só o exemplo de Dellon, como também os procedimentos apontados pelo Manual dos Inquisidores (PARAMO, 1762), que Voltaire, ao que tudo indica, havia atentamente consultado. Tópicos como o caráter pacífico dos indianos, os recursos naturais da região, o impacto da presença europeia, os métodos de evangelização dos missionários, ou a vida cultural e administração eclesiástica da Roma renascentista, encontram respaldo na obra e testemunham um grande cuidado na reutilização de uma vasta documentação.

O fenômeno levanta duas questões: a do sentido desta guinada histórica no terreno romanesco, e a das razões que levaram o autor a focar neste exato período.

No que diz respeito à primeira questão, Frédéric Deloffre avança a seguinte hipótese:

Philosophe, certes, Voltaire refuse de donner ses idées comme nées d'un système ; il prétend au contraire les fonder sur l'observation de réalités, réalités géographiques, économiques ou historiques notamment. Cette démarche est particulièrement sensible dans Les Lettres d'Amabed.<sup>37</sup>(DELOFFRE, 2008c, p. 1107)

O apelo a um dos traços fundamentais do modo voltairiano de filosofar aí exposto, acentua, na verdade, o vínculo estreito que se estabelece nesta obra entre a tarefa do historiador e a do romancista. Com efeito, não são raras as ocorrências em

<sup>36</sup> A mesma coisa aconteceu a mais de um estrangeiro

<sup>37</sup> Apesar de filósofo, Voltaire se recusa a apresentar suas ideias como oriundas de um sistema; prefere, pelo contrário, fundá-las na observação das realidades, realidades geográficas, econômicas ou históricas, notadamente. Esta forma de proceder é particularmente sensível em *Lettres d'Amabed*.

que o diálogo dos personagens faz emergir questões cujo modo de tratamento faz ecoar posicionamentos assumidos pelo autor.

Assim, Amabed enumera as riquezas naturais da Índia, fato que, como sabemos, exerce papel fundamental no tipo de raciocínio que Voltaire elabora para sustentar a antiguidade dos indianos, e, inversamente, o caráter recente do desenvolvimento europeu: “*Je les plains [...] de manquer de poivre, de canelle, de gérofle, de thé, de café, de soie, de coton, de vernis, d’encens, d’aromates, et de tout ce qui peut rendre la vie agréable ; il faut que la Providence les ait longtemps oubliés.*”<sup>38</sup> (VOLTAIRE, 2008b, p. 481)

A escassez de recursos naturais põe igualmente em evidência o motivo das explorações que levam os europeus aos quatro cantos do mundo, como aponta Amabed, ao continuar sua lamentação que reflete a ironia voltairiana, em uma fórmula característica do autor: “*Mais je les plains encore plus de venir de si loin, parmi tant de périls, ravir nos denrées les armes à la main. On dit qu’ils ont commis à Calicut des cruautés épouvantables pour du poivre.*”<sup>39</sup> (VOLTAIRE, 2008b, p. 482)

No tocante à segunda questão, referente à escolha do período e lugar, a julgar pela consistência dos desenvolvimentos consagrados pelo autor ao início do século XVI no *Essai sur les Moeurs*, fica claro que este momento histórico exerce sobre Voltaire uma atração particular. Mas se exerce atração provoca também indignação. É que ao mesmo tempo em que o *philosophe mondain* aprecia a Roma na qual floresceram Ariosto e Maquiavel, sob os papados de Júlio II e Leão X, cenário privilegiado do romance, e onde as artes beneficiaram de uma proteção por parte do segundo, os abusos perpetrados por uma Igreja corrupta e os crimes do pontífice anterior lhe causam uma repulsa que não hesita em aproveitar para alimentar sua polêmica.

De modo mais abrangente, este momento representa para Voltaire um duplo divisor de águas. Na história da Igreja, em primeiro lugar, pois os acontecimentos que o romance narra se dão às vésperas da Reforma luterana, fato que Amabed “profetiza” numa discussão com um *Monsignor*:

“Est-il possible, lui disais-je, qu’on soit si sot en Europe ?

<sup>38</sup> Lamento por não terem pimenta, canela, cravo, chá, café, algodão, verniz, incenso, aromatas e tudo aquilo que pode tornar a vida agradável; a Providência deve tê-los negligenciado por muito tempo.

<sup>39</sup> Mas ainda mais os lamento por virem de tão longe, em meio a tantos perigos, arrebatar nossas riquezas de arma em punho. Dizem que cometeram horrendas crueldades em Calicute, por causa de pimenta.

- J'ai bien peur, me dit-il, que les vice-Dieu n'abusent tant de la complaisance des hommes qu'à la fin ils leur donneront de l'esprit." Il faudra donc qu'il y ait des révolutions dans la religion de l'Europe.<sup>40</sup> (VOLTAIRE, 2008b, p. 522)

Divisor de águas na história das guerras, em segundo lugar. É, de fato, nas Índias, após a tomada de Goa por Albuquerque, que Voltaire vê pela primeira vez surgir hostilidades inteiramente movidas por motivos econômicos: "*Les princes avaient jusque-là fait la guerre pour ravir des terres; on la fit alors pour établir des comptoirs*"<sup>41</sup> (VOLTAIRE, 1878b, p. 368)

Estas considerações nos levam a avaliar com mais atenção a expressão utilizada por Voltaire na carta que citamos acima, onde comparava a obra à *Pamela* de Richardson, e definia *Les Lettres d'Amabed* como "*un tableau du monde entier*". A qualificação não atraiu os olhares da crítica, tendo provavelmente sido interpretada como mais um dos exageros expressivos do *philosophe*. Dora Rigo, única autora a ter sobrevoado o assunto, aborda a questão nestes termos :

i luoghi, i costumi, suggeriscono nuovamente una rappresentazione convenzionale ed estremamente ristretta del "mondo"; "le monde entier" è visto in un derisorio "raccourci" e la stessa "destinazione" del viaggio (Roma) lo circoscrive e lo limita nel suo percorso e nelle sue tappe.<sup>42</sup> (RIGO, 1974, p. 124)

Constatar que as cinquenta páginas do romance não abarcam a infinita variedade do mundo é uma evidência. No entanto, ao nosso ver, esta representação de fato "extremamente limitada", corresponde menos a um "irrisório abreviado" do que a um apanhado metonímico do "mundo" que interessa Voltaire.

De fato, como já pudemos observar, o objeto sobre o qual se debruça o Voltaire historiador encontra na ideia de civilização sua expressão mais precisa. Levando em consideração as óbvias limitações daquilo que sequer podemos arriscar em chamar de antropologia no século XVIII, o raio de alcance geográfico das investigações do *philosophe* raramente se dilata para além da Eurásia. Quando o faz, por uma espécie de obrigação metodológica de exaustividade, em contraposição com os limites, ainda mais restritos que os seus, da *Histoire Universelle* de Bossuet (1873), o que descreve

<sup>40</sup> - Será possível - lhe dizia eu - que se seja tão tolo na Europa? - Receio - respondeu-me - que os vice-Deus abusem tanto da complacência dos homens que acabarão por lhes dar inteligência. É de presumir, pois, que haja revoluções na religião da Europa.

<sup>41</sup> Os soberanos haviam até então guerreado para apropriarem-se terras; guerreou-se a partir de então para o estabelecimento de feitorias.

<sup>42</sup> Os lugares, os costumes sugerem novamente uma representação convencional e extremamente restrita do "mundo"; "*le monde entier*" é visto em um irrisório "raccourci" e o próprio "destino" da viagem (Roma) o circunscreve e o limita em seu percurso e em suas etapas.

constitui um vasto deserto, à imagem daqueles “*arpents de neige*”<sup>43</sup> (VOLTAIRE, 2008, p. 29) evocados por Candide para designar as terras canadenses..

O caminho marítimo, percorrido pelos personagens das *Lettres d'Amabed*, deste ponto de vista, representa, no imaginário voltairiano, uma artéria central que liga as duas extremidades da história da humanidade, tal como a concebe. De um lado, aqueles que o escritor considera como os decanos da civilização; do outro, seus herdeiros corrompidos e corruptores. A viagem de Amabed e Adaté representa, assim, como que um condensado das aspirações históricas de Voltaire.

É aqui que devemos salientar a importância da leitura por Voltaire do livro de Holwell que mencionamos acima. Holwell, cirurgião da marinha britânica, havia traduzido junto com um pandit, na Índia, o que pensava ser um livro sagrado, segundo ele anterior aos Vedas, o *Shasta* ao qual se refere Voltaire. Como aponta Raymond Schwab (1950), tratava-se apenas de um apanhado relativamente recente de comentários religiosos (shastras), em que aparecia, no entanto, esta “queda dos seres celestes” mencionada pela nota do tradutor fictício acima citada. A tese da genealogia indiana para os “mitos” judaico-cristãos, cautelosamente sugerida no *Essai sur les Moeurs* (1878), expõe-se aqui com todas as letras, através do personagem de Shastasid:

Tu sauras, mon cher Amabed, que depuis très peu de temps une très faible image de notre révélation sur la chute des êtres célestes et le renouvellement du monde a pénétré jusqu'aux Occidentaux. Je trouve dans une traduction arabe d'un livre syriaque qui n'est composé que depuis quatorze cents ans ces propres paroles : « l'Éternel tient liés de chaînes éternelles jusqu'au grand jour du jugement les puissances célestes qui ont souillé leur dignité première ». L'auteur cite en preuve un livre composé par un de leurs premiers hommes, nommé Enoc. Tu vois par là que les nations barbares n'ont jamais été éclairées que par un rayon faible et trompeur, qui s'est égaré vers eux du sein de notre lumière.<sup>44</sup> (VOLTAIRE, 2008b, p. 479)

Através das camadas de exegese postas nas palavras do personagem, cujo nome é formado a partir do *Shasta*, é certamente a própria ideia de queda original que é atingida.

---

<sup>43</sup> Acres de neve

<sup>44</sup> Saberá, meu caro Amabed, que, não faz muito, uma fraca imagem da nossa revelação sobre a queda dos seres celestiais e a renovação do mundo chegou até os ocidentais. Encontro, numa tradução árabe de um livro sírio, composto apenas há uns mil e quatrocentos anos, estas próprias palavras: “O Eterno mantém eternamente presas até o grande dia do juízo as forças celestiais que macularam sua dignidade primeira”. O autor cita como prova um livro composto por um de seus primeiros homens, chamado Enoch. Bem vêes que as nações bárbaras não foram jamais esclarecidas senão por um fraco raio enganoso, que se desviou até eles do seio de nossa luz.

A ascendência do que Voltaire pensa ser a religião indiana sobre o cristianismo, torna particularmente ridícula a ideia de conversão que o romance tematiza, como expressa Adaté:

[...] cette nation a un baptême comme nous. J'ignore comment nos sacrés rites ont pu parvenir jusqu'à eux. Ils ont prétendu que nous avions été baptisés suivant les rites de leur secte. Ils sont si ignorants qu'ils ne savent pas qu'ils tiennent de nous le baptême depuis très peu de siècles. [...] Quand le père Fa Tutto leur disait : *lo la converteró*, je la retournerai, il entendait qu'il me ferait retourner à la religion des brigands.<sup>45</sup> (VOLTAIRE, 2008b, p. 489)

A ideia de retorno à verdadeira fé, à religião primordial, que motivava em profundidade a tarefa evangelizadora dos missionários, encontra-se deste modo abalada no que a funda. Posta nas mãos de Fa Tutto, que desvia tal tarefa para saciar seus apetites libidinosos, a conversão configura-se, aqui, antes de mais nada, como perversão.

Assim ressignificada, a conversão dos personagens, entendida então como corrupção de um estado idílico, transformação para pior, se dá em três planos, cujas temáticas o romance explora: no plano cultural, na passagem dos costumes indianos para o modo de vida europeu, destacando-se o abandono forçado do vegetarianismo; no plano sexual, linha de força central do enredo, o relacionamento monogâmico do casal, envolto inicialmente num erotismo quase religioso, é violentamente rompido por Fa Tutto e desemboca, no final do texto, em poligamia despudorada; enfim, no plano linguístico, o aprendizado de um idioma europeu constitui o meio privilegiado onde se expressam estas transformações. Gostaríamos de insistir neste último ponto, pois é nele que Voltaire encontra, acreditamos, substância para uma forma particularmente corrosiva de crítica.

Alguns autores insistem, de fato, na importância que assume nas *Lettres d'Amabed* a dimensão linguística. Barthes, não restringindo sua colocação especificamente à obra que nos ocupa, já apontava para o fenômeno, ainda que no modo negativo:

Le paradoxe du voyage voltairien veut qu'il décrive beaucoup plus ce que nous connaissons que ce que nous ne connaissons pas ; l'exotisme n'est jamais pour Voltaire la clef de notre monde ; en somme ce qu'il nous apporte, c'est beaucoup moins une connaissance qu'un

---

<sup>45</sup> [...] esta nação tem um batismo, como nós. Ignoro como os nossos ritos sagrados puderam chegar até eles. Pretenderam que havíamos sido batizados segundo os ritos de sua seita. São tão ignorantes que não sabem que adotaram de nós o batismo, há muito poucos séculos[...] Quando o padre Fa Tutto lhes dizia: *lo la converteró*, eu a reverterei, entendia que me faria reverter à religião dos bandidos.

vocabulaire : faire parler un jeune Indou permet d'appeler le pape un vice-Dieu.<sup>46</sup> (BARTHES, 1973, p. 217 apud RIGO, 1974, p. 129)

O posicionamento é assumidamente crítico e visa reduzir o alcance da experiência literária que a viagem voltairiana produz. Percebe-se, no entanto, que o juízo de Barthes emana de um embasamento moderno nas expectativas relacionadas ao exotismo. O paradoxo para o qual aponta não encontra corroborações no regime geral em que se apresenta o exotismo nos romances do século XVIII, tampouco nas expectativas de um leitorado que buscava nestas obras tudo menos um conhecimento factual. Contudo, ao deslocar o foco do domínio do conhecimento para a esfera lexical, e portanto linguística, Barthes abre involuntariamente as portas para uma dimensão fundamental dos contos orientais de Voltaire que o exemplo isolado de “*vice-Dieu*” seria, por si só, incapaz de ilustrar.

De fato, o jogo de olhares, estranhamentos e paralelismos orquestrado pelo *philosophe* nos contos ultrapassa incontestavelmente a dimensão lexical. Rigo, a partir da insuficiência da colocação barthesiana, insiste em um aspecto importante da criação voltairiana:

L'inventività, non solo nella creazione di un « *vocabulaire* » ma di tutto un linguaggio (qui diretto esclusivamente contro l'infâme) che nei Racconti intesse una fitta rete di simboli, di figurazione caricaturali e grottesche, alimenta una sintassi scarna e um po' “*crispée*”, rispecchia le ossessioni sempre rinascenti del creatore dei *Contes*.<sup>47</sup> (RIGO, 1974, p. 129)

Ao ampliar o foco do nível atômico do vocabulário ao nível molecular da sintaxe, a autora vislumbra o processo implícito que rege a elaboração de uma rede de significantes e potenciais significados. O exotismo voltairiano, deste ponto de vista, informa menos do que dá forma e deforma, e já vimos como o fenômeno se materializa numa escrita alegórica.

Com *Les Lettres d'Amabed*, Voltaire investe sensivelmente em uma nova abordagem à qual a diegese habitual dos contos não se predisponha. De fato, o gênero epistolar, pela focalização interna que lhe é constitutiva, permite que se exacerbe um distanciamento mais fundamental. Amabed e Adaté, ao mesmo tempo

<sup>46</sup> O paradoxo da viagem voltairiana faz com que ela descreva muito mais o que nós conhecemos do que aquilo que não conhecemos; o exotismo nunca é para Voltaire a chave de nosso mundo; em suma, o que nos traz é muito menos um conhecimento do que um vocabulário: fazer um jovem hindu falar permite que se chame o papa de vice-Deus.

<sup>47</sup> A inventividade, não só na criação de um vocabulário, mas de toda uma linguagem (aqui dirigida exclusivamente contra o infame) que nos Contos trança uma densa rede de símbolos, de figuras caricaturais e grotescas, alimentando uma sintaxe tosquiada e um pouco “tensa”, refletindo as obsessões sempre reavivadas do autor dos Contos.

em que partilham suas descobertas “etnográficas” com Shastasid, descrevem o processo através do qual estes conhecimentos puderam emergir. Abre-se, deste modo, todo um espaço de investigação hermenêutica, matriz de uma variada gama de efeitos que servem particularmente bem as intenções polêmicas do autor.

O processo de transculturação dos protagonistas manifesta-se, como já apontamos, através do aprendizado de uma língua estrangeira europeia. As relações estabelecidas com Fa Tutto no início da obra tinham como pretexto uma troca linguística:

Depuis la prise de Goa par les portugais, il est venu quelques docteurs d'Europe à Benarès. Il y en a un à qui j'enseigne la langue indienne, il m'apprend en récompense un jargon qui a cours dans l'Europe, et qu'on nomme l'italien. C'est une plaisante langue. Presque tous les mots se terminent en a, en e, en i, en o ; je l'apprends facilement, et j'aurai bientôt le plaisir de lire des livres européens.<sup>48</sup>  
(VOLTAIRE, 2008b, p. 478)

A viagem iniciática que o casal é forçado a fazer configura-se portanto como uma viagem linguística, em que os protagonistas descobrem novas realidades, não só no plano da experiência sensível mas também naquele das palavras. As habilidades adquiridas por Amabed e Adaté em língua italiana não lhes servirão apenas para a leitura de livros europeus, atividade de fato exercida durante o percurso por Amabed, esta língua representará também uma ferramenta indispensável na leitura de um mundo cujo horizonte se alarga diante de seus olhos.

Violentemente descortinado, o universo no qual os personagens são mergulhados apresenta-se de imediato sob um aspecto lacunar. Faltam palavras a Adaté para descrever os agentes de sua incompreensível prisão: “*Des gens que je ne puis définir, on les nomme ici inquisitori, je ne sais ce que ce mot signifie ; ces monstres, le lendemain de notre arrivée, saisirent mon mari et moi, et nous mirent chacun dans une fosse séparée comme si nous étions morts*”<sup>49</sup> (p. 485). A compreensão da Indiana desliza sobre a superfície opaca da palavra italiana.

Pouco depois, diante da impossibilidade em que se encontra de nomear o que vê, Adaté faz uso de perífrases descritivas:

<sup>48</sup> Desde a tomada de Goa pelos portugueses, chegaram a Benares alguns doutores da Europa. Ensino a um deles a língua indiana, e ele, em recompensa, me ensina um jargão que tem curso na Europa e a que se chama italiano. É uma língua engraçada. Quase todas as palavras terminam em a, em e, em i, em o; aprendo-a facilmente, e em breve terei o prazer de ler livros europeus.

<sup>49</sup> Pessoas que não posso definir, aqui são chamados de inquisitori, não sei o que essa palavra significa, esses monstros, no dia seguinte ao da nossa chegada, prenderam meu marido e eu, e nos puseram cada um em uma fossa separada, como se estivéssemos mortos.

Ce matin, au point du jour, sont entrés dans ma fosse deux spectres, armés de hallebardes, portant au cou des grains enfilés, et ayant sur la poitrine quatre petites bandes rouges croisées. Ils m'ont prise par les mains, toujours sans rien me dire, et m'ont menée dans une chambre où il y avait pour tous meubles une grande table, cinq chaises, et un grand tableau qui représentait un homme tout nu, les bras étendus et les pieds joints.<sup>50</sup> (VOLTAIRE, 2008b, p. 486)

O Cristo, assim cruamente apresentado, despe-se de qualquer aura sagrada e vê-se reduzido a sua natureza estritamente humana. A cruz torna-se invisível.

A exploração da dimensão linguística dilata-se para um tratamento mais geral da apreensão dos signos. Logo após o interrogatório de Adaté a respeito de seu batismo, a jovem indiana, encarcerada, relata a Shastasid a primeira visita que lhe faz Fa Tutto. O missionário, cuja máscara ainda não caiu, mostra-se particularmente prestativo, propondo todo seu apoio para tornar a situação do casal mais suportável. A hipocrisia do personagem emerge na superfície do texto e transparece nas observações ingênuas de Adaté: *“Il m’a plainte; j’ai vu même ses yeux un peu mouillés.”*<sup>51</sup> (p. 488). Em meio às demonstrações de piedade do Tartuffe, Adaté se apega a um último gesto:

Enfin, au son d'une cloche, il est sorti de ma chambre en me prenant la main, et en la mettant sur son cœur. C'est le signe visible, tu le sais, de la sincérité, qui est invisible. Puisqu'il a mis ma main sur son cœur, il ne me trompera pas. Eh ! pourquoi me tromperait-il ? que lui ai-je fait pour me persécuter ?<sup>52</sup> (VOLTAIRE, 2008b, p. 488)

A relevância da interpretação deste dado de linguagem corporal, não parece encontrar respaldo em nenhum tipo de veleidade etnográfica, como poderia sugerir a incisa *“tu le sais”*. O que chama particularmente a atenção é a expressão usada pela indiana para caracterizar o gesto: signo visível de algo invisível. Para o leitorado culto do século XVIII, este grupo nominal remete inevitavelmente à controvérsia fundamental entre católicos e protestantes no tocante à questão da transubstanciação, e, para além dela, ao conjunto de esforços da contra-reforma para legitimar racionalmente, para fundar em verdade, a realidade do sagrado e dos sacramentos católicos.

<sup>50</sup> Esta manhã, ao clarear do dia, entraram na minha fossa dois espectros, armados de alabardas e trazendo cada um ao pescoço uns grãos enfiados e no peito quatro pequenas fitas vermelhas cruzadas. Tomaram-me pelas mãos, sempre sem nada me dizer, e levaram-me para um cômodo onde, por toda mobília, havia uma grande mesa, cinco cadeiras, e um enorme quadro que representava um homem nu, com os braços estendidos e os pés juntos.

<sup>51</sup> Lamentou-me e até percebi seus olhos um pouco húmidos.

<sup>52</sup> Enfim, quando bateu um sino, retirou-se do meu quarto e, tomando a minha mão, colocou-a sobre o seu peito. É o signo visível, como você sabe, da sinceridade, que é invisível. Já que ele pôs a minha mão sobre o seu peito, não me enganará. E por que haveria de me enganar? O que eu lhe fiz, para que me persiga?

Com efeito, a expressão é exatamente aquela usada pelo catecismo do concílio de Trento para definir o sacramento : “*un sacrement est le signe visible d’une Grâce invisible, instituée pour notre sanctification*”<sup>53</sup> (BEAUJEU, 1847, p.257). A dimensão semiótica deste enunciado havia sido extensamente discutida e teorizada no final do século XVII pelos doutos de *Port-Royal*, em resposta à interpretação estritamente simbólica, assumida pelos protestantes, das palavras de Jesus: “*Hoc est corpus meum*”. Para os jansenistas, brilhantes defensores da tradição católica, o sentido simbólico da frase não exclui seu sentido literal. O fato suscita consistentes desenvolvimentos na *Perpétuité de la Foi* (ARNAULD; NICOLE, 1841) e relaciona-se intimamente com a teoria do signo elaborada por Arnauld e Nicole, elemento central da *Logique de Port Royal* (ARNAULD; NICOLE, 1664). Os detalhes da demonstração nos levariam a ultrapassar os limites e o foco deste trabalho; salientemos simplesmente que ao aproximar-se da questão, ainda que pelo viés da sugestividade, Voltaire já desmente a fama segundo a qual seus ataques anticlericais se voltariam, nos contos, exclusivamente para detalhes periféricos da fé cristã (POMEAU, 1995). Trata-se, aqui, de um ponto nevrálgico e a sequência da obra confirmará as suspeitas do leitor.

Num estágio mais avançado da narrativa, o que era comentário *en passant* encontra, de fato, uma segunda modalidade de apresentação muito mais contundente e altamente corrosiva, atendendo à expectativa suscitada pela primeira ocorrência. Trata-se da lição final do *Monsignor* com quem Amabed se entretém, após a qual o personagem afirmará: “*je me forme beaucoup avec lui, et je me sens déjà tout autre.*” (VOLTAIRE, 2008b, p. 517)<sup>54</sup>

Quant aux dogmes, notre Dieu n’écrivit jamais rien, et nous savons écrire ; donc c’est à nous d’écrire les dogmes : aussi les avons-nous fabriqués avec le temps selon le besoin. Par exemple nous avons fait du mariage le *signe visible d’une chose invisible* ; cela fait que tous les procès suscités pour cause de mariage ressortissent de tous les coins de l’Europe à notre tribunal de Rome, parce que nous seuls pouvons voir des choses invisibles. C’est une source abondante de trésors qui coulent dans notre chambre sacrée des finances pour étancher la soif de notre pauvreté.<sup>55</sup> (VOLTAIRE, 2008b, p. 516)

<sup>53</sup> Um sacramento é o signo visível de uma Graça invisível, instituída para nossa santificação.

<sup>54</sup> Me formo bastante com ele, e já me sinto bastante diferente.

<sup>55</sup> Quanto aos dogmas, o nosso Deus jamais escreveu coisa alguma, e nós sabemos escrever; portanto, cabe a nós escrever os dogmas: assim, os fabricamos com o tempo, conforme a necessidade. Por exemplo, fizemos do casamento o signo visível de uma coisa invisível; isso faz que todos os processos suscitados por causa de casamentos cheguem, de todos os cantos da Europa, ao nosso tribunal de Roma, visto que só nós podemos ver coisas invisíveis. É uma abundante fonte de tesouros que vêm despejar-se em nossa sagrada câmara de finanças, para

A impostura do cristianismo desvela-se nestas palavras. Voltaire ataca-se desta forma ao fundamento teórico sobre o qual se respalda a legitimação do sagrado na tradição católica do século XVII. Desprovidos de seu invólucro sagrado, os signos de fé tornam-se, sob a pluma de Voltaire, através do olhar estrangeiro e distanciado dos indianos, elementos arbitrários suscetíveis de propiciar jogos de sentido que evidenciam um tratamento lúdico, mas não menos explosivo, do sacrilégio. Dois exemplos ilustram perfeitamente este fato.

O primeiro, que se apresenta de forma menos evidente, vincula-se às possibilidades ofertadas pelo choque cultural no tocante à diferença marcada no romance entre as dietas indianas e europeias. Constrói-se em dois momentos. Num primeiro momento, logo no início da obra, Amabed expressa a Shastasid seu desgosto diante dos hábitos carnívoros de Fa Tutto:

Le père Fa Tutto lui-même, tout poli qu'il est, a égorgé deux petits poulets ; il les a fait cuire dans une chaudière, et il les a mangés impitoyablement. Cette action barbare lui a attiré la haine de tout le voisinage, que nous n'avons apaisé qu'avec peine. Dieu me pardonne ! je crois que cet étranger aurait mangé nos vaches sacrées, qui nous donnent du lait, si on l'avait laissé faire.<sup>56</sup> (VOLTAIRE, 2008b, p. 482)

Num segundo momento, é Adaté que confessa vergonhosamente ao guru, o “pecado” que fora forçada a cometer para manter-se em vida. Após um longo período de encarceramento em Goa, privada de alimentos, esmaecida de fome, relata a Shastasid a refeição que lhes fora servida, a ela e a Dera: “*Enfin, sur le soir, on nous a servi une tourte de pigeonneaux, une poularde et deux perdrix, avec un seul petit pain ; et, pour comble d'outrage, une bouteille de vin sans eau*”<sup>57</sup> (p. 495). A evocação deste pequeno pão, em estreita contiguidade com o vinho, não deixa dúvidas quanto à conotação litúrgica que aí transparece, por mais fora de contexto que esteja. O fato talvez passasse despercebido se não fosse o novo qualificativo que a partir de então vem somar-se às formas pejorativas das quais os personagens fazem uso para referirem-se aos europeus: “*barbares*”; “*brigands*” e agora “*anthropophages*”. Se são antropófagos aos olhos dos indianos, não o são apenas pelo antropomorfismo

---

estancar a sede da nossa pobreza.

<sup>56</sup> O próprio padre Fa Tutto, por mais polido que seja, degolou dois franguinhos; mandou-os cozinhar numa caldeira e comeu-os impiedosamente. Esse ato bárbaro atraiu o ódio de toda a vizinhança, que só pudemos apaziguar com muita dificuldade. Deus me perdoe! Creio que esse estrangeiro seria capaz de comer as nossas vacas sagradas, que nos dão leite, se tivessem deixado.

<sup>57</sup> Enfim, à noite, serviram-nos uma torta de pombos, um frango e duas perdizes, com um minúsculo pãozinho; e, para cúmulo do ultraje, uma garrafa de vinho sem água.

implícito na crença na metempsicose. Num segundo nível de leitura, trata-se de uma segunda maneira, bastante indireta, para Voltaire de sugerir o caráter estritamente humano da figura de Jesus e, sobretudo, de deformar o sacramento da eucaristia em ritual de selvageria.

O segundo exemplo do qual vamos tratar, bem menos discreto, ilustra um tratamento erótico da transformação operada pelo ritual do batismo cristão. Já destacamos o caráter sexual do qual a ideia de conversão se vê atribuída no texto. A promessa de Fa Tutto aos inquisidores, “*lo la converteró*”, para além das intenções terrenas que a motivavam, vê-se de imediato apreendida de forma maliciosa no uso calculado, por parte de Voltaire, da incompreensão de Adaté:

Alors le père Fa Tutto, prenant la parole et me regardant toujours avec des yeux bénins, les a assurés que j’avais dans le fond de bons sentiments, qu’il répondrait de moi, que la grâce opérerait, qu’il se chargerait de ma conscience ; et il a fini son discours, auquel je ne comprenais rien, par ces paroles : *lo la converteró*. Cela signifie en italien, autant que j’en puis juger : *Je la retournerai*.

Quoi ! disais-je en moi-même, il me retournera ! Qu’entend-il par me retourner ? veut-il dire qu’il me rendra à ma patrie ? « Ah ! Père Fa tutto, lui ai-je dit, retournez donc le jeune Amabed, mon tendre époux [...]» (VOLTAIRE, 2008b, p. 487).<sup>58</sup>

A polissemia da palavra *retourner*, tradução literal do italiano, permite que se aluda a uma posição sexual. A “conversão” operada por Fa tutto concretiza-se de fato no ato sexual do estupro, cujo desfecho textual, de uma expressividade incomum na prosa voltairiana, chocou o pudor até mesmo de críticos do século XX:

Déra, presque nue, est venue à mon secours, mais lorsque rien ne pouvait plus me secourir qu’un coup de tonnerre, Ô providence de Birmah! Il n’a point tonné, et le détestable Fa tutto a fait pleuvoir dans mon sein la brûlante rosée de son crime.<sup>59</sup> (p. 494)

O caráter quase explícito da manifestação do gozo, taxada de “*écoeurante*” por Jacques van den Heuvel (1967, p. 325), vem nutrir um dos ataques antirreligioso mais virulentos de Voltaire: quando Adaté reencontra Amabed, assistimos, de fato, ao

<sup>58</sup> Então o padre Fa Tutto, tomando a palavra, e sempre fitando-me com um olhar benigno, assegurou-lhes que eu tinha no fundo bons sentimentos, que ele respondia por mim, que a graça operaria, que ele se encarregaria de minha consciência; e terminou seu discurso, do qual eu não compreendia nada, com estas palavras: *lo la converteró*. Isso significa em italiano, pelo que posso julgar: Eu a reverterei. Como! dizia eu comigo, ele me reverterà! O que quer dizer com isso? Quer dizer que me devolverá à minha pátria! - Ah! padre Fa Tutto, disse-lhe eu, - reverta então o jovem Amabed, meu terno esposo [...]

<sup>59</sup> Dera, quase nua, veio em meu socorro, mas quando só um trovão poderia me socorrer. O providência de Birmah! Não trovejou, e o detestável Fa Tutto fez chover em meu seio o ardente orvalho de seu crime.

seguinte jogo de equivalências que explora de forma mais que provocativa, o imaginário trazido pelo tema:

Je l'ai revu, mon tendre époux ; on nous a réunis, je l'ai tenu dans mes bras. Il a effacé la tache du crime dont cet abominable Fa tutto m'avait souillée ; semblable à l'eau sainte du Gange, qui lave toutes les macules des âmes, il m'a rendu une nouvelle vie.<sup>60</sup> (VOLTAIRE, 2008b, p. 497)

Reinvestidos num corrosivo contexto libertino, o ritual de purificação indiano e a nova vida resultante do batismo cristão, além de postos indistintamente no mesmo nível, perdem qualquer valor, mesmo simbólico.

Em *Lettres d'Amabed*, os resultados que Voltaire pensava ter alcançado em suas investigações históricas das religiões desembocam em uma visão de mundo em que os mais altos valores traduzem-se e condensam-se em pulsões e interesses materiais e corpóreos. Em *Les Lettres d'Amabed*, o orientalismo de Voltaire demonstra ter encontrado uma forma particularmente eficiente de destilar o veneno que ataca em sua medula o sentido do sagrado.

Estamos longe das meias palavras e sugestões que, em *Zadig*, atingiam obliquamente detalhes isolados da doutrina cristã. Aquilo que se manifestava como deformação histórica de elementos referenciais orientais, tornados signos a serem decifrados pelos leitores na periferia da narrativa, constitui em *Lettres d'Amabed* o foco de uma escrita que atinge de forma extremamente incisiva não só o âmago da fé como também a legitimidade da presença ocidental no Oriente. Voltaire ultrapassa assim os limites domésticos de sua crítica anticlerical, alargando-a a uma perspectiva que poderíamos caracterizar como geopolítica.

O insucesso da obra diante dos contemporâneos de Voltaire se explica em grande parte, acreditamos, pelo erotismo despudorado que permeia a narrativa, e pela distância que se estabelece com a dominância do romance sensível na segunda metade do século XVIII na França. Como já destacamos, as aventuras de Amabed e Adaté não tocam o leitor, cujo olhar é como que convidado a manter-se a distância para que se perceba a significância geral na qual se inscreve a sina dos protagonistas. Para nós, leitores do século XXI, que não temos os mesmos escrúpulos que os contemporâneos de Voltaire, é sobretudo o caráter largamente ultrapassado do indianismo do autor e de suas premissas religiosas que poderia trazer algum

---

<sup>60</sup> Tornei a vê-lo, o meu terno esposo; reuniram-nos, tive-o em meus braços. Ele apagou a mancha do crime com que esse abominável Fa Tutto me maculara; semelhante à água santa do Ganges, que lava todas as máculas das almas, ele me deu uma nova vida.

obstáculo a apreciação da obra. De fato, a fundamentação histórica defendida por Voltaire teve uma vida extremamente breve, dissipando-se com a decifração do sânscrito védico pelos filólogos do século XIX, como dissemos.

No entanto, se o *tableau* assim atingido revela-se muito mais fantasmagórico que “realista”, o impulso que o movimenta pode encontrar respaldo no modo como se deu a empreitada colonialista do século XIX: se, como afirma Saïd (2010), a antiga evangelização dos pagãos cedeu espaço a uma novo tipo de evangelização, desta vez laicizada, reconstituída em estruturas seculares, seu desenvolvimento abrigou, pode-se dizer, legiões de novos Fa Tutto.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Oriente voltairiano em muito aparenta-se a uma miragem: constrói-se, desconstrói-se e reconstrói-se como projeção do olhar do autor, ora sedento de confirmação para suas hipóteses históricas, ora disposto a investir habilidosamente suas visões num jogo de espelhamentos simbólicos. Nos contos ou romances filosóficos, as duas perspectivas raramente se cruzam, e quando o fazem, dependem, para serem compreendidas, que se tenha consciência das particularidades do meio em que se desenvolvem.

O objetivo de relacionar o orientalismo dos contos com o trabalho do historiador que foi Voltaire, pelo viés do notório anticlericalismo do *philosophe*, deparou-se, portanto, com duas dificuldades fundamentais: de um lado, a apreensão da especificidade do tipo de história que Voltaire desenvolve; do outro, a caracterização de um gênero literário, o conto filosófico, cuja apelação, consolidada pela tradição, encobre um fervilhar de incertezas e de apalpadelas. A inovação que representa o *Essai sur les Moeurs* no século XVIII, característica do *esprit des Lumières*, manifestada principalmente no esforço de laicização de um universal até então exclusivo à esfera judaico-cristã, nos aparece trezentos anos depois, convenhamos, de uma irrisória infantilidade. No tocante ao conto filosófico, a vinculação que estabelecemos com o domínio do romance, tal como o entendiam os contemporâneos de Voltaire, nos colocou diante da pré-história de uma forma que, de tão hegemônica que se tornou na modernidade, veio a reconstruir seu passado através do prisma de um realismo que não tinha nada de evidente no período e lugar que nos interessaram.

Longe de ser menos problemática, a noção de Oriente, que colocamos como foco central de nossas observações, decompõe-se, atualmente, numa miríade de significados, cuja dispersão desafia qualquer tentativa de delimitação precisa, além de torná-la ideologicamente duvidosa. Bem menos circunspectos eram os posicionamentos dos estudiosos e curiosos dos séculos XVII e XVIII, e as limitações de um conhecimento ainda balbuciante dos povos e civilizações orientais conferiam determinado grau de unidade a este Oriente, prioritariamente compreendido em oposição ao cristianismo.

Foi-nos necessário, num primeiro momento, delinear os contornos da forma como se construía e se divulgava este saber, no intuito de melhor compreender o tipo de uso que dele fazia Voltaire. Vimos que constituía-se através de três conjuntos

principais de fontes: os resultados das investigações de um orientalismo acadêmico sob tutela do estado monárquico católico, de um lado; os relatos de viajantes do outro, e, por fim, o fruto dos esforços evangelizadores dos missionários no extremo-orient. Destas fontes, são sobretudo as informações provindas das missões jesuítas que atraíram a atenção de Voltaire quando este se lançou nas pesquisas que desembocariam na redação de seu *Essai sur les Moeurs*. Em contraposição total com as orientações político-religiosas que permeavam, em maior ou menor grau, todas estas fontes, e de modo mais abrangente a percepção oficial da história, o *philosophe* buscou, com as devidas precauções, não só assentar racionalmente a anterioridade dos povos orientais, caldeus, chineses e indianos, sobre a cronologia pautada nas Escrituras, como também, de forma porém menos explícita, reconstituir uma possível genealogia para a “mitologia” judaico-cristã, à medida que se ampliava seu ainda frágil conhecimento da religião indiana.

No intuito de relacionar as teses do historiador com a escrita dos contos orientais do autor, deparamo-nos desta vez com a obrigação de situar a composição dessas obras no ambiente discursivo no qual vinham se inscrever. Salientamos a situação pouco lisonjeira da ficção em prosa diante das exigências de uma estética clássica que vinha, desde o século XVII, fundando a legitimidade de qualquer ficção em rígidos critérios éticos e estéticos que encontravam no ideal de verossimilhança, incompatível com uma ideia moderna de realismo, sua melhor formulação. A prática do romance progredia numa espécie de semiclandestinidadade, buscando sua expressividade na elaboração de novos pactos de leitura entre público e escritores. A consagração do conto oriental, impulsionada pela tradução das *Mil e Uma Noites* por Antoine Galland no início do século XVIII, acarretou a proliferação de uma variada gama de imitações e paródias, que rapidamente vieram tingir-se de colorações críticas, voltadas contra a sociedade contemporânea. É neste ambiente que o conto voltairiano, e mais especificamente sua vertente oriental, encontra suas potencialidades expressivas, apesar do anonimato e do pouco interesse professado por Voltaire em relação a essa parte de sua obra.

Assim, pode-se dizer que Voltaire explora duas formas distintas de orientalismo. O orientalismo do Voltaire historiador pouco tem em comum, de forma geral, com o tipo de orientalismo com o qual comunga na elaboração dos contos, este muito mais figurativo e independente de pretensões documentais. O fato apresenta-se de forma bastante evidente em um conto como *Zadig*, onde, apesar da presença de elementos

referenciais extraídos das mesmas fontes com a qual lidava o historiador, os impulsos anticlericais do autor despojam-se geralmente das teses acima apresentadas, para compor uma narrativa que deixa transparecer, num eixo interpretativo vertical, ataques relativamente dispersos contra alguns dos aspectos do *infâme* que o autor sempre combateu. É, portanto, um tanto inesperada a convergência destas duas formas de orientalismo – um histórico, outro romanesco – em *Lettres d’Amabed*.

Neste romance epistolar, o que se apresentava como ataque velado, episódico e oblíquo em *Zadig*, configura-se como temática central da narrativa que busca representar em sua nudez um catolicismo corrompido, numa ambientação histórica muito mais trabalhada que aquela da maioria dos contos. Através dos olhares dos personagens indianos, cuja construção manifesta uma total alinhamento com os posicionamentos do autor do *Essai sur les Moeurs*, Voltaire elabora uma visão de mundo em que os valores mais sagrados servem impulsos de dominação, tematizados nas aspirações lúbricas de um Fa Tutto. A confrontação entre aqueles que Voltaire considera os decanos da civilização e seus herdeiros corrompidos, toma a forma de uma absorção progressiva dos primeiros pelos segundos, e, no processo, possibilita a emergência de jogos simbólicos que corroem em profundidade os fundamentos teóricos que legitimavam o sagrado no catolicismo.

Em *Lettres d’Amabed*, o anticlericalismo de Voltaire encontra-se num nível de exacerbação descomunal: aqui, nenhum rastro do deísmo, espécie de denominador racional comum de todas as religiões, que fazia do personagem de *Zadig*, por exemplo, um herói das Luzes. Aqui nenhum sustentáculo ético ou moral subjacente à crítica. O desnudamento da corrupção inerente ao processo histórico esgota-se em si mesmo com um cinismo jocoso.

Trata-se aqui de uma manifestação singular da prosa romanesca que pouco se assemelha às orientações do romance, notadamente epistolar, do final do século XVIII. Tampouco pode-se vincular o teor da obra com qualquer forma subsequente de romance histórico, na medida em que a ambientação, por mais trabalhada que seja, visa menos a ilusão referencial que o enraizamento de um vislumbre histórico numa realidade material, o vislumbre de uma “antropofagia” civilizatória em pleno desenvolvimento desde os primórdios das investidas colonizadoras europeias, cujas reformulações posteriores Voltaire não podia prever, mas talvez tenha pressentido.

## 6 REFERÊNCIAS

AGERON, C. R. **Découvertes européennes et nouvelle vision du monde (1492-1992)**. Paris : Publications de la Sorbonne, 1994.

APP, U. **The birth of Orientalism**. Philadelphia: University of Pennsylvania press, 2010.

ARNAULD, A. ; NICOLE, P. **Perpétuité de la foi de l'église catholique sur l'eucharistie**. Tome deuxième. Paris: J. P. Migne, 1841. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2206916.textelimage>>. Acesso em: 10 abr. 2017.

ARNAULD, A.; NICOLE, P. **La logique, ou l'art de penser**. Paris: C. Savreux, 1664. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k164909x>>. Acesso em: 24 mai. 2017.

BARGUILLET, F. **Le roman au XVIIIe siècle**. Paris : Presses Universitaires de France, 1981.

BARTHES, R. Le dernier des écrivains heureux. Essais critiques. Tome I. **Ouvres complètes**. Édition établie par Éric Marty. Paris: Édition Seuil, 1995, p. 1235-1240.

BEAUJEU, G. R. **Catéchisme du Concile de Trente**. Tome I. Seconde édition. Liège: L. Grandmont Dobers, 1847. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=cbVLAQAAMAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR#v=onepage&q&f=false>>. Acesso em: 06 jun. 2017.

BOILEAU-DESPREAU, N. L'Art Poétique. **Œuvres complètes de Boileau-Despréaux**, tome deuxième. Paris: Lebigre Frères, Libraires. 1832. Disponível em : <[https://books.google.com.br/books?id=3pIUAAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.br/books?id=3pIUAAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)>. Acesso em: 13 fev. 2017.

BOSSUET, J. B. **Discours sur l'Histoire Universelle**. Paris: Garnier Frères, Libraires-Éditeurs, 1873. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6523760k.textelimage>>. Acesso em: 03 jun. 2017.

CAMBOU, P. **Le Traitement voltairien du conte**. Paris: Honoré Champion, 2000.

CAVILLAC, C. Vraisemblance pragmatique et autorité fictionnelle. **Poétique**, n. 101. Paris: Seuil, mars 1995. p. 23-46.

CAZOTTE, J. **Les Mille et une fadaises**, ouvrage à dormir debout, dans un goût très moderne. Baillons: chez l'Endormy, à l'image du ronfleur, 1742. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1081394.image>>. Acesso em: 06 fev. 2018.

CERF, M. La Censure Royale à la fin du dix-huitième siècle. **Communications**, n. 9, 1967. p. 2-27. Disponível em: <[https://www.persee.fr/doc/comm\\_0588-8018\\_1967\\_num\\_9\\_1\\_1126](https://www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_1967_num_9_1_1126)>. Acesso em jun. 2017.

CHARTIER, R. **Origens culturais da Revolução Francesa**. Tradução George Schlesinger. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

CRÉBILLON, C-P. **Le Sopha, conte moral**. Paris: Prault, 1742. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6513588p.textelImage>>. Acesso em: 22 fev. 2018.

CRÉBILLON, C-P. **Tanzaï et Néadarné, histoire japonoise**. Pékin: chez Lou-chou-chu-la, 1734. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6580547r.textelImage>>. Acesso em: 06 fev. 2018.

CURIEUX. In: DICTIONNAIRE de l'**académie française**. Quatrième édition. Tome premier. Paris: Académie Française, 1762. Disponível em : <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k504034>>. Acesso em: 17 out. 2017.

DE LA CROIX, M. P. **Les mille et un jours**. Tome 14. Contes persans. Amsterdam: Hôtel Serpente, 1785. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k57626839.textelImage>>. Acesso em: 27 nov. 2017.

D'HERBELOT, B. **Bibliothèque Orientale**. Paris, Compagnie des libraires, 1697. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k82422h.image>>. Acesso em: 20 fev. 2017.

DELLON, C. **Relation de l'inquisition de Goa**. Paris: Daniel Horthemels, 1688. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k57889g.image>>. Acesso em: 10 abr. 2017.

DELOFFRE, F. Introduction générale. In: VOLTAIRE. **Romans et contes**. Édition établie par Frédéric Deloffre, avec la collaboration de Jacqueline Hellegouarc'h, et Jacques Van Den Heuvel. Lonrai/France: Gallimard, 2008a. p. XI-LXXIV.

DELOFFRE, F., HELLEGOUARC'H, J. et VAN DEN HEUVEL, J. Notes et variantes (Zadig). In: VOLTAIRE. **Romans et contes**. Édition établie par Frédéric Deloffre, avec la collaboration de Jacqueline Hellegouarc'h, et Jacques Van Den Heuvel. Lonrai/France: Gallimard, 2008b. p. 767-795.

DELOFFRE, F., HELLEGOUARC'H, J. et VAN DEN HEUVEL, J. Notes et variantes (Lettres d'Amabed). In: VOLTAIRE. **Romans et contes**. Édition établie par Frédéric Deloffre, avec la collaboration de Jacqueline Hellegouarc'h, et Jacques Van Den Heuvel. Lonrai/France: Gallimard, 2008c. p. 1119-1146.

DELOFFRE, F.; HELLEGOUARC'H, J. Lettres d'Amabed. Notice. In: VOLTAIRE. **Romans et contes**. Édition établie par Frédéric Deloffre, avec la collaboration de Jacqueline Hellegouarc'h, et Jacques Van Den Heuvel. Lonrai/France: Gallimard, 2008d. p.1087-1116.

DESFONTAINES, P. F. G. **Observations sur les écrits modernes**, 1735-1743. Genève: Slatkine reprints, 1967. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=DTorPfHJ0TYC&printsec=frontcover&hl=pt->

[BR&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](#)>. Acesso em: 20 jun. 2017.

DEW, N. **Orientalism in Louis XIV's France**. Oxford: Oxford Historical Monographs, 2009.

DORNIER, C. Orient romanesque et satire de la religion: Claude Crébillon, *Tanzai et Néadarné* et le *Sopha*. **Eighteenth-Century Fiction**, vol. 11, n. 4. Toronto: Toronto University Press, 1999. p. 445-458.

FAGUET, E. **Dix-huitième siècle**: études littéraires. Vingt-huitième édition. Paris: Société française d'imprimerie et de librairie, 1910. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k69332t/f9.image.texteImage>>. Acesso em: 10 jan. 2017.

FAUDEMAY, A. **Voltaire allégoriste** : essai sur les rapports entre conte et philosophie chez Voltaire. Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1987.

FURETIÈRE, A. **Dictionnaire Universel**. La Haye: A. et R. Leers. 1690. Disponível em :<<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50614b/f3.image>>. Acesso em: 05 dez. 2016.

GALLAND, A. **Les Mille & une nuit**, contes arabes, tome 1. Paris: chez la veuve de Claude Barbin, 1704. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9624074c>>. Acesso em: 22 ago 2016.

GAUCHET, M. **Pour un diagnostique du présent**. Conferência apresentada na École Normale Supérieure, Paris, em 20 de fevereiro de 2017. Disponível em: <http://savoirs.ens.fr/expose.php?id=2953>>. Acesso em out. 2017.

GUEULETTE, T. **Les Mille et un quart d'heure**, contes tartares, tome premier. Paris: André Morin, 1730. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k117918h/f2.image>>. Acesso em: 01 fev. 2018.

GUEULETTE, T. **Les Mille et une heures**, contes péruviens, tome 1. Paris: chez Huart, Clousier, 1734. Disponível em: [https://books.google.com.br/books?id=mO45AAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.br/books?id=mO45AAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)>. Acesso em: 22 abr. 2017.

GUEULETTE, T. **Les Mille et une soirées**, contes mogols, tome 1. Paris: chez les Libraires Associés, 1765. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56958823/f6.image>>. Acesso em: 10 fev. 2018.

HAWLEY, D. L'Inde de Voltaire. **Studies on Voltaire and the Eighteenth Century**. Banbury The Voltaire Foundation, vol. 120, 1974. p. 165-178.

HAYDN, M. L'ironie voltairienne. **Cahiers de l'Association internationale des études françaises**, n. 38, 1986, p. 51-62.

HOLWELL, J. Z. **Interesting historical events, relative to the provinces of Bengal and the empire of Indostan**. London: T. Becket e P. A. de Hondt, 1765. Disponível

em:

<[https://books.google.com.br/books?id=s\\_0RAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.br/books?id=s_0RAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)>. Acesso em: 05 fev. 2017.

HUET, D. **Traité de l'origine des romans**. Paris: N.L.M. Desessarts, 1798. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k650112>>. Acesso em: 17 mai. 2017

HULL, E. Archdiocese of Goa. **The Catholic Encyclopedia**, vol. 6. New York: Robert Appleton Company, 1909. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/06602a.htm>> . Acesso em: 23 mar. 2017.

HYDE, T. **Historia religionis veterum persarum, eorumque magorum**. Oxon: GU. Parnter, 1700. Disponível em: <[https://archive.org/stream/bub\\_gb\\_PcLW\\_2q7GwkC#page/n7/mode/2up](https://archive.org/stream/bub_gb_PcLW_2q7GwkC#page/n7/mode/2up)>. Acesso em: 20 dez. 2017.

JOVICEVICH, A. **Les lettres d'Amabed de Voltaire**. Paris: Éditions universitaires, 1961.

KREMER, N. **Vraisemblance et représentation au XVIIIe siècle**. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2011.

LA FONTAINE, J. **Fables**. Paris: Nepveu et L de Brue, 1826. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k55294339.textelImage>>. Acesso em: 22 ago. 2017.

LEFRANC, A. **Histoire du Collège de France depuis ses origines jusqu'à la fin du premier empire**. Genève: Slatkine reprints, 1970.

LONGCHAMP, S.; WAGNIÈRE, J. L. **Mémoires sur Voltaire et sur ses ouvrages**, tome second. Paris: Aime André, Libraire-Éditeur, 1826. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k864574/f3.item.r=151>>. Acesso em: 13 out. 2017.

MARANA, G. P. **L'espion du Grand-Seigneur et ses relations secrètes envoyées au divan de Constantinople, découvertes à Paris pendant le règne de Louys le Grand**. Tome premier. Paris: C. Barbin, 1682. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6328202g.textelImage>>. Acesso em: 12 jun. 2017.

MARTINO, P. **L'Orient dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle**. Paris: Hachette, 1906.

MASSON, F. Les jeunes de langue: notes sur l'éducation dans un établissement des jésuites au XVIIIe siècle. **Le correspondant**, Paris, tome cent vingt-quatrième, septembre 1881. p. 905-930. Disponível em : <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k414768d/f1.image>>. Acesso em: 05 jan. 2017.

MAY, G. **Le dilemme du roman au XVIIIe siècle** : étude sur les rapports du roman et de la critique, 1715-1761. New Haven: Yale University press, 1963.

- MÉRICAM-BOURDET, M. Les inflexions du discours historique voltairien sur l'origine dans les années 1760: le rôle de Rousseau. **Revue Voltaire**, Paris, n. 11, 2011. p. 275-285.
- MÉTAYER, G. Voltaire et la philosophie du voyage. **Revue Voltaire**, Paris, n. 15, 2015, p. 25-39.
- MILLER, P. N. Aux origines de la *Polyglotte* parisienne: *philologia sacra*, Contre-Réforme et Raison d'État. **XVIIe siècle**, Paris, n. 194, 1997. p. 57-66. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9735821t?rk=21459;2>>. Acesso em: 10 jan. 2017.
- MONTESQUIEU, C-L. **Lettres Persanes**. Paris: La cité des livres, 1931. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9615663p>>. Acesso em: 22 jul. 2017.
- MOUHY, C. de F. **Les Mille et une faveurs**, contes de cour, tires de l'ancien gaulois, tome premier. Londres: aux dépens de la Compagnie, 1783. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k12700722.textelimage>>. Acesso em: 01 fev. 2018.
- NOUGARET, P-J. B. **Les Mille et une folies**, contes français. Amsterdam : chez la veuve Duchesne, 1771. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9617729m>>. Acesso em: 06 fev. 2018.
- OMONT, H. **Missions archéologiques françaises en Orient aux XVIIe et XVIIIe siècles**. Première partie. Paris: Imprimerie nationale, 1902. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6348332h/f11.image>>. Acesso em: 25 jun. 2017.
- PAIGE, N. D. **Before fiction**: the Ancien Régime of the novel. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.
- PALAZZO, C. L. De Matteo Ricci à missão francesa: o encontro entre jesuítas europeus e o império do meio. In: BUENO, A.; ESTACHESKI, D.; CREMA, E.; NETO, J. M. (Orgs.). **Mais Orientes**. Rio de Janeiro/União da Vitória: Edições Sobre Ontens/LAPHIS, 2017.
- PARAMO, L. **Manuel des inquisiteurs**, à l'usage des Inquisitions d'Espagne et de Portugal. Lisbonne: [s.n], 1762. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k64819s.textelimage>>. Acesso em: 21 jul. 2017.
- PERRIN, J-F. Du conte oriental comme encyclopédie narrative. **Féeries**, n. 6, 2009. p. 189-221. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/feeries/714>>. Acesso em: 23 jan. 2018.
- PERRIN, J-F. L'invention d'un genre littéraire au XVIIIe siècle. **Féeries**, n. 2, 2005. p. 9-27. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/feeries/101?lang=en>> Acesso em: 10 fev. 2018.
- POMEAU, R. **La religion de Voltaire**. Paris: Librairie A.-G. Nizet, 1995.
- RIGO, D. **Gli ultimi racconti di Voltaire**. Pisa: Editrice Libreria Goliardica, 1974.

RIHS, C. **Voltaire**: Recherches sur les origines du Matérialisme Historique. Genève/Paris: Librairie Slatkine/Librairie Champion, 1977.

ROUSSEAU, J. J. Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes. **Œuvres complètes de J. J. Rousseau**. Tome sixième. Paris : J. Bry Ainé, libraire-éditeur, 1856. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k57869493/f8.image#>>. Acesso em: 20 fev. 2017.

SADI. **Gulistan, ou L'empire des roses**. Traduzido para o francês por André du Ryer. Paris: Anthoine de Sommaville, 1634. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1097919.image>>. Acesso em 06 mar. 2018.

SAID, E. W. **Orientalismo**. O oriente como invenção do ocidente. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SCHIFFER, S. Aristote à Athènes et Callisthène à Babylone. **Revue des Études Anciennes**. Tome 38, n. 3, 1936. p. 273-276. Disponível em: <[https://www.persee.fr/doc/rea\\_0035-2004\\_1936\\_num\\_38\\_3\\_2890](https://www.persee.fr/doc/rea_0035-2004_1936_num_38_3_2890)>. Acesso em: 11 jan. 2018.

SCHWAB, R. **La renaissance orientale**. Bibliothèque Historique. Paris: Payot, 1950.

TAVERNIER, J. B. **Les six voyages de Jean-Baptiste Tavernier**. Paris: Claude Barbin, 1676. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k853250>>. Acesso em: 24 fev. 2017.

TORBAY, G. Marques lumineuses dans les relations franco-libanaises. In: KHOURI, S. ; NOUHOU, A. (Orgs.). **France monde arabe**: échanges culturels et politiques. Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2008. p. 17-27.

VAN DEN HEUVEL, J. **Voltaire dans ses contes**. Paris: Librairie Armand Colin, 1967.

VOLTAIRE. Correspondance générale. **Oeuvres complètes de Voltaire**. Tome IX. Troisième édition. Paris: Baudoin frères, éditeurs, 1828. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=mM5IAQAAMAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR#v=onepage&q&f=false>>. Acesso em: 30 jun. 2017.

VOLTAIRE. Discours de Voltaire à l'académie. In : \_\_\_\_\_. **Mélanges**. Édition établie par Jacques Van Den Heuvel. Lonrai/France: Gallimard, 2008, p. 241-251 .

VOLTAIRE. Essai sur les moeurs et l'esprit des nations. **Œuvres complètes de Voltaire**. Tomes 11 à 13. Paris: Garnier, 1878. Disponível em: <[https://fr.wikisource.org/wiki/Essai\\_sur\\_les\\_m%C5%93urs#](https://fr.wikisource.org/wiki/Essai_sur_les_m%C5%93urs#)>. Acesso em: 03 abr. 2016.

VOLTAIRE. Essai sur les moeurs et l'esprit des nations. **Œuvres complètes de Voltaire**. Tomes 11. Paris: Garnier, 1878a. Disponível em: <[https://fr.wikisource.org/wiki/Essai\\_sur\\_les\\_m%C5%93urs#](https://fr.wikisource.org/wiki/Essai_sur_les_m%C5%93urs#)>. Acesso em: 03 abr. 2016.

VOLTAIRE. Essai sur les moeurs et l'esprit des nations. **Œuvres complètes de Voltaire**. Tome 13. Paris: Garnier, 1878b. Disponível em: <[https://fr.wikisource.org/wiki/Essai\\_sur\\_les\\_m%C5%93urs#](https://fr.wikisource.org/wiki/Essai_sur_les_m%C5%93urs#)>. Acesso em: 03 abr. 2016.

VOLTAIRE. **La Henriade**. Paris: chez Robert, 1813. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5446521t.texteImage>>. Acesso em: 14 out. 2017.

VOLTAIRE. **Le siècle de Louis XIV**. Francfort: chez la veuve Knoch & J.G. Eslinger, 1753. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k72769s>>. Acesso em out. 2017.

VOLTAIRE. Le taureau blanc. In: \_\_\_\_\_. **Romans et contes**. Édition établie par Frédéric Deloffre, avec la collaboration de Jacqueline Hellegouarc'h, et Jacques Van Den Heuvel. Lonrai/France: Gallimard, 2008a. p. 527-566.

VOLTAIRE. Lettres d'Amabed. In: \_\_\_\_\_. **Romans et contes**. Édition établie par Frédéric Deloffre, avec la collaboration de Jacqueline Hellegouarc'h, et Jacques Van Den Heuvel. Lonrai/France: Gallimard, 2008b. p. 477-525.

VOLTAIRE. Lettres philosophiques. In : \_\_\_\_\_. **Mélanges**. Édition établie par Jacques Van Den Heuvel. Lonrai/France: Gallimard, 2008c, p. 01-133.

VOLTAIRE. **Oeuvres de Voltaire**. Tome XXIV. Histoire de Charles XII. Paris : Lefèvre Librairie, 1829. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k37531x>>. Acesso em: 24 mai. 2017.

VOLTAIRE. **Romans et contes**. Édition établie par Frédéric Deloffre, avec la collaboration de Jacqueline Hellegouarc'h, et Jacques Van Den Heuvel. Lonrai/France: Gallimard, 2008.

VOLTAIRE. Traité sur la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas. In: \_\_\_\_\_. **Mélanges**. Lonrai: Gallimard, 2008d. p. 563-650.

VOLTAIRE. Zadig ou la destinée. Histoire orientale. In: \_\_\_\_\_. **Romans et contes**. Édition établie par Frédéric Deloffre, avec la collaboration de Jacqueline Hellegouarc'h, et Jacques Van Den Heuvel. Lonrai/France: Gallimard, 2008e. p. 55-123.

VRAI. In: DICTIONNAIRE de l'**académie française**. Quatrième édition. Tome premier. Paris: Académie Française, 1762. Disponível em : <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k504034>>. Acesso em: 17 out. 2017.

WATT, I. **A ascensão do romance**: estudos sobre Defoe, Richardson e Fielding. Tradução Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.