Mediação e transculturação no orientalismo de Antero de Quental

Mediation and transculturation in Antero de Quental's orientalism

José Carvalho Vanzelli[1]

DOI 10.11606/issn.1981-7169.crioula.2018.142981

RESUMO: Este texto pretende discutir se houve um processo de transculturação nas ideias do poeta português Antero de Quental (1842-1891) a partir de seu contato com o Oriente ao longo de sua vida. Para tanto, nos baseamos na teoria de transculturação do teórico uruguaio Ángel Rama e estudamos em um selecionado de cartas do poeta como sua interação com o pensamento oriental – mais especificamente com a filosofia budista – se alterou desde a década de 70, seu período mais combativo, até sua morte em 1891.

ABSTRACT: This text aims to discuss if we can understand that there was a process of transculturation in the ideas of the Portuguese poet Antero de Quental (1842-1891) from his

[1] Doutorando em Letras (área de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa) e membro de grupos de pesquisa na Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Letras (área de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa) pela Universidade de São Paulo.

contact with the East throughout his life. Based on the transculturation theory of Uruguayan intellectual Angel Rama, we study some of the poet's letters and demonstrate how Antero's interaction with the Eastern thought - specifically with Buddhist philosophy - has changed since the 1870s, his most combative period, until his death in 1891.

PALAVRAS-CHAVE: Antero de Quental; orientalismo; transculturação; Oriente; Budismo.

KEYWORDS: Antero de Quental; orientalism; transculturation; East; Buddhism.

Representações do Oriente, um espaço de definição geográfica bastante inexata, faz-se presente desde o século XVI na literatura lusitana. No entanto, segundo as colocações de Lima (1999, p. 149) e Machado (1983, p. 73), será na segunda metade do século XIX, especialmente com a Geração de 70, que o Oriente ganhará representações inéditas na literatura de Portugal. Citamos: "será preciso esperar pela Geração de 70 para que o Oriente adquira matizes originais e significativas na literatura portuguesa […]" (LIMA, 1999, p. 149).

Se assumirmos que o Oriente ganhou "matizes originais" a partir da segunda metade do século XIX e que os membros da Geração de 70 contribuíram fortemente para esta "redescoberta" oriental na Literatura Portuguesa, um

nome se destaca devido a sua relação com o pensamento do Oriente. Falamos de Antero de Quental (1842-1891), considerado por muitos como o líder deste grupo de jovens intelectuais que buscavam recolocar Portugal em compasso com o que se produzia filosófica e artisticamente nos grandes centros europeus.

O autor de *Odes Modernas*, diferentemente de alguns de seus companheiros de geração, nunca viajou ao Oriente. Seus períodos fora de Portugal se restringem, basicamente, a algumas estadas em França para tratamento médico e uma viagem à América do Norte em 1868. Portanto, deduz-se que seu contato com o Oriente se deu, principalmente, através da leitura e de contatos com amigos que viajavam ou que estudavam as culturas orientais, conforme veremos adiante.

Nos panoramas do Orientalismo português, o poeta de *Sonetos* é muitas vezes lido como alguém que vê o Oriente de forma confusa e, por vezes, contraditória. O "Leste" seria uma espécie de "pátria subjetiva" (LIMA, 1999, p. 149), em que "ora rescende a um certo parnasianismo fascinado pelos esplendores balsâmicos do Oriente, ora é já da ordem da experiência mística e metafísica" (LIMA, 1999, p. 150). O orientalismo anteriano também foi lido como "um tanto decorativo" (MACHADO, 1983, p. 77) sendo uma "visão parcial do Oriente em que o misticismo cristão assimila o misticismo oriental" (MACHADO, 1983, p. 74).

Embora acreditemos que o Oriente anteriano seja

mais complexo do que o postulado acima, a percepção que houve a assimilação de um aspecto oriental em suas ideias traz à tona a seguinte indagação: até que ponto é possível entendermos que ocorreu um processo transculturador no pensamento anteriano? Para tentarmos responder tal questão é necessário esclarecer que, aqui, partimos do conceito de transculturação do teórico uruguaio Ángel Rama (1926-1983), explicado por Aguiar e Vasconcelos (2004).

Rama adapta aos estudos literários o conceito de transculturação do cubano Fernando Ortiz, que desenvolve este termo para "descrever um processo no qual duas culturas, em situação de encontro ou confronto, resultam modificadas, dando origem a algo novo, original e independente" (AGUIAR e VASCONCELOS, 2004, p. 87). O intelectual uruguaio, ao incorporar o termo aos estudos literários, tenta explicar o romance latino-americano, que não seria uma adaptação local ao romance europeu, mas o resultado da "imbricação entre dois polos que resulta na criação de uma nova forma de romance" (AGUIAR e VASCONCELOS, 2004, p. 88).

Em um primeiro momento, pode soar curiosa nossa proposta de aproximação da teoria de Rama à produção intelectual anteriana. A começar pelo fato de Antero não ter sido romancista. Ajunta-se o fato de Antero, literariamente, ter escrito principalmente sonetos, uma das estruturas mais tradicionais da expressão poética. Entretanto, Rama defen-

de que o processo transculturador "se realiza em três níveis diversos e complementares: o da língua, o da estruturação narrativa e o da cosmovisão" (AGUIAR e VASCONCELOS, 2004, p. 88). Se dois desses níveis – o da língua e o da estruturação – parecem distantes da obra de Antero de Quental, o nível transculturador da cosmovisão pode ser percebido nos textos em prosa deixados pelo poeta que, apesar de muitas vezes preteridos em detrimento a sua produção poética, são importantes fontes do pensamento anteriano.

Retornemos à relação entre nosso poeta e o Oriente, para esclarecermos o que estamos a dizer.

A maior e mais estudada aproximação entre Antero e o Oriente dá-se através do Budismo. Desde a contemporaneidade do autor, quando Oliveira Martins, em 1886, na introdução a *Sonetos Completos*, defende que Antero não é budista "embora julgue sê-lo" (MARTINS, [s.d], p. 27), até os dias atuais, não foram poucos os que tentaram entender a relação do poeta com a crença oriental[2]. No entanto, para Antero, o Budismo trata-se menos de uma religião do que uma filosofia. Filosofia essa que se tornará um dos pilares de seu pensamento que tem sua visão mais completa exposta em *Tendências Gerais da Filosofia da Segunda Metade do Século XIX* (1890).

Vejamos, então, o processo de assimilação desse pensamento oriental em Antero de Quental. Aqui, optamos por

[2] Cf. Martins ([s.d.]); Medeiros (1938); Moraes (1939); Machado (1983); Lima (1999); Samarth (1999); e Feitais (2007).

analisar alguns trechos de cartas enviadas por nosso autor a seu restrito círculo social, pois acreditamos que são nas epístolas em que se encontra de maneira mais clara as mudanças de seu pensamento.

O primeiro contato de Antero com o Oriente, provavelmente, deu-se nos anos de estudante da Universidade de Coimbra. Conforme relata Eça de Queirós, em "Um Gênio que era um Santo":

> *Conhecer os princípios das civilizações primitivas constituía então, em Coimbra, um distintivo de superioridade e elegância intelectual. Os Vedas, o Mahabarata, o Zend-Avesta, os Eddas, os Niebelungen eram os livros sobre que nos precipitávamos com a gula tumultuosa da mocidade que devora, aqui, além, um trecho mais vistoso, sem ter a paciência de se nutrir com método.* (QUEIRÓS, 2011, p. 290)

Portanto, o início do interesse oriental de Antero deu-se como uma curiosidade intelectual acerca das civilizações orientais antigas, durante sua mocidade. Ainda ao longo da década de 60, segundo aponta Anil Samarth (1999, p. 47), Antero conheceu Guilherme de Vasconcelos-Abreu (1842-1907), também estudante em Coimbra, pioneiro dos estudos orientais em Portugal. Tal amizade foi cultivada por

Antero até o fim de sua vida, conforme se depreende do depoimento de Vasconcelos-Abreu presente no *In Memoriam* de Antero.

Assim, quer pela curiosidade intelectual em busca de um "distintivo de superioridade e elegância intelectual", quer pelas amizades construídas ao longo de seus anos de formação, o Oriente desde cedo se tornou uma fonte de interesse para Antero.

A partir do contato com a cultura clássica indiana, rapidamente Antero aproximou-se da filosofia budista. A primeira referência ao Budismo em suas correspondências aparece apenas em 1872. Em carta enviada a Oliveira Martins em 18 de janeiro daquele ano, diz o poeta:

> *[...] tenho passado mal de corpo e de espírito o suficiente para não prestar para nada há 2 meses. De corpo, com os meus desarranjos nervosos, insônias, etc. de espírito, atacado por um daqueles períodos de abatimento e indiferença de budista que são próprios do meu temperamento. [...] Sinto o desejo do* nirvana*, se não como um grande contemplativo, pelo menos como um doente. [...] Tenho um horror instintivo, e como que inato, a todas as ideias que representam a atividade da vida, como plenitude, felicidade, esperança, e outras deste teor. Não ando senão por*

> *intermitências, e aos empurrões. Para tudo dizer numa palavra, nasci* monge. (QUENTAL, 2009, vol. 1, p. 249, grifos do autor)

A doença que desde cedo se manifestou em Antero começa a privá-lo de uma vida social e política ativa que, até o ano anterior, era construída, por exemplo, com as conferências do Casino Lisbonense. Nesta carta alega o poeta desejar o *nirvana* em um ainda pouco refletido conceito acerca desse termo búdico.[3] Conforme explica Paulo Feitais, no Ocidente oitocentista o "nirvana" foi visto como um

> *[...] vácuo ontológico anulador da verdade, quer no campo da ciência, quer no campo da moral. Contudo, esta concepção do Nirvana não tem qualquer sustentação nas fontes budistas. O termo sânscrito "nirvana", significa, no quadro referencial do Budismo, "extinção", não da mente ou da realidade, mas do* sofrimento*, gerado pelas ilusões da mente, afastada do seu estado natural de pura alegria, de pura exaltação na coincidência com o Infinito, assumido em todas as suas (in)determinações.* (FEITAIS, 2007, p. 113)

[3] Visão semelhante estará expressa no soneto *Nirvana*, inserido, de acordo com Oliveira Martins, na produção poética escrita entre 1874 e 1880. No poema se relaciona esse termo a uma "[…] imobilidade indefinida", um "mundo morto" em que "Termina ali o ser, inerte e ocioso." (QUENTAL, [s.d.], p. 123)

Se observamos as afirmações de Antero na carta em comparação à explicação que Feitais nos dá, parece o poeta, nesse momento, ainda ter uma visão estereotipada do Nirvana e do Budismo ou, minimamente, sem uma carga individual de reflexão.

Esta visão começa a passar por mudanças já a partir do ano seguinte. Em nova carta a Oliveira Martins, datada de 27 de julho de 1873, Antero busca explicar o seu ainda em formulação conceito de "misticismo ativo":

> *[...] me inquietaram certas expressões da sua carta, com respeito à* comunhão com um Deus *etc. Cautela com o misticismo! Como todas as naturezas essencialmente activas, que, quando caem na metafísica, são levadas, por uma natural antítese, a ver nela sobretudo o* lado imoto*, Você parece-me considerar no Absoluto, em relação ao espírito humano, somente a* contemplação *e o estado de* graça*, alguma coisa como o Nirvana búdico. Quanto a mim, o Absoluto, não existindo* em si *como coisa distinta do Universo, mas só como uma categoria do entendimento e uma maneira pela qual a inteligência concebe o Todo, o Absoluto não é mais do que o elemento que a razão pura ajunta à realidade fenomenal e sensível, para ter a realidade completa e ple-*

> *na [...] Se o Absoluto não tem realidade* em si*, uma prática da vida no ponto de vista do Absoluto reduz-se à* contemplação dum ponto imoto*, como diz o Budismo, ponto imoto que não sendo mais do que uma total abstração, veio a dar num* prope nihil*, um* nada *intelectual. O Absoluto, para entrar racionalmente na vida humana, deve ser* praticado *e não* contemplado*: quero dizer que, em vez de nos imobilizarmos no esforço contraditório de* realizar *em nós o* Absoluto *(que não tem realidade) o que devemos é praticar a vida como quem sabe que cada acto e momento dela é um acto e momento do Absoluto, e que por isso quanto mais praticarmos, se o fizermos com este conhecimento e intenção, mais nos uniremos ao Absoluto, a Deus. É o que eu chamo de misticismo activo"* (QUENTAL, 2009, vol. 1, p. 315-316, grifos do autor)

Embora, ao se referir ao nirvana búdico, Antero trabalhe ainda com uma ideia similar à de carta de 1872, lida por Feitais como uma " visão negativa do Nirvana" (FEITAIS, 2007, p. 114), já se percebe, no conceito de "misticismo activo", uma moldagem de um pensamento oriental ao que Antero julga primordial para a atividade social: a ação. Em outras palavras, Antero parece começar a ressignificar seu

referencial registrado em seu contato sociocultural – sua educação ocidental, cristã e oitocentista – inserindo uma nova forma de pensamento em que são considerados aspectos de um pensamento "novo" ou "diferente" a um padrão pré-existente. Nesse sentido, desde a primeira metade da década de 70, percebe-se uma interação positiva de Antero com conceitos orientais apreendidos através de seus estudos acerca do Budismo.

Outra importante epístola para se entender o Budismo anteriano foi enviada a Maria Amália Vaz de Carvalho, em 24 de dezembro de 1886, em resposta a uma série de artigos sobre os Sonetos que a escritora publicara no *Jornal do Comércio* e que foram reunidos no livro *Alguns Homens de Meu Tempo* (1889). Diz o poeta:

> *V. Exª se engana na apreciação que fez das doutrinas chamadas (quanto a mim, impropriamente)* pessimistas*, e nos receios que lhe inspiram as tendências budistas que começam a manifestar-se, por todos os lados, em sociedade que atingiram o* nec plus *ultra da civilização, ou em indivíduos que atingiram o* nec plus *ultra do pensamento. Tudo isso, é verdade, está ainda bastante obscuro e confundido com elementos estranhos e até contraditórios, e por isso me não admira que não possa ainda ser apreciado sem grandes apreensões. [...] Mas a minha convic-*

> *ção é que tais apreensões não são fundadas, e que entre os sentimentos naturais e espontâneos do coração humano, entre o seu ideal de justiça, de harmonia e de beleza, e o ponto de vista ascético do Budismo, não só não há contradição verdadeira, mas que, pelo contrário, é só nessa esfera que eles encontram a sua mais perfeita expressão, libertos de muitas ilusões e de muitas impurezas com que andam forçosamente misturados, e atingem a plena consciência do que são e para que são. E seria singular com efeito, que a doutrina que, entre todas, faz consistir no Bem a verdade suprema da existência humana pudesse colidir com aqueles espontâneos impulsos da nossa natureza, que não são, no fundo, senão formas e momentos, mais ou menos obscuros, mais ou menos incompletos, da nossa fundamental aspiração a esse mesmo Bem!* (QUENTAL, 2009, vol. 3, p. 65-66, grifos do autor)

Aqui, treze anos após a carta sobre o misticismo ativo a Oliveira Martins, Antero aborda o Budismo não só como exercício de alteridade a fim de ressignificar ideias que sua interlocutora manifestava em relação ao pensamento Oriental, classificada simploriamente de “pessimista”, como também mostra que o Budismo, ao ser estudado como um

sujeito e não apenas um objeto, ou seja, ao não ser encarado com um olhar orientalista, no sentido que Edward Said concede a esta palavra,[4] é peça fundamental para a grande questão do homem do século XIX, segundo o poeta: "a remodelação do homem interior" (QUENTAL, 2009, vol. 3, p. 66).

Portanto, as leituras de Antero ao longo das décadas de 1870 e 1880, juntamente com sua reflexão individual, permitiram ao poeta da ilha de São Miguel superar uma visão preconcebida do Budismo enquanto pensamento ou religião "do Nada". Antero passa a encará-lo como um dos agentes da revolução moral que se fazia necessária em uma sociedade, em sua visão, já esgotada de progresso.

Vale destacar que na produção poética após 1880, como se faz notar, por exemplo, no poema *Elogio da Morte*, publicado em *Sonetos Completos*, o Budismo, através do termo "nirvana", aparece em diálogo com a Morte, temática recorrente na fase final da poesia anteriana. Percebe-se, ao pensar o texto em questão, que há nele uma abordagem diferente, porém não contraditória, do aspecto que aqui destacamos. Afinal, na carta, Antero ressalta a assimilação do pensamento oriental na prática social e coletiva, enquanto

[4] Said defende, entre outras coisas, que o termo "orientalismo" se refere a um discurso ocidental em que o Oriente é sempre posto na posição de objeto mudo, que não é capaz de representar a si mesmo. Tal fato possibilita ao Ocidente manipular a imagem dos povos orientais – expondo-os como "selvagens" e "bárbaros" – para legitimar as políticas colonialista e imperialista, classificadas como "civilizatórias".

no poema evidencia-se um caráter mais individual e introspectivo na reflexão do poeta.[5]

Menos de um ano depois da missiva a Maria Amália Vaz de Carvalho, em novo debate com Oliveira Martins, Antero volta a exercer o papel de um mediador cultural em sua relação com o Budismo e o defende perante seu interlocutor.

> *Vejo-o caminhar para um pessimismo negativo, que não posso aprovar e me contrista. Refere-se Você ao tempo em que a vida 'era para nós menos livre, no sentido budista, isto é, muito menos vazio'. O progresso espiritual apresenta-se-lhe pois como negativo, e a última palavra da existência como uma vacuidade sem solução e como que forçada. [...] Se o fenômeno é vão, é justamente porque para além dele está alguma coisa que não é vã. E se a liberdade se afirma pelo desprendimento das coisas vãs, é justamente porque a liberdade é em si mesma uma realidade superior e a verdadeira realidade, não negativa, por conseguinte, mas essencialmente afirmativa. De quê? De si mesma, isto é, da essência última do Ser, dificílima de definir, é verdade, pelas nossas fórmulas metafísicas, mas clara e perceptível*

[5] Buscaremos analisar o Budismo na poesia de Antero de modo mais detido em outro trabalho. Cf. QUENTAL, [s.d.], p. 131-136.

> *ao sentimento moral, que é a sua manifestação adequada, a sua realização. [...] Logo, não acuse o Ser, nem calunie o Budismo. O Ser fez-nos para a beatitude; e o Budismo traz consigo toda a satisfação, toda a consolação e toda a alegria. […]* (QUENTAL, 2009, vol. 3, p. 105-106)

Se olharmos este trecho em comparação à carta de 1872, em que o autor afirmava estar passando por "períodos de abatimento e indiferença de budista", nota-se claramente como Antero ressignificou o conceito de Budismo em seu pensamento. Aqui, ao mesmo Oliveira Martins, já não defende o Ser budista como negativo ou inerte, mas sim como caminho à liberdade, ou, como diz na carta, "verdadeira realidade". Não sendo mais visto com negatividade, a integração de um pensamento budista em sua vida passa a ser algo afirmativo. Neste momento, portanto, parece-nos que o "ser budista" para Antero torna-se algo mais próximo dos conceitos explicitados por Feitais. Logo, pode-se dizer que Antero, de certo modo, "compreendeu" o Budismo, deixando para trás imagens geo e etnocêntricas.

Não se trata, obviamente, de uma negação de sua pessoa ocidental, nem de seu repertório cultural. Afinal, Antero, educado dentro de valores cristãos tradicionais portugueses, nunca abandonou o "ser português". Trata-se de absorver novos códigos, novos pensamentos filosófico-culturais ao seu já inerente modo de pensar.

A epístola que talvez melhor apresente esse pensamento híbrido seja a enviada a Jaime de Magalhães, que data de 2 de fevereiro de 1889. Citamos:

> *[...] A vida espiritual é dada aos homens espirituais. Ora, a maioria dos homens é e será sempre natural. A vida natural, com as suas paixões, as suas ilusões, o seu tumultuar de esperanças e decepções, há-de sempre atrair a maioria dos homens, e apenas desse meio sairão, por uma verdadeira seleção, o pequeno número daqueles que renunciam por gosto e vontade, por terem chegado ao convencimento de que o verdadeiro ser, o espiritual, consiste justamente num não-ser natural [...]; Entretanto, acho que não há entre esses dois pontos extremos oposição absoluta, mas sim escala, gradação e transição; são os dois pólos da natureza humana; e foi isso o que eu quis significar com a minha fórmula do 'Helenismo coroado por um Budismo': o Helenismo, isto é, a vida natural, nos seus diversíssimos tipos, na riqueza da sua evolução, aproximando-se ou afastando-se mais ou menos da compreensão transcendente, cuja expressão é o Budismo, que propriamente se lhe não opõe, mas o completa superiormente. O Budismo é um estado psicoló-*

> *gico puro, que, por isso que pressupõe os anteriores menos puros [...]. O desprendimento pois do Budista será só interno, mas a sua vida será activa; somente a mola dessa atividade é que terá mudado, de pessoal (em) impessoal, e de egoísta (em) desinteressada.* (QUENTAL, 2009, vol. 3, p. 215-216)

Aqui, mostram-se claros dois aspectos. O primeiro é a superação do Budismo enquanto religião, sendo caracterizado como um "estado psicológico". O segundo e, talvez, mais relevante para este estudo, é a assimilação oriental no pensamento de Antero, que "completa superiormente" um pensamento ocidental predefinido. Também, ao explicar sua visão em relação ao Budismo, novamente, faz uma mediação cultural com seu interlocutor, até culminar no que considera fundamental para o aprimoramento moral do homem oitocentista: ser ativo e fazer o Bem, mas fazer de maneira desinteressada e impessoal.

O hibridismo do pensamento anteriano, que Eduardo Lourenço, ao examinar as ideias desta fase final da vida de Antero, postula como "ecos […] de um budismo temperado de franciscanismo" (LOURENÇO, 2007, p. 129), revela a capacidade do poeta de enxergar o pensamento oriental como um repertório de valor complementar para o homem europeu. Tal fato só se dá dessa maneira, pois, o autor

configura-se como um sujeito de identidades plurais. Em outras palavras, por sua competência em entender a necessidade de estabelecer diálogos e articulações supranacionais e "supraétnicas" para o crescimento do Ser Humano.

Dito isso, voltemos a questão da transculturação. Pelos exemplos aqui expostos, vê-se que o poeta faz, antes de tudo, um processo de mediação cultural com seus interlocutores. Principalmente a partir da segunda metade da década de 1880, quando seu pensamento consolida-se.

Se recuperarmos a teoria de Rama, parece-nos claro que, no que tange o terceiro nível de transculturação, ou seja, o da cosmovisão, pode-se dizer que Antero passou por um processo de transculturação, pois, conforme pudemos acompanhar, nosso poeta parte de uma matriz cultural europeia para, aos poucos, ressignificá-la a medida que absorve elementos da filosofia oriental do Budismo. Deste modo, vê-se que, certamente, o poeta de *Sonetos* tem reformulada sua visão de mundo. E que, através da mediação cultural e filosófica empreendida em suas cartas, realizou um processo de engajamento sociocultural de grande relevância não só nas relações Ocidente-Oriente, mas principalmente no Ser Humano.

Ainda, talvez se possa considerar Antero como um transculturador no sentido que Fernando Ortiz concede ao termo: o detentor de uma cultura nova e independente que

nasce do contato de duas outras culturas pré-existentes.

De todo modo, importa perceber o grande valor que a abertura do poeta ao Outro tem nos dias atuais. Conforme aponta Eduardo Lourenço, "nunca se reparou como se devia que Antero foi o primeiro escritor de ideias em Portugal" (LOURENÇO, 2007, p. 70). Dentre essas ideias, encontramos exercícios de alteridade que servem, no mundo de hoje, como ricos exemplos para uma melhor interação entre os povos. Assim, parece clara a atualidade do pensamento de Antero e a relevância em refletir não apenas sobre seu pensamento, mas também de que forma ele abriu-se ao Outro e ao novo, sem abdicar de sua educação, sua cultura e de si próprio.

Referências bibliográficas

AGUIAR, Flávio; VASCONCELOS, Sandra Guardini. O conceito de transculturação na obra de Ángel Rama. In: ABDALA JR., Benjamim (org.) *Margens da cultura*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 87-97.

FEITAIS, Paulo. Antero de Quental foi budista? *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, Lisboa: Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, n. 11, p. 109-124, 2007.

LIMA, Isabel Pires de. O Orientalismo na Literatura Portuguesa (Séculos XIX e XX). In: RODRIGUES, Ana Maria (coord.) *O Orientalismo em Portugal*. Porto: Edifício da Alfândega, 1999, p.145-160.

LOURENÇO, Eduardo. *Antero ou a Noite Intacta*. Lisboa: Gradiva, 2007.

MACHADO, Álvaro Manuel. *O Mito do Oriente na Literatura Portuguesa*. Lisboa: ICALP (Biblioteca Breve), 1983.

MARTINS, Oliveira. Introdução. In: QUENTAL, Antero. *Sonetos Completos*. 2. ed. Lisboa: Publicações Europa-América, [s.d.], p. 15-28.

MEDEIROS, Fernando Saboia. *Anthero de Quental* – técnica e inspiração de seus sonetos. Rio de Janeiro: Editora S. A. A Noite, 1938.

MORAES, Carlos Dante de. *A Inquietação e o fim trágico de Anthero de Quental*. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1939.

QUENTAL, Antero. *Cartas*. 3 volumes. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2009.

QUENTAL, Antero. *Sonetos Completos*. 2. ed. Lisboa:

Publicações Europa-América, [s.d.]

QUEIRÓS, Eça de. Um Gênio que era um Santo. In: *Edição Crítica das Obras de Eça de Queirós*. Almanaques e outros dispersos. FIALHO, Irene (org.). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009, p. 285-329.

SAMARTH, Amil. Espírito indiano de Antero de Quental. *Estudos Anterianos*, Vila do Conde: Centro de Estudos Anterianos: n. 3, p. 45-66, abr. 1999.

Submissão: 01/02/2018
Aceite: 09/04/2018