

Esta é uma versão *pre-print* do livro publicado em 2019 pela Tinta-da-China.

É proibida a reprodução total ou parcial deste documento sem a autorização prévia e expressa tanto da editora como do seu autor.





as
índias
espirituais

fernando
pessoa
e o
orientalismo
português



duarte
drumond
braga

LISBOA
TINTA-DA-CHINA
M M X I X



Publicação financiada por fundos nacionais através da
FCT — Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito
dos projetos UID/ELT/0509/2019 e PTDC/CPC-CMP/0398/2014.

© 2019, Duarte Drumond Braga
e Edições Tinta-da-china

Edições Tinta-da-china
Rua Francisco Ferrer, n.º 6-A
1500-461 Lisboa
Tels.: 21 726 90 28/29
E-mail: info@tintadachina.pt
www.tintadachina.pt

Título: *As Índias Espirituais — Fernando Pessoa
e o Orientalismo Português*

Autor: Duarte Drumond Braga

Prefácio: Ana Paula Laborinho

Coordenador da colecção: Jerónimo Pizarro

Revisão: Tinta-da-china

Composição: Tinta-da-china

Capa: Tinta-da-china (V. Tavares)

1.ª edição: Fevereiro de 2019

ISBN 978-989-671-474-1

DEPÓSITO LEGAL n.º 450721/19





ÍNDICE

Prefácio, <i>Ana Paula Laborinho</i>	11
Introdução	15
Do orientalismo	21
<i>As construções do discurso acerca do Oriente</i>	21
<i>O método e a crítica: revisitando Orientalismo de Edward Said</i>	31
<i>O discurso orientalista como sistema de representações</i>	48
Do orientalismo português: o fim de século	57
<i>Para uma problematização do orientalismo português</i>	57
<i>Os modelos quinhentistas e o orientalismo finissecular</i>	82
<i>Um surto de orientalismo: oficial, científico e literário</i>	103
Do orientalismo português como rede intertextual	123
<i>Novos peregrinos e novas linguagens</i>	123
<i>Camilo Pessanha: Macau e outras «Índias Espirituais»</i>	134
Fernando Pessoa e o orientalismo (português)	175
<i>Dos orientes em Pessoa ao(s) orientalismo(s) pessoano(s)</i>	175
<i>Um Oriente simbólico: os «Dois Excerptos de Odes» de Álvaro de Campos</i>	200
<i>Ao oriente do Oriente: o «Opiário» de Álvaro de Campos</i>	231
<i>Dos orientalismos de «Opiário» à sua crítica no poema</i>	269
Epílogo: uma tradição do futuro	297
Bibliografia	307
Nota final	325
Nota biográfica	327





Para José Tomás Moniz de Braga





Esta é a primeira Nau que parte para as Indias Espirituaes buscando-lhes o Caminho Maritimo atravez dos nevoeiros da alma, que os desvios, erros, e atrazos da actual civilização lhe ergueram!

FERNANDO PESSOA, *Atlantismo*

Professor Boro, da Universidade de Tokio? De Tokio? Universidade de Tokio? Nada d'isso existe. Isso é uma illusão. Os inferiores e cabulas de nós construíram, para se não desorientarem, um Japão á imagem e semelhança da Europa, d'esta triste Europa tão excessivamente real. Sonhadores! Hallucinados!

FERNANDO PESSOA, *Chronica Decorativa*







P R E F Á C I O

Ana Paula Laborinho

Este projeto de investigação doutoral começou por ser uma proposta mais vasta, como quase sempre acontece, para se concentrar na hipótese das *Índias Espirituais* e num conjunto de autores que revelaram uma ampla trama de sentidos.

Tive o gosto de acompanhar este trabalho e, como é comum acontecer ao orientador, foi um tempo de reflexão e debate que permitiu escolher caminhos, apurar considerações e, sobretudo, reunir conhecimento começando pelo seu enquadramento teórico. O tema inseria-se também na linha de investigação que havia sido criada no Centro de Estudos Comparatistas da Universidade de Lisboa, o que permitiu diálogos mais alargados e, sobretudo, congregar jovens investigadores que têm vindo a fazer caminho num domínio que ficara esquecido.

Na sua configuração oitocentista e novecentista, o Orientalismo português está ainda pouco estudado, o que talvez se possa explicar pela sua emergência muito precoce no imaginário português. A procura do caminho marítimo para a Índia, além da necessidade económica, enforma a ideia de um reino cristão que se vai deslocando à medida que as viagens desenhavam a geografia dos mundos descobertos. Os primeiros relatos dessas viagens constroem o primeiro Orientalismo português, no sentido de uma visão ocidental que projeta o mundo conhecido, mesmo na representação do desconhecido. A marca





fortíssima na mundividência portuguesa daquilo que se convencionou chamar *descobrimientos*, integrou o discurso cultural até à contemporaneidade, criando uma mitologia nacional que atravessou todos os domínios.

Apesar dessa constante presença, a falta de uma leitura crítica do Orientalismo português tornou quase invisível o seu significado, aparecendo como mero tópico ou efeito estético tardio de inspiração europeia, a partir da segunda metade do século XIX.

A investigação de Duarte Drumond Braga estabelece o percurso desde os modelos quinhentistas até ao Orientalismo finissecular, que oscila entre o conhecimento científico e a vertente literária. O texto estelar desta sua reflexão centra-se no verso de Álvaro de Campos «Um Oriente ao oriente do Oriente», que manifesta o trajeto em direção ao não lugar representado pelas Índias Espirituais. Também Camilo Pessanha participa desse percurso em direção à imaterialidade do lugar em que o espaço se deixa ocupar pela questão da poesia. O entusiasmo de Fernando Pessoa pela poesia de Pessanha é revelador de um subtil entendimento sobre o Oriente como poesia, metadiscorso revelador de significados ocultos.

O Orientalismo português encontra neste ensaio de Duarte Drumond Braga um importante contributo que permitirá recuperar o seu lugar na trajetória do pensamento português, com significativa expressão na poesia. É ainda de relevar a interpretação crítica do Orientalismo enquanto discurso colonial e as suas sobrevivências pós-coloniais, o que levará a renovar a leitura dos primeiros relatos de viagens quinhentistas.

A presente obra insere-se numa coleção dirigida por um grande especialista, Jerónimo Pizarro, que se tem destacado pela qualidade da sua investigação e daquela que tem editado,



continuando a revelar um infindável Pessoa, que vem do fundo dos tempos da nossa escrita e se projeta no futuro.

Acreditamos que este ensaio descobre outra faceta do poeta e do seu pensamento — o Orientalismo — traço forte de uma linha de continuidade das escritas em português.



INTRODUÇÃO

Este livro tem por base um trabalho apresentado, em julho de 2014, à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa como tese de Doutoramento em Estudos de Cultura e de Literatura (cf. Braga, 2014). Possuía um âmbito e objetivos mais vastos, pois incluía outros poetas além de Fernando Pessoa. Dele ora se publica, além do capítulo de contextualização, a parte referente ao poeta dos heterónimos e uma versão refundida do capítulo dedicado a Camilo Pessanha.

Este ensaio busca explorar uma recorrência temática na poesia de Fernando Pessoa. As proximidades e referências à Ásia e ao Oriente (termos que não se equivalem) podem não ser evidentes na sua obra, mas são amplas, dispersas e relacionam-se com aspectos muito distintos da obra do poeta. Aqui se propõe também uma leitura do papel do orientalismo na cultura e na literatura portuguesas como fenómeno central para a compreensão dessa mesma cultura e literatura e não como *mais uma* manifestação local de um fenómeno europeu. Ambas as dimensões se implicam notoriamente, visto que, quer *Índias Espirituaes*, que dá o título a este livro, quer *Índia nova*, ou ainda o famosíssimo *Um Oriente ao oriente do Oriente*, são expressões da lavra pessoana que partem de uma leitura da antiga e recorrente relação entre Portugal e a Ásia. São tomadas como fórmulas-chave que permitem entender



quer os mecanismos e as lógicas do orientalismo português, quer a urgência fernandina em transfigurar a História num domínio trans-histórico regido pela Poesia e por uma outra História Literária.

Procura-se definir, no capítulo primeiro, o termo «orientalismo», traçando-lhe os contornos enquanto fenómeno discursivo e historiando o seu longo processo crítico, até, no capítulo que se lhe segue, se propor uma definição do que seria um «orientalismo português», defendendo que este se concretiza sobretudo a partir do período finissecular. A este respeito, é muito importante ressaltar que a presente abordagem se centra no *discurso* acerca do «Oriente» e não numa determinada geografia «oriental», o que não implica estarem ausentes deste texto os territórios típicos do chamado «Oriente Português». Estes não seriam apenas os eixos de uma rede colonial que chegou até ao século xx (Goa, Damão, Diu, Dadrá, Nagar Aveli, Macau e Timor); dentro de limites sempre mutáveis e instáveis, os típicos horizontes do Oriente português são, também, o Golfo Pérsico e parte da costa oriental de África, a Ásia do Sul e Sudeste, a China e o Japão, dito o Extremo Oriente.

O orientalismo português não tem, com efeito, recebido suficiente atenção enquanto tradição com um percurso próprio, nem dele se tem feito eco significativo no quadro da problemática do orientalismo enquanto fenómeno europeu. Torna-se, pois, necessário saber como se constitui, ao mesmo tempo esclarecendo a relação com o «orientalismo» do século xvi, bem como com a tradição europeia no seu todo, a partir do século xviii. O terceiro capítulo é dedicado, em particular, à interpretação do orientalismo como uma nova linguagem estética que surge no campo da poesia portuguesa, de novo no período tardo-oitocentista, sobretudo em torno da obra lírica e crítica de Camilo Pessanha,





mas sem esquecer a figura de Alberto Osório de Castro. A seção referente ao poeta da *Clepsydra* ressalta a forma como este autor, ao mesmo tempo que colabora na construção finissecular do orientalismo português, já se evade a manifestações lineares desse discurso na sua escrita, abrindo caminho à relação de Pessoa com tal matéria. Efetivamente, esse movimento a um tempo construtivo e desconstrutivo face ao fenómeno descrito por Edward Said aprofundar-se-á em Pessoa, que se relaciona com o fenómeno de uma forma que é também *crítica*.

Em vários momentos deste livro se insiste que o orientalismo literário português, entendido sobretudo como realidade dos séculos XIX e XX, nasce no diálogo com as fontes orientalistas francesas e britânicas suas contemporâneas, bem como com as fontes portuguesas quinhentistas, como Camões ou Fernão Mendes Pinto. Embora em alguns momentos se faça o cotejo mais direto com essas fontes — destacando a alusão, a citação, a reescrita e todo o ror de gestos apropriativos por parte da modernidade¹ face ao *corpus* quinhentista português —, interessou sobretudo a coerência interna da textualidade orientalista portuguesa dos séculos XIX e XX, que constitui o momento de gestação de um orientalismo português literário, o de uma modernidade que se debruça sobre o período áureo do domínio português sobre a Ásia: os séculos XVI e XVII.

Finalmente, no quarto e último capítulo são trabalhados poemas e outros textos de Fernando Pessoa, que opera, sobretudo

1 Os termos *moderno* e *modernidade* são usados ao longo deste trabalho sobretudo no sentido, próprio da área dos Estudos Literários, da Modernidade Estética Pós-Baudelairiana. Assim, ao falarmos de *orientalismo (literário) moderno*, falamos de um orientalismo que se reporta aos séculos XIX e XX, no caso português, sobretudo desde o período dos centenários histórico-patrióticos, e sua ambiência cultural e literária, até porventura aos dias de hoje.





via Álvaro de Campos, uma revisão poética do orientalismo pela recomposição de alguns dos seus tópicos. Tal é feito em conexão com a teorização da década de 1910 sobre um imperialismo de cariz cultural, originando um complexo nacionalismo cosmopolita como resposta à Renascença Portuguesa. À medida que o gesto hermenêutico for incidindo luz sobre a poesia e outros escritos de Fernando Pessoa, de tipo ensaístico e fragmentário, ficará claro que estes não são meros aspectos, modalidades de reflexão ou de ilustração lírica do orientalismo português, mas também um lugar a partir do qual é efetuada uma crítica do fenómeno orientalista, como é o caso de «Opiário». De qualquer forma, será aqui defendido que os poemas em análise de Fernando Pessoa — a longa estreia de Álvaro de Campos de 1915 em *Orpheu* e o póstumo «Dois Excerptos de Odes (Fins de duas odes, naturalmente)», publicado na *Revista de Portugal* em Julho de 1938, mas composto em 30 de Junho de 1914 — têm o dom de fixar para a cultura e literatura portuguesas certas formulações, motivos e símbolos em torno do Oriente que terão longa fortuna. Faz-se uso da edição de Jerónimo Pizarro e de António Cardiello da *Obra Completa de Álvaro de Campos* (Tinta-da-china, 2014).

Neste texto, optou-se por trabalhar com poemas e textos que explicitamente referem o Oriente. Todavia, faz-se notar que o método, não sendo linearmente comparativo, é sem embargo *comparatista*. Para dar um exemplo, um dos momentos mais intensos de comparação entre a poesia portuguesa e certas textualidades da Ásia é porventura a leitura de Alberto Caeiro que visa aproximá-lo à radicalidade das formulações da tradição zen. Este tipo de interpretações, aliás bastante arriscadas, derivam de uma metodologia que não é a do livro ora em mãos. A intenção nunca foi pôr em confronto as literaturas da





Ásia com a portuguesa, antes tratar a *representação* do Oriente na poesia de Fernando Pessoa. Não obstante, é legítimo que o presente esforço se inscreva na esfera do comparatismo, termo que prefiro à tradicional designação Literatura Comparada.

O questionamento crítico do fenómeno a que Edward Said batizou como orientalismo começou por ser formulado no contexto disciplinar da Literatura Comparada. O referido intelectual de origem palestiniana faz uso de uma metodologia comparatista em *Orientalismo* (1978). De facto, a questão em causa começou por ser endereçada no seio dessa disciplina, depois continuando sob a égide dos Estudos Pós-coloniais e dos chamados *East-West Studies*. Esta investigação radica, então, na área científica do comparatismo: insere-se nos estudos sobre orientalismo como área desenvolvida do seio da Literatura Comparada *a quo* Edward Said (1978).

Os Estudos Comparatistas, mais do que a tradicional Literatura Comparada, oferecem um lugar privilegiado para desenvolver o tema desta pesquisa, ainda que se debruce de forma exclusiva sobre autores da literatura portuguesa. O gesto comparatista não acontece apenas pela presença de vários objetos comparáveis, nem pelas questões da chamada imagologia ou das «fontes e influências», campos ortodoxos da Literatura Comparada. Trata-se, antes, de um método que enforma o olhar crítico. O comparatismo é aqui assumido como área privilegiada, dentro dos estudos literários, para o entendimento epistemológico do cariz *relacional* do fenómeno literário, como lembra Helena Buescu (2001, pp. 17-27). Neste sentido, a dilucidação conceitual de expressões como «orientalismo português» ou «cultura orientalista portuguesa» não é pensável — como se demonstra nas páginas seguintes — sem ter em conta os orientalismos francês e britânico. Todas estas tradições, bem como a





portuguesa, não são perfeccionáveis fora de um entendimento relacional, isto é, comparatista da literatura. Por outro lado, o fenômeno orientalista é também relacional na medida em que implica a negociação permanente do estatuto de um *outro*.

São agora apresentadas curtas notas sobre os critérios científicos e gráficos que necessitam de explicitação, considerando que os restantes são autoexplicativos. Procurou-se o mais possível seguir ortografias de época no que concerne a citações da obra de Pessoa e de Pessanha. Os títulos de obras dos séculos XVI a XIX são atualizados. O diacrítico [#], usado em citações, indica que no original se abriu parágrafo. Os diacríticos que se encontram em algumas das citações de Fernando Pessoa são da responsabilidade dos seus editores e devem ser conferidos pelas respetivas edições. Os títulos de poemas, capítulos de livros e textos que, por várias razões, não são considerados obras independentes vêm entre aspas angulares [« »]. Usam-se aspas curvas [“ ”] quando se trata de citações dentro de citações, mesmo no caso das citações de Fernando Pessoa, que usava sempre aspas duplas. Na ausência de data de publicação e de local, usam-se as siglas «s.d.» e «s.l.». Para artigos de jornal referenciados, o caso mais frequente em que não se acha numeração, o leitor encontra a sigla «s.p.». Todas as citações em língua estrangeira foram traduzidas para português e são da minha responsabilidade.





DO ORIENTALISMO

As construções do discurso acerca do Oriente

O orientalismo não é apenas um termo que permite conferir unidade a uma tópica nem é, em si mesmo, um tópico. Enquanto termo crítico, identifica um *discurso* que mobiliza um conjunto de representações, no seio do qual o Oriente é constituído enquanto repositório de *imagens* e de *tropos*, bem como de *noções* axiológicas. Daqui deriva que o Oriente é, em rigor, mais um constructo imagético e nocional do que um *conceito*. O discurso orientalista formula-se como uma série de postulados — operativos nos planos ontológico e epistemológico — veiculadores de um essencialismo cultural, quer de valor negativo, quer positivo, acerca de um *outro*¹ que não é, todavia, uma entidade estável nem independente de um *si*. O *outro* supõe sempre a presença de um *si*, formando um binómio no qual a relação tem lugar. Este último perceciona — ou cria, de um certo ponto de vista — o primeiro enquanto seu negativo, numa intrínseca complementaridade. Na sua representação

¹ É no seio do discurso, tendo como base a interação de entidades historicamente determinadas, que estas figuras (*si/outro*) são produzidas, como lembra Said no «Posfácio» de 1995 a *Orientalismo*, esclarecendo que as conceções sobre o segundo revelam, antes de mais, os valores do primeiro: «A construção da identidade [...] envolve o estabelecimento de [...] ‘outros’ cuja realidade está sempre sujeita à contínua interpretação e reinterpretção das diferenças que apresentam em relação a ‘nós’. Cada época e sociedade recria os seus outros» (2004, p. 394).





discursiva, o outro oriental encontra-se assim dotado de atributos ontológicos fixos e imutáveis que são o inverso de tudo o que o sujeito enunciador é ou pretende ser. Trata-se, neste último sentido, de um discurso cultural de marcado perfil etnocêntrico.

Em *A Arqueologia do Saber* (1969), Michel Foucault define *discurso* como o «conjunto dos enunciados que relevam de um mesmo sistema de formação; e é assim que poderei falar de discurso clínico, discurso económico, discurso da história natural, discurso psiquiátrico» (2005, p. 149). É um conjunto de práticas que constitui os objetos acerca dos quais se elaboram enunciados. A investigação do pensador francês dirige-se às condições de possibilidade por via das quais os discursos se formam e subsistem em termos históricos, visando entender a forma como sustentam determinadas práticas sociais.

Na sua conceção, o processo implica uma imposição retórica de tais práticas enquanto regime autorregulado que constitui uma *verdade*. Quer dizer, o orientalismo, enquanto discurso, impõe-se como uma verdade produzida em termos retóricos e determinada em termos históricos. Um discurso como esse, bem-sucedido, é aquele que logra impor-se retoricamente, operando como um conjunto de enunciados incontestáveis. No ponto seguinte, desenvolver-se-á a forma como a conceção de Foucault, bem como a de Edward Said, se sustentam na perspectiva nietzscheana de uma cisão entre a representação e o que o filósofo alemão designa como a «coisa em si», sendo que é mais por via do filósofo alemão que se desenvolve a fundamentação teórica do conceito.

Contudo, Foucault deixa claro que as regras que organizam o discurso não são apenas formais e linguísticas, mas também materiais e sociais. A «ordem do discurso» põe em marcha





mecanismos que organizam o mundo através da produção de saberes. Segundo discorre em a *Ordem do Discurso* (1970):

[...] em toda a sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por um certo número de procedimentos que têm por função esconjurar os seus poderes e perigos, dominar o seu acontecimento aleatório, esquivar a sua pesada e terrível materialidade.

(Foucault, 1997, pp. 9-10)

Os discursos, na medida em que se assumem como sistemas apertados de controlo e de vigilância, gerem os próprios meios de representação e os sujeitos envolvidos no processo, bem como, em segundo plano, as representações predominantes circulando num dado momento histórico. É num sentido similar que Said perceciona o orientalismo como um sistema de representações que sobrevive em autogestão, isto é, um discurso gerador de representações que se entressustentam. Tais representações propõem-se, de uma forma regulada e sistemática, como substitutas à voz do *outro*. Neste sentido, o discurso supõe a longa estabilização, em termos socio-históricos, do que Said designa como «efeito poético» (2004, p. 13), isto é, o efeito de criação do próprio objeto discursivo, ao qual a realidade material e antropológica do *outro* é forçada a adaptar-se. Como lembra a certa altura:

Tais textos podem *criar* não apenas conhecimento, mas também a própria realidade que parecem descrever. Com o tempo, esse conhecimento e essa realidade produzem uma tradição, ou aquilo a que Michel Foucault chama «discurso». A presença material, ou o peso do discurso, e não a autoridade de





um determinado autor, é que é a verdadeira responsável pelos textos a que dá origem. [...] Tudo aquilo que mais ou menos sabiam sobre o Oriente provinha de livros escritos na tradição do orientalismo, colocados na sua biblioteca de *idées reçues*; para eles o Oriente, tal como o leão feroz, era algo que devia ser encontrado e enfrentado, em parte *porque* os textos tinham tornado esse Oriente possível.

(2004, p. 110)

Em termos metodológicos, que derivam do que se acaba de expor, não será a geografia o elemento que pode dar unidade ao objeto deste livro. Essa unidade reside *a priori* no discurso acerca do Oriente. Deste modo, tal como atrás se introduziu, nenhuma geografia concreta, como a Índia ou o chamado Extremo Oriente, será objeto da presente obra, antes a análise dos mecanismos de representação operativos na poesia de Fernando Pessoa. É fulcral o gesto de trazer o problema para o plano discursivo, uma vez que é este, segundo creio, o contributo fundador para a discussão trazido pela obra de 1978 do referido crítico.

Com efeito, o vocábulo *Oriente* não pode, em si mesmo, referendar uma geografia; é um *topos* que se nutre de várias geografias, com estas a relacionarem-se por meio de uma referencialidade elusiva. Ou seja, mostra-se como um conjunto de imagens em movimento através de vários espaços, com os quais nunca se apresenta totalmente coincidente, ainda que procure dar conta dos seus contornos. O termo não ilude a sua ambiguidade referencial, bem como a mobilidade que a configura e reconfigura de um modo constante, conforme se viu no ponto anterior. É então de uma «geografia imaginária» (Said, 2004, pp. 57-83) que se trata, expressão que assume a incoincidência do termo Oriente face aos territórios geo-





gráfico-políticos, os quais é dado representar; neste sentido, é uma colocação do discurso orientalista enquanto sistema autorreferente e autossuficiente de imagens que se substituem à «realidade», o que se encontra patente em vocábulos como «Índia/Índias».

Este último termo tem resultado num imaginário fecundo e contínuo, que é um modo de exprimir a indeterminação geográfica face a territórios a leste da Europa. A sua indeterminação pode mesmo assumir dimensões imprevistas (o caso das «Índias Ocidentais», por exemplo), averbadas pela polissemia de termos mais denotativos, como os de «Índia», «índio», «indiano». Convém, ainda assim, atentar na designação na sua declinação plural «Índias». A palavra, de origem persa¹, é um vocábulo recorrente no universo textual do orientalismo português. Como nota Thomaz, o plural ocorre sobretudo em expressões fixas como o «plano das Índias» (1994, p. 521) ou em «textos eruditos influenciados pela tradição medieval» (1994, p. 521). Seria, então, no século XVI, menos abundante do que o singular, ainda que este designe, sob tal nome, diversos territórios do Sul e do Sudeste asiático. Em textos de Fernando Pessoa, datados por Jerónimo Pizarro entre 1915-1917, pertencentes ao projeto que o poeta designou como atlantismo, encontra-se a expressão «Índias Espirituaes» (2009, p. 140), o que faz apelo à continuidade, no século XX, da indeterminação que tem vindo a ser notada: «Esta é a primeira Nau que parte para as Índias Espirituaes buscando-lhes o Caminho Marítimo

1 Luís Filipe Thomaz explica o uso da palavra no plural: «Tal emprego, esporádico na Antiguidade, generaliza-se desde a alta Idade Média. Introduce-se, assim, a distinção entre a 'Índia Maior', ou a Índia Cisgângética' (isto é, a Índia propriamente dita), uma 'Índia Menor ou Transgângética' (ou seja, a Ásia do Sudeste, para além do Delta do Ganges), e uma 'Índia Etiópica' [...], correspondente à Arábia e África oriental [...]. Daí o uso do termo 'Índias' no plural» (1994, p. 520).





através dos nevoeiros da alma, que os desvios, erros, e atrazos da actual civilização lhe ergueram!» (2009, p. 140).

Todavia, o vocábulo não deixa de estar presente em várias tradições imperiais a partir da Idade Moderna. Como lembra o poeta maurício Khal Torabully:

Colombo, navegando em direção à Ásia, engana-se quanto ao lugar e designa como ‘as Índias’ aquilo que descobriu, [...] registando através dessa nomeação um lugar sonhado [...], que está sempre em outra parte. [...] Na verdade, nunca chegamos às Índias, antes nos orientamos sempre em sua direção.

(2012, p. 64)

26

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

O termo joga nesta ambiguidade que lhe confere o ser, tal como o Oriente, menos um lugar do que uma direção. No caso português, as «Índias» traduzem um património imaterial identitário, tal como é ressaltado pelo historiador António Borges Coelho: «A Ásia, vulgo as Índias, vivem na história, na cultura, no património, no imaginário dos portugueses. Somos Ocidente com zonas profundas de Oriente» (1993, p. 5).

Para avançarmos na leitura do termo Oriente, há que passar pela conceptualização que dele fizeram os estudiosos ou pensadores mais relevantes. A via de exploração crítica da axiologia em torno do Oriente caracteriza o trabalho do ensaísta francês Raymond Schwab na sua clássica reflexão em torno da descoberta do sânscrito pela Europa dos séculos XVIII-XX, *La Renaissance Orientale* (1950). O autor entende que o Oriente é um conceito: «O conceito de Oriente» (1950, p. 9). Em face desta afirmação, importa compreender os argumentos que a suportam. A sua abordagem caracteriza-se como um humanismo idealista (no sentido filosófico) de matriz romântica, conside-





rando o Oriente como uma figura da revelação da consciência universal a si mesma, ao modo hegeliano. Deste modo, o processo de tradução e de receção em torno do sânscrito e de outras línguas clássicas permite ao Ocidente, no entender do autor, descobrir a sua metade há muito perdida e, como tal, restaurar a imagem completa de si mesmo.

Já Edward Said propõe em *Orientalismo* (1978) uma desconstrução crítica, de base materialista (no sentido filosófico), entendendo o Oriente como uma atribuição que é conferida por um determinado *modo do discurso*, e daí a famosa expressão «Oriente orientalizado» (2004, p. 6). Said classifica o Oriente como «entidade» e «ideia», salvaguardando, contudo, a distância que o termo mantém da realidade histórico-geográfica concreta¹. O que interessa a este autor é, na verdade, sublinhar a «coerência interna» (2004, p. 6) da constituição discursiva orientalista na qual essa figura, o Oriente, é gerada.

Deste modo, a diferença essencial entre Schwab e Said não reside no facto de o primeiro se relacionar com o mesmo fenómeno de forma positiva e o segundo de forma negativa, como sugere a leitura mais evidente²; é antes a que opõe as suas posições filosóficas e respetivas metodologias e o que nessa diferença se joga de fundamental quanto à interpretação da natureza do objeto de estudo de ambos, representando algo de mais vasto e de mais complexo do que na linguagem reificada

1 Como recorda Said: «Seria errado concluir que o Oriente foi essencialmente uma ideia, ou uma criação sem uma realidade correspondente [...]. Havia — e há — culturas e nações localizadas no Oriente, e as suas vidas, histórias e costumes possuem uma realidade nua e crua obviamente maior do que tudo o que pudesse ser dito sobre elas no Ocidente» (2004, p. 5).

2 Por exemplo, a de Manuela Leão Ramos: «Schwab e Said estão nos antípodas um do outro [...]. O primeiro pretende ilustrar o aspecto positivo do orientalismo, [...] como a descoberta das culturas dos orientes [...] exerceu uma influência benéfica [...]. O outro incide no lado negativo, no modo organizado como grande parte deste saber ocidental sobre o Oriente [...] serviu propósitos imperialistas» (2001, p. 18).





de uso quotidiano. É mediante a oposição teórica que ambos os autores analisam o Oriente como imagem crítica ora de um reencontro civilizacional (Schwab), ora de uma segregação enquanto marcação de uma *distinção* ontológica (Said). Este segundo aspecto encontra-se presente na fórmula, não isenta de ambiguidade, que introduz na abertura do trabalho de 1978: «Estilo de pensamento [*style of thought*]» (2004, p. 2). Nas palavras do crítico:

O Oriente não é um facto inerte da natureza. Não está *ali*, do mesmo modo que o Ocidente também não está exactamente *ali*. [...] esses lugares, regiões e sectores geográficos que constituem o Oriente e o Ocidente enquanto entidades geográficas e culturais — para já não dizer históricas — são criações do homem. Por conseguinte, tanto como o Ocidente, o Oriente é uma ideia que tem história e uma tradição de pensamento, de imagens, e um vocabulário que lhe deram uma realidade e uma presença no e para o Ocidente.

(2004, p. 5)

Esta reflexão, bem como a relação crítica entre Oriente e Ocidente no pensamento de Schwab, revelam um outro aspecto que não pode passar em claro. Não é possível pensar o Oriente sem, ao mesmo tempo, ter em conta a sua noção complementar, a de Ocidente. Tal relação não só é operativa ao nível do discurso do imaginário cultural, mas também ao nível crítico, no qual se estabelece como um dos «pares nocionais [dos] mais vulgarizados no âmbito dos estudos interculturais» (Pinto, 2013, p. 43). Revela-se, deste modo, imperioso questionar onde se posiciona o ponto de referência da voz que emite um enunciado como este: «Ao Oriente, d'onde vem tudo, o dia e a fé» (Pessoa, 2014,





p. 59). Do mesmo modo, tal questionamento não deve deixar de ser estendido ao próprio discurso argumentativo. Qual o ponto de referência a partir do qual a voz enunciativa emite o trecho de *Orientalismo* que acabou de ser citado? Segundo o filósofo francês Roger-Pol Droit, que noutra livro denunciou o «esquecimento da Índia» no pensamento europeu:

O Ocidente não existe sozinho, mas apenas como um dos dois elementos de um par de opostos. De um lado, o Sol nasce. A esse lado chamar-se-á «Oriente» (a partir de um verbo latino que significa «subir»), ou ainda «Levante», ou até «Este». De outro, o Sol põe-se, no Oeste, do lado do Ocidente. [...] Mas alerta-nos para uma questão que tem sido ignorada: onde fica o centro de referência? Quando utilizamos coordenadas espaciais, há sempre um centro, independente de o designarmos ou não.

(2009, p. 12-13)

29

DO ORIENTALISMO

Interessa saber onde se localiza o centro de referência e em que momento histórico se fixou. «A resposta mais simples seria: Atenas» (2009, p. 13), responde Droit. Trata-se, antes de mais, da marcação de uma fronteira volátil — inscrita na própria linguagem, em termos da etimologia grega e latina como «Ásia» ou «Oriente», respetivamente — a que já se aludiu no ponto anterior.

Como fica claro da reflexão até ora conduzida, pouco há de fixo, em termos espaciais e temporais, no que o termo *Oriente*, bem como a expressão «as Índias», permitem designar. Não obstante, a oscilação de sentido e de referência que caracteriza tais termos deve ser aqui criticamente delimitada. Não sendo termos que possam revelar-se, nas palavras de Rosa Perez, «analiticamente operatório[s]», antes de mais «por recobrir





realidades tão diversas e descontínuas» (2006, p. 17), o primeiro passo da desconstrução crítica passa pelo apontar do «inevitável essencialismo» (2006, p. 18) que o seu uso origina:

Na verdade, a essencialização do Oriente corresponderá, sem dúvida, a conveniências analíticas destas ciências [sociais] e à natureza da observação [...]. E, ao essencializar, elimina as tensões coloniais [...] e toma como lineares as complexas trajetórias inerentes ao processo de representação e de tradução cultural, iludindo a fragmentação das diferentes ideologias imperiais.

(2006, p. 19)

30

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Porém, ainda que pouco viável enquanto categoria crítica, a palavra Oriente não deixa de ser o referente de uma longa tradição cultural europeia. Releva apontar que o termo, na sequência das intervenções por parte dos intelectuais afro-asiáticos do pós-guerra, tem vindo a cair como designador de disciplinas, departamentos e centros universitários por todo o mundo, movimento crítico que também chegou a Portugal, como se retira desta importante reflexão de Luís Filipe Thomaz:

«Oriente» é um termo geográfico dos mais imprecisos, que se aplica a coisas inteiramente diversas. Na terminologia eclesiástica tradicional aplica-se especialmente às igrejas herdeiras das do império bizantino, de modo que a maior parte dos Balcãs e o mundo helénico fazem já parte dele. Na linguagem corrente aplica-se bastas vezes ao Próximo Oriente arábófono e islâmico, que na realidade tem muito mais a ver com o Ocidente europeu que com a Ásia Extrema. Se o Velho Mundo se pode repartir, algo simplisticamente, entre Ocidente e Oriente





é [...] pelo Pamir, pelo Afeganistão e pelo Vale do Indo que passa uma fronteira cultural significativa: a Oeste as religiões da revelação histórica de Deus, a Leste as da lei eterna do universo. [...] Só muita ignorância ou um eurocentrismo exacerbado e doentio permitem falar do «Oriente» como um bloco, ou contrapor globalmente a «cultura oriental» ou a «mentalidade oriental» à do Ocidente.

(1996, pp. 393-394)

Deste modo, é apenas como noção orientadora e como referente, que não pode ser apagado, de uma longa tradição cultural que ele é aqui empregue, e não com segurança nas suas qualidades denotativas ou mesmo referenciais *tout court*. O *Oriente* será, antes de mais, um designador, muito marcado ao nível histórico-cultural, de uma tradição de representações que importa investigar no campo da poesia portuguesa. É no contexto do discurso orientalista, no seio do qual é gerado, que se busca o seu sentido. Assim, o ponto seguinte confronta-se com a proposta de leitura de *Orientalismo* (1978) de Edward Said, a qual justamente inaugurou a colocação teórica da questão do orientalismo enquanto discurso.

31

DO ORIENTALISMO

*O método e a crítica: revisitando
Orientalismo de Edward Said*

O programa crítico da obra *Orientalismo* (1978) de Edward Said pretende identificar os mecanismos básicos do fenómeno que designou com tal palavra. Se o termo, até então, se reportava sobretudo a correntes de pensamento científico e académico acerca do «Oriente», o autor confere-lhe um sentido mais





vasto, no qual o primeiro se dissolve. A obra compreende várias tipologias textuais, num amplo percurso através da Grã-Bretanha e França dos séculos XVIII e XIX. Segundo John MacKenzie: «Transformou o ‘Orientalismo’ [...] numa das palavras com maior carga ideológica na produção académica contemporânea» (2007, p. 2). Já na leitura do antropólogo James Clifford (1988), o principal feito de Said foi, antes de mais, epistemológico: levar a cabo uma expansão e formalização do campo, transformando-o na sinédoque de uma totalidade mais complexa e ramificada — um *discurso*, segundo Michel Foucault. O orientalismo é, neste sentido, um constructo teórico e epistemológico elaborado para permitir ler os nexos constitutivos de um discurso. Aqui usa-se o termo no sentido de um método crítico, mas também no sentido de uma realidade discursiva que tal método permite olhar, como sugere o título do livro.

O autor destaca os três níveis fundamentais nos quais emprega a palavra que dá título à sua obra, três níveis de análise que percorrem e configuram internamente o seu livro:

[C]hamarei *orientalismo* [a] um modo de relacionar-se com o Oriente que se baseia no lugar especial que o Oriente ocupa na experiência da Europa ocidental. [...] A aceção de orientalismo mais facilmente aceite é académica, e de facto a etiqueta serve ainda um considerável número de instituições académicas. Quem ensine, escreva ou investigue sobre o Oriente [...] é um orientalista [...]. [...] Existe um significado mais geral para orientalismo [...] [,] é um estilo de pensamento baseado numa diferença ontológica e epistemológica estabelecida entre «o Oriente» e [...] «o Ocidente». [...] [O] orientalismo pode ser debatido e analisado como uma instituição corporativa que lida com o Oriente — que se relaciona com ele emitindo juízos





sobre ele, autorizando visões dele, descrevendo-o, ensinando-o, colonizando-o, governando-o: em suma, o orientalismo é um estilo ocidental para dominar, reestruturar e exercer autoridade sobre o Oriente.

(2004, pp. 1-3)

Partindo destas propostas gerais, as reservas ao trabalho de Edward Said têm sido colocadas, desde 1978, de uma forma intensa. O longo processo da crítica ao intelectual palestiniense encontra-se historiado em obras como as de Macfie (2000, p. 5-8) e de Olson (2005), sem invalidar, em meu entender, a sua importância para este campo de estudo. Este livro inscreve-se no campo de investigação aberto pelo autor de *Orientalismo*. Reconhecer a dívida que para com ele possui implica a discussão de alguns pressupostos teóricos e metodológicos da obra de 1978. Procuramos relacionar-nos com o modelo crítico saidiano enquanto método aberto à crítica, aliás revisitado pelo autor em momentos posteriores, e não como um conjunto de proposições encerradas num sistema totalizante — conforme alguns autores o leram —, a confirmar ou infirmar no que tange ao caso português. O que aqui se pretende colher da referida obra é a proposta de um método geral de análise por forma a explicitar a relação entre os mecanismos do poder imperial-colonial e a construção do Oriente levada a cabo por textos literários portugueses do início do século xx. Neste sentido, há que ficar claro que é a partir dos poemas que o movimento de leitura é decidido.

Considera-se, pois, necessário trabalhar sobre a perspectiva saidiana, desde logo tendo em vista o objeto de estudo desta obra. Este trabalho não sofre, porém, da veleidade de querer propor uma crítica nova a Said a partir do objeto da sua pesquisa,





o que não significa que o caso português não possa fornecer elementos centrais para repensar o fenômeno orientalista europeu, tal como este tem vindo a ser elaborado pela crítica a partir do final dos anos 70. Na medida em que se relaciona, a partir da literatura portuguesa, com o contributo de *Orientalismo* (1978) de Edward Said, este livro não deixa, pois, de se inscrever no âmbito dos estudos do orientalismo e de dialogar de forma estreita com os Estudos Pós-coloniais, que nascem com aquela obra.

Sendo assim, deve ser ressaltado que o orientalismo português, enquanto repositório imagético e nocional, baseia-se num conjunto de preocupações formulado cerca de dois séculos antes do período abrangido pelo livro de Said (séculos XVIII-XX). Ainda que a genealogia dessas imagens não seja interpretável fora do orientalismo europeu, o orientalismo português, enquanto tradição com implicações imperiais/coloniais, apresenta-se, a partir do século XVIII, sob a forma de uma tradição periférica, lateral à ação hegemónica das linhagens britânica e francesa. O ponto decisivo da argumentação para a compreensão do fenómeno em causa, que se desenvolve ao longo deste capítulo, passa por mostrar como a ligação entre orientalismo e poder colonial/imperial, embora operativa, é mais difícil de ser traçada no caso português. Uma tal suspeita implica ter em conta a existência de *outros* orientalismos, os quais necessariamente configurarão situações diversas, em termos de relação com o poder, daquela que é representada pelo livro de 1978. A forma como o discurso orientalista português se relaciona, por via mais indirecta, com o poder imperial não pode deixar de se articular com a questão da *representação*, a que o ponto seguinte será dedicado.

Voltando à leitura do modelo saidiano, é de notar, antes de mais, a forma como o autor palestiniense sugere um entendi-





mento dialético do fenómeno orientalista, tal como ele é percebido a partir de uma coincidência entre o mais intenso período colonial da história e a força do que chama «conteúdo do orientalismo»:

O orientalismo reforçou a convicção de que a Europa ou o Ocidente literalmente governavam a parte mais vasta do globo terrestre. O período de enorme avanço nas instituições e conteúdo do orientalismo coincide exatamente com o período, sem precedentes, de expansão europeia; de 1815 a 1914 o domínio colonial directo europeu cresceu de cerca de 35% para 85% da superfície do globo.

(2004, p. 47)

Trata-se então de uma relação dialética: o orientalismo deriva, em termos históricos, do colonialismo europeu e, ao mesmo tempo, fundamenta-o, prepara-o no sentido em que o justifica por antecipação, mediante a construção regulada de um discurso. Tal é a chamada de atenção que reside de forma inequívoca em passagens como a seguinte: «Dizer simplesmente que o orientalismo era uma racionalização da soberania colonial é ignorar a extensão da justificação prévia dessa soberania pelo orientalismo» (2004, p. 45). É no sentido que acaba de ser exposto que se deve ler a génese do discurso prévia à expansão colonial europeia levada a cabo no primeiro capítulo da obra (2004, pp. 33-128), de modo a demonstrar que tal «justificação prévia» existe.

A crítica materialista a Said, cuja epítome é o trabalho do marxista indiano Aijaz Ahmad, entende que Said exagera de tal forma a preponderância, e sobretudo a precedência, do *discurso* sobre a realidade colonial, que o colonialismo devém, no





seu livro, mais como um efeito do próprio orientalismo do que a sua base histórica concreta. Para Ahmad, *Orientalismo* não apenas redundava numa confusão quanto à precedência ontológica de ambos os fenômenos, como a conexão entre eles, que constitui o próprio eixo argumentativo da obra, seria pouco clara. Por aqui passaria a principal incongruência do seu pensamento, como assevera em *In Theory* (1992):

36

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Naquele tipo de leitura que enfatiza a Europa pós-iluminista, o orientalismo aparenta ser um corolário ideológico do colonialismo. Mas Said é tão insistente em identificar as suas origens com a antiguidade europeia, e a sua crescente elaboração em toda a Idade Média, que se diria ser o orientalismo o *elemento constituinte*, em termos trans-históricos, do que ele designa como «imaginação europeia». Num uso revelador da palavra «entregou» [delivered], Said observa que o orientalismo *entregou* o Oriente ao colonialismo, de maneira que o colonialismo começa a aparecer como um produto do próprio orientalismo — de facto, como a realização do projeto já inerente ao perene projeto de inferiorização do Oriente por parte da Europa, primeiro no discurso e *depois* na colonização. Isto é, como se vê, duplamente paradoxal, se tivermos em conta a veemência da sua crítica ao «orientalismo» pela sua atitude altamente «textual», uma vez que para ele a própria ideologia imperialista parece ser sobretudo um efeito de certos tipos de *escrita*.

(1992, p. 181)

Ahmad sustenta que o orientalismo tem de ser lido não como marca de uma virtualidade ingênita da Europa para a dominação sustentada em construções mentais e textuais pré-coloniais — no que o pensamento de Said denunciaria, segundo





o pensador, um idealismo latente —, mas como fruto de conjunturas histórico-sociais que são as da formação do moderno capitalismo (1992, p. 184). Sem dúvida que o fenômeno que Ahmad descreve no trecho que acaba de ser citado corresponde a uma impressão que se retira do livro de Said, devido a uma grande atenção que este dedica aos fundamentos ideológicos e textuais da atividade colonial. Não parece ser, contudo, o caso que alguma vez se apresente no texto a dependência ontológica do colonialismo face ao orientalismo. Pelo contrário, é a relação dialética entre ambos, conforme atrás se propôs, que é por Said ressaltada.

O método saidiano, por outro lado, não supõe a perspectiva historiográfica, mas antes a dos estudos de cultura. Como lembra James Clifford, passa não só por um exercício sério de crítica textual, mas sobretudo por uma «série de reflexões epistemológicas importantes, ainda que provisórias, sobre estilos e procedimentos gerais do discurso cultural» (1988, p. 257). Centrando-se não apenas na literatura, mas também em textos como cartas, tratados, ensaios, manifestos políticos, aquela obra-charneira assume já um método típico dos estudos culturais e pós-coloniais, como o que se encontrara em *Imperial Leather* (1995) de Anne McClintock.

O volume de 1978 não se propõe como uma narrativa histórica do orientalismo, senão como um entendimento crítico do fenômeno, o que, por sua vez, repousa sobre a construção de uma narrativa histórica de alguma maneira uniforme enquanto procedimento metodológico. Estas ressalvas têm vindo a ser colocadas no campo da teoria pós-colonial. Seria problemática a identificação, como trave mestra do percurso histórico de *Orientalismo*, de uma realidade em bloco, dos Aqueus da *Ilíada* até aos Estados Unidos de Kissinger. O problema concreto que





tal gesto retroativo coloca consiste na implicação uniformizada de toda uma série de autores ao fenómeno (cf. Ahmad, 1992, p. 181). Como sintetiza Leela Gandhi:

[Said] abandona os limites disciplinares da tradição orientalista para argumentar, de maneira bastante expansiva, que o orientalismo também se refere a qualquer e toda a ocasião em que um ocidental tenha imaginado ou escrito sobre o mundo não-ocidental. Assim, o orientalismo torna-se um [...] estilo de pensamento que abrange aproximadamente dois milénios de consciência ocidental sobre o Oriente.

(1998, p. 76)

38

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Cabe admitir que o livro de 1978 tende a adquirir contornos que poderão ser caracterizados como lineares, o que possuiria consequências ao nível da visão da História colonial da Ásia e dos seus agentes¹. Nas palavras de James Clifford: «O orientalismo é sempre defendido de forma demasiado vasta e abstrata, e é sempre demasiado sistemático» (1988, p. 257). Porém, tal questão só interessa ser colocada na presente obra como prelúdio à discussão que se cuida ser essencial: como abrir o modelo de leitura saidiano a outros agentes do orientalismo europeu?

Neste sentido, há que ressaltar que o autor deixa espaço suficiente para outros orientalismos serem lidos à luz do método

¹ Para alguns críticos, *Orientalismo* criaria uma oposição binária entre orientalista e «orientalizado». Para Bhabha, por exemplo, o Ocidente surge, no discurso saidiano, como sujeito único do orientalismo, promovendo um regime de representações de recorte unitário: «Os termos nos quais o orientalismo de Said é unificado — a intencionalidade e unidirecionalidade do poder colonial — também unificam o sujeito da enunciação colonial» (1998, p. 113). Já para o indólogo W. Halbfass, Said não assumiria a posição de poder dada pelo seu próprio discurso: «A crítica orientalista [...], num certo sentido, não é menos europeia e eurocêntrica do que o próprio orientalismo. Nela, os 'outros' [...] nunca realmente emergem como participantes de um diálogo» (2007, p. 23).





esboçado em 1978. Como o próprio deixou claro, *Orientalismo* centra-se apenas na Inglaterra e em França e não em outras tradições. Segundo afirma: «Falar de orientalismo [...] é falar sobretudo, ainda que não exclusivamente, de uma empresa cultural francesa e britânica» (2004, p. 4). Não se deverá então responsabilizar o autor por algo que fica fora do âmbito proposto pelo seu livro, embora, como note Marta Pacheco Pinto: «O tratamento deliberado destes discursos orientalistas não o impedirá [...] de generalizar sobre o fenómeno a partir dessas experiências concretas» (2013, p. 52).

Na perspetiva da presente obra, a crítica à visão universalizante de Said acerca dos mecanismos operativos do discurso que identificou justifica-se num aspecto muito concreto. Seria na medida em que aquela visão promove a identificação de teor epistemológico entre uma textualidade orientalista forte como correspondente a um império de igual modo forte. Ora, isto coloca problemas desde logo ao focar o fenómeno do orientalismo alemão; ao arrepio da leitura saidiana, é um elemento fundamental para compreender a relação entre a Europa e o Oriente nos séculos XVIII-XIX que, não obstante, desconheceu (na Ásia e em termos estritamente políticos) a prática colonial. Por outro lado, a atribuição de um carácter pioneiro às textualidades orientalistas inglesa e francesa demonstra conhecimento bastante parcial do orientalismo europeu¹. São estas as ressalvas que devem ser também colocadas, embora de forma diversa, para o entendimento do caso português, no qual a importância da textualidade orientalista, movida por uma agência,

¹ Said alude à autoria inglesa da suposta primeira tradução do *Bhagavad Gita*. Na verdade, bem antes existiu um resumo seiscentista intitulado *Tradução Suma do Livro, que os Gentios da Ásia Chamam Bavagota Guita* e mesmo uma antologia portuguesa de Viassa no século XVI, de acordo com Ventura (2011).





pioneira nos séculos XVI e XVII, é inquestionável. Não obstante esse facto, nos séculos XIX-XX o domínio imperial português, no seu todo e em particular no continente asiático, revela-se frágil, como vários historiadores — Hespanha (1999b), Catroga (1999b) e Alexandre (2000) — têm realçado.

A questão assume relevo na medida em que o objeto do presente livro, o orientalismo português, pressupõe outra(s) história(s) e outros protagonistas coletivos, que é forçoso trazerem para a análise do orientalismo europeu outros tempos e outros espaços. Os mecanismos que Said «descobriu» deverão, pois, ser reequacionados segundo outros contextos histórico-culturais. Afigura-se necessário *modalizar e localizar* o seu método, não o recusar à partida como inadequado, o que alguma produção recente sobre orientalismo português tem proposto (cf. Kemnitz, 2016). Desta modalização depende o olhar para realidades textuais como a portuguesa, conforme já recordado por Rosa Perez:

Se o orientalismo português relativo à Índia, no seu nível textual, pode encaixar-se na estrutura conceptual de Said, a partir de outras perspetivas possui uma evidente especificidade ao aceitarmos que: a) havia de facto muitas formas de orientalismo [...]; b) o colonialismo em si é heterogéneo em suas formas e construções.

(2001, p. 9)

Os autores portugueses de finais do século XIX, como Camilo Pessanha, Wenceslau de Moraes ou Alberto Osório de Castro, ao mesmo tempo que retomam o imaginário quinhentista português, fixando-o, replicando-o, relendo-o sob novas formas, inventam um orientalismo literário português, reescrevendo





criativamente a herança quinhentista em diálogo com a sua contemporaneidade, certamente de forma mais ampla e mais profunda do que como mera marca pessoal adentro a um sistema invariável, como na ressalva de Said a Foucault alertando para o papel autoral na construção do sistema discursivo orientalista (2004, p. 26).

O argumento que será desenvolvido ao longo desta obra procurará explicar esse duplo movimento remetendo para a noção de uma fragilidade intrínseca no seio do orientalismo português quanto à sua relação direta com o poder colonial, sobretudo ao nível da representação. É de notar que, enquanto «orientalista», a textualidade de Fernando Pessoa é demasiado questionadora do orientalismo — não do método crítico saidiano, como é óbvio —, denunciando, antes desse crítico, a consciência da existência de um discurso que pode ser desconstruído. Tais gestos não podem ser vistos apenas como alusões críticas a um modismo europeu da época, mas como sintomas de algo nuclear.

Na verdade, a própria poesia pessoana dir-se-ia, num sentido similar ao que a obra de 1978 propõe, posicionar-se de um modo crítico perante o fenómeno orientalista, propondo a sua desconstrução: não de forma lógico-argumentativa como no ensaio, mas de forma figural, simbólica, alusiva. Não se pretende com isto supor que o poema de alguma forma se possa substituir ao discurso ensaístico, nem que exista um método crítico oculto nos poemas que seja necessário trazer à luz, mas sublinhar um aspecto inexplorado do chamado criticismo da poesia na modernidade pós-baudelaireana, que Octavio Paz (1974) tem destacado e a que adiante se voltará. Na expressão do primeiro autor: «A arte moderna não é apenas filha da idade crítica, mas é também crítica de si mesma» (1984, p. 20). Em





todo o caso, este fenómeno exige uma atenção redobrada ao modelo de leitura que os textos solicitam. Não se encara, na verdade, a poesia como mero registo das construções histórico-culturais e ideológicas em torno do Oriente, mas como o lugar de uma profunda reelaboração de discursos acerca dele. A bem dizer, a poesia *reflete* — não no sentido especular, mas no sentido ativo da palavra — sobre a relação com um Oriente-Império. Ora, a relação subtil ou indireta entre textualidade e poder imperial parece, a um primeiro olhar, caracterizar o que seria um orientalismo português. Assim, este não se encontraria tão diretamente articulado ao modo sistemático de produção de um *saber* colonial como os orientalismos hegemónicos do eixo franco-britânico. Porém, crê-se que não é exatamente isso: não é que essa articulação seja mais fraca ou até inexistente. A. Vakil, por exemplo, afirma que «o Portugal do século XIX não teve um orientalismo colonial» (2000, pp. 77-8), o que uma investigação aprofundada ao mundo da burocracia colonial (por exemplo, nos arquivos coloniais goeses) rapidamente revelará não ser acertado. Ao contrário, críticos como Machado (2018a; 2018b) ou Xavier e Zupanov (2015) têm insistido em que há relações diretas, para o caso português, entre representação discursiva e domínio colonial na Ásia.

Não se pretende aqui negar que elas existem, mas sugerir que a dinâmica do orientalismo português tenderia a representar ou presentificar tais relações nos textos de um modo mais indireto ou alusivo, na medida em que todas essas produções textuais, sobretudo de tipo imaginativo mas não só, são fortemente filtradas pelo peso dos tópicos do imaginário português do século XIX: a ideia de insanável decadência coletiva, o descaso pelo império colonial e a memória da gloriosa *aurea aetas* quinhentista, gerando o sentimento de uma inalcançável distância entre





o ideal de ação conquistadora de Quinhentos e a realidade colonial portuguesa atual, em especial na Ásia. É, pois, ao nível da representação dessa articulação entre *saber* e *poder* que preferimos endereçar essa dimensão mais indireta quanto ao orientalismo português, e não tanto ao nível da articulação ela mesma, pois o propósito não é negar o real e efetivo domínio colonial luso em Goa, Macau e Timor, ainda que o foco do império português decerto fosse, no período finissecular em causa, a África.

Não obstante, isso não impede que entendamos haver uma evidente assimetria entre «discurso» e «poder político». Glossando António Hespanha, o orientalismo em Portugal, nos séculos XIX e XX, não pode ser entendido como uma agenda estritamente pautada por e para «um contexto político ou imperial» (1999b, p. 4), mas como um discurso com raízes e configurações em vários tipos de produção discursiva, incluindo a literária. Quanto ao saber colonial, segundo o paradigma sobretudo britânico do século XIX — como Hespanha (1999b) e Catroga (1999b) propuseram —, o orientalismo português procura adaptar-se emanando estruturas sociais que repliquem um saber agenciado sob o mesmo padrão do daqueles impérios e importando os *epistemas* produzidos no seu contexto disciplinar. Como recorda Catroga (1999a), a orientação, segundo novos preceitos científicos, da ideologia colonial portuguesa no fim de século mostra uma articulação entre o orientalismo português e outras tradições europeias como pano de fundo desses novos modelos epistémicos:

É indiscutível que se procurava dar corpo aos modelos epistémicos e pedagógicos já esboçados no século XVIII e implantados em outros países, bem como a intenção política que os animava; a abertura à compreensão do *outro* aconselhava





que a colonização se baseasse em conhecimentos objetivos [...] a fim de se saber «como se forma um povo».
(1999a, pp. 214-215)

A razão que subjaz a este processo é histórica: o poder colonial português é, como defende Alexandre (2000), tardio — só estruturado de forma plena na sequência da conferência de Berlim (1884-1885) —, enfraquecido e dependente face às grandes potências imperiais, como a Grã-Bretanha. Por tal razão veio a ser conceptualizado por Catroga enquanto «imperialismo defensivo» (1999a, p. 211). Com efeito, o orientalismo português, entre o termo do século XIX até à implementação do modelo imperial do Estado Novo com o Ato Colonial de 1930, não cria nenhum *epistema* próprio, nenhuma forma de saber original, mas vive da memória de um tempo prévio aos coevos e hegemónicos modelos do saber. Como à frente se problematiza em detença, labora num imaginário próprio, de matriz quinhentista, formulado num tempo em que as práticas e os saberes coloniais não se encontravam ainda institucionalizados, como defendeu Hespanha (1999b). A memória imperial configura um discurso ativo no campo de uma autoimagem, que procura responder em termos míticos e poéticos ao imperialismo colonial da «outra» Europa.

De qualquer modo, e retomando a questão da articulação entre *saber* e *poder*, ou melhor, entre *textualidade* e *poder*, é o próprio Said quem o deixa claro: a relação entre textualidade e poder imperial/colonial não deve ser tomada em termos lineares, mas antes levando em consideração as várias mediações pelas quais dialeticamente se constitui. Não entende este autor que haja uma ligação unívoca entre *discurso* e *poder*, dando assim margem a que outros fenómenos sociais possam ser tomados em consideração:





O orientalismo não é uma simples área ou tema político com um reflexo passivo na cultura, no âmbito erudito ou nas instituições; nem representa ou manifesta uma vil conspiração imperialista «ocidental» que pretende oprimir o mundo «oriental». É, antes, a *distribuição* de consciência geopolítica por textos estéticos, eruditos, económicos, sociológicos, históricos e filológicos; e a elaboração não apenas de uma distinção geográfica básica [...] mas também de uma série completa de «interesses» que através de meios como os descobrimentos eruditos, a reconstrução filológica, a análise psicológica, a descrição sociológica e geográfica, não só cria, mas também mantém; mais do que expressar, o orientalismo é uma certa *vontade* ou *intenção* de compreender, em alguns casos de controlar, manipular, ou até incorporar aquele que é um mundo manifestamente diferente [...]; é, acima de tudo, um discurso que de modo algum se relaciona em correspondência direta com o poder político, mas que é produzido e existe numa troca desigual com diferentes tipos de poder.

(2004, p. 14.)

É esta uma colocação vasta e aberta da sua proposta teórica, no que toca à referida relação entre *discurso* e *poder*. A reflexão segue o pensamento foucaultiano ao modalizar a relação entre poder e discurso como «troca desigual», decerto apontando um caminho diverso ao do essencialismo binário pelo qual tem vindo a ser censurado. Acresce dizer, a este respeito, que a conceção saidiana, na forma como o trecho citado a expõe, insiste num discurso autorreproduzido como suporte do fenómeno orientalista, do qual o Oriente é fundamentalmente exterior. Mais do que isso, esta passagem sinaliza a possibilidade de uma abertura metodológica para outros objetos de estudo





nos quais esta assimetria entre «discurso» e «poder político» se veja mais aprofundada. É neste sentido que se pode afirmar que a necessidade metodológica, orientadora deste trabalho, em centrar o discurso orientalista português nas suas particulares condicionantes histórico-sociais é, pois, uma lição que se tira, em certa medida, do próprio método saidiano. Esta via de investigação foi já colocada de forma percuciente pela antropóloga Rosa Perez:

46

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

A questão que se põe [...] é a de determinar, por um lado, se estas realizações, anteriores a finais do século XVIII mas articulando frequentemente conhecimento e poder, não deverão ser consideradas orientalistas e, por outro, se todas as produções sobre o Oriente que tiveram lugar desde finais do século XVIII devem ser tomadas como orientalistas. Se assumirmos que o orientalismo designa um corpo de textos cuja finalidade é o Oriente colonial, então muitos dos trabalhos que, desde o século XV, se reportam ao Oriente seriam orientalistas. No fundo, trata-se de avaliar se o *orientalismo* de Said fornece uma lógica capaz de classificar com razoável eficácia os conteúdos a que se reporta. [...] O próprio Said, numa obra subsequente, *Culture and Imperialism*, viria a alargar o contexto da sua teoria do Médio Oriente para a Índia, África, parte do Extremo Oriente, Austrália e Caraíbas. Não é, pois, a definição de um determinado *espaço* e um *tempo* preciso de dominação imperial que está em causa; por *orientalismo* entende ele um *discurso*. (2006, pp. 20-21)

Em conclusão, o autor propôs um método de análise à consideração da comunidade de leitores cujas virtualidades se não esgotam na obra, dando margem a uma contínua reflexão, de





presente ainda em curso. Nem sempre, por exemplo, essa comunidade teve presente que o volume de 1978 é apenas o primeiro de uma trilogia que compreende *The Question of Palestine* (1979) e *Covering Islam* (1981), obras dedicadas a uma exploração das relações entre mundo árabe e o imperialismo europeu. Na verdade, a necessidade histórica de consciencialização das relações efetivas entre textualidade, ideologia e poder é partilhada com outros críticos provenientes do eixo afro-asiático, de igual modo trabalhando com uma herança marxista em abertura ao pós-estruturalismo. É neste sentido que deve ser interpretada a vertente política do esforço de Said.

A reflexão do autor de origem árabe só é, na verdade, equacionável num quadro em que o «Ocidente» se interroga — através da voz de seus *outros*, os intelectuais afro-asiáticos — sobre os fundamentos epistemológicos das práticas que tem agenciado. De resto, é uma tendência crítica que, acompanhando o surto do pós-estruturalismo na Academia, não deixa de atravessar outros modelos teóricos. Prova-o esta notável reflexão de Óscar Lopes em *Entre Fialho e Nemésio*, obra de 1987:

A coincidência entre a tendência decadente-simbolista e a do gosto pelo exótico do Extremo-Oriente, ou simplesmente por qualquer exotismo geográfico ou histórico mais inédito, é um fenómeno europeu, senão mesmo cosmopolita, desta época [...]. Os Goncourt, Huysmans, Loti, Lafcadio Hearn, Beardsley, Pierre Louys, Kipling, Anatole France exemplificam bem uma corrente, onde, em certos casos [...] é possível descortinar um ingrediente de narcisismo dominador europeu, seja ele de superioridade administrativa e militar ou apenas de diletantismo erótico, mas de qualquer modo muito em consonância com o imperialismo europeu da época. E não podemos deixar





de sentir que esta corrente exotista deve os seus melhores aspectos literários e plásticos ao reconhecimento de dimensões estéticas efectivamente mais amadurecidas em civilizações orientais, embora a sua assimilação fosse então muito limitada pelos preconceitos que tolhiam a compreensão das raízes, do pitoresco e da arte a que os ocidentais davam a atenção de uma raça *blasé* de senhores, quando muito idealisticamente atenta. (1987, p. 138)

Óscar Lopes decerto não conhecia Said. Não obstante, o trecho que acaba de ser citado propõe uma linha analítica similar à do autor palestiniano, reconhecendo o papel fulcral do poder imperial («raça *blasé* de senhores») e do «narcisismo» que a ele se associa. E se nenhuma leitura crítica poderá garantir uma «verdade» sobre o Oriente, a ser desocultada por sob as representações que lhe são impostas por tal «raça *blasé*», esta investigação do discurso orientalista deverá pensá-lo enquanto sistema de representações cujo funcionamento interno deve ser esclarecido.

O discurso orientalista como sistema de representações

Importa empreender uma reflexão mais aprofundada acerca da representação literária orientalista, em vista a compreender o que Said designou como a «atitude textual» (Said, 2004, p. 108) ou, noutras palavras, o efeito poético do orientalismo¹, discurso

¹ Diz Said: «[...] tais textos [orientalistas] podem *criar* não apenas conhecimento, mas também a própria realidade que parecem descrever. Com o tempo esse conhecimento e essa realidade produzem uma tradição, ou aquilo a que Michel Foucault chama 'discurso'. A presença material ou peso do discurso, e não a autoridade de um determinado autor, é que é o verdadeiro responsável pelos textos a que dá origem» (2004, p. 110, ênfase do original). Segundo Gustavo





suportado por um conjunto autossuficiente de representações. Sabemos já que o discurso orientalista supõe uma inautenticidade que, sem embargo, não exige uma verificação do valor de verdade exterior ao discurso que produz tal *corpus* de representações. Nas palavras do antropólogo James Clifford: «Não existe nenhuma autenticidade que venha dar uma resposta à inautenticidade de tipo orientalista» (1988, p. 260)¹. Se assim é, como escapar às formas dicotomizantes de representar o *outro*? O discurso orientalista, mais do que promover uma distorção das nações e culturas asiáticas, irreduzíveis, na sua materialidade, a qualquer discurso, implicaria um sistema de *representações* que se lhe sobreporia, dispensando a verificação, no mundo empírico, dos seus referentes, o que Edward Said (2004, p. 5) não cessa de frisar.

A forma mais correta de endereçar o problema implica considerar três formulações muito próximas de Nietzsche, de Foucault e de Said. O que o último enuncia como «sistema de verdades» (2004, p. 238) ecoa a expressão «regime de verdade» (Foucault, 1970, p. 21) usada em *A Ordem do Discurso*, isto é, a coesão interna de um sistema de representações que, por sua vez, funda um discurso. Ambas estas formulações críticas herdam, de forma determinante, a reflexão de Friedrich Nietzsche no ensaio «Verdade e mentira no sentido extramoral» [*Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*], publicado postumamente em 1903. É a partir dele que apontaremos

Rubim (1998), a insuficiente problematização, concedida por Said, da relação entre «real» e representação literária faria do próprio livro de 1978 um dos exemplos de tal atitude textual.

1 James Clifford aponta um problema no próprio discurso crítico de Said, quanto à relação entre representação e subjetividade: «Frequentes vezes sugere que um dado texto ou tradição distorce, domina ou ignora certas características reais ou autênticas do Oriente. Porém, noutros momentos nega a existência de um 'Oriente real', momentos esses em que é mais fiel a Foucault e a outros críticos radicais da representação» (1988, p. 280). Contudo, Said já responde de um modo muito justo a esta linha de críticas (2004, p. 5).





em seguida algumas linhas de fuga para a questão em causa, a da *representação*.

O texto do pensador alemão propõe o corte epistemológico entre um sistema autónomo de *verdades* — a própria linguagem enquanto conjunto de *representações* — e o mundo empírico e fenomenal. É necessário, antes de mais, entender a forma como ele interpreta o fenómeno da constituição da linguagem. *Apalavra* deriva de uma relação com a *coisa* que é, nos termos de Nietzsche, metafórica. Essa imagem-metáfora origina, por sua vez, um *conceito*, granjeando efeitos mais vastos ao nível da representação, na medida em que é universalizada dos seus particulares. Ainda que libertando as palavras de uma referencialidade direta às coisas, como mais tarde também defenderá Saussure, sugere que é o gesto metafórico que explica a forma como a linguagem se relaciona com o mundo. Para Nietzsche, as imagens veem-se libertas do seu valor de verdade, o que indica que a estrutura que organiza tais *ilusões* (num sentido extramoral do termo), isto é, *representações*, é metafórica, sem relação mecânica com a «coisa em si». É à linguagem como sistema de representações que Nietzsche alude na seguinte passagem: «[...] o conceito [...] é como o resíduo de uma metáfora e [...] a ilusão da transposição artística de uma estimulação nervosa é, se não a mãe, pelo menos a avó de todo o conceito» (1997, p. 223).

Na verdade, é possível ler nesta reflexão uma sustentação teórica do fenómeno orientalista enquanto grupo de *imagens* metafóricas tornado sistema de *conceitos*, isto é, de imagens que ganharam valor de verdade *per se*. As entidades fixas — o «oriental» e suas características, tidas por invariáveis e perenes —, ao perderem a ligação com a imagem que as originou, logo dispensam a verificabilidade no mundo fenomenal. Se o «regime de





verdade» de Said já aludia a esta reflexão¹, ficará porventura mais clara a forma como, a partir dos pressupostos nietzschianos, um conjunto de representações pode constituir um sistema autor-referente. É fácil ler, na seguinte passagem retirada do texto em análise — uma descrição do mundo conceptual face ao mundo da pura perceção —, uma descrição da regulamentação interna da linguagem orientalista, na forma como tais imagens se congregam num sistema internamente hierarquizado:

No domínio destes esquemas, é possível algo que nunca poderia ser conseguido no domínio das primeiras impressões: construir uma ordem em pirâmide segundo castas e graus, criar um novo mundo de leis, privilégios, de subordinações, delimitações, que agora se contrapõe ao mundo intuitivo das primeiras impressões, como sendo o mundo mais estável, mais geral, mais conhecido, mais humano e, como tal, como o mundo regulador e imperativo.

(1997, p. 222)

De acordo com Nietzsche, a linguagem cria um mundo na medida em que o homem tem acesso apenas a metáforas, isto é, a *palavras* com que designamos *coisas*. Estas, por seu turno, não referendam mais do que o conhecimento antropocentrado que das coisas se possui. De forma similar, entendemos

1 Diz Said: «O Oriente que surge no orientalismo é então um sistema de representações enquadrado por toda uma série de forças que trouxeram o Oriente para o saber ocidental, para a consciência ocidental e, posteriormente, para o império oriental. [...] As suas descobertas objetivas [...] estão e sempre estiveram condicionadas pelo facto de as suas verdades, como qualquer verdade transmitida pela linguagem, tomarem corpo na linguagem [...]. [...] uma perspectiva como a de Nietzsche [...] chamará ao menos a atenção para o facto de que o Oriente enquanto existiu na consciência do Ocidente era uma palavra que ganhou um amplo campo de sentidos [...] que não se referiam necessariamente ao Oriente real, mas ao âmbito que rodeava a palavra» (2004, pp. 237-238).





que o fenómeno orientalista replica a constituição metafórica do conhecimento por via da linguagem, reforçando a sua natureza poética, no sentido de um mecanismo criativo pelo qual o orientalismo *cria* o Oriente.

A partir destes postulados acerca da linguagem, o pensador desenvolve a sua visão dessas leis que presidem à estruturação do discurso e que fazem com que, por exemplo, o Oriente do orientalismo não seja menos real do que o Oriente histórico-geográfico. Tal dever-se-ia ao facto de o primeiro se vincular a um conjunto de imagens que, de uma forma coerente e estruturada, se substitui à realidade empírica. Como sugere em seguida:

52

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Se [...] a mesma imagem for milhões de vezes produzida e legada através de várias gerações, aparecendo ao conjunto da humanidade sempre na sequência do mesmo motivo, acaba por adquirir para o homem o mesmo significado, como se este significado fosse a imagem única e necessária e como se esta relação entre o estímulo nervoso inicial e a imagem produzida fosse uma rigorosa relação de causalidade; tal como um sonho que, eternamente repetido, fosse inegavelmente percecionado como a realidade em absoluto.

(1997, pp. 225-226)

É a força, que se poderia designar como anafórica, do fenómeno orientalista que adensa as representações que o suportam. Seria, neste sentido, um processo de estabilização de um imaginário por via da incessante repetição que estrutura retoricamente essa realidade, concedendo-lhe uma aura de autoridade e assim gerando um *efeito de verdade*.

Na radical desconstrução, empreendida por Nietzsche, do





valor moral da oposição entre verdade e mentira, tais *conceitos* passam a funcionar sobretudo como faces ambivalentes do mesmo sistema de representações. É assim que uma qualquer narrativa, mais oportuna face ao contrato social, pode vir a tomar o lugar daquela que se veio a tornar hegemónica, tornando-se assim a nova verdade. Ser verdadeiro é, no fundo, saber «utilizar as metáforas usuais» (1997, p. 221). Deste modo, a desconstrução da «mentira» orientalista não deve visar denunciá-la enquanto *erro* ou *ilusão*, do ponto de vista moral. Partindo da crítica ao valor moral da oposição entre verdade e mentira, deve opor-se-lhe a funcionalidade e a validade internas de um dado sistema. E no sistema de representações que é o orientalista não há *mentira*: apenas uma verdade que dispensa verificação, sendo neste opúsculo que Nietzsche apresenta a sua definição de *verdade*: «Um exército móvel de metáforas, de metonímias, de antropomorfismos» (1997, p. 221). Tal exército de metáforas seria estruturado por meio de uma organicidade retórica: «Uma soma de relações humanas que foram poética e retoricamente intensificadas [...]» (1997, p. 221).

A partir deste ponto de vista, tornam-se mais claras as palavras de Said: «Nunca se deve partir do princípio que o orientalismo é uma estrutura de mentiras ou de mitos que se desvaneceria caso disséssemos a verdade sobre ela» (2004, p. 7). É por não se confundir com a mera falsificação, movida pela má-fé ou pelo conluio, que o orientalismo não pode desaparecer ao ser desconstruído, visto que é a força de um *discurso* que o sustenta. Um discurso bem-sucedido é aquele que logra impor-se retoricamente, como um conjunto de enunciados incontestáveis; quer dizer, a sua força é a de uma «verdade», produzida em termos retóricos e determinada em termos históricos. Um tal *regime de verdade* apresenta-se como autossuficiente, não





exigindo a verificação exterior. Neste sentido, seria incorreta a leitura que Robert Olson faz de Said, uma vez que repõe um sentido moral: «A representação de pessoas que vivem no Oriente é o produto de um modo de pensar representacional que é fundamentalmente falho, depreciativo e ilusório» (2005, p. 319).

Se o orientalismo nasce de uma distorção face a uma dimensão antropológica e histórica da realidade material do mundo empírico, estatui-se, porém, como um sistema de representações que devém, no discurso, como independente. Nasce de um mecanismo dialético por via do qual as imagens criadas numa relação metafórica com os «objetos originais» acabam por fundamentar a percepção que se tem deles. Tal reflexão permitiria mesmo, em última instância, desconstruir a relação entre um original preexistente ao discurso e a sua *tradução* discursiva, por via de uma relação dinâmica: por um lado, o dito «original», o «oriental» em si, é visto através de um aparato crítico construído para o observar no discurso; por outro, a materialidade que o constitui informa o processo de representação metafórica que dele deriva. Não há, assim, um momento em que se dê uma intervenção exterior ao discurso, de tipo *deus ex machina*, no qual se coloque a *verdadeira* visão da Ásia de modo a repor a verdade sobre o discurso orientalista, mas a noção de que tudo se joga no decorrer do gesto hermenêutico acerca de uma dada *representação*.

Supor que o emprego do termo «Ásia», em vez de «Oriente», seria propor o «legítimo» em lugar do «falso» é uma questão que não faz sentido nos termos em que surge. Os vocábulos *Oriente* e *Ásia* reportam-se a coisas diferentes ou, a usar a linguagem de Nietzsche, «mentem», isto é, *representam* de forma diferente. Dito de outra forma, Oriente e Ásia são modos diversos de representação e não pontos fixos de uma escala de





verdade. O Oriente é, conforme já explicado, um conjunto de tropos, de imagens e de valores que se alimenta de várias geografias, as quais podem ou não coincidir com a Ásia tal como esta hoje se entende. Este último termo dá conta de um território geopoliticamente mais definido, correspondente ao espaço Eurasiático, bem como das identidades nacionais que fizeram um caminho histórico para fora do colonialismo europeu, mas é afinal quase tão fluido como a geografia do Oriente. É, pois, um termo que tem respondido à necessidade de autodesignação por parte de muitos povos, o que não significa que, no seu uso, não possa haver formas de prolongamento das construções epistemológicas do orientalismo, como recorda Bill Ashcroft (2000).

Os restantes pontos serão dedicados a compreender a forma como em Portugal se formulou, num diálogo com outros orientalismos europeus, uma tradição própria de representações do Oriente, e quais as suas características definidoras.







DO ORIENTALISMO PORTUGUÊS: O FIM DE SÉCULO

Para uma problematização do orientalismo português

No quadro português, o termo *orientalismo* é usado, desde finais do século XIX, sobretudo no sentido de um campo estrito de estudos, e não no de uma poética. Denuncia-o o averbamento mais recuado que se encontrou da palavra (1863), anterior aos que são fornecidos por Manuela Leão Ramos (1873) e por Pedro Schacht Pereira (1893)¹. Camilo Castelo Branco, no romance *Agulha em Palheiro* (1863), emprega-a como sinónimo de erudição *tout court*: «Há aí sujeito que vingou um nome esperançoso numa época de sua vida: chegou mesmo a escrever locais com certo orientalismo» (1865, p. 167). De facto, apenas o sentido científico do termo se diria regular, como também se retira da asserção que abre o verbete «Orientalismo» na *Enciclopédia Portuguesa Ilustrada*, de Maximiliano Lemos: «O orientalismo é uma ciência toda moderna» (1900-1909, p. 104)².

No âmbito de uma reflexão acerca do papel de Portugal na construção do orientalismo, regista-se o seu uso nos ensaístas

¹ Ramos aponta 1873 como a data em que o termo surge, emprestado do francês, no *Grande Dicionário Português* (2001, pp. 18-19). Pedro Schacht Pereira (2003) remete para as crónicas de Eça de Queirós publicadas na carioca *Gazeta de Notícias* entre 1893 e 1897 e para Viterbo (1893).

² A deriva científica de sentido do vocábulo é também aqui notável: «[...] Hoje, o termo *orientalismo* é frequentemente aplicado, abusivamente, aos estudos sobre as línguas, as literaturas e os costumes dos povos da América, da África meridional, ou das regiões hiperbóreas» (Lemos, 1900-1909, p. 104).





Sampaio Bruno, no artigo «Os Portugueses e o Orientalismo» (1888), e Francisco Marques de Sousa Viterbo, com o trabalho «Orientalismo em Portugal no Século XVI» (1893). Em ambos os polígrafos começa já a construir-se uma aceção do termo que, além de identificar uma linha nacional de produção escrita orientalista, constrói um posicionamento crítico face a ela, o que ocorre sobretudo no segundo. A importância do texto de Sousa Viterbo reside sobretudo na admissão da existência de um fenómeno, que designa pela expressão «orientalismo em Portugal», enquanto facto da sociedade, bem como da produção literária portuguesa do século XVI. No que toca ao artigo de Bruno, publicado num jornal portuense em 1888, extremamente percuciente, encontra-se a par das principais realizações que o século XIX trouxe em termos de tradução e receção europeia de textos clássicos da «[c]omplicada mitologia bramânica» (2011, p. 288). Não deixa o autor de lhes associar a necessidade de visitar as fontes portuguesas dessa mesma receção:

Quando já, pelo espírito, nos nossos dias, um Côlebrookê [sic], um William Jones, um Anquetil-Daperron [sic], guiavam a revelação do grande mundo extinto [a Índia], nada, absolutamente nada denunciaria um interesse espiritual pelo passado, pelo continuado presente daqueles que o nosso ferro e o nosso fogo ia desalojando dos seus tradicionais anteparos? [#]. [...] não se tentou reunir num corpo sistemático a lição que, sobre o objeto, se encontra dispersa aqui e além. Seria conveniente seguir, passo e passo, desde os primitivos alvares, a noção que se foi tendo da sublime zona hindu, fixando os motivos especiais por que o critério desvairado da gente portuguesa não pode adiantar-se num caminho cujas iniciais pegadas lhe pertencem. (2011, pp. 287-288)





Assim, a expressão «Os Portugueses e o Orientalismo» (usada apenas no título) faz apelo ao reconhecimento de um conjunto de saberes do Oriente próprio daquele povo, devedor de um tempo de conquista da Índia («o nosso ferro e o nosso fogo»), e que deve ser retomado noutra plano («pelo espírito»). É daqui que deriva a questão essencial, exposta pelo autor de forma pioneira no fragmento citado, e que será várias vezes colocada pela posteridade: por que razão os portugueses da atualidade se desinteressaram pelo Oriente? É de forma tardia que o uso da expressão «orientalismo português» se vulgariza, certamente um sinal nesse sentido.

Nos anos 50, o autor goês José Frederico Ferreira Martins compõe o curioso *Orientalismo Português e Ocidentalismo Asiático* (1950). A voz que fala em tal opúsculo, identificando-se ao Português, e mesmo ao «ocidental», propõe uma reflexão que se perfila como antecâmara do lusotropicalismo, uma vez que o ensaio pretende também dar conta da aculturação do asiático, retirando-o à «submissão incondicional aos ditames da religião bramânica» (1950, p. 381).

Cinquenta anos mais tarde, lembrará a antropóloga Rosa Perez, acerca do meio científico em Portugal, que o termo *orientalismo* pode ser «identificado em diferentes autores que tomaram como equivalentes as categorias oriental (no sentido de relativo ao Oriente) e *orientalista* (na aceção de Said [...])» (2006, p. 25). Embora a autora não explicita a quem se refere, deixa claro que o «tema do orientalismo português [...] só muito recentemente seduziu os cientistas sociais portugueses» (2006, p. 25). Sublinhando que a tradução portuguesa da obra *Orientalismo* (1978) só acontece em 2004, deixa subentendido que se trata de uma tendência presente na literatura crítica já entrado o século XXI. Na verdade, a inscrição do pensamento





crítico pós-colonial na Academia portuguesa é afinal recente, uma vez que o próprio período pós-colonial português também o é, conforme recordado por Ana Paula Laborinho na «Introdução» a *Macau na Escrita, Escritas de Macau* (2010):

Este desinteresse nacional pelo Orientalismo português é tanto mais estranho quanto os Descobrimentos e, em particular, a geografia do que convencionámos chamar «Extremo Oriente» têm alimentado o imaginário português ao longo dos séculos, com repercussões até aos nossos dias. Julgamos que a ausência de uma perspetiva pós-colonial — ou a sua lenta introdução no espaço crítico português — resulta do tardio fechamento do ciclo colonial [...]. Apesar de o processo de transferência da soberania sobre Macau (1987-1999) ter decorrido sob o escopo do regime democrático, é preciso ainda assim reconhecer que o ciclo colonial português — do ponto de vista material e simbólico — apenas se encerrou a 19 de dezembro de 1999.

(2010, p. 11)

60

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

A presença continuada do Oriente em momentos-chave do percurso imperial tem como efeito o seu devir enquanto elemento definidor do próprio discurso imperial português. Como se verá mais adiante, tal conjunção far-se-á presente de um modo intenso na poesia portuguesa entre a viragem do século XIX e o início do século XX. Com efeito, a literatura afigura-se como umas das formas essenciais da reflexão sobre o coletivo em Portugal. Notou-o Eduardo Lourenço, autor a que adiante se voltará, no capítulo de *O Labirinto da Saudade* (1978) que se intitula «A Literatura como Interpretação de Portugal». A poesia configura-se não apenas como mero campo de ma-





nifestação, mas também de reelaboração do próprio orientalismo, como ficará claro nos capítulos seguintes.

Depois de se haver traçado o percurso do termo, importa atentar com mais demora nalguma bibliografia crítica que tem vindo a ser produzida nos últimos anos. A questão do orientalismo português — a sua existência enquanto fenómeno autónomo e uma descrição satisfatória do que possa ser — está no seu começo. A crítica é ampla se for considerada a que se centra sobre os séculos XVI e XVII, mas escassa no que tange aos séculos XIX e XX, tidos como séculos de decadência da *orientalia* em Portugal. Por outro lado, no que toca a uma divisão por áreas, se é considerável o material bibliográfico da historiografia, verifica-se que a questão aguarda uma vasta investigação na área dos estudos literários. Tem sido sucinta, como nota Serafina Martins, em seu informado estudo, a «expressão que o orientalismo tem tido nos estudos literários portugueses» (2010, p. 67), assinalando poucas manifestações no domínio das obras de referência. Conclui a autora:

[Há uma] dificuldade [em] lidar com o conceito de orientalismo neste domínio muito preciso [história e crítica da literatura portuguesa]. Se a matéria oriental é indiscutível na produção literária portuguesa [...], a dificuldade em circunscrever concetualmente essa matéria pode resultar do estado em que o seu conhecimento se encontrava e afinal se encontra ainda hoje.

(2010, p. 68)

No que toca aos estudos literários, da bibliografia mais recuada no tempo, a mais expressiva seria Machado (1983), Coelho (1987), Rocha (1988) ou Velho (1988), cartografando os contornos da





presença oriental numa perspetiva histórica e apontando diversas problemáticas a desenvolver. Afigura-se muito significativo notar a forma como algumas destas obras se articulam com gestos comemorativos em torno dos Descobrimentos. São os casos de Machado (1983), Rocha (1988), Velho (1988) e Seabra (1994), um indicador de que o interesse crítico pelo Oriente apresenta um forte vínculo à preservação simbólica dos «lugares de memória» no Oriente, uma vez que o confronto efetivo com as propostas críticas de Schwab, Said e da teoria pós-colonial se manifesta na crítica portuguesa apenas em obras já do século XXI. Ora, isto significa que estas obras, que procuram interpretar a permanência de algumas representações, não trabalham — como seria de esperar, tendo em conta a tardia penetração de Said na Academia portuguesa — com a necessidade, proposta por este autor, de recorrer ao plano discursivo para a análise do fenómeno. Apenas Laborinho (1991), Lima (1996, 1999) e Ramos (2001) inauguram, nos finais do século XX, esta vertente da problematização conceptual do orientalismo *literário* para o contexto português.

É de novo a rememoração cívica das Descobertas que despoleta um dos momentos mais relevantes do esforço crítico em torno da questão: o álbum interdisciplinar organizado por António Hespanha *O Orientalismo em Portugal* (1999). Editado pela Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses (1986-2002), este livro reafirma o vínculo entre memória e celebração num quadro epistemológico bem distinto da ideologia triunfalista do centenário anterior. Mas este esforço conjunto tem sido continuado apenas de forma isolada, de modo que se está no começo não só em termos heurísticos, mas também críticos. Não obstante, o confronto com os modelos de leitura atrás referidos (Said, entre outros) dá-se





de forma notória em Hespanha (1999a), que a todos os títulos é uma obra de charneira, desencadeando uma inquirição proveniente de disciplinas como a História e a Antropologia: Avelar (2010, 2011a, 2011b), Curto (2007), Cunha (2012), Matos (2002), Perez (2001, 2006), Silva (2005), Vicente (2009) e Xavier e Zupanov (2015). A maior parte destes trabalhos, que pretendem esclarecer as especificidades de um orientalismo português, enfocam-no enquanto tradição de longo curso que necessita de ser pensada a partir do século XVI.

É necessário lembrar que, no que tange aos estudos literários, além de monografias e de artigos dirigidos por ângulos delimitados ou sobre autores específicos — o volume de Laborinho (1999), por exemplo —, só mais recentemente a produção crítica em torno ao orientalismo literário tem recebido decisivo impulso. Aqui destacam-se os seguintes trabalhos: Almeida (2016), Almeida e Braga (2013), Braga (2014, 2018)¹, Jackson (2014), Laborinho (2004, 2010), Machado (2018a, 2018b) e Pinto (2013)². É, pois, já no século XXI que começam a formular-se com mais clareza leituras gerais do fenómeno orientalista literário, enformadas pelo legado dos modelos teóricos anglo-saxónicos na revisão epistémica do fenómeno. E é também neste contexto que se dinamiza a investigação para a presente obra. Desenvolve-se em seguida, de forma mais detida, a leitura do *orientalismo português* que se pretende levar a cabo.

Na expressão em itálico não deve ler-se apenas uma instância ou variação local do fenómeno orientalista. O entendimento das características da tradição portuguesa tem de passar pela consideração dos seus próprios contextos históricos e sociais. Neste sentido, a grande ressalva a fixar, como se tem vindo a

1 Não são aqui referidas as publicações que foram incorporadas no presente trabalho.

2 Consulte-se também o recente Maffei e Eiras (2014).





expor, é a centralidade que ocupa na literatura a memória histórico-cultural do império português asiático. Conforme atrás se afirmou, muito antes de o orientalismo se firmar — no contexto imperial britânico do século XVIII — enquanto produção sistemática de saberes orientada para a exploração colonial dos territórios asiáticos, já o império luso havia criado as suas próprias práticas de representação. É daqui que devém o peso do Oriente em Portugal, sem o qual a tradição orientalista deste país, e mesmo certos veios nucleares da cultura portuguesa, não se poderão entender. Há que partir, assim, da constatação da alteridade deste império para um entendimento do orientalismo português como fenómeno autónomo em sua conformação histórica e cultural.

64

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Se, na visão de Hespanha (1999b), só se deve falar de orientalismo de acordo com a estabilização e institucionalização das práticas coloniais europeias na Ásia, o império asiático português já se encontra nesse período em avançada decadência. A hipótese de trabalho que será aprofundada ao longo desta obra avança a leitura de que o moderno orientalismo português se constrói como memória de uma grandeza perdida a Oriente, não deixando de ser um discurso com efeitos diretos na relação colonial, mas permitindo que esses efeitos sejam fortemente permeados pelo primeiro fenómeno, o que adiante se desenvolverá. Já Said (1978) salvaguardava, conforme atrás se viu, o carácter mediado de tal relação. Este orientalismo português dos séculos XIX e XX é, então, um fenómeno que vem *depois*, um fruto serôdio desse longo processo de domínio imperial da Ásia, não deixando de ser, ao mesmo tempo, herdeiro da tradição quinhentista, bem como dos orientalismos britânico e francês seus coevos.

Como nota Isabel Pires de Lima, não é possível pensar o orientalismo português sem entrecruzar «a ideia ocidental de





Oriente e a ideia nacional de império» (1999, p. 145). Neste sentido, é fundamental lembrar o quadro histórico-cultural no qual se caldeia a visão tardo-oitocentista do Oriente. Nem o Brasil, que devirá como central na linguagem atlantista de alguns aparelhos ideológicos do Estado Novo, nem sequer África, abertamente minorizada do ponto de vista civilizacional pelo discurso etnocêntrico oficial, detêm o poder simbólico que a Índia deteve, nos séculos XIX e XX, para se instituir como referente simbólico da imagem da predestinação, desde *illo tempore*, de Portugal enquanto império.

A conjuntura política do termo do século XIX encontra, em Portugal, a necessidade de estruturação de um discurso que possa concorrer para a defesa das fronteiras coloniais no âmbito da chamada «Questão Africana». É certo que o palco africano veio a revelar-se fulcral no seio da pugna entre decadentismo — no sentido cultural do termo — finissecular e «nacionalismo imperial», na expressão de Valentim Alexandre (2000). Num primeiro momento, Portugal conseguia reagir à nova conjuntura política colonial, entre 1870 e 1884-1885, através da argumentação em termos de «direitos históricos» (Alexandre, 2000, p. 153). Aqui cabiam descobridores, mártires e heróis como um D. Cristóvão da Gama, na Etiópia do século XVI; e não modernos exploradores científicos como Livingstone, que a Inglaterra, por seu lado, apresentava como modelos. Se, nessa década de 1870, na qual Andrade Corvo é ministro do ultramar, já se acha um limitado expansionismo territorial no âmbito africano, este é agenciado de modo a garantir a ocupação militar dos territórios que a Conferência de Berlim (1884-1885) preservará (Alexandre, 2000, p. 156).

Deste modo, Portugal vê-se obrigado a atender à cláusula da ocupação efetiva que tal Conferência lhe legou. Com o objetivo





de consolidar a efetiva ocupação dos espaços que reclamava, o país reforça a atividade colonizadora e retoma a ideia de unir Angola a Moçambique; porém, na zona do Niassa um tal projeto, representado no Mapa Cor-de-Rosa, sobrepunha-se aos interesses britânicos (cf. Coelho, 1996, pp. 50-52). A movimentação nacional em torno a esta questão só ganha verdadeiro impulso com o *Ultimatum* Inglês de 1890, desfecho trágico, para a consciência nacional, do fortalecimento colonial. Neste contexto, o episódio da prisão de Gungunhana, em 1895, será fugidia imagem da privilegiada «reafirmação do valor nacional» (Alexandre, 2000, p. 157) em termos bélicos, porém insuficiente para contrabalançar o peso do funesto evento de 1890. Como explica Eduardo Lourenço (1978), o *Ultimatum* constitui um momento de viragem na configuração da autoimagem nacional:

66

Portugal descobre a África, cobre a sua nudez caseira com nova pele, que não será apenas imperial, mas imperialista, em pleno auge dos imperialismos de outro gabarito. A tentativa de criar uma alma «à século XVI» não foi longe: um excesso de lógica nas suas ambições, legítimas, mas incómodas, ministraria ao mundo europeu a proa absoluta da nossa absoluta subalternidade. O *Ultimatum* não foi apenas uma peripécia particularmente escandalosa das contradições do imperialismo europeu, foi o *traumatismo-resumo* de um século de existência nacional traumatizada.

(2004, p. 30)

Impõe-se, então, elucidar de uma forma mais demorada a relação do orientalismo português com a instância do poder colonial. Tal relação deverá ser explorada com bastante cuidado, uma vez que o orientalismo *moderno* acompanha um poder co-





lonial fragilizado no continente asiático, de modo que é pelas vias do imaginário e da ideologia imperial — posta em prática sob a vertente colonial enquanto série de preceitos doutrinários e ideológicos —, e não tanto pelas conexões diretas entre orientalismo e colonialismo, que a investigação será dirigida, o que não significa que este último laço não exista. Como atrás se referiu, o que interessa aqui destacar é que, no âmbito de um colonialismo desvitalizado, entra mais em cena no campo dos discursos culturais a relação entre memória, imaginário imperial-colonial e orientalismo, do que um vínculo direto entre a práxis colonial na Ásia e a construção de um discurso orientalista, certamente presente mas não determinante para a eclosão deste discurso¹.

Uma prova cabal de que espaço colonial e espaço simbólico do império nem sempre coincidem de forma plena é o estatuto de Goa, Macau e Timor ao longo dos séculos XIX e XX. Estes territórios — cuja importância política e económica em boa medida ficou toldada a partir do século XVIII, período no qual a Índia deixou de ser o centro do império — são profundamente diversos entre si. Guardam, contudo, bastantes marcas das regulamentações eclesiásticas, administrativas, municipais, bem como das vias comerciais que interligaram a sua «insularidade», enquanto «províncias orientais» do império. Na economia imperial, funcionam sobretudo como espaços simbólicos, resquícios de um Oriente português² mais vasto e mais antigo.

1 Cf. Machado (2018a, 2018b) para uma leitura diversa.

2 O «Oriente português» é um conjunto de imagens que remete e se confunde com a própria ideia de império e de nacionalidade portuguesa, conforme Jaime do Inso lembrou na obra *China* (1936): «O problema do Oriente português é um problema de alta política, que chega a revestir aspectos transcendentais para a nossa nacionalidade» (1999, p. 342). Não é uma expressão oficial ou um mero designador colonial para a Ásia, mas, nesta visão, um espaço intrínseco a Portugal. Se entende que as colónias asiáticas sofreram uma «cristalização» (1999, p. 340), surgem, contudo, como uma espécie de templo da nacionalidade.





Em termos políticos, comprovam a dimensão defensiva do imperialismo português, como notaram Hespanha (1999b) e Catroga (1999a). Nas palavras do último:

Depois da independência do Brasil (1822), a salvação do império estaria em África. A Oriente procurava-se, tão-só, conservar o que restava do antigo poderio (político e religioso), e a disputa com Roma, iniciada, em 1838, a propósito do Padroado, é prova inequívoca desse carácter defensivo. Em suma: no Portugal oitocentista, não houve uma *questão do Oriente*.
(1999a, p. 211)

68

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Nesta última asserção aponta-se para o carácter mais discreto do Oriente no plano dos discursos oficiais, quando confrontado com África como palco de ação direta. Contudo, e como o mesmo autor ressalta, o Oriente é recuperado pelos discursos comemorativos com o seu apogeu no «Centenário da Índia» (1898), em que se tratou sobretudo de, na expressão de Catroga, «celebrar a Índia para defender África» (1999a, p. 227). No seio de tais discursos, a matéria oriental comportar-se como elemento do vocabulário do discurso imperial, mais do que como significador de territórios indispensáveis para a moderna exploração colonial. Deste modo, a esfera na qual a centralidade do Oriente é preservada será sobretudo a dos discursos legitimadores do império relembrando as *marcas* vivas de um passado glorioso, como ficará claro no comentário que em seguida é feito de alguns excertos.

Em primeiro lugar, atente-se num texto pragmático, um manual colonial de autor anónimo intitulado *As Colónias Portuguesas* (1884), onde se lê esta reveladora passagem:





Do vastíssimo domínio que à nação portuguesa chegou a pertencer no mundo [...] possuímos ainda extensos e importantíssimos territórios na África, na Ásia e na Oceânia — os quais, compensando sobejamente a pequena área que ocupamos no continente europeu, nos dão direito ao lugar distinto que ainda temos no concerto das nações civilizadas.

(Anónimo, 1884, pp. 3-4)

Em termos histórico-culturais, o trecho sinaliza a ascensão do nacionalismo imperial na afirmação do vocabulário dos «direitos históricos», mobilizados pela opinião pública para a preservação da posse territorial no contexto da Conferência de Berlim, ocorrida, aliás, no mesmo ano em que o livro foi publicado. Importa suportar discursivamente o «novo sistema imperial português» (Alexandre, 2000, p. 161) que nela é confirmado. Segundo o mesmo historiador:

A afirmação exacerbada das posições e dos interesses imperiais do país era em grande medida uma resposta às pressões nascidas da nova atenção dada pelas grandes potências europeias ao continente africano, sensível já por meados da década de setenta — e tomada em Portugal como uma ameaça ao seu domínio em África, até então vagamente definido.

(2000, p. 151)

Atravessando e conformando, em termos retóricos, a alusão que o texto de 1884 promove a tais factos históricos está uma retórica da *perda* e da *compensação* analisada de forma percuciente por Eduardo Lourenço em *O Labirinto da Saudade* (1978). Tal retórica encontra uma verbalização naquele texto em expressões como «compensado sobejamente» e na repetição





da palavra «ainda», alertando para a insegurança subjacente ao enunciador coletivo («possuímos»). O discurso mostra, mediante estas marcas, ser construído na negativa. Com efeito, o que interessa relevar é o uso estruturado de um determinado vocabulário. Será, a este respeito, oportuno retomar uma das reflexões de Hespanha (1999b), decisiva para a leitura do orientalismo aqui mobilizada. O historiador ressalta que o Oriente participa de forma decisiva no vocabulário de:

[...] demonstração e [...] inculcação doutriniais, desde a ideologia imperial quinhentista, passando pelo messianismo quínto-imperialista de Seiscentos, até aos projetos de redenção imperialista dos finais do século passado e às amenidades lusotropicalistas dos meados deste.

(1999b, p. 15)

70

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Por outras palavras, o Oriente enforma o ideário regeneracionista de teor mítico, operativo, do ponto de vista político, na cultura portuguesa no longo período apontado por António Hespanha.

Tome-se agora em consideração dois excertos, desta vez mais complexos: o primeiro é retirado de um artigo de jornal de Camilo Pessanha, «A Gruta de Camões», publicado pela primeira vez em *A Pátria*, de Macau, a 7 de junho de 1924; o segundo, excerto de uma obra de Oliveira Martins, *O Brasil e as Colónias Portuguesas* (1880). Não será tanto a sequência cronológica a dirigir a leitura, antes a dilucidação de duas vias críticas para o relacionamento com um dado vocabulário: uma distanciada hermenêutica dos signos, no primeiro caso; uma desconstrução irónica, no segundo. Considere-se o artigo sobre Macau, de Pessanha:





Macau é o mais remoto padrão da estupenda actividade portuguesa no Oriente nesses tempos gloriosos. Note-se que digo *padrão*, padrão vivo: não digo *reliquia*. Há, com efeito, padrões mortos. São essas inscrições obliteradas em pedra, delidas pelas intempéries e de há muito esquecidas ou soterradas, que os arqueólogos vão pacientemente exumando e penivelmente decifrando, tão lamentavelmente melancólicas como as ressequidas múmias dos faraós.

(1924, pp. 302-303)

O que o texto parece propor consiste numa hierarquia dos signos. É toda uma semiótica imperial que Camilo Pessanha estabelece entre «reliquia» e «padrão». O imaginário da ruína, do sepulcro — cuja metonímia é aqui a múmia — opõe-se à carga signífica de «Macau», cuja fecundidade semiótica é aberta. De todas as vezes em que tal signo é abordado por um hermeneuta, o seu valor revela-se transparente, ao contrário das «inscrições» delidas ou das «múmias», cuja materialidade dissolvida apenas a grande custo transmite um qualquer valor, numa poética do apagamento que recorda o que Rubim (1998) designa como a *poética do vestígio*.

Oliveira Martins, em 1880, promove uma reflexão sobre o valor das «colónias do Oriente» que evoca o problema político em torno da sua venda¹. Trata-se de uma obra menos conhecida do historiador, mas decisiva como reflexão de fundo — ainda que cética, como lembra Alexandre (2000, p. 174) — no que tange às possessões asiáticas:

1 David Brookshaw contextualiza esta problemática: «Já em 1885, a viabilidade dos territórios do Estado da Índia foi assunto de debates no parlamento português. Houve até propostas para vender Macau a uma outra potência europeia, sendo o raciocínio para isso a necessidade de canalizar as energias e os recursos nacionais para o império português de África [...]. Os deputados que representavam os territórios da Ásia respondiam que a Ásia portuguesa não apresentava nenhum *deficit* orçamental [...]. Por outro lado, [...] existiam fortes laços sentimentais com territórios vistos como relíquias de uma antiga grandeza» (2000, p. 34).





Aliená-las [Goa, Macau e Timor] formalmente seria criar sem motivo uma destas questões, em que as ocas frases dos jornais levantam uma agitação prejudicial, explorando sentimentos — o padrão das nossas conquistas, o monumento das nossas glórias, a terra de Albuquerque, a gruta de Camões, etc. Tais dizeres, sem valor económico, têm, porém, um valor moral, enquanto há patriotismo e sentimento de solidariedade histórica; e os estadistas, embora como críticos reconheçam o vazio das frases, têm de supor que, se há nação, tem de haver sentimentos patrióticos.

(Martins, 1920, pp. 184-185)

O que interessa retirar deste excerto é a desconstrução irónica do repositório de expressões que constituem a retórica orientalista imperial em Portugal. O autor encontra-se consciente de que o orientalismo é um discurso, composto por determinado vocabulário e por consabidos tropos («padrão», «monumento», «glórias», «Albuquerque», «gruta de Camões»), uma verdadeira gramática da cultura imperial portuguesa. Dela, como lembra o autor, fará uso oportuno o «estadista», recombinao os tropos tal como um escritor o faria, de modo a conseguir direccionar a emotividade patriótica para o efeito desejado.

Noutro momento da mesma obra, surgem Goa, Macau e Timor como elementos já interiorizados do vocabulário imperial:

Para a economia da nação portuguesa e para o futuro colonial, a Índia e todas as mais possessões orientais importam coisa nenhuma. [...] Macau encontra-se em condições semelhantes. Cidade comercial-marítima [...], o estabelecimento tem de português o nome apenas. É uma cidade chinesa gover-





nada por mandarins nossos. [...] Macau é uma casa de jogo [...]. Entre a metrópole e Macau extinguiram-se os restos de antigas relações; e os dois pontos da Ásia continental, memória apenas de um passado império marítimo-comercial, estão de facto destacados da vida portuguesa. [...] Timor não é cousa nenhuma; e melhor fora abandonar de uma vez, a troco de qualquer preço, esse pedaço de ilha a que se não ligam nem tradições nem interesses.

(Martins, 1920, pp. 182-184)

São três sinédoques servindo a retórica da caricatura. Macau é um casino, Timor um pântano insalubre e Goa, que aqui não aparece, provavelmente uma igreja em ruínas. A visão, sem dúvida, é não só radical como pensada a contracorrente do nacionalismo imperial, composto que foi por um advogado da alienação desses incómodos resquícios coloniais, empecilhos à concentração das atenções no continente negro¹. A visão mais comum, que o texto do historiador procura desconstruir, usa o Oriente como um constructo discursivo de modo a sublinhar os seus valores morais, culturais ou até espirituais dentro do contexto do império. Pode-se afirmar que o Oriente constitui mesmo um argumentário, usado de forma a ressaltar a premência daquela tríade axiológica como configuradora da atividade imperial portuguesa *in totu*.

Era essa a visão do intelectual goês Francisco Xavier da Silva Teles. Este autor, secretário-geral da Sociedade de Geografia de Lisboa e impulsionador do I.º Congresso Colonial (1901), usa a

¹ Este livro é uma verdadeira defesa do projeto de *colonização* moderna face ao da *conquista*, desvalorizando, por isso, o Oriente (Martins, 1920, p. V). Usa a metáfora do naufrágio para evocar as três colónias asiáticas: «Dessa Viagem da Índia em que Portugal embarcou restam ainda salvados, como quando, depois do naufrágio, flutuam sobre as ondas as estilhas do navio naufragado» (Martins, 1920, p. V). Cf. Matos (2002).





memória do Oriente para legitimar o império, num ano (1926) que é já a antecâmara do Estado Novo:

A invasão do Oceano Índico pelos Portugueses foi o início de um novo capítulo na história da Ásia. Civilizações e crenças antagónicas entraram em conflito; ideias e sentimentos reinantes na Europa ocidental chocaram-se com a longa ensimesmação dos povos orientais. [...] Do papel representado pelos portugueses no Oriente só conservámos o nosso Padroado e a velha tradição do nosso domínio.

(1926, pp. 68-71)

74

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Neste caso, os tropos são já mobilizados enquanto tónica explicitamente orientalista. É o caso da suposta abulia oriental («longa ensimesmação dos povos orientais») face ao protagonismo (ainda que *in illo tempore*) dos portugueses. O discurso é usado para sustentar do ponto de vista ideológico o domínio imperial que, antes de mais é, como o próprio autor revela, uma «tradição», o que de novo remete para o vocabulário dos direitos históricos. É possível, neste recurso retórico, surpreender a viva conexão entre o pensamento orientalista — assumido por um goês que se exprime *en tant que* português — e a ideologia imperial que se constrói sobre um Oriente que é, tal como o texto anónimo atrás analisado, construído por subtração: «Do papel representado [...] só conservámos» (Teles, 1926, pp. 68-71).

A presença portuguesa na Ásia é, em 1926, representada por antigas instituições, tais como o Padroado Português do Oriente, sinédoque dos valores espirituais e simbólicos relativos a essa mesma presença. Esta será, em síntese, assumida como um «valor moral» (Teles, 1926, p. 71). Desta maneira, no





fim de século português, de forma complementar ao processo de institucionalização do império africano registado por Valentim Alexandre (2000), as formulações discursivas de um Oriente ideal, sem contornos histórico-geográficos definidos, ganham presença cada vez mais intensa. Tal sucede, como se acaba de ver, não apenas nos aspectos histórico, político e ideológico dos excertos analisados — todos eles localizados entre a Conferência de Berlim e o termo da Primeira República — mas também nos seus aspectos retórico-imagéticos, e naquilo que une ambas as dimensões.

A tendência dominante do orientalismo português finisseccular será, pois, a seguinte: embora dotado de todo um aparato burocrático colonial, o Oriente é encarado — sobretudo ao nível da representação — não já como espaço de ação colonial direta, mas antes como o da radicação mítico-simbólica de um desejo de revitalização imperial, cuja efetividade será reencenada nas possessões africanas, o espaço colonial por excelência a partir do fim de século, de acordo com Hespanha (1999b, pp. 15-37). Com efeito, África, desde a independência do Brasil até à independência dos principais territórios coloniais em 1975, torna-se o centro do império, passando a Ásia — primeiro grande espaço da atividade colonial — a deixar de valer por si, subsumindo-se na categoria mais vasta de império e mobilizada sob a forma de um argumentário retórico.

Em certa medida, o Oriente tem, pois, o seu devir nos discursos portugueses sob as vestes da memória imperial. Interiorizou-se na História, tornando-se mais um elemento cultural, do que um horizonte político-económico. A insistência na carga simbólica do Oriente, presente, sob formas diversas, nos textos atrás analisados, possui conexões evidentes com a necessidade de revitalização discursiva do imperialismo português com vista





a uma ação colonial mais efetiva em África. Como sublinha Hespanha (1999b), no seu estudo seminal:

Neste programa de redenção da pátria [o programa antidecadência da cultura republicana portuguesa], o Oriente nem é sujeito nem destino. Aparece como um objeto histórico de exercício de virtudes que, a serem recuperadas, já não se irão renovar aí, mas na África. Assim, a sua evocação não exige nem fidelidade histórica nem operacionalidade prática.
(1999b, p. 28)

76

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

O orientalismo português opera sobretudo na esfera da memória cultural e é, de facto, sob essa condição que o Oriente inspira e fortalece a ideologia imperial. Este interioriza-se como espaço simbólico do império, o que é patente nos discursos do chamado «Centenário da Índia» (1898). O orientalismo português, de um modo que se pode designar como dialético, a um tempo prepara e fundamenta os discursos do império. O orientalismo, na sua versão portuguesa, não deixa assim de se estruturar internamente, pelas razões que acabo de aduzir, como um discurso de poder. Todavia, uma das suas características seria a relação incoincidente, que poderíamos designar também como desnivelada, em termos espaciotemporais, entre orientalismo e imperialismo, como não se encontra nos casos britânico e francês.

É este desnível entre poder real (sobretudo no século XVI) e a continuidade apenas simbólica do Oriente como base do discurso que o sustém (a partir do século XVIII, mas desacompanhada de um poder colonial eficaz e sistemático) que cria um amplo espaço da memória coletiva a que se pode denominar orientalismo português; sendo que isto acontece sobretudo ao nível da representação, como adiante ficará claro.





Mas se é o modelo africano, enquanto verdadeiro *locus* imperial, que está subjacente a algumas das versões oficiais dos discursos atrás analisados, outros, que ganham corpo no período finissecular, insistirão em modelos alternativos para a manifestação privilegiada das virtudes imperiais. O movimento cultural da Renascença Portuguesa (1912-1932)¹, a que se ligaram (de formas diferentes) autores como Teixeira de Pascoaes, António Patrício e o jovem Fernando Pessoa, preferirá pensar a necessidade de haver império num plano apenas mítico e poético, sem perder, nesse processo de tradução de valores, as implicações imperialistas do discurso, bem como a sua coloração orientalista, comum a alguns dos excertos tratados.

Todavia, ambos os horizontes, o modelo «africano» e o «cultural-espiritual», implicam uma aposta em elementos simbólicos derivando, de forma inequívoca, de um longo processo de enfraquecimento económico, sociopolítico e militar do colonialismo português não só na própria Ásia, mas no seu todo. Não dispendo do poder económico que possuíam a Inglaterra e a França para sustentar o seu poder discursivo, as «Índias Espirituais» (Pessoa, 1979, p. 140), tópico fulcral do moderno orientalismo português, mostram que este último pode ser interpretado enquanto força discursiva de uma memória imperial revitalizando novos impérios no plano do discurso literário. O referido tópico das Índias Espirituais patenteia a forma como o Oriente, não enquanto espaço definido,

¹ Movimento sociocultural republicano (1912-1932) que dominou o cenário cultural nacional no período em causa. Possui também uma forte dimensão social, cívica e editorial. Dele irrompe a reação neorromântica ao cientismo do século XIX, intentando conferir uma dimensão «moral» e «espiritual» (no vocabulário da época) ao recém-implantado regime republicano. Em termos estéticos, é um movimento plural. Contudo, o seu órgão, a revista *A Águia*, regista, sob a égide de Teixeira de Pascoaes, um predomínio do saudosismo, que este poeta e doutrinador constrói em torno ao *leitmotiv* da Saudade, poderoso impulso afetivo, artístico e literário destinado a propiciar a autognose nacional.





mas enquanto *topos* de um *discurso*, sofre uma mutação fundamental em torno ao ambiente finissecular: perde de vista a sua radicação histórico-geográfica nos espaços coloniais e transmigra os seus valores para um horizonte literário. Tal fenómeno deve ser interpretado no contexto de uma mutação mais vasta do «ser» nacional. Como lembra Eduardo Lourenço:

O fim do século XIX, por reação ao criticismo devastador e impotente da década de 70, mas também como resposta à agressão do monstro civilizado (Inglaterra), verá eclodir a mais nefasta flor do amor pátrio, a do misticismo nacionalista, fuga estelar a um encontro com a nossa autêntica realidade, mas, ao mesmo tempo, expressão profunda sob a sua forma invertida de uma carência absoluta que é preciso compensar desse modo. O saudosismo será, mais tarde, a tradução poético-ideológica desse nacionalismo místico, tradução genial que representa *a mais profunda e sublime metamorfose da nossa realidade vivida e concebida como irreal*.

(Lourenço, 2004, p. 31, ênfase do autor)

Posto isto, há que propor uma releitura da identificação epistemológica entre textualidade orientalista forte e imperialismo forte. No caso português, não há uma coincidência entre um império asiático forte e uma intensa tradição textual orientalista, como nos casos britânico e francês. Ora, isto cria um efeito particular no seio da literatura portuguesa dos séculos XIX e XX, que figura essa tensão por via da representação das próprias figuras autorais portuguesas dos séculos XVI e XVII enquanto personagens literárias, bem como ao nível de um constante diálogo intertextual. Com efeito, de forma regular, as obras tardo-oitocentistas remetem aos seus «predecessores»





textuais como *Os Lusíadas* ou a *Peregrinação*. Apesar de um relativo apagamento face ao enorme manancial que se encontra nos séculos XVII e XVIII, o orientalismo nos séculos XIX e XX continua a mover uma ampla tradição literária, mesmo sem corresponder a «um contexto político ou imperial de que [...] fosse a agenda», segundo Hespanha (1999b, p. 4).

Se a era de afirmação dos impérios britânico e francês (1815-1914) coincide com o período de maior fraqueza do português, a textualidade do orientalismo português não deixará de aludir à relação com aqueles potentados imperiais por meio de algumas intimações ao poder colonial do *outro* europeu, sob configurações distintas, em obras como a de Alberto Osório de Castro e mesmo em Fernando Pessoa. Esta reflexão remete para o que se pode designar como a tensão no seio do orientalismo português quanto ao seu duplo *outro*. Conforme destaca Catroga (1999a), seriam dois os *outros* do orientalismo português, o «indígena» e o europeu:

Subjacente ao orientalismo português de Oitocentos, se encontr[a] o desejo de conhecer o *outro*, para o compreender e melhor o dominar, e, concomitantemente, procur[a-se] reafirmar ao *outro* europeu (e, em concreto, à Inglaterra), através de discursos e de ritualizações históricas, direitos e capacidades civilizacionais que os imperialismos dominantes estavam a por em causa.
(1999a, p. 211)

Se França e Grã-Bretanha ocupam a Ásia como espaço que é plenamente *seu*, quer em termos de posse territorial, quer nos da sua representação, tal evidência faria dessas duas nações os «verdadeiros» orientalistas modernos, uma vez que seriam aqueles que, em simultâneo, dominariam *ato* e *discurso*. Perante





isto, o orientalismo literário português assume-se como uma textualidade sem dúvida alternativa perante a hegemonia das representações que aquelas literaturas praticam face ao Oriente. Por outro lado, o carácter alternativo dessa textualidade aponta para o estabelecimento de uma ambiguidade que a configura de modo interno. Encontra-se na medida do seu *complexo de inferioridade*, cujo reverso seria um *complexo de grandeza*, por confronto quer com as literaturas inglesa e francesa, quer com o passado imperial português. As expressões em itálico foram conceptualizadas por Eduardo Lourenço (1978) a propósito da identidade nacional, de modo a poder explicar a relação que a nação mantém consigo mesma. Nas palavras do pensador:

80

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Essa conjunção de um complexo de inferioridade e superioridade nunca foi despoletada como conviria ao longo da nossa vida histórica e, por isso, misteriosamente nos corrói como raiz que é da relação *irrealista* que mantemos connosco mesmos. Segundo as contingências da situação internacional [...], aparece ao de cima um ou outro complexo, mas com mais constância os dois ao mesmo tempo, imagem inversa um do outro. [#] É por de mais claro que ambos cumprem uma única função: *a de esconder de nós mesmos a nossa autêntica situação de ser histórico em estado de intrínseca fragilidade.*

(2004, p. 25, ênfase do autor)

O verso pessoano «[Um Oriente] ao oriente do Oriente» (2014, p. 36) relaciona-se com esta continuidade da visão mítica e poética do Oriente que tem vindo a ser descrita nas linhas anteriores. A virtualidade imperial, conforme a trabalha «Opiário», a cuja primeira estrofe pertence o verso citado, está sempre por atualizar, uma vez que é sempre transcendente às





suas condicionantes materiais, que se encontram esgotadas. Como se verá em Pessoa, a transfiguração baseada na memória imperial do Oriente impõe-se ao Oriente como realidade histórico-geográfica. É neste sentido que o conhecido estribilho de Álvaro de Campos serve de ponto de partida à presente reflexão, já que esse campo de projeções se estende para além do oriente «real», num *oriente do Oriente* que é seu desdobramento imagético, baseado na transfiguração poética dos dados da experiência histórico-cultural nacional.

Como sugere Rosa Perez, o orientalismo português seria então regido por uma noção de *mesmidade*, mais do que de alteridade. Esta tradução para o mesmo, uma (con)versão simbólica, que promove a rasura do *outro* implícito no discurso, não deixa de supor uma relação de poder:

Outra lógica deve, todavia, ser identificada relativamente ao domínio português no Oriente. [...] os portugueses iniciavam a rota da Índia em busca não da alteridade, mas da semelhança, de matriz proeminentemente religiosa. Os outros, os «gentios», foram objeto de conversão, na aceção mais ampla da palavra: religiosa, mas também social e linguística [...] para os moldes culturais da lusitanidade. O Cristianismo constituiu sem dúvida um poderoso dispositivo de tradução cultural que precedeu a conversão religiosa na consolidação do império [...] e que se revelou um dos seus elementos mais estruturantes.

(2006, pp. 15-16)

A (con)versão seria um bom modelo crítico para explicar o orientalismo português¹, denunciando essa busca do semelhante

1 Rosa Perez defende, já em 2001: «O orientalismo português criou na Índia a ficção de um espelho do Império [...]. Em vez de sublinhar as diferenças culturais (que poderiam justificar





o dinamismo interno de boa parte da produção literária composta sob o signo do Oriente na viragem do século. O Oriente português desdobra-se, revelando o seu *duplo*, o império e seus *fantasmas*, que se lhe sobrepõem. Há, pois, o que se pode designar como um apelo fantasmático no orientalismo português, configurando de modo central a sua textualidade. Tal, por vezes, assume a forma de um jogo da própria voz enunciativa que pretende aproximar-se das figuras dos autores quinhentistas que viveram na Ásia, fenómeno que em seguida se tratará. É necessário, pois, conhecer melhor a relação estabelecida com o século XVI, conforme ela se apresenta na textualidade orientalista portuguesa.

82

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Os modelos quinhentistas e o orientalismo finissecular

Foram explicitados no ponto anterior os contornos gerais da proposta de leitura do orientalismo português que aqui é levada a efeito. Passa-se, em seguida, à questão da *memória cultural* do império na raiz do fenómeno orientalista, com base numa revisão crítica de outras interpretações. É significativo que a maior parte destas seja endereçada em torno dos séculos XVI e XVII, visto que neste período histórico a centralidade da *orientalia* é iniludível. Não será uma questão deste trabalho averiguar até que ponto, em Portugal, o orientalismo prévio ao século XVIII se deixa ler a partir de modelos críticos como o de Said (1978). Para todos os efeitos, o imaginário formulado em Quinhentos é

a intrusão portuguesa na Índia), engendrou-se, pelo contrário, um lusocentrismo narcísico, uma verdadeira nostalgia de um Paraíso perdido — não tanto no Oriente como no Ocidente. Eis a sua singularidade» (2001, p. 12).





anterior à formação do que António Hespanha designou como o «carácter imperial do saber colonial» (1999b, p. 20). Na reflexão do historiador acerca do caso português defende-se que o referido carácter só «advirá com o racionalismo e universalismo das Luzes» (1999b, p. 20).

Vários estudiosos centram *apenas* nos séculos XVI-XVII o problema do orientalismo português, na medida em que a gestação de um imaginário coincide com o domínio marítimo e territorial de boa parte do continente asiático por Portugal. O poder político e económico, enquanto razão mais imediata para tal gestação, sustenta materialmente a eclosão de um novo discurso. Ora, nas palavras de Eduardo Lourenço tal coincidência não foi mais do que «sonâmbula e trágica grandeza de um dia de cinquenta anos, ferida e corroída pela morte próxima» (2004, p. 26). Impõe-se conhecer quais as consequências desta *morte* que é, nos termos em que a coloca o pensador, ao mesmo tempo o início da decadência oriental e a perda da independência. Para esse efeito, há que atentar na forma como o sujeito poético se autorrepresenta na poesia orientalista e em como ele se relaciona e revisita culturalmente a *res gestae* nacional e seus agentes.

Considere-se, em primeiro lugar, esta importante síntese de Rosa Perez:

O tempo imperial português no Oriente sugere especificidades que o distinguem de outros impérios europeus, sobretudo o francês e o britânico, e que decorre da própria forma como Portugal integrou e geriu os ingredientes culturais da modernidade. Essa modernidade, sabemo-lo, está intrinsecamente ligada à conquista e à edificação de um discurso regulador simultaneamente da identidade da Europa e das suas colónias.





Com efeito, mais do que uma época (de datação nem sempre consensual) ela envolve um discurso, contemporâneo do eurocentrismo no sentido mais globalizante do termo: reporta-se à dominação europeia, mas também à exploração, cartografia, tradução, representação, enfim, colonização.

(2006, p. 15)

São aqui enunciadas algumas preocupações comuns ao presente livro. Antes de mais, a formulação destas questões deve contornar, como sugere a mesma autora, o «lusocentrismo» que caracteriza alguns dos discursos sobre a presença portuguesa no Oriente sem, contudo, negar a importância dessa mesma presença, sua centralidade na cultura portuguesa e a fecundidade deste vasto campo de estudos. O problema é a forma como se encara o aspecto fundador da atividade portuguesa no Oriente enquanto criação de um *discurso* que será depois retomado e aprofundado por outros agentes.

De resto, como se afirmou no ponto anterior, a especificidade — mas não excecionalidade, como desenvolve Everton V. Machado (2018a, p. 9) — do orientalismo português origina uma autoimagem fantasmagórica da era de ação e de conquista, que sobeja ao sujeito finissecular no seio de um tempo que é já outro, de perda e de lamentação. Daqui se retira a sugestão de que resolver o *fantasma* do século XVI é porventura resolver o problema do orientalismo português. É então de ressaltar a produção crítica que se debruça sobre o período entre a Expansão e o termo do Antigo Regime. Da área dos estudos literários refira-se Madeira (2005) e Jackson (2014), e da historiografia: Avelar (2010), Cunha (2012), Curto (2007) e Xavier e Zupanov (2015).

Por outro lado, importa saber a forma como a produção literária entre o último quartel do século XIX e o modernismo/





neorromantismo¹ representou, de um ponto de vista imagológico (cf. Lourenço, 2004, pp. 18-19) — isto é, enquanto conjunto de (auto)imagens mentais que constituem a *forma mentis* coletiva — não só a «hora solar da nossa afirmação histórica» (2004, p. 25) mas também a própria literatura dela coeva. Em vista a tal reflexão, seguir-se-á o método imagológico² de análise cultural de Eduardo Lourenço, de que *O Labirinto da Saudade* (1978) é momento cimeiro, e que em obras mais recentes, como *Nós e a Europa ou as Duas Razões* (1988) e *A Morte de Colombo* (2005), toma como seu objeto de pesquisa a Europa enquanto todo. De acordo com o modelo crítico lançado nestas obras, as imagens culturais seriam representações que, não se relacionando com a História em termos do seu valor de verdade (na pegada do texto de Nietzsche que atrás se tratou), constituem não obstante formulações identitárias fortemente operativas para efeitos de uma autorrepresentação detetável na literatura.

A literatura de finais do século XIX, na sua relação muito viva com o século XVI — como comprova não só o camonismo neorromântico, mas também fenómenos mais discretos como a biografia *Fernão Mendes Pinto no Japão* (1920) de Wenceslau de Moraes —, mostra que uma das vias de relacionamento literário mais constante com o Oriente é feita através da relação com aqueles dois autores, construindo como que um Oriente em *segundo grau*, isto é, uma relação com o tema por via indireta, neste caso por via das figuras de Luís de Camões e de Fernão Mendes Pinto. Mediante o exposto, dir-se-ia que, tal como,

1 O neorromantismo é uma poética que se insere no surto anticientista, antipositivista e antirracionalista do final do século XIX e início do XX. Caracteriza-o o idealismo irracionalista, que se prende à revisitação dos grandes ideogramas românticos: o profetismo ético-social, o visionarismo lusista e a renovada busca de um Génio nacional. Cf. Pereira (1999, 2010).

2 Diz Eduardo Lourenço: «O assunto próprio do nosso livro é pois menos o da ‘preocupação por Portugal’ [...] que o de uma imagologia, quer dizer, um discurso crítico sobre as *imagens* que de nós mesmos temos forjado» (1978, p. 18).





no caso do orientalismo francês, de modo a explicar a tradição da literatura de viagens ao Levante, importaria tanto (ou mais) conhecer a cultura literária europeia do século XIX quanto a cultura do Médio Oriente do mesmo período. De igual modo, seria tanto ou mais relevante para a interpretação do orientalismo português conhecer o clima neorromântico do termo do século XIX quanto o século XVI em si mesmo.

A especificidade da herança *oriental* portuguesa — equacionada no seu tempo próprio, bem como nos espaços em que se construíram as suas particulares relações sociais — leva um estudioso como Keneth David Jackson a propor uma outra solução para o problema do orientalismo em Quinhentos. A sua resposta implica, antes de mais, uma crítica a Said, argumentando, de forma certa, que este autor omite, na sua análise, o mundo de língua portuguesa e o que o singulariza em termos de precedência histórica europeia. A crítica ao modelo de análise saidiano faz uso do seguinte argumentário: «Para o nosso argumento, [...] o orientalismo omite o mundo lusófono do âmbito de estudos pós-coloniais, ignora as suas culturas híbridas e não estuda a ‘Ásia portuguesa’» (Jackson, 2014, p. 23). O ponto central desta leitura é a seguinte: o que se passa no império português ao tempo das Descobertas seria não um orientalismo, mas uma *orientalidade*. Nas suas palavras:

O termo *Orientalidade*, que descreve a presença portuguesa no oriente antes do orientalismo, caracteriza com maior acuidade, ao nosso ver, os povos diversos que viajaram na carreira da Índia no primeiro século após 1499. O estado *entre-culturas* surge de comunidades híbridas e de povos miscigenados, criados ao longo do caminho marítimo seis e setecentista [...]. Degredados, casados e órfãos d’el-rei criaram novas vidas no





além-mar, [...] muito antes de qualquer distanciamento crítico ou consciência de exotismo ou orientalismo [...]. A viagem e as culturas híbridas são os termos funcionais de um mundo transoceânico [...], que ainda espera uma teorização adequada, talvez porque as suas forças e diretrizes, no seu conjunto, preparem e indiquem, como precursores, os fundamentos da atual globalização.

(2014, pp. 25-27)

Sem dúvida que a necessidade de discutir a contribuição portuguesa para a questão orientalista deverá fornecer elementos para uma reavaliação epistemológica da área, como Jackson propõe. Não interessa, contudo, para o escopo da presente obra, responder à seguinte questão, que daqui se retira: poderá o termo *orientalidade* ser usado para a leitura dos discursos culturais portugueses quinhentistas e seiscentistas, além da realidade histórica desses séculos? É certo que houve, sem dúvida, diversos episódios de *orientalidade*, no sentido que o autor dá a esta palavra, e uma especificidade (mas não excepcionalidade) portuguesa nesse sentido. Porém, a hibridez étnico-racial e cultural, configuradora de uma globalização da primeira modernidade, solicita uma maior consideração das relações de poder presentes nas hierarquias sociais do império, enquadrando social e politicamente os referidos fenômenos de encontro e de fusão.

Numa outra interpretação, estruturada de forma similar mas com conclusões opostas, haveria — segundo o ponto de vista crítico da estudiosa brasileira Angélica Madeira — nos textos portugueses dos séculos XVI e XVII uma dimensão orientalista *tout court*, propondo uma análise de cariz saidiano, como se tira do seguinte trecho:





O sentido de Orientalismo fica [...] ampliado pela entrada de uma série textual nova [a produção portuguesa], que emerge em sincronia com práticas sociais — especificamente as ações coloniais, comerciais e catequéticas — levadas a cabo pelos portugueses no Oriente. O que hoje são documentos, na época eram os discursos que legitimavam e modelavam aquelas ações de acordo com princípios e intenções bem precisos.

(2005, p. 305)

88

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Tratar-se-ia de um «orientalismo lusitano» (2005, p. 298) propriamente dito, estruturante não só de um «pensamento europeu sobre o Oriente» (2005, p. 298), mas também do próprio «modo de organização do conhecimento sobre a Ásia» (2005, p. 298), que depois viria a ser aprofundado por holandeses e ingleses. Assim, a ensaísta aponta para o estudo deste manancial (cartas, crônicas, relatos de naufrágios) no sentido de uma «*arqueologia* da noção de ‘Orientalismo’» (2005, p. 299), constatando a anterioridade epistémica (e prática) do orientalismo português face à modernidade dos orientalismos inglês, francês e holandês.

Com efeito, os orientalismos britânico e francês são o campo fértil que irá receber a semente do pensamento europeu sobre a Ásia que se formalizava em Portugal pelo século XVI, ao mesmo tempo que se inicia uma canonização de autores como Diogo do Couto, João de Barros ou Bocarro, que pode ser entendida como «um processo nacionalista de invenção de uma tradição orientalista portuguesa» (Curto, 2007, p. 122). Afirma a crítica brasileira sobre os textos lusos dessa era: «Esses documentos permaneceram como referência e parâmetro para a elaboração posterior da disciplina e dos discursos ‘orientalistas’ ingleses e franceses, que tiveram o seu apogeu nos séculos XVIII e XIX» (Madeira, 2005, p. 298).





Porém, é enquanto autoimagem cultural desfocada, e não ao nível de um comum imaginário europeu, que se revela central o facto de ter sido Portugal a desempenhar um papel pioneiro na entrada em cena da Ásia na cultura europeia da Idade Moderna. Ora, seria esta, na verdade, uma instância do que tem vindo a ser pensado por Eduardo Lourenço sob a forma de uma ambiguidade na relação entre Portugal e a Europa, desde logo no famoso ensaio de 1978:

A Europa via-nos mais (como dignos de ser vistos) do que nos veria depois, mas via-nos menos do que se via a si mesma entretida nas celebrações sumptuárias ou fúnebres de querelas de família com que liquidava o feudalismo e gerava o mundo moderno (capitalismo, protestantismo, ciência).

(2004, p. 26)

Ou seja, na imagem que constrói de si mesmo no *a posteriori* histórico das Descobertas, campo da gestação do mito cultural da «Decadência», Portugal usará essa precedência histórica como sustentáculo para a construção de uma autoimagem distorcida. A cultura portuguesa dos séculos XIX-XX acaba por encontrar nessa precedência, ou, melhor dizendo, na imagem que dela constrói, justificação para a sua subalternidade política e epistémica, por esta última contrastar de um modo dramático com as «passadas glórias». É aqui que se inscreve a cisão entre o que Lourenço (1988) designou como as «duas Europas». A hiperidentidade de um Portugal que era «proa» da Europa transmitiu-se, na perspectiva do ensaísta, para a hiperidentidade europeia enquanto reino da *razão*, da ciência, da laicidade. Era enquanto parte integrante da própria Europa que Portugal impunha ao mundo, já como forma de hiperidentidade, a sua





própria *ratio* como medida universal. Reelaborando a tese anterioriana de *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares*, conferência proferida em 1871, é possível falar de «duas Europas, de duas tradições dessa Europa» (1988, p. 29). Na visão do filósofo:

É relativamente recente mas inegável, constituindo quase uma fratura da nossa imagem cultural, o sentimento de exílio, de distanciamento e, sobretudo, de autêntico e mórbido complexo de inferioridade em relação a uma outra Europa que, na esteira das descobertas hispânicas, iria reforçar a sua revolução cultural — burguesia empreendedora, reforma religiosa, especialização científica — com a exploração sistemática dos nossos espaços extra-europeus.

(1988, p. 26)

90

É, pois, uma dependência epistémica no sentido em que, no quadro do colonialismo português moderno, as categorias críticas para entender o Oriente são bebidas do pensamento político-económico, da filologia e da antropologia geradas pelo racionalismo iluminista e postas em prática no contexto britânico e francês. Ora, tal facto sublinha a assimetria fundamental pela qual o orientalismo português revê os seus sinais em outras tradições.

Um exemplo do que se acaba de afirmar é o remeter constante, no livro de poemas, e também de erudição, *A Cinza dos Mirtos* (1906) de Alberto Osório de Castro, ao conhecido dicionário de termos anglo-indianos *Hobson-Jobson*, de Yule e Burn (1886). Tal obra emprega fontes portuguesas, como João de Barros ou Diogo do Couto, de modo a fundamentar o conhecimento moderno de determinados termos da Índia colonial. Enquanto leitor desse dicionário, Osório encontra um uso





epistémico já muito estruturado dos seus predecessores lusos, corporizando a génese europeia da *auctoritas* da textualidade orientalista britânica. Perante isto, o autor português pode apenas responder através de uma reelaboração de signo mítico e poético dos valores, figuras, temas e motivos que constituem o património histórico-cultural do *seu* Oriente. Neste último sentido, torna-se iluminante regressar, mais uma vez, à reflexão de Lourenço, em *Nós e a Europa* (1988):

Talvez todos os povos existam em função de certo momento solar que confere sentido e euforiza magicamente a memória do que são. Mas poucos com tanto radicalismo e constância como o povo português. Essa euforia mítica deve-a, quase exclusivamente, ao papel medianeiro e simbolicamente messiânico que desempenhou num certo momento da História ocidental convertida por essa mediação, pela primeira vez, em *História mundial*. Que os outros o ignorem, saibam pouco ou o tenham esquecido, deprime-nos mas não altera o essencial: nós sabemos, e esse saber é afinal a nossa *única e autêntica identidade*. (1988, pp. 10-11)

Há, pois, uma *fratura* ou, melhor dizendo, um *intervalo* entre o luminoso Oriente do passado e o discurso que lhe sobrevém, nutrindo-se de dois elementos constitutivos: a memória do que os autores entendem haver sido esse «glorioso» século XVI e a evidência constante de que na Ásia houve uma transferência de poder para outras nações europeias. Tal justifica uma leitura das tendências matriciais do orientalismo português como sendo a um tempo reflexo — inserto na cultura europeia e a ela reagindo — e autónomo, fazendo uso da bagagem acumulada pela sua longa e plural experiência histórica. Ele tem efeitos nas tradições





orientalistas hegemónicas não apenas neste período formativo (séculos XVI-XVII), mas certamente também na contemporaneidade. Dito de outro modo, o orientalismo europeu não é concebível sem o contributo português, e vice-versa, sendo a *orientalia* um ingrediente intrínseco à cultura portuguesa.

Neste livro, tomar-se-á em consideração a relação entre o lugar enunciativo do sujeito, na sua relação com um dado espaço «oriental» enquanto elemento figural ou narrativo do texto ou do poema. Por outro lado, será também considerada a questão da relação com as fontes e os modelos literários: de um lado os *exempla* quinhentistas nacionais; de outro a importação de modelos estéticos dos orientalismos francês e britânico do século XIX. São estas as duas questões que à frente se desenvolvem.

92

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Descendente do laicismo, do distanciamento e do apagamento face ao conhecimento produzido pela Igreja nos séculos XVI e XVII (a escrita de conversão), encontramos o orientalismo português (moderno) como o filho que nasce das bodas entre a memória do império de antanho e a entrada em cena dos paradigmas epistémicos e estéticos dos outros orientalismos hegemónicos. Não se pretende aqui um posicionamento claro face à inexistência de um orientalismo português anterior ao século XVIII, uma vez que não se tratam tais fontes nesta obra, mas levanta-se a suspeita de que o hiato ou corte epistemológico — que lhe confere essa sensibilidade intervalar de que falávamos — criado pelo esquecimento das fontes portuguesas antigas é mesmo uma condição para o nascimento do moderno orientalismo europeu, incluindo o português.

A geração de Moraes, Pessanha, Inso, Osório de Castro — em que o culto estético pela Ásia se alia ao contexto de reforço institucional do funcionalismo colonial português — só faz o





esforço de se lembrar da tradição portuguesa precisamente porque houve, em parte, um esquecimento, o que explica também o carácter obsessivo pelo qual as fontes nacionais se interpõem como filtro para o que observam. Tal não significa, sem qualquer contradição, que não haja uma produção textual relativamente contínua em Portugal sobre o Oriente a partir do século XVI, mas que as suas condições de produção e de receção e a dinâmica de enquadramento institucional se alteram.

Neste sentido, é da sombra que esse tempo anterior projeta sobre o presente, percecionado como radicalmente «decadente», que nasce, conforme se tem vindo a propor, o moderno orientalismo português. Se há historiadores que defendem que a «descodificação do orientalismo na cultura portuguesa é [...] subsidiária de um tempo longo (desde o século XVI até aos nossos dias)» (Avelar, 2010, p. 85), esse tempo longo é certamente vítima de uma fratura notória entre o que tomou corpo nos séculos XVI e XVII e o que se passará já sob a égide dos «orientalistas profissionais» do século XVIII, assim designados por Charles Boxer *apud* Ramada Curto (2007). Talvez não se deva, então, privilegiar tanto a noção implícita de *continuidade* como a de *descontinuidade*. Por prudência, melhor ainda será pensar num «jogo das continuidades e das descontinuidades» (Curto, 2007, p. 121) entre as fontes portuguesas do século XVI e o que Boxer designou como os «orientalistas profissionais», a partir do século XVIII, admitindo que por um lado há continuidades, e por outro não, uma vez que, de um tempo para outro, houve mudanças significativas na forma como os sujeitos e suas práticas epistemológicas se relacionam com a sociedade.

Em termos mais concretos, somos levados a pensar que as continuidades se jogam sobretudo ao nível da produção textual e as descontinuidades ao nível do enquadramento e amparo





institucional aos estudos orientalistas, em Portugal sempre descontínuo e frágil, como pretende Cunha (2012). Dito de outra maneira, é possível conceber uma continuidade de longo curso na produção sobre o Oriente (em todos os géneros textuais, não apenas os literários), mas fortes descontinuidades ao nível da sua inscrição e motivações socioculturais.

De qualquer modo, a existir, e Curto afirma-o a partir de Boxer, uma «ausência de continuidade entre os trabalhos destes últimos [os orientalistas profissionais] e as obras dos portugueses que as precederam [Barros, Couto, Bocarro]» (2007, p. 122) é, a nosso ver, o corte neste *longue durée* que permite o nascimento de uma tradição orientalista pós-iluminista e laica em Portugal. Esta é fundada num distanciamento face ao século XVI que é antes de mais epistemológico, pois é também relativo à inscrição textual do sujeito no conhecimento que produz e na forma como isso é levado a cabo. Dir-se-ia que o orientalismo português — enquanto tradição cultural e literária da modernidade pós-iluminista — é fruto deste corte epistémico com as condições sociais, políticas e económicas que perfazem a conjuntura das produções textuais do século XVI, sobretudo a centralidade da Igreja e da sua presença *in loco*, apoiada por um estado expansionista.

O organizador do álbum seminal *O Orientalismo em Portugal* (1999), António Hespanha, aventa, com base na antiguidade e longevidade do império português, uma relevante hipótese de leitura, que embasa a nossa. Segundo o historiador, os modelos críticos que visam inteligir a construção dos saberes tomando por objeto o Oriente no quadro do império britânico não seriam inteiramente eficazes para traduzir a natureza da mesma produção no quadro do império português anterior ao século XVIII. De acordo com o autor:





O carácter imperial deste conhecimento tem [...] a ver com os modelos epistemológicos estabelecidos nesse final do século XVIII e inícios do seguinte; a saber, com um cientismo triunfante e com um ilimitado otimismo nos processos intelectuais de apreensão e de elaboração cognitiva do real. A Europa, que dominava o mundo, dominava também as técnicas intelectuais de dominar a realidade. E uma coisa parecia ter muito a ver com a outra. Por isto é que este saber — que combinava o imperialismo político com o imperialismo gnosiológico — se manteve como condicionante dos ulteriores saberes sobre a Índia, mesmo depois de essa prática, política e epistemologicamente imperial, ter deixado de funcionar.

(1999b, p. 17)

Na reflexão, o que sobressai é que o modelo colonial nela em causa é, como o próprio autor deixa claro, edificado a partir do colonialismo britânico, surgido no termo do século XVIII, «período de institucionalização permanente dos projetos coloniais» (1999b, p. 17). A questão é como interpretar a existência de outras tradições que não são coincidentes com o retrato da produção de saberes que acaba de ser veiculado pelo historiador e que um crítico como Edward Said admitiu serem classificáveis enquanto «orientalistas»:

Ao contrário dos americanos, os franceses e os britânicos — e em menor escala os alemães, os russos, os espanhóis, os portugueses, os italianos e os suíços — tiveram uma longa tradição daquilo a que chamarei orientalismo.

(2004, p. 1)





Os termos com que aqui se evoca o orientalismo português são inadequados¹, ao admitir que teria tido menor incidência temporal. Seria essa a questão: qual o valor a conferir a um tempo longo, que nem sempre corresponde a um tempo hegemónico? Afinal, o tempo em que o poder de Portugal se assenta na Ásia é, em boa parte, um tempo que precede a formação dos impérios britânico e holandês nesses mesmos territórios. É esta incerteza que leva o crítico palestiniense a agrupar Portugal com a Suíça ou com a Itália enquanto escolas menores de uma tradição. Partir de um modelo colonial *outro*, mais antigo, e porventura menos sistemático em termos da delimitação de um saber institucionalizado, é pressupor que tal modelo haja produzido um outro tipo de saber acerca de objetos como o «Oriente» ou o «oriental».

96

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Mudam-se os tempos, mudam-se as fontes do conhecimento do Oriente: à primeira vista, poder-se-ia afirmar que a produção de saberes deixa de ser tão centralizada pela observação participante, em primeira mão, e daí constituir-se um desvio epistemológico *strictu sensu*, isto é, na forma como é produzido o conhecimento. Considere-se o caso notório do apagamento cultural do papel das ordens religiosas em tal produção. Muito presentes nos séculos XVI e XVII, as fontes eclesiásticas são esquecidas, devido ao lento afastamento destes agentes culturais do palco oriental a partir da expulsão dos Jesuítas das colónias, cujo processo se iniciou em 1759².

1 Said admite que «não faz justiça [...] às importantes contribuições da Alemanha, da Itália, da Rússia, da Espanha, de Portugal» (2004, p. 19). Mais uma vez, é de estranhar a forma como inclui Portugal como o último de uma escala decrescente de importância. O autor parece, ao contrário de Raymond Schwab, desconhecer as fontes portuguesas quinhentistas, o que o leva a considerar a Grã-Bretanha e a França como sendo «pioneiras no Oriente e nos estudos orientais» (2004, p. 20).

2 Diz Hespanha: «[...] ao sistema imperial português não estava inerente nenhum projeto de enquadramento geral e sistemático. [...]. Mas o império português estava umbilicalmente ligado a um projeto missionário. Este, sim, tinha múltiplas exigências no campo dos saberes» (1999b, p. 18-19).





A chamada «Renaissance Orientale», amplo fenómeno de tradução e de receção anglo-francesa objeto do estudo de Raymond Schwab, fora já, em boa parte, realizado, em proporções não menores, pelos missionários portugueses dos séculos XVI e XVII. Ora, apesar de conceder alguma relevância à missionação no processo (Schwab, 1950, p. 36), tal facto infirma a tese daquele autor em abono de uma «Renascença Oriental» no termo do século XVIII enquanto novo humanismo. Ao tempo em que Friedrich Schlegel compunha *Sobre a Língua e a Sabedoria dos Índios [Über die Sprache und Weisheit der Indier]* (1808), aquelas fontes eclesiásticas já haviam mergulhado no ocaso das bibliotecas conventuais portuguesas e goesas, permitindo assim que a leitura parcial de Schwab se tornasse aceite.

Em termos da produção de conhecimento científico, o desaparecimento do enquadramento social eclesiástico dos saberes força os autores do século XIX, como um Vasconcelos Abreu, a partir de um acúmulo de conhecimento sobre as fontes sânscritas construído pelos autores franceses, britânicos e alemães da «Renascença Oriental» e não já sobre as fontes da missionação portuguesa. No caso da literatura, Fernão Mendes Pinto e Camões estatuem-se como figuras ou referências centrais em Pessanha, Inso ou Moraes para a mitografia finissecular do império oriental, notando-se claramente a introdução cada vez mais intensa no texto literário das fontes não-literárias quinhentistas, sendo a obra de Alberto Osório de Castro, repleta de erudição orientalizante, prova cabal disto.

Em relação ao sujeito da escrita na textualidade orientalista, a existência de um observador em segundo grau (ou de um observador ausente, que não fala a partir de uma localização na Ásia) é, no entender de Andrée Crabée Rocha, um fenómeno que deve ser considerado no estudo do Oriente na literatura portuguesa:





É certo que nem sempre, no decorrer dos séculos, esses testemunhos [literários portugueses sobre o Oriente] assumiram a mesma frequência, a mesma força e a mesma feição literária. [...] as três ordens de fatores que condicionam essa diversidade [...] são: o intertexto histórico, as funções e modas literárias, e o conhecimento direto ou apenas indireto dos países exóticos. Assim, o momento histórico pode exigir a adoção de um determinado gênero literário; a presença *in loco* pode, excepcionalmente, não ser produtiva, ou ser menos produtiva que a vivência imaginada. Cada um dos aspectos acima mencionados pode, em certas alturas, conjugar-se com os restantes.

(1988, p. 47-48)

98

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

A Malaca Conquistada (1634) de Francisco Sá e Menezes é um bom marcador para o início deste fenómeno, já que não é, segundo a crítica, uma «epopeia de cenário oriental» (1988, p. 49), mas «uma tentativa canhestra de fornecer [...], quase no fim da ocupação espanhola, o tónico patriótico de que os ânimos careciam, com prejuízo de uma íntima vivência exótica» (1988, p. 49). Contudo, o sujeito territorializado não desaparece, mas altera-se, na cultura portuguesa, sendo mesmo um dos seus principais veios de continuidade, ainda que o desvio da centralidade imperial da Índia para o Brasil no século XVIII, e no século XIX para África, possa explicar a cada vez mais discreta presença da Ásia, a partir do referido período, nas expressões culturais de portugueses nesse continente. São agora, afinal, sobretudo outros os destinos para a permanência do burocrata colonial. Nas suas horas vagas, o funcionário público da Ásia portuguesa, pela sua disponibilidade social e ilustração, revelar-se-á como poeta orientalista, como no caso de Tomás Ribeiro. Já Oliveira Martins o sugeria, ao associar essas figuras:





Os lugares de governadores são bons; e como os índios e os macaístas não põem dúvidas em os pagar: porque deixaria de haver essa colocação mais para os nossos burocratas, e mais esse motivo para acender o lirismo dos nossos poetas de torna-viagem?

(1920, pp. 183-184)

Em termos sociais, é o aparelho burocrático colonial que se estrutura com o liberalismo que explica a aparição deste novo poeta orientalista, não já o poeta-soldado, como Camões ou Bocage; é agora um membro de outra classe social, a pequeno-burguesia liberal, o poeta de «torna-viagem». É, assim, uma verdadeira viragem epistemológica que sofre o Oriente dentro da cultura portuguesa, principiando na segunda metade do século xvii. Esta mutação seria detetável também na forma como, de forma interna ao texto, o eu lírico se relaciona com o espaço enquanto dimensão do texto poético, bem como com os modelos literários disponíveis para a representação de certas figuras históricas quinhentistas enquanto personagens do poema. Trata-se quer de uma construção em torno daqueles autores empíricos do século xvi agenciada por textos da viragem para o xx, quer de uma construção que o próprio texto propõe em torno do seu autor textual enquanto novo modelo do poeta errante no Oriente.

Há, então, uma linhagem ininterrupta de poetas portugueses do Oriente que dá corpo a uma cadeia intertextual: Luís de Camões, Fernão Mendes Pinto, Manuel Maria Barbosa du Bocage, António Patrício, Camilo Pessanha, Alberto Osório de Castro e, mais recentemente, Ruy Cinatti, Armando Martins Janeira (também poeta), António Manuel Couto Viana, José Augusto Seabra e Luís Filipe Castro Mendes manifestam uma





ligação em simultâneo vivencial e estética ao «Oriente Português». Esta cadeia de autores tem vindo a depender sobretudo de funções diplomáticas ou representativas do Estado Português e de outras funções outrora estreitamente ligadas ao aparelho colonial, desde o próprio Camões, que em Macau teria sido «provedor-mor de defuntos e ausentes», até ao diplomata Castro Mendes.

Já Bocage, observador direto, se apresenta parco ou nulo em exotismo orientalista, precisamente porque nele, em termos histórico-literários, se apresenta cada vez mais evidente a dimensão simbólica do Oriente, e menos a empírica. Este autor é já um momento importante da construção da identificação entre o sujeito lírico e o modelo do poeta errante no Oriente, operativo no contexto do camonismo tardo-oitocentista, bem como da revisitação geral dos escritores quinhentistas que tal fenómeno dinamiza. Diz Bocage, num soneto escrito em Goa:

100

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Por terra jaz o empório do Oriente
Que do rígido Afonso o ferro, o raio
Ao grão-filho ganhou do grão-sabaio,
Envergonhando o deus armipotente;

Caiu Goa, terror antigamente
Do naire vão, do pérfido malaio,
De bárbaras nações!... Ah! Que desmaio
Apaga o márcio ardor da lusa gente?
(2004, p. 200)

A própria evocação de um cenário é, muitas vezes, feita depender da figura do protagonista, implicando uma forma de representar o Oriente em segundo grau, como se retira de obras





como *Camões* (1825) de Almeida Garrett. Por outro lado, o autor empírico que nunca esteve na Ásia por vezes figurará o eu lírico enquanto sujeito participante, pela autoridade que este modelo confere no contexto da mitografia setecentista, mas sobretudo oitocentista, relativa ao poeta «peregrino» (Janeira, 1962) no Oriente¹. O grande exemplo a referir a este respeito é o «Opiário» de Álvaro de Campos, no qual o «eu» que fala no poema produz considerações, em alto grau desiludidas, acerca de uma viagem ao Oriente que o autor empírico nunca realizou:

Eu acho que não vale a pena ter
Ido ao Oriente e visto a India e a China.
A terra é semelhante e pequenina
E ha só uma maneira de viver.
(2014, p. 38)

101

DO ORIENTALISMO PORTUGUÊS: O FIM DE SÉCULO

O argumento que será desenvolvido aquando da leitura deste poema começará por notar que tal aspecto aponta, de forma evidente, para a assunção de um grau maior de ficcionalização atravessando o eu que fala no texto. Através dessa ficcionalização, a tentação da sua identificação ao autor empírico é cada vez mais posta em causa, o que no caso pessoano não necessita de ser evidenciado.

Deste modo, é possível afirmar que, em síntese, o que sucede no moderno orientalismo literário não é tanto a retirada da figura do observador direto da sua centralidade na história literária *orientalista* em Portugal, mas a complexificação, como acontece em Álvaro de Campos, do carácter ficcional

¹ Esta é uma expressão de Armando Martins Janeira que dá título ao seu opúsculo sobre Moraes, *Peregrino* (1962), onde o português é já não um missionário, como outrora, mas um peregrino no Japão, paraíso da vivência estética.





que o constitui enquanto sujeito enunciativo. É importante, de forma a compreender este fenómeno, reter que é dinamizado pela presença cada vez mais forte de uma mitografia literária do Oriente, centrada num biografismo neorromântico construído em torno de Camões e de Mendes Pinto. Este implicaria um modo indireto, mas constante, como tem vindo a ser apontado, de representar o Oriente português. Dir-se-ia que interessa mais, na textualidade orientalista do fim de século português, registar a projeção de um *eu* individual — sempre articulado com um *eu* coletivo, nacional — no Oriente do que um Oriente que surja enquanto alteridade plena, como notou Camilo Pessanha em «Macau e a Gruta de Camões», artigo de 1924 que será comentado de forma detida no próximo capítulo:

102

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Os poucos que vagueiam e se definham por longínquas regiões, se acaso escrevem em verso, é sempre para cantar a pátria ausente, para se enternecerem (os portugueses) ante as ruínas da antiga grandeza da pátria e, sobretudo, para dar desafogo à irremediável tristeza que os punge. E se na reduzida obra poética colonial desses escritores [...] se encontram dispersos alguns traços fulgurantes de exotismo, é só para tornar mais pungente pela evocação do meio hostil e inadequado pela sua estranheza à perfeita floração das almas — a impressão geral de tristeza — da irremissível tristeza de todos os exílios.

(1992, pp. 303-304)

O que há, então, fundamentalmente de diverso — quer no discurso do orientalista «de gabinete», quer no do autor que conheceu a *Ásia in loco* — é um dado novo que enforma ambas estas escritas enquanto fixação de um modelo cultural, literário e ideológico. Trata-se da representação imagológica, como atrás





discutido a partir de Eduardo Lourenço, do século xvi pelo período tardo-oitocentista enquanto herança cultural e repositório de modelos axiológicos. A memória cultural do império inscreve-se na escrita orientalista, de onde lhe devem a autoridade moral e histórica que a suporta do ponto de vista ideológico, fundamentando as enunciações do discurso. O autor português moderno e contemporâneo escreve com base numa tradição cultural nascida de um distanciamento em relação ao passado que o permite reconstruir e textualizar como *aurea aetas* da nacionalidade, processo que atinge o seu ponto culminante na cultura neorromântica *fin-de-siècle*, que se tratará em seguida.

Um surto de orientalismo: oficial, científico e literário

103

Na economia dos discursos portugueses acerca do *outro*, o Oriente é, nos séculos xix e xx, um espaço mais discreto do que África, ainda que não, naturalmente, no todo da História cultural portuguesa. Mas há tradições profundas, porque antigas e persistentes, que ligam Portugal ao Oriente e que oferecem momentos de renovação da sua continuidade. Um desses momentos — porventura o fulcral — localiza-se, na perspetiva desta obra, no último quartel do século xix, sendo responsável pela cristalização de uma linguagem e de uma tópica que constitui o que aqui se designa por *orientalismo português*. Não corresponde a nenhum facto histórico, senão em segundo grau. De facto, nenhum evento ocorrido nas relações geopolíticas entre Portugal e a Ásia, nem nenhuma data da História colonial¹ podem ser

¹ Ressalte-se contudo a revolta dos naturais em 1895, em Pangim, e várias que tiveram lugar em Timor, entre 1894 e 1908. Porém, estes surtos de violência pouco afetaram a representação destes territórios na Metrópole.





responsabilizados pela «invenção» do moderno orientalismo. Os eventos que se devem ter em consideração são as comemorações do 3.^o centenário da morte de Camões em 1880 — associados ao fantasma da perda da independência, que o *Ultimatum* inglês de 1890 virá de novo reavivar — e, sobretudo, a comemoração da chegada de Vasco da Gama à Índia em 1898.

O que estas celebrações trazem à *forma mentis* tardo-oitocentista é sobretudo um Oriente interior à História de Portugal ou, melhor dizendo, um Oriente que fornece a gramática de imagens e de noções axiológicas que estruturam o discurso orientalista. Enquanto atos públicos, evidenciam a maior necessidade — enquadrada pela crise finissecular — de trazer o Oriente à memória como o campo que outrora foi da manifestação das capacidades imperiais de um «nós». Como propõe Óscar Lopes, há toda uma tipificação de signo neorromântico dos discursos oficiais que, neste período, se moldam em torno da Índia enquanto *topos* da cultura imperial, uma «contrapartida ideal a África»¹, no dizer de Óscar Lopes, que sintetiza em poucas linhas isso a que chama «novi-romantismo posterior ao Ultimato»:

Romantismo pelo apelo, sobretudo no teatro e na novelística, a um misto de tradições heróicas e amorosas da história nacional, apelo ao homem forte, providencial, iluminado, louca ou genialmente (tanto faz) apaixonado por um ideal patriótico ou expansionista e também [...] por uma mulher — coisas que

1 Fernando Catroga explica: «[...] mesmo quando enalteciam outras heroïcidades — as do Oriente, por exemplo — e se revestiam de símbolos orientalistas, o seu referente último [das comemorações] continuou a ser o continente africano» (1999b, p. 269). Comprova-o o curioso *Hino do Centenário da Índia* (1897) de Fernandes Costa: «Quem não sente, que havemos agora, / Por mandados de lei sobrehumana, / No chão virgem da terra africana, / Do futuro os impérios fundar?» (1897, p. 9).





com o quadricentenário de 1898 da viagem de Vasco da Gama se sintetizam em fórmulas como a de um novo descobrimento da Índia pelo coração, ou pela imaginação, contrapartida ideal das contemporâneas explorações e campanhas africanas. (1964, pp. 10-11)

Pode assim o orientalismo português do dealbar do século xx ser entendido como um *movimento* cultural¹ em três dimensões: oficial, de índole político-social; científica, de perfil erudito e acadêmico; e, por fim, numa aceção literária. Em síntese, o moderno orientalismo português, cujo impulso decisivo se localiza em torno dos anos 80 e 90 do século xix, ganha corpo no período dos chamados centenários histórico-patrióticos, a que de forma direta se liga um discurso orientalista de cariz oficial e de intenção comemorativa, mobilizado pelo republicanismo em ascensão.

Uma das decisivas aparições da linguagem orientalista em Portugal é, então, a que lhe vem imprimir uma dimensão comemorativa. Nesta perspetiva, o orientalismo português pode também ser interpretado como uma linguagem de Estado, na medida em que a gramática da memória histórica é posta em ato ritualístico consensualizador, visando o horizonte regenerativo da nação, como nota Fernando Catroga, o que é patente no cabedal imagético e discursivo das comemorações. O culto cívico de matriz positivista é, conforme explorado pelo mesmo historiador (1988), dinamizado pela elite burguesa em círculos que ligam intelectuais a homens de ação, como o da Sociedade de Geografia, verdadeiro «grupo de pressão em defesa dos ‘direitos históricos’» (Coelho, 1996, p. 151).

1 Não se trata de um movimento organizado e consciente, o que implicaria unidade doutrinária ou estética. Há, contudo, uma convergência de esforços em Moraes, Pessanha, Inso e Osório de Castro como membros de uma geração interessada em escrever sobre a Ásia.





É fundamentalmente a figura do intelectual português, um Latino Coelho ou um Teófilo Braga, que sobressai como agente deste culto centrado em determinados indivíduos e, em simultâneo, enquadrado pelo discurso ideológico do Estado. Esta febre patriótica do ocaso do século XIX em torno do imaginário de Camões e do Oriente concretiza-se numa frenética atividade de conferências, festejos e edições que reafirma, para o público, a Índia como um elemento interior à memória nacional e, para o resto do mundo, a contribuição determinante de Portugal no movimento da «História Universal». Maria Isabel João já o havia notado em relação ao Centenário de Camões (1880), e o mesmo se dará com a figura de Vasco da Gama (cf. Radulet, 1998, p. 167): «O poeta impunha-se como o melhor representante da nacionalidade portuguesa por [...] ter cantado o facto histórico através do qual o país mais contribuiu para o progresso humano — o descobrimento do caminho marítimo para o Oriente» (João, 1998, p. 25).

106

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Neste sentido, reveste-se de grande importância o quadricentenário de 1898, pois a sua prolífica atividade editorial comprova o surto orientalista, em termos quer de pesquisa científica quer de escrita literária. No primeiro caso, houve um surto de ensaios sobre a aventura colonial portuguesa no Oriente, como os de Luciano Cordeiro sobre *Os Primeiros Gamas* (1898) ou as *Viagens de Pêro da Covilhã* (1898) do conde de Ficalho. Continuando apenas com o ano do centenário, no campo estritamente literário, é uma plêiade de «poemetos» que surge, como o poema narrativo-dramático *Vasco da Gama* (1898) de José Benoliel, que também assina traduções de fábulas hebraicas na mesma coleção, *As Fábulas de Loqman* (1898); *O Baptismo das Naus* de Teófilo Braga e, acompanhado de traduções em italiano, espanhol e francês, *A Epopeia das Navegações Portugue-*





sas (1898) de Xavier da Cunha. Encontram-se ainda narrativas como os *Amores de Marinheiro* (1898) de Cândido de Figueiredo. No âmbito da dramaturgia, refiram-se *O Sonho da Índia* (1898), de Marcelino Mesquita; *O Auto das Esquecidas*, de José de Sousa Monteiro (1898)¹, este último vencedor do Concurso de Drama Histórico das comemorações do IV Centenário da Chegada de Vasco da Gama, de 1897 (cf. Costa, 2018).

Os trabalhos editoriais enquadrados nos festejos constituem uma materialidade evidente do orientalismo português, suportada por dinheiros públicos, pela vontade cívica e muito dinamizada por organizações de teor colonial como a Sociedade de Geografia. A importância deste «Centenário da Índia», conforme a designação popular², foi o de vincular de forma mais clara a tríade Portugal, Oriente e Civilização já que, na linguagem dos centenários, é a descoberta do *Caminho do Oriente* que, ao epitomar a Expansão, dá um sentido a Portugal ao surgir como seu maior contributo para a civilização moderna, ideia a ser maliciosamente invertida pelo «Opiário» de Álvaro de Campos. Assim, o orientalismo vê-se implicado na construção de um sentido teleológico de Portugal. É este o sentido de que importa achar a continuidade no tópico pessoano da «Índia nova» (1912, p. 192), bem como em formulações similares do discurso dos autores da Renascença Portuguesa (1912-1932) relativos à descoberta de uma segunda Índia, ainda que já distantes de qualquer dimensão oficial.

1 Quanto à produção dramaturgica, ver em particular Cruz (2011, pp. 43-52).

2 O IV^o Centenário do Descobrimento do Caminho Marítimo para a Índia, ou «Centenário da Índia», é um marco do comemorativismo do termo do século XIX, que também escolheu outras figuras e momentos: Camões (1880), Marquês de Pombal (1882), o Descobrimento da América (1892), o Infante (1894) e Santo António (1895). O primeiro teve uma dimensão de adesão popular muito acentuada. É de sublinhar a componente científica, histórica e editorial, quer em termos de imprensa popular, quer em edições de cariz científico.





É em Teixeira de Pascoaes e Jaime Cortesão, entre outros autores renascentes, que este ambiente neorromântico evocado por Óscar Lopes ganha o seu sentido mais forte. Trata-se de uma releitura da história da literatura de que depende, de forma muito estreita, uma releitura da História nacional¹. De entre as manifestações do espírito moderno, seria, para tais poetas, a moderna poesia portuguesa o elemento que melhor poderia sinalizar a conversão da Humanidade ao Espírito, inaugurando uma nova «era religiosa» ou «novo mundo moral» (Pascoaes, 1988, p. 94), na qual Portugal teria de novo papel pioneiro e destacado, afinal a verdadeira dimensão desse ressurgimento nacional, enquanto ressurgimento universal. Como propõe o primeiro, em outubro de 1912:

108

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Que essa poesia seja religiosa não é de admirar para aqueles que souberem que hoje é a Arte o equivalente das religiões. Assim a definiram grandes filósofos e, a acreditar o que diz o grande Schuré, é a poesia portuguesa que realiza a síntese a que aspira o religiosismo moderno.

(Cortesão, 1990, p. 25)

Esta forma de idealismo é muito presente em ambos os autores, articulando-se com uma conceção espiritualista da arte apoiada na coeva filosofia idealista francesa. Perante um trecho tão significativo, há que notar estar em face de um espiritualismo lusocêntrico que terá destinos diferentes em Pascoaes e em Cortesão. Para o jovem Fernando Pessoa, que se estreia

¹ Os principais textos a ter em conta são de Jaime Cortesão, Teixeira Pascoaes e Leonardo Coimbra, onde a Expansão portuguesa serve como analogia de uma futura civilização Universal. Cf. Franco (1999) e Borges (2010). Já em «A Bíblia da Humanidade de Michelet», de Antero do Quental (1865), as metáforas marítimas (implicitamente associadas à Expansão) representam os novos horizontes civilizacionais da Humanidade.





em 1912 com os artigos sobre *Nova Poesia Portuguesa*¹, o terreno da literatura e, em específico, da poesia, seria o único espaço possível para encontrar uma «Índia nova» (1912, p. 192), no sentido do cumprimento de um destino universal que apenas pela literatura se poderá de novo manifestar. Como afirma na conhecida passagem, publicada na 2.^a série de *A Águia*, no número 12, de dezembro de 1912:

E a nossa grande Raça partirá em busca de uma Índia nova, que não existe no espaço, em naus que são construídas «d'aquilo de que os sonhos são feitos». E o seu verdadeiro e supremo destino, de que a obra dos navegadores foi o obscuro e carnal antearremêdo, realizar-se-ha divinamente.

(1912, p. 192)

Há a ressaltar que Pessoa propõe todo um processo de tradução, por via analógica, dos valores da História da civilização para o plano da literatura. Passando por Pascoaes e Cortesão, com os quais dialoga, Pessoa herda algumas estruturas discursivas do comemorativismo finissecular, no qual a Índia era já um elemento puramente simbólico. A Índia já nos discursos do centenário de 1899 envia para uma realidade que apenas nos planos literário e cultural se poderia revelar operativa. A tradução pessoana da «verdadeira» consumação da História para um futuro que se configura pelas histórias mítica e literária inverte os termos pelos quais a noção de decadência havia sido até então pensada e pensável na moderna Cultura Portuguesa. Passava, então, a ser entendida enquanto antecâmara de um

1 Conjunto de ensaios publicados em *A Águia*, órgão da Renascença Portuguesa, de setembro a dezembro de 1912. Recebeu, na edição em volume (1.^a ed. 1944) da responsabilidade de Álvaro Ribeiro, o título geral *A Nova Poesia Portuguesa*, pelo qual é geralmente referido.



VIII

Feito assim o esboço psychologico da nossa actual poesia no que respeita á sua esthetica e á sua metaphysica, resta concluir approximadamente qual deva ser a resultante *social* das forças da Raça cujo primeiro assomo á tona da realidade ora e apenas se está fazendo, n'essa, citada, poesia. Melhor dizendo, qual será a criação social a que vae chegar a alma da Raça, por emquanto no seu inicio de despertar e revelada apenas, por isso, na fórma directamente espiritual, a literatura?

Só muito informemente, por razões que já expusémos, essa criação social. em seu genero e especialidade, é antevizível. Mas se é antevizível de algum modo e até certo ponto, de que modo e até que ponto o é?—Determinada a metaphysica da nova corrente, queda revelado definidamente, em sua essencia ultima e central, o que essa corrente espiritualmente é e representa. Vimos que essa corrente se traduz por um metaphysismo claramente definível como transcendentalismo pantheista: resta saber o que dá o transcendentalismo pantheista *posto em tendencia social*. D'aqui não resultará claramente definida qual essa criação social—como ficar definida ao raciocinio se ainda se não definiu nas almas?—mas resultará ficar attingida na sua physionomia longinqua.

Sendo o transcendentalismo pantheista um systema essencialmente envolvedor de uma fusão de elementos absolutamente oppostos, segue-se que a criação resultante da nova alma lusitana deverá envolver, em seu resultado definitivo e ultimo, o estabelecimento de qualquér nova formula social onde uma fusão d'essas se dê. Uma rapida analyse, aqui eliminada, determina facilmente que o raciocinio permite prophetisar que a futura criação social da Raça portugueza será qualquér cousa que seja ao mesmo tempo religiosa e politica, ao mesmo tempo democratica e aristocratica, ao mesmo tempo ligada á actual formula da civilização e a outra cousa nova. Inutil será apontar quão flagrantemente esta deducção vaga e precisa decorre da constatação já feita sobre o character fundamental, metaphysicamente patente, de alma lusitana. E igualmente inutil deve ser notar quanto essa futura formula deve distar do christianismo, e especialmente do catholicismo, em materia religiosa; da democracia moderna, em todas as suas formas, em materia politica; do commercialismo e materialismo radicaes na vida moderna, em materia civilizational geral. E, finalmente, é da mesma inutilidade acrescentar, accentuando e especializando a sua divergencia da democracia, que as formas extremas ou perturbadas d'esta—anarchismo, socialismo, etc.—serão varridas para fóra da realidade, mesmo do sonho nacional; os humanitarismos morrerão ante essa nova formula social, de portugueza origem, mais alta, provavelmente, em sentimento religioso do que outra qualquér que tenha havido, mais rude e cruel talvez em pratica social do que o mais rude militarismo commercialista. Console-nos isto desde já, no meio de vêr, de leste a oeste de Portugal, a nossa subhumanidade politica e a nossa proletariagem humanitariante. Tudo isso, que afinal é estrangeiro, morrerá de per si, ou á bocca dos canhões do nosso Cromwell futuro.

E a nossa grande Raça partirá em busca de uma India nova, que não existe no espaço, em naus que são construidas "d'aquillo de que os sonhos são feitos". E o seu verdadeiro e supremo destino, de que a obra dos navegadores foi o obscuro e carnal ante-arremêdo, realizar-se-ha divinamente (1).

Fernando Pessoa.

(1) Por inutil para as conclusões sociologicas que unicamente buscamos n'esta serie de artigos, abandonamos a intenção de fazer o estudo exclusivamente literario da nova corrente poetica portugueza, estudo esse promettido no principio d'este artigo. Ninguem perde com isso.



PRIMEIRA PUBLICAÇÃO DE «A NOVA POESIA
PORTUGUESA NO SEU ASPECTO PSICOLÓGICO».
(A ÁGUIA, 2.^A SÉRIE, N.º 12, DEZ. 1912), PORMENOR

ressurgimento, uma vez que o verdadeiro auge estaria ainda por vir. Todavia, e como sugere Eduardo Lourenço, em comentário indireto a esse trecho em *Nós e a Europa* (1988), não pode ser escamoteada a sombra negativa que reside sob a positividade de tal projeto:

Fernando Pessoa nunca pôde imaginar nenhum *futuro concreto* para o Portugal do seu tempo, embora soubesse o nosso passado morto como *império histórico*, só pôde conceber o nosso destino como *descoberta de índias que não vêm nos mapas*. Quer dizer, e apesar do que a fórmula possa conter de inovador e futurante, uma espécie de repetição do já feito e do já sido.

(1988, p. 10)

A ideia nuclear é a de que os *verdadeiros* Descobrimentos dos portugueses não se localizam no passado, antes no futuro, representando uma outra natureza, dita *espiritual*, sendo que o historicamente manifesto é apenas o seu «carnal ante-aremêdo» (1912, p. 192). As «Índias Espirituaes» (Pessoa, 2009, p. 140), em expressão que pertence já ao *corpus* atlantista (1915-1917), implicam então uma compensação mítica face ao sentimento de decadência nacional. Invertendo os termos pelos quais a decadência é tradicionalmente pensável na cultura portuguesa (sobretudo a partir da Geração de 70), o futuro, concebido sob o regime do mito, afirma-se como a realidade plena, de que a História seria mero eco¹. As

1 É de notar aqui uma base em tópicos da historiografia portuguesa de matriz romântica, o que é sugerido por Catroga nesta leitura do Centenário de Camões: «[...] mas quem já tinha





Descobertas teriam sido um primeiro passo, uma preparação para algo maior, e não um fim histórico em si: estaria ainda por descobrir uma «outra Índia» (Pascoaes, 1988, p. 74). Um território de natureza incerta, mas passível de ser manifestado tanto pela poesia, como pelo corpo da língua portuguesa, proposta já de textos pessoais mais tardios, reunidos sob a noção de atlantismo.

Importa destacar que o facto de o destino das *Novas Descobertas* ser agora uma «Índia nova» (Pessoa, 1912, p. 192) permite identificar sob tal fórmula um modo diferente de falar do Oriente na cultura portuguesa. O fundamental dessa viragem torna-se evidente ao atentar em tal expressão cunhada por Pessoa nesse conjunto de ensaios publicado na revista *A Águia*, intitulado *A Nova Poesia Portuguesa* (1912). O Oriente já não é o território constituído pela experiência do contacto, baseada na observação direta. Estas «Índias» são agora uma entidade mítico-simbólica sem correspondência com qualquer realidade histórico-geográfica definida. É um símbolo vazio de conteúdo *asiático*, equiparado aos restantes símbolos das Descobertas — o mar, a nau, a viagem, o nevoeiro —, e como que o termo da viagem estática na qual o processo histórico da Expansão foi congelado. Embora distanciando-se do mundo empírico, este outro Oriente é o fruto da digestão mítica de uma longa relação histórica com o império português na Ásia, no sentido em que é a própria realidade material de um império Índico que é eleita como símbolo.

... sido grande nos séculos xv e xvi poderia voltar a sê-lo no futuro, logo que a ação dos homens se pautasse pelas leis da evolução histórica, leitura de onde emerge uma clara interpretação dos ciclos da história de Portugal, tributária da historiografia das últimas décadas do século xix. Simultaneamente, por ela também se insinuava um messianismo redentor que prometia um ressurgimento, refundando a própria nação» (1998, p. 69).





Por outro lado, em outro campo, também a Academia portuguesa manifestará um surto de orientalismo científico. Neste contexto particular foi produzida reflexão não só sobre o Oriente português, como também sobre o Oriente em si mesmo. Em Portugal, o orientalismo científico-acadêmico acaba por ser um dos efeitos, até hoje menos atendidos, do movimento reflexivo acerca da identidade nacional promovido pela Geração de 70, articulando o nacionalismo finissecular com a crítica das Descobertas, momento decisivo da consciência crítica, conforme é patente em *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares* (1871) de Antero de Quental, um dos textos que conformaram o clima mental finissecular português. Daqui deriva que o nacionalismo imperial, acompanhado de uma crescente consciência crítica dos «fumos da Índia» (cf. Cruz, 1998), se encontre também presente no discurso científico. Vem comprová-lo este desabafo de Vasconcelos de Abreu, composto em «meio adverso a estudos desta natureza» (1892, p. V), e contemporâneo da década mais inflamada da comemoração patriótica:

O meu desejo tem sido sempre implantar os estudos de sanscritologia em Portugal, país a que sempre os julguei necessários, e prestar testemunho de honra à minha Pátria escrevendo um capítulo da sua história ultramarina. São com efeito dois os pontos que eu tenho trazido sempre em mira no meu empenho de estudioso das cousas orientais, um — o conhecimento e a compreensão da Índia, outro — escrever à luz desse conhecimento e guiado por esta compreensão a *História Portuguesa da Ásia*.

(1892, pp. III-IV)

Afirmando o orientalismo como vocação pessoal e desinteressada das agrestes condições materiais — «É desta maneira que





entendo a minha missão de orientalista, em Portugal» (1892, p. V) —, o estudioso do sânscrito firma, com estas palavras, um compromisso entre orientalismo em Portugal, enquanto conjunto dos discursos científicos acerca do Oriente produzidos nesse país, e o *orientalismo português*, no sentido em que esta noção tem vindo a ser desenvolvida.

Deste modo, o orientalismo português, em termos de discurso académico-científico, passa, antes de mais, pela produção erudita agenciada por figuras da Geração de 70, e subsequente, que apoiam a consolidação de áreas científicas das Humanidades em Portugal, ao tornarem-se professores do Curso Superior de Letras, como seria caso paradigmático o de Teófilo Braga, com ingente produção orientalista de natureza científica. Temos também os casos de Adolfo Coelho e do arabista Augusto Sormenho, estes dois sem formação superior, mas parte da elite social ou intelectual portuguesa de então, num momento em que, como afirma Couvaneiro, a ciência não «era ainda tida como património exclusivo destas instituições [de Ensino superior]» (2012, p. 121), o que mostra também haver uma clara abertura institucional ao saber orientalista. Refiram-se, a este respeito, os nomes de Rodolfo Delgado, Guilherme de Vasconcelos Abreu e Zófimo Consiglieri Pedroso, tendo vários destes académicos feito investigação no estrangeiro e participado em reuniões científicas, como nos Congressos Internacionais de Orientalistas (Vasconcelos de Abreu, Pinheiro Chagas).

Paralelamente a esta dimensão de institucionalização académica, encontram-se ainda figuras de reputados polígrafos e amadores, com maiores ou menores ligações institucionais, que trataram o Oriente como uma entre muitas outras questões, quer daquela geração, quer mais jovens, tendo em comum nunca terem estudado este tema como profissão ou ocupação





principal: o conde de Ficalho, Antero de Quental, Oliveira Martins, Francisco Marques de Sousa Viterbo, Francisco Maria Esteves Pereira e Sampaio Bruno.

A atividade de tais figuras sugere, se não uma vitalidade, pelo menos uma presença efetiva dos estudos orientalistas em Portugal que contrasta com o conhecido argumento da inexistência de uma *orientalística* portuguesa moderna. Luís Filipe Thomaz comenta esta queixa modelar: o orientalismo luso (no sentido científico do termo) seria, nos séculos XIX e XX, incipiente quando comparado com o trabalho da Alemanha ou França:

Se Portugal conta assim, senão com os mais numerosos, pelo menos com os mais antigos precursores do orientalismo na Europa, não teve, em contrapartida, papel digno de menção na estruturação dos estudos orientalisticos em moldes modernos, sistemáticos e científicos, que teve lugar no século XIX, e permaneceu, exceto casos isolados, alheio desde então a todo esse movimento. Para tal alheamento deve ter contribuído uma multiplicidade de fatores, em que avulta a viragem da política portuguesa para a África Negra no século XIX e, sobretudo, o atraso económico do país, que a Revolução Industrial britânica deixara decididamente para trás.

(1996, p. 391)

Apesar de, na forma como é colocada, esta reflexão ser muito acertada, não entendemos contudo que Portugal tenha ficado «alheio» a esse movimento, como se comprova com o caso da ampla e continuada participação de especialistas portugueses nos Colóquios Internacionais de Orientalistas (1873–1973), exemplo de uma investigação que urge fazer e aprofundar, a partir do trabalho de Marta Pinto (2017) e de outra crítica recente.





Já no domínio estritamente literário, o orientalismo romântico em Portugal existe de uma forma cabal, apesar de a crítica o infirmar, e embora não alcance a dimensão que adquirem os grandes vultos da literatura francesa que, no dealbar do século XIX, investem a sua atenção no Levante. Entre os autores franceses, pode-se pensar nos nomes de Chateaubriand, com o seu *Itinéraire de Paris à Jérusalem* (1811), ou em Gérard de Nerval, que empreendera uma *Voyage en Orient* (1851). É sob o signo do exílio, mas também da reconstrução orientalista de certas personagens da literatura quinhentista, que o Oriente é evocado como tema indireto da primeira geração romântica. Já Isabel Pires de Lima o havia sugerido:

116

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

A literatura romântica portuguesa não foi orientalista. E quando o Oriente pontualmente nela emerge é como representação da ideia de exílio mais até do que como espaço físico da viagem mítica ou real. Dois vultos — Camões e Bocage — atravessam fantasticamente a imaginação romântica. Eles experimentam o Oriente como exílio e como veículo de consciencialização da degenerescência da pátria. E é assim que ambos serão incorporados pelo universo imaginário romântico: seres desterrados, fechados num confessionalismo saudoso e exasperado, que os impede de ver o Outro, e numa visão catastrofista da pátria moribunda, que os remete para um Portugal mítico a Oriente. E não será necessário lembrar quanto a mediação pré-romântica de Bocage, identificando-se com Camões [...], foi importante para uma leitura «orientalista» romântica do autor d'*Os Lusíadas*.

(1999, p. 148)

Apesar de se verificar, sem dúvida, diante da ingente produção quinhentista dedicada ao Oriente, um progressivo «eclipse





literário» (Rocha, 1988, p. 50) do tema, há um fio, que é continuamente tecido, de produção literária ligando Portugal ao Oriente. A investigação, ainda em boa medida por fazer quanto à primeira metade dessa centúria, poderá trazer de novo à tona autores das duas gerações românticas a quem o Oriente interessou, sobretudo no campo da literatura de viagens¹, mas também — o que é digno de nota — na poesia. Caídos no mais pesado olvido, poetas como o funcionário colonial Ernesto Marecos, com as lendas indianas em verso de *Savitri* (1867), ou o arabista português Augusto Soromenho, com o seu *Diwan* (1855), esperam ser relidos.

O arabismo, combinando a representação romântica do passado árabe da Península Ibérica com a influência do *West-Oestilscher Diwan* (1819) de Goethe, está também presente em textos como «Boabdil», de *Poesias* (1855) de Soares de Passos, manifestando-se de forma constante, ainda que discreta, na poesia portuguesa até *O Sinal da Sombra* (1923) de Alberto Osório de Castro. Por outro lado, desde aquela obra de Ernesto Marecos até *Vésperas* (1880) de Tomás Ribeiro haveria uma continuidade temática no que toca a uma preocupação com a Índia. Em conjunto, os poetas que acabam de ser referidos perfazem uma continuidade temática da produção que queda ainda em boa medida por ser estudada na poesia portuguesa.

O que, então, começa com Camilo Pessanha e Alberto Osório de Castro — antecidos pela atividade precursora de alguns poetas como Antero, Gomes Leal e António Feijó — é o fortalecimento de um orientalismo estético, que autores como Machado (1983) ou Lima (1999) têm designado como «tardio»,

1 Haveria que estudar o orientalismo português na literatura de viagens ao longo do século XIX, partindo de José Inácio de Andrade (1843), Carlos José Caldeira (1852), Tomás Ribeiro (1873-1874) e Adolfo Loureiro (1896-1897).





por contraste com a literatura francesa. O seu surgimento articula-se com a reflexão acerca do legado oriental em Portugal que o já aludido período dos centenários propicia, o que apenas no fim de século teve lugar, não lhe cabendo por essa razão a designação de tardio. Efetivamente, é apenas no crepúsculo de Oitocentos que o orientalismo literário português ganha, na época moderna e contemporânea, um corpo considerável de obras e de figuras autorais, nas quais se incluem Camilo Pessanha, Wenceslau de Moraes, Jaime do Inso e Alberto Osório de Castro.

Este orientalismo literário português surge, na verdade, no momento propício da conjunção entre a crise identitária da nação e a necessidade de renovação estética dada pelo contacto com outras tradições literárias, o que explicaria a coexistência entre um forte esteticismo e a dimensão historicista e didática que caracteriza a poesia de um Alberto Osório de Castro.

Assim, o que alguns designam como Geração de 90 deve ser criticamente focado como um momento muito significativo de aprofundamento do aspecto literário do orientalismo português, lido enquanto tradição ampla. É sobretudo nesta geração — que, na verdade, é um conjunto muito heteróclito de propostas estéticas, de Nobre a Pessanha, de Raul Brandão a Osório de Castro — que o encontro fundador entre uma necessidade de tomar consciência das fontes asiáticas e luso-asiáticas da cultura portuguesa e a renovação estética do lirismo se exprime de forma mais acentuada. Aquele cabedal de trabalhos e de saberes, proveniente dos séculos XVI e XVII, é forçoso que apresente agora uma sensibilidade a novas linguagens, que são as das estéticas finisseculares. Trata-se, afinal, da assunção de um legado próprio e da necessidade de o dizer numa linguagem mais plástica, mediada pelas rela-





ções estéticas da França e da Inglaterra com os seus próprios *orientes*.

Há um autor que é sempre colocado no seio desta geração, Alberto d'Oliveira, que se diria afastado destas questões, mas afinal com uma proposta bastante afim. Nas *Palavras Loucas* (1894), manifesto do neogarrettismo, o autor legou o que se pode tomar como um verdadeiro assentamento de batismo do orientalismo português — o capítulo «Do Neogarrettismo no Teatro». O idealizador de uma estética ao mesmo tempo casticista e evasionista dirige-se nestes termos aos seus contemporâneos:

Somos um povo místico e supersticioso, atacado da febre das grandezas, e dela morrendo, como um Poeta doido, vestido de sedas velhas no meio de um presépio de cabras. [...] E como é ridícula e impotente a ideia parnasiana no meio de tantas opulências por explorar, e aflige a mesquinha obra de Crespo cantando móveis e porcelanasinhas, nem ao menos os nossos móveis, nem ao menos a nossa Índia cheia de sonho, e a poesia bizarra, os alucinados trémulos de oiro e de seda que provocam na alma as crónicas das Descobertas, onde se parece ir por um mar de esmeraldas, galeões atrás de galeões, rondando as costas do Malabar, a cruz de Cristo nas velas, com especiarias, diamantes, oiro, âmbar, marfim, como uma estranha, admirável frota que voltasse do Sol, de cavar oiro! Como rasga na alma janelas imensas de céu, a visão dessa Índia tão feérica, que até os nomes das suas terras têm timbres de oiro, e são macios como veludos de Meca ou como as sedas da Pérsia: países encantados, onde as grades para os presos são de oiro maciço, e os palácios dos Naires têm, lá diz Damião de Góis, «varandas de oiro sobre o mar!» [#] Vá, Poetas, para aqui desviai os olhos





atentos da vossa fantasia! Armemos também a nossa frota, como outrora, e dentro de embandeiradas fustas e caravelas vamos através das páginas amarelas das crónicas, das trovas gráceis dos Cancioneiros, das iluminuras delidas dos livros de Horas. Fazei vossas odes d'esta visão intensa do que fomos, se o Passado vos tenta: dizei de vossos Avós as arrebatadas cavalarias, e buscai sua coragem de ânimo nas feições esmaiadas dos painéis.

(1894, pp. 29-31)

120

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

É um fragmento longo, mas central para compreender o surto de uma ambiência que fará escola na literatura portuguesa, fazendo-se presente no saudosismo e enformando todo o neorromantismo português. Note-se como várias das propostas críticas que têm vindo a ser endereçadas encontram uma ilustração direta neste trecho. Começa por propor uma crítica ao orientalismo parnasiano (a geração de António Feijó) e sua *chinoiserie* sino-francesa («móveis e porcelanasinhas») contra uma retoma da «nossa Índia cheia de sonho», já uma formulação próxima das de Pascoaes e de Pessoa.

Na verdade, o que há a salientar como pioneiro é o ingrediente chave da chamada coletiva à redescoberta de uma Índia nacional, sob a égide do nacionalismo finissecular. Se, por um lado, o horizonte orientalista deste texto prefigura a noção fernandina de «Índias Espirituaes» (2009, p. 140), ao partir do confronto entre o exotismo francês e o misticismo luso do império coloca a Índia das Descobertas como a resposta portuguesa ao primeiro. Note-se como, nesse gesto, se tentam já recuperar as fontes clássicas do Oriente português, como Damião de Góis, esforço esse retomado amplamente por Alberto Osório de Castro em *A Cinza dos Mirtos* (1906) e *Flores de Coral* (1909).





Deste modo, a cultura portuguesa da Geração de 70 até ao modernismo e neorromantismo parece viver sob o signo deste Oriente *outro*, que assume uma centralidade mítica ou «utópica», de acordo com Ana Paula Laborinho:

Deste Oriente procurado e geograficamente assinalado no tempo das Descobertas, a pouco e pouco se resvala para um Oriente utópico tal como o vamos encontrar configurado na literatura a partir do romantismo. [...] Cansado da civilização, gasto de racionalismo, sedento de sonhos e de outra coisa, sem contornos nem exatidões, encontra nesse Oriente longínquo espaço para se espriar em luz difusa e gosto utópico, além de recuperar a memória do tempo distante e grandioso das Descobertas.

(1991, p. 53)

121

A autora assinala ainda a forma como se dá uma verdadeira transferência de importância da narrativa, no século XVI, para a poesia no campo do orientalismo moderno, desde o Oriente descrito de forma minuciosa no período das Descobertas até à lenta elaboração de um Oriente interno, com auge no romantismo e simbolismo:

Este percurso que conduz à descoberta interior estabelecerá também a passagem da narrativa à poesia. Dos relatos de aventura passamos à palavra poética que diz a experiência única e irrepetível do sujeito que através do Oriente se confronta e confronta dois mundos.

(1991, p. 54)

Assim, como sublinha a autora, a transição para a poesia denuncia uma mudança, cultural e literária, para uma linguagem





mais apta à moderna escrita do Oriente, de modo a que esta possa exprimir a desejada *tradução* de todo o material histórico e geográfico das Descobertas para um material *interior*, mítico e poético, ao modo das Índias Espirituais. Desta maneira, há que perspetivar quais são as novas linguagens que a poesia portuguesa adota, enquanto espaço de reelaboração estética do Oriente.

122

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS



DO ORIENTALISMO
PORTUGUÊS COMO
REDE INTERTEXTUAL

Novos peregrinos e novas linguagens

O clima orientalista finissecular na poesia portuguesa encontra-se associado sobretudo ao esteticismo. É todo um gosto epocal que constitui um efeito da receção da poesia francesa, trazendo para a nossa produção lírica seus ambientes preciosos e miríficos. «Hevarista» de Guerra Junqueiro, publicado em 1924 sob o pseudónimo Júlio de Macedo no *Almanaque de Ponte do Lima*, é bem revelador do que se acaba de afirmar:

Antúrios de Pei-ho, cravos de Babilónia, [...]
Ó toda-Branca, ó toda-Pura Estrela de Sabá, [...]
Dorme em letargo o Sonho mudo, o Sonho amargo.
É de fino cetim d'Iedo, cor d'espargo,
O seu vestido donde Ali-Tae-Phé bordara
Cegonhas d'oiro, num paul de prata clara.
(*apud* Guimarães, 1990, p. 60)

O Oriente posto em ingrediente paródico — ridicularizando Eugénio de Castro em versos como «histerioso hidromélico hinário» (1990, p. 60) — denuncia a proliferação, na poesia portuguesa do crepúsculo de Oitocentos e primo-novecentista, de um vocabulário de rutura e de ambiências propositadamente



pouco estruturadas. Deve notar-se, a este respeito, o endeusamento da figura feminina, a hipóstase de fenómenos psíquicos (o Sonho) e sobretudo a confusão referencial «pan-orientalista», para usar uma expressão de Hokenson (2004). Todos estes traços possuem forte valor epocal, também ocorrendo em poetas como Alberto Osório de Castro e Ângelo de Lima.

A confusão referencial que salta à vista, com envios à Índia, à China e ao Oriente bíblico, pode ser lida segundo o que Frederick N. Bohrer (2003) designa como orientalismo histórico. Segundo o autor, trata-se de uma dimensão menos trabalhada, mas não menos significativa, do orientalismo oitocentista. Esta seguiria na linha de uma reconstrução histórica, porém fortemente (re)criativa, do ritualismo místico da Antiguidade «Oriental», mais do que no sentido de um qualquer «exotismo» espacial. Os modernistas prolongam e complexificam este Oriente desligado de um conhecimento *in loco*, e que é mais um clima difuso do que um cenário preciso. Aqui resvala-se da relação com a Ásia através da cultura portuguesa para um Oriente já orientalizado em segunda mão pela poesia francesa, como parece ser o caso de Ângelo de Lima. É, pois, no fim de século que a influência desta se faz sentir, sobretudo com Victor Hugo, Théophile Gautier e Leconte de Lisle, as presenças mais notáveis; da inglesa, apenas Rudyard Kipling.

À parte o culto de um Oriente arcaico e místico, haveria a destacar uma outra linha que, no período finissecular, avulta como significativa na relação poética entre Portugal e o Oriente. Esta diz respeito aos poetas que mais diretamente assumem a dimensão da vivência local. Seria, sem dúvida, a vertente de maior peso na tradição portuguesa, prolongando a cultura orientalista muito para além do eclipse político e económico do Oriente português a partir da segunda metade do século





xvii. Na generalidade destes casos o verso ganha maior densidade referencial, sendo comumente acompanhado por outra produção textual, o que é notório nos casos de Camilo Pessanha e de Alberto Osório de Castro. Álvaro de Campos, ao construir o seu «Opiário» em torno da desilusão de uma viagem ao Oriente, está claramente a aludir a esta tradição.

Conforme atrás se introduziu, o aspecto central da atividade da Geração de 90 é a necessidade de retomar os velhos temas, autores, narrativas e figuras do «Oriente Português» dos séculos xvi e xvii, revisitados de acordo com novas linguagens estéticas, a cuja formulação se encontram muito vinculados. Revisitam tais fontes literárias portuguesas relativas ao Oriente, com o fito de se tornarem construtores de uma continuidade que passa pelos próprios, o que os leva a auto e entrerretatarem-se como *duplos* daquelas figuras do século xvi.

Num poeta como o já referido António Patrício, é notório o separar das águas entre os poemas orientalistas que dialogam com matrizes textuais francesas e os poemas sobre temas patrióticos que envolvem as temáticas do Oriente português. É, assim, possível, em certos poetas, distinguir as fronteiras entre ambas as dimensões. No caso de Camilo Pessanha haveria, por exemplo, «O poema de Eyúb», remetendo para um esteticismo lottiano de ambiência turca, e «Nau-Sombra», notório símbolo de um nacionalismo imperial de coloração orientalista. Este fenómeno, contudo, não é algo que constitua regra na poesia portuguesa deste período.

No caso de Osório de Castro, a sua poesia é sinal da constante intersecção daqueles dois planos. Ela visa, enquanto programa, criar uma poesia *do e para o* Oriente (português), que retome e releia a tradição «orientalista» portuguesa dos séculos xvi e xvii visando, ao mesmo tempo que nela se inscreve,





desenvolver uma linguagem esteticista, enformada pela poesia francesa. A página de memórias significativamente intitulada «Alma Colonial», publicada em 1934 na revista *O Mundo Português*, põe a nu as motivações programáticas de uma longa obra. Osório de Castro recorda as leituras do francês Pierre Loti, retendo-as como fulcrais para a sua formação. Tal aponta para o compromisso entre orientalismo francês e português sobre o qual se tem vindo a falar:

126

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Pelos meus 14 a 15 anos [...], leitor de Júlio Verne, e [...] dos nossos historiadores e viajantes da era de Quinhentos, Barros e Fernão Mendes à frente, tive pela primeira vez [...] a impressão fulgurante [...] dos céus equatoriais [#]. Na *Revue Bleue*, [...] um clarão do sol dos Trópicos me siderou, nas letras bailantes de miragem das páginas de *Obok*, misteriosamente assinadas: *Pierre Loti*. [#] [...] Aos clássicos do tempo dos Descobrimentos faltava quasi de todo o sentimento do exotismo. Os crocodilos eram para os nossos: lagartos grandes; os tigres reais e os reismões de Java e Samatra: grandes gatarrões. [#] [...] Loti, esse, [...] fez-me de repente ver na sua luz imensa, no seu calor, no verdor e no perfume das suas florestas, na incandescente safira dos seus céus, os estranhos países solares. [...] [#] As necessidades da vida levaram-me poucos anos após para as colónias. Mas estou certo que mesmo em outras condições eu teria sempre procurado seguir, de qualquer modo, a vida de exílios do grande artista marinheiro.

(1934, pp. 11-12)

Loti não é neste texto a referência de juventude que se esfuma no confronto com a realidade local. Nos livros de maturidade de Osório de Castro, como *Flores de Coral* (1909), o autor de *Obok* será, de





forma mais surpreendente, uma referência estética considerada no mesmo plano que as fontes portuguesas quinhentistas. Fica, pois, patente na genealogia espiritual deste autor a combinação do exotismo *a la* Loti com o material temático e narrativo dos clássicos portugueses, ambos colocados na origem de uma construção biográfica (o programa de exílio) estabelecida a partir da própria poesia. Todavia, tal ocorre num texto que constitui uma exortação a que os jovens portugueses se interessem pela articulação entre a «pequena casa lusitana» e a grande casa colonial.

Neste sentido mais vasto, pode-se supor a existência de um programa estético relativo ao Oriente que esta geração pretende levar a cabo, e que atravessa de forma mais ou menos declarada os seus escritos. As marcas textuais das afinidades eletivas entre estes escritores orientalistas permitem reconstituir um mapa que recobre o da Ásia, partindo dos enclaves coloniais (Estado da Índia, Macau e Timor), sem desdenhar estender-se a territórios outros, como o Japão em Moraes, a China profunda em Inso ou a Oceania em Castro. O que eles fizeram foi, neste sentido, desenhar uma rede de partilhas vivenciais, doutrinárias e estéticas entre intelectuais portugueses na Ásia, construindo uma literatura portuguesa no exílio, tematicamente (e não só) outra. O primeiro daqueles aspectos, a vivência direta da Ásia, vem sempre na escrita, que mistura o diarístico ao ficcional, como o emblema de um destino ou de uma postura pessoal. Tomadas em conjunto, essa rede de destinos cruzados ganha ressonâncias coletivas e mesmo nacionais, como nesta confissão de Osório de Castro, de *Flores de Coral* (1909):

Tanta coisa da China a perguntar ao meu querido, admirável, e crucificado poeta Camilo Pessanha, não chegado ainda a esta hora, parece, e ainda mal! A Macau [...] se Wenceslau de





Moraes, no Japão, quer saber notícias de Camilo, pede-mas para Timor. Recolho notícias dele dos que vêm de Macau, e lá as mando para Kobe, para a risonha terra das criptomérias, das cerejeiras em flor, e das *musumés*. Talvez como nunca —, a alma portuguesa comunica hoje, errante, desenganada e entristecida, mas tão sensível, tão sensitiva! pelos longos caminhos do mundo com a alma de todas as raças e países.

(1909, p. 467)

Da parte dos autores que acabaram de ser aludidos há respostas claras a este tom¹. São sobretudo as dedicatórias — por exemplo, a da «Canção da vida» de *A Cinza dos Mirtos* (1906) a Camilo Pessanha — e outros elementos paratextuais (cf. Genette, 2005, p. 13) que sustentam esta rede intertextual, por meio de indicações que sublinham a ancoragem dos textos à situação em que foram escritos. É bom de ver que estes homens de letras se entrecitam como autoridades literárias num momento em que, antes de ser valorizada por Pessoa e pelos modernistas, a poesia de Pessanha não era ainda bem conhecida. Logo em 1895, Alberto Osório de Castro inclui um trecho de uma carta do autor de *Clepsydra* dirigida ao próprio como epígrafe a um livro seu, de nome *Exiladas*, junto a uma outra de Edgar Allan Poe, como se se tratasse de uma referência consabida, o que mostra bem que Pessanha se articulava de forma mais próxima com Castro e com Moraes (e vice-versa) do que com os confrades de letras da Metrópole. Além disso, este gesto, que sugere

1 Esta citação de uma carta de Pessanha a Osório de Castro, de Vila do Conde, de 7 de novembro de 1907, sugere ligação estreita entre Wenceslau, Pessanha e Osório: «Li nos jornais de ontem a notícia da sua chegada a Lisboa. Imaginava-o já no mato de Timor, entre os jacarés, as febres palustres [...]: tanto mais que há uns dias recebi um bilhete-postal do Wenceslau [...] lançado ao correio já no extremo Oriente, como lembrança da sua passagem por Singapura, por Hong-Kong ou por Batávia» (2012, pp. 124-125). Cf. Oliveira (1944, p. 100).





a consagração de uma rede de amizades no exílio, alerta-nos quanto à natureza de rede intertextual do orientalismo literário português.

Osório de Castro é, sem dúvida, o autor mais produtivo a tecer estas conexões. Seria o primeiro a construir uma linha-gem de poetas orientalistas, ao inscrever nos seus poemas, bem como no paratexto, os nomes de Moraes e de Pessanha. No poema «Musumé» de *Flores de Coral* pode ler-se: «Graça de *musumé*, / Que a Wenceslau de Moraes enfeitiça, / Agora vejo muito bem como é...» (Castro, 1909, p. 304). Mais do que dedicado a Wenceslau de Moraes, é um poema sobre a relação literária e vivencial deste último com o Japão. Um aspecto concreto deste processo prende-se com a autoridade científica. Por exemplo, veja-se como Moraes é citado, ao lado de Kipling, no prefácio de Camilo Pessanha ao livro de José António Filipe Moraes Palha, *Esboço Crítico da Civilização Chinesa* (1912), como uma autoridade sobre a guerra sino-japonesa de 1894, e ainda como autor que é chamado a atestar a contradição que residiria no âmago da «alma chinesa»¹.

Resta, no termo deste capítulo, deixar algumas notas acerca da questão estética, com a qual o surto orientalista na poesia portuguesa se vincula. Um dos trabalhos da poesia de Osório de Castro e, a um nível mais elusivo, da de Camilo Pessanha, é o de trazer o Oriente não só para as suas poéticas, mas para a própria renovação do dizer poético, no campo literário finissecular. É, com efeito, a questão da *linguagem* que aqui está em causa, o que o primeiro destes poetas coloca como necessidade de um

¹ Diz Pessanha: «[...] não será a chave do enigma da alma chinesa — [...], como se exprime Wenceslau de Moraes, — ‘o problema espantoso, paradoxal, desse feitio de ser, que em todas as depravações, em todas as iniquidades imagináveis parece ir buscar as leis únicas por que se rege?’» (1992, p. 138).





vocabulário exótico, em trecho atrás citado: «Aos clássicos do tempo dos Descobrimentos faltava quasi de todo o sentimento do exotismo» (Castro, 1934, pp. 11-12). Será este porventura o aspecto mais efetivo do orientalismo enquanto nova estética que se impõe como forma de rutura no quadro histórico da poesia portuguesa.

Depois do orientalismo filosófico de Antero — veja-se Vanzelli (2018), para uma perspetiva recente —, da China parnasiana, estática e serena de Feijó — veja-se Pinto (2013) —, e do humorismo orientalista, à Théophile Gautier, de Gomes Leal, é o levantamento de imagens exotizantes que interessa aos escritores finisseculares, à parte de Camilo Pessanha, cuja visão da China de alguma forma se relaciona com a desagregação das categorias percetivas a que um poema como «Ao longe os barcos de flores» remete (cf. Braga, 2014).

Alberto Osório de Castro, não sendo menos intenso ou até menos livresco nesse processo do que o seu contemporâneo e rival Eugénio de Castro¹, faz-se, contudo, valer da marca da experiência e do contacto com o local. A poesia do primeiro é um verdadeiro manancial relativo a uma nova gramática estética, constituindo a tentativa porventura mais consistente e continuada de criar um orientalismo literário na esfera da poesia portuguesa. Sinal de um investimento amplo e central no Oriente na economia da sua obra, tal gramática evolui num sentido que obriga a incluir linguagens diversas. Em particular, um dos gestos mais evidentes do cosmopolitismo que envolve a sua obra é a forma como nela se inscreve a *despondency* do viajante, própria da modernidade estética pós-baudelaireana,

1 Veja-se este exemplo do livro *Horas* (1891): «Rubis de Dgiamschid, raiados de sinopla, / Sueiras, esmeraldas de Juba, cimofanas, / Rosicleres de Visapura, jacintos de Constantino-pla» (1927, p. 98).





como sucede em poemas de *Exiladas* (1895) e de *A Cinza dos Mirtos* (1906). Tal sentimento ver-se-á, depois, desconstruído de forma meticulosa em «Opiário», de Álvaro de Campos.

Por vezes, é o cruzamento entre texto e paratexto, como no poema sumamente decadentista de Osório de Castro intitulado «Spleen», cuja datação dupla «(Coimbra, Primavera de 1890/Nova Goa, Julho de 1895)» inscreve no texto a narrativa de outra viagem, a da gestação do próprio poema. Observe-se um exemplo da integração de elementos locais no clima verbal das estéticas finisseculares, como na quadra de abertura de «Rosa vermelha», poema de um forte decadentismo de escola — «Ontem, Laurinha, a *moue* deliciosa / Da sua boca pequenina em til / Tinha uma graça púrpura, nervosa, / Como o florir do *hebeiscus*, e o caril» (2004, p. 64) —, mas no qual o último veio, entretanto, a perder o seu «exotismo».

É sobretudo por via da poética decadentista que este poeta cria efeitos de estranheza sob o signo do exótico, denotando a capacidade de fazer uso desse conhecimento num contexto *outro*. «Cabotine» seria um outro poema no qual ocorreria um recurso similar. Aí, refere-se o «sândalo rubro dos teus lábios» e o «ambarado contorno do teu seio» (Castro, 2004, p. 84). Não fica, contudo, claro se todas estas novas «informações» se originam na sua transferência para Goa, uma vez que poemas mais «orientalistas» do livro são escritos em Mangualde, conforme indicação colhida da própria obra. O que é necessário aqui salientar é que o orientalismo neste poeta é, desde o início, uma linguagem interiorizada pelo poema, a vários níveis.

Em conclusão, o orientalismo poético, no período finissecular e primo-novecentista, encontra-se menos ligado a uma estética particular, como seriam o simbolismo, o decadentismo, o parnasianismo — prova-o de forma cabal Osório de Castro,





que concilia vários elementos destas poéticas na sua gramática estética — do que a uma ideia, por vezes difusa, de «novo», apropriando-se de vários elementos daquelas escolas sob uma noção aguda de modernidade. Já Fernando Pessoa, ao construir em «Opiário» o seu personagem Álvaro de Campos está a trabalhar com o motivo decadentista do esteta errante na Ásia, em busca de opiáceos, do qual, aliás, se distancia de forma decisiva. Tal é, desde logo, visível na atribuição dessa tópica a uma (falhada) missão do seu personagem Campos, a quem atribui a missão de ir em viagem ao Oriente, mas que parece não se interessar pelo ópio.

132

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Importa tanto considerar, no poema de Álvaro Campos, o jogo com as literaturas decadentistas inglesa ou francesa quanto a alusão indireta a Camilo Pessanha enquanto personagem que representa, para a consciência da modernidade literária em Portugal, a figura do esteta exilado na Ásia. Em tais envios, o que Pessoa pretende citar é o tópico do desdobramento impessoal da consciência próprio da modernidade pós-baudelairiana, enquanto legado que se fará presente nos «ismos» pessoanos, conforme ficará claro no capítulo seguinte.

Contudo, a modernidade de Pessanha e de Osório também trabalha com a revisão neorromântica da tradição literária do século XVI, sendo que daqui deriva a relação, por vezes ambígua, de Pessanha, de Osório e mesmo de Pessoa com o neorromantismo. Assim, o orientalismo português, na sua evolução histórico-literária, combina em simultâneo *modernidade e tradição* ou, dito de outro modo, certas tradições do moderno. O culto neorromântico da Índia, com suas «velhas almas namoradas / [...] / de guerreiros, de santos, de poetas» (Pessanha, 1995, pp. 106-107), formulação também junqueira do soneto «Nau San Gabriel», de 1898, não esconde, contudo, certa ambigui-





dade transmitida por aquelas «Almas tristes, severas, resignadas» (1995, pp. 106-107). A alusão de tal soneto a essa Índia das eras imperiais, ainda que dificilmente rediviva, pelo menos de uma forma linear e plena, demonstra, contudo, haver no orientalismo poético várias linguagens da modernidade em jogo. A este respeito, é bom lembrar a reflexão de Octavio Paz, em *Los Hijos del Limo* (1974), acerca da heterogeneidade do que tal autor denomina como as «tradições do moderno»:

O moderno não é caracterizado unicamente pela sua novidade, mas pela sua heterogeneidade. Tradição heterogénea ou do heterogéneo, a modernidade está condenada à pluralidade: a antiga tradição era sempre a mesma, a moderna é sempre diferente. A primeira postula a unidade entre o passado e o hoje; a segunda, não satisfeita em ressaltar as diferenças entre ambos, afirma que esse passado não é único, mas sim plural. Tradição do moderno: heterogeneidade, pluralidade de passados, estranheza radical.

(1984, p. 18)

Com efeito, a reaparição do neorromantismo ao longo do processo é sintomática da existência de várias tradições na modernidade lírica que é o campo de manifestação do orientalismo português enquanto poética. Caso contrário, não faria sentido o diálogo crítico implícito em «Opiário» com tal tradição, bem como com o saudosismo. Se, de um lado, Pessanha e Osório de Castro são poetas, de uma forma assinalável, pós-baudelairianos, ao mesmo tempo são atravessados (sobretudo o segundo) por uma nostalgia imperial lusa tipicamente neorromântica. Esta conjugação entre neorromantismo e modernidade pós-baudelaireana não constituiria apenas um signo epocal, mas





uma dimensão incontornável do horizonte de ação estética destes autores, como em seguida se explorará no caso do primeiro¹.

Camilo Pessanha: Macau e outras «Índias Espirituais»

Em *Clepsydra* (1920) não há referentes claros e evidentes para termos como «Oriente», embora não seja esse o caso da prosa, bem como da correspondência trocada com os seus próximos. Tal sucederá por conta de uma alusividade, ou mesmo de um silenciamento, no movediço terreno de *Clepsydra*, acerca da natureza do *outro*, sobretudo se tivermos em conta os dois únicos poemas de tema sínico — «Ao longe os barcos de flores» e «Viola Chinesa» —, que não serão tratados neste livro (cf. Braga, 2014, pp. 216-229). Na verdade, a crítica mais recente tem escolhido uma abordagem que não passa necessariamente pela temática explícita. Assim, a influência formal da poesia chinesa no assindetismo pessaniano teve já uma consistente leitura pelo crítico Yao Jingming (2001), a partir das traduções e de outros textos. Tratar-se-ia mais de um «reconhecimento», na expressão de Franchetti (2008, p. 75), do que de uma influência, de algumas semelhanças processuais com a poesia chinesa, se bem que a sugestão nesse sentido já venha de Esther de Lemos (1981)². No que toca à prosa, várias são as

134

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

1 Para o caso de Alberto Osório de Castro veja-se Braga (2014, pp. 231-332).

2 Lemos (1981) pretende demonstrar que o Oriente devolveu à poesia de Pessanha uma ordem íntima, o que ecoa em leituras como a de Machado (1983). Diz a estudiosa: «Mas, poeta das coisas interiores e fugidias, da realidade depurada, subjetivada, irreal, Pessanha não podia ter marcado com uma nota de pitoresco grosseiro a sua poesia alada. Se a arte chinesa influenciou nele, não foi no que respeita aos motivos, mas talvez no que respeita aos processos; é um estudo que está por fazer, averiguar até que ponto a arte oriental influenciou Pessanha» (1981, pp. 171-172).





vias de relacionamento intercultural e os modos de representação da alteridade.

Interessa, a este respeito, notar que as linhas seguintes não terão por objeto o estudo das representações da China em Pessanha, que teve já bons leitores, antes os modos de relacionamento de alguns dos seus textos com o discurso orientalista. Porém, mesmo que a geografia não seja o nosso foco, há que ter em atenção a presença, na escrita de Pessanha, de espaços extraeuropeus além do Império do Meio. Nunca foram tratadas de uma forma consistente as referências ao Médio Oriente e a outras terras *east of Suez* que enxameiam a sua correspondência, não obstante o autor várias vezes lhes aludir ao longo das penosas viagens que empreendeu entre a Metrópole e Macau. Logo, constituem uma parte significativa da experiência asiática desta escrita. Por outro lado, acresce a necessidade de esclarecer, em particular, a relação da produção pessaniana com uma ideia de orientalismo português que temos vindo a elaborar até este ponto. O díptico de sonetos «Nau San Gabriel» (1898) e a mais tardia resenha «A Gruta de Camões» (1924), ao mesmo tempo que dão corpo à relação do poeta com os temas e os motivos do orientalismo português, delineiam uma série de ambiguidades no trato com tal tradição.

Será útil, neste ponto prévio, rever alguma bibliografia crítica sobre o Oriente ou o orientalismo em Pessanha, embora não necessariamente pela nossa perspetiva. Esta é uma questão ausente ou mal compreendida pelos trabalhos mais recuados no tempo: Lemos (1981) e Spaggiari (1982), por exemplo, que rasuram a sua importância. A mera existência dos expressivos ensaios que escreveu sobre a estética chinesa não permite dar crédito nem à leitura vaga da primeira autora, nem à pouco informada recusa da centralidade de tais aspectos, como sustenta





Spaggiari (1982). Já as mais recentes leituras da problemática chinesa — Carvalho (1993), Jingming (2001), Franchetti (1988, 2008) e Rubim (1998) — constituem avanços muito significativos naquela linha de investigação, colocando-a como problema central. Quanto ao orientalismo, que poderá ser visto como a dimensão mais profunda de toda esta questão, Manuela Delgado Leão Ramos (2001) endereça-o já, embora sobretudo ao nível da construção da *persona* literária, bem como das relações com a sinologia. Contudo, não discute o essencialismo que está na sua raiz, aderindo a noções de Oriente/Ocidente enquanto entidades estanques, dotadas de referentes fixos, e assim confirmando o orientalismo no plano crítico.

136

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Paulo Franchetti (2008) desfez certos mitos, ainda hoje operativos na literatura, obedecendo a uma romantização orientalizante da figura do poeta, até ao ponto de criar um Pessanha «chinês» — que Gil de Carvalho já recusara de forma pioneira (1993) — para um autor que deixou claro o ponto de partida europeu a partir do qual fala. Pessanha renasce «orientalizado» na crítica, de modo que o orientalismo pode ser tomado como uma modalidade específica do biografismo da crítica, biografismo esse desconstruído por Gustavo Rubim (1993). Cremos que a poesia dos vindouros é em parte responsável por esta orientalização de Pessanha, um personagem que se viu admitido na galeria do que no ponto anterior se designou como os novos «peregrinos» do Oriente.

Não interessa que o poeta seja pouco participante de um orientalismo explícito, se o personagem literário, modelado com base na vida do poeta, permite compensar a *falta* ou a *falha* de Oriente dos seus versos. Com efeito, ele é, de forma constante, usado pela mitografia oriental da literatura portuguesa, sendo, junto com Camões e Mendes Pinto, uma das suas figuras





mais insistentes. Esta *persona* (e não a obra em si mesma) é, por outro lado, já uma prefiguração do personagem desiludido de «Opiário», que não deixará de ir buscar alguns dos seus contornos à mitologia em torno de Camilo Pessanha. António Manuel Couto Viana, com *Ao Oriente do Oriente* (1987), e Luís Filipe Castro Mendes (2011), com *Lendas da Índia* (2011), são alguns dos autores que têm, entre vários outros, publicado poemas sobre Camilo Pessanha.

Um outro *topos* crítico essencialmente orientalista é a associação da famosa «abulia» pessaniana à «tradicional atitude passiva do Budismo» (Lemos, 1981, p. 174) — notável prolongamento da leitura europeia oitocentista dessa religião, desconstruída por Roger-Pol Droit¹ — ou a uma indistinta «Filosofia estática e passiva» (Lemos, 1981, p. 173), que o leitor depreende, em termos gerais, «oriental». Lemos introduz um conhecido tópico orientalista, no qual tudo o que é oriental é tido por indistinto, além de estático e passivo: «Apreço rendido e humilhado dos orientais» (1981, p. 174). O Oriente teria exercido sobre ele «uma ação depressiva» (1981, p. 174)², considerações, desde logo no plano da referência histórico-cultural, equivocadas. Na verdade, constituem uma espécie de «protocolo de leitura» orientalista com o leitor, para que fique claro que uma perigosa e imutável natureza oriental teria

137

DO ORIENTALISMO PORTUGUÊS COMO REDE INTERTEXTUAL

1 Roger-Pol Droit explica a forma como o pensamento europeu oitocentista identificou Budismo a niilismo: «Todos [os autores europeus] têm em comum o facto de terem [...] considerado o Budismo como um niilismo a temer [...], de terem ligado Budismo a pessimismo no âmbito de um pensamento mortificante e negativo» (Droit, 1997, p. 16).

2 Também Spaggiari vai nesta linha: «De facto, o Oriente teve sempre para Pessanha um efeito depressivo [...]; se ele escolheu o exílio, foi na esperança [...] de que no Oriente fosse possível viver [...] fora do tempo, deixando-se atordoar por [...] mil impressões desconhecidas» (Spaggiari, 1982, pp. 29-30). O próprio poeta parece colaborar para a construção desta estranha mitologia. Foram, segundo afirma no prefácio a Morais Palha (1912), as «influências deletérias do clima e do meio» que anestesiaram a sua «vibrátil emotividade de português» (Pessanha, 1992, p. 135).





misteriosamente vazado na alma do poeta, tópico que também ocorre abundantemente na literatura dedicada a Wenceslau de Moraes e Alberto Osório de Castro.

Esta mitografia teve talvez o seu início no texto deste último, «Camilo Pessanha em Macau». Publicado em 1942 na revista *Atlântico*, descreve uma visita ao confrade na sua «tebaida de Macau» (Castro, 1990, p. 49) no verão de 1912. Nesta página de memórias, onde o autor de *Flores de Coral* encontra Camilo ainda a despertar no seu quarto, é possível encontrar uma descrição do opiómano que se tornou famosa:

Diante da janela toda aberta, um Buda doirado de bronze, cujo rosto extático vagamente sorria, numa expressão de transcendente serenidade. [#] Dois pivetes ardiam devagar ante a luz, em homenagem da terra e das almas, como depois me disse Camilo, ao Desconhecido. [...] O Camilo fumava a longos haustos caladamente, e reanimava-se pouco a pouco como se o tocara vara de condão.

(Castro, 1990, p. 50)

Mais do que no ópio, atente-se na referência ao Buda doirado, a modos que a evidência de uma suposta adesão ao budismo. Na verdade, é uma «citação» indireta e até jocosa a Arthur Schopenhauer, também proprietário de uma estátua doirada de Buda. Junto com os pivetes ardendo em homenagem «ao Desconhecido», parecem ser sobretudo apropriações distanciadas e ironizantes de elementos da ritualidade chinesa e búdica, e não provas de uma influência, de modo que a crítica, sobretudo Lemos (1981) e Spaggiari (1982), se tem revelado bem mais orientalista do que o visado, deixando-se iludir pelos sinais deixados pelo autor. Um destes seria a também irónica





«quietação búdica» com que se autografa em carta de 1896, escrita de Mirandela após breve regresso a Portugal:

Continuo fatigadíssimo desta série de deslocações em que ando há dois meses — e que só virá a terminar daqui por cinco ou seis, outra vez no mesmo cabo do mundo. Um horror para quem está acostumado a dois anos e meio de quietação búdica. (2012, p. 166)

Estes sinais não podem senão ser entendidos como necessidade de Pessanha dar um sentido à sua angústia pessoal (quer esta passasse ou não pela dita abulia) a partir do vocabulário das culturas religiosas da Ásia. É, neste sentido, uma textualização ironizante — partindo de tópicos da visão europeia oitocentista do budismo — da sua situação existencial de exilado. Não se tratam, aqui, de gestos orientalistas, mas de colocações textuais que revelam uma familiaridade com o seu meio maior, que é a China. Como conta em outra epístola, de março de 1912, a Carlos Amaro:

Não sei se eu disse alguma vez ao Carlos Amaro que há no inferno chinês um terraço, — *a torre da Amargura*, — onde o condenado é levado ao cabo de cada ciclo de tormentos e de onde vê tudo o que se está passando no mundo distante e pode interessar-lhe o coração... (2012, p. 179)

Em ambas estas referências, à sua própria «quietação búdica» e a esta soturna torre da amargura, o autor — ironizando a sua própria angústia pessoal — de certa forma aponta já para uma consciência distanciada da linguagem do orientalismo de época que alguns dos seus comentadores não lograram ler. Esta alusão às





dores do exílio, glosando a partir de referências sínicas o tópico do *nessun maggior dolore*, traz-nos hoje um Pessanha observando, desde o seu Hades sínico, o «cabo de cada ciclo» de interpretações da sua obra.

Camilo Pessanha esteve, com breves passagens pela Metrópole, cerca de 32 anos da sua vida em Macau, tendo-se mudado para essa cidade em 1894¹. Outro episódio da crítica, sobretudo a que mais se interessou por questões biográficas, ocupa-se das razões da sua ida para o território. O escopo desta investigação obriga, de alguma forma, a passar por ela. Maria José Lencastre, por exemplo, afirma que as cartas de Pessanha — hoje reunidas em edição mais completa de Daniel Pires (2012) — demonstram «[...] a escolha casual do Oriente [...] que contrasta nitidamente com a suposição dos críticos que viram sempre na escolha de Macau uma predisposição de Pessanha para os mistérios orientais e para os *paradis artificiels*» (1984, pp. 11-12).

Não interessa, na perspectiva adotada neste ensaio, inquirir se a viagem para Macau obedece a uma «demanda» (Lemos, 1981) do Oriente ou se é mero «acaso», como Spaggiari (1982) e Lencastre (1984) propõem. Com efeito, o principal problema deste *topos* crítico acaba por ser o de colocar a questão exclusivamente enquanto motivação literária. Se não se pode atribuir (apenas) a uma «ideia literária» o seu desejo de querer viver no então território português, faz contudo sentido considerar que essa ida se encaixa no contexto de um crescimento da máquina administrativa colonial, como lembra Brookshaw:

Seria incorreto colocar as tendências orientalistas de [...] Baudelaire e de António Feijó na origem da decisão de Pessanha de

1 Em 1893, abre um concurso para o Liceu Nacional de Macau, para o qual é selecionado.





partir para o Oriente. A partida efetiva de Pessanha para Macau é mais uma coincidência, explicada no contexto do crescente número de oportunidades de emprego nesse momento a ser criadas nos territórios ultramarinos, como resultado da reafirmação da vocação imperial por parte de Portugal.

(2002, p. 23)

Todavia, embora a última esclareça o enquadramento histórico-social, nenhuma das restantes leituras endereça de forma conveniente a questão. Não são tanto as motivações concretas da travessia que devem interessar, mas antes como se constroem as representações do Oriente nos textos que refletem episódios retirados de algumas dessas viagens, para passarmos em seguida para a relação com o nacionalismo cultural neorromântico.

Interessa, neste sentido, ler as referências à China e a Macau em conjunto com outros espaços. Tais episódios são retirados da correspondência e postos em diálogo com outros textos do autor, de modo a dar conta da relação que tais representações promovem com o discurso orientalista em torno do *outro*, noção para a qual será também relevante o pensamento de Victor Segalen (1978).

Ainda a bordo do barco que o conduz a Macau, as primeiras missivas são enviadas pelo poeta ao pai e ao colega e amigo Alberto Osório de Castro. Trazem as descrições inaugurais daquela cidade, bem como da travessia até lá, mostrando já um registo narrativo pitoresco, dir-se-ia lotiano. É de supor que as leituras orientalistas fazem parte da bagagem da sua travessia para o «pálido Oriente — pálido e rútilo» (Pessanha, 2012, p. 120), expressão com olor a Pierre Loti retirada de uma carta a Osório de Castro, de setembro de 1897. De resto, estas epístolas assinam o vivo interesse pela China e, mais importante ainda, um





programa de escrita logo desde a arribação, como o desta carta ao pai enviada de Macau: «Quase já estou animado a escrever sobre coisas do Oriente» (2012, p. 228).

Tenha-se em consideração uma carta ao pai, de 1894, escrita do estreito de Malaca. Ocupa-se, portanto, de geografias que ainda não são a China. Narra a primeira desilusão com o mundo que se lhe apresenta para lá da Europa, tópico habitual na literatura orientalista: o velho Oriente revelando-se como desilusão, quando confrontado com o livro, isto é, a autoridade com que viaja debaixo do braço. É o ponto da viagem no qual se desilude com Adem, cidade-porto junto ao Mar Vermelho, na primeira travessia para Macau: «Não vi coisa alguma do que dizia um artigo que eu li de António Enes: nem chins, nem turcos, nem índios, nem gregos... nem ingleses» (2012, p. 219). Pessanha confronta a sua visão com a descrição de António José Enes¹, manifestando o contraste com uma leitura que decerto lhe serviria de bagagem prévia à viagem, à semelhança da escrita de outros viajantes. Edward Said procurou explicar tal fenómeno:

Que dizer das típicas emoções e experiências que acompanham tanto os avanços eruditos do orientalismo como as conquistas políticas proporcionadas pelo orientalismo? Em primeiro lugar, a desilusão pelo facto de o Oriente moderno não se parecer nada com os textos. [...] Qualquer experiência direta do Oriente quotidiano é um comentário irónico sobre as valorizações a seu respeito que encontramos, por exemplo, em [...]

1 António José Enes foi um político ultramarino que o poeta invoca como uma autoridade (desmentida) em assuntos do Oriente. Não foi possível descobrir que artigo seria este, mas seria sem dúvida um texto aconselhando o viajante português sobre o que iria encontrar em viagem para Leste.





Goethe, ou em [...] Hugo. A memória do Oriente moderno compete com a imaginação como se esse lugar, para a sensibilidade europeia, fosse preferível ao Oriente real.

(2004, p. 117)

Esta breve passagem pelo tema romântico da desilusão não se trata, contudo, em si mesmo de um tópico orientalista, embora frequentes vezes mobilizado pelo discurso orientalista — tal como o autor palestiniense o entende —, onde recobre funções retóricas de relevo. Said admite-o, ao afirmar que «o desencanto pessoal [...] implic[a] outros hábitos mais familiares de pensamento, sentimento e percepção. A mente aprende a separar uma visão geral do Oriente de uma experiência específica do mesmo» (Said, 2004, p. 117).

Quando se coloca a questão da representação do Oriente prévia à ida para Macau é o poema «Desejos»¹ invariavelmente o convocado. A presença de alusões orientalistas neste texto prévio a 1894 não é forçoso que indicie o desejo de auto-exílio do autor empírico — como Esther de Lemos (1981) entendeu — ainda que sem dúvida aponte para uma concatenação de envios intertextuais à poesia orientalista francesa e portuguesa que importa considerar. Com efeito, esta composição, das mais recuadas no tempo, manifesta de forma explícita uma série de estereótipos orientalistas, como fica claro da leitura de três estrofes centrais do longo poema:

Desejo, nun's transportes de gigante,
Estreital-a de rijo entre meus braços,

1 Este poema consiste numa versão muito distinta de um texto mais antigo, que levava o título «Lúbrica». A edição de Franchetti (1995) segue transcrição de manuscrito datado de 1888-1889, ainda de Coimbra.





Até quasi esmagar n'estes abraços
A sua carne branca e palpitante;

Como, d'Asia nos bosques tropicaes,
Apertam em spiral auri-luzente,
Os musculos hercúleos da serpente
Aos troncos das palmeiras collossaes...

E como ao depois, quando o canção
A sepulta na morna lethargia,
Dormitando repousa todo o dia
Á sombra da palmeira o corpo lasso;
(1995, pp. 76-77)

144

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Vários comentadores apontam este poema como a única presença textual objetiva da China, ainda que anterior à primeira deslocação, em 1894, para Macau. De facto, apresenta-se distante em seu objetivismo — remetendo para Cesário Verde e para Guilherme de Azevedo — do que o leitor se habituou a conhecer como poesia de Pessanha. Interessa ressaltar ser sintomático de um orientalismo epocal comum a muitos contemporâneos de Pessanha, embora a expressão direta do desejo se afaste, por exemplo, do erotismo casto e discreto do *Cancioneiro Chinês* (1890) de António Feijó. Trata-se, na verdade, de um verdadeiro aglomerado de «stock orientalist imagery» (2002, p. 23), na expressão exata do crítico inglês. É nisso que, de facto, consistem as suas imagens, verdadeiras citações do imaginário orientalista europeu, quer a do fumante de ópio, quer a da mulher oriental como sinédoque de uma Ásia tropical. Este último marcador imagético de uma sexualidade opressiva, esmagadora e mortal, eclode





por forma a justificar uma certa perspetiva da sensualidade feminina.

Note-se como a visão orientalista, infiltrada na tessitura de um episódio pequeno-burguês que começa com «renda» e «corpete», vai como que vibrando ao longo do texto. Os seus filamentos em dissolução são, por tal razão, no final comparados ao estado já pós-alucinatório de um fumador de ópio, o que acaba por desconstruir a própria alucinação oriental(ista) do poema. «Desejos», contudo, não possui uma continuidade a nível estético, nem em termos do seu imaginário orientalista explícito, nem da sua poética, com os textos de maturidade da *Clepsydra*, nem se afigura como previsão do Pessanha estudioso e amante da China, apesar da tentação biografista que passaria por considerar a referência ao ópio. Contudo, em alguns momentos da prosa se pode achar uma continuidade com este poema.

Temos já traçado um pequeno percurso por textos que exibem conhecimentos da literatura orientalista antes mesmo da chegada do poeta à China. Tal permitiu supor que a literatura orientalista de alguma forma fará parte da construção do seu conhecimento sobre o *outro*, antes mesmo de, ao deparar-se efetivamente com ele, ter de lhe votar um lugar dentro do discurso. Atente-se na seguinte passagem de uma carta de 1909 e no que ela nos traz:

Em Colombo dei um grande passeio de jerinkshá: fui visitar dois pequenos pagodes, indigentes, um budista, o outro hindu. [...] à saída uma rapariga muito escura, mas de lindo sorriso malicioso [...] foi cortar a um arbusto [...] uma grande flor vermelha idêntica às do altar. Tinha, como a maioria das mulheres hindus, os artelhos cheios de anéis. Sente-se ali, sob aquela atmosfera que esmaga, naquela terra de fino pó





vermelho impalpável, entre aquela prodigiosa vegetação de um verde escuro e lustroso, e aquela gente de tez sombria e vestuários de cores deslumbrantes, uma languidez que em nenhuma outra parte se sente, misto de indefinível voluptuosidade e de desejo de morrer...

(Pessanha, 2012, p. 177)

Esta é talvez a passagem de toda a obra de Pessanha que se pode identificar de uma forma mais direta com o discurso orientalista. Trata-se de um trecho de uma carta a Carlos Amaro, narra uma passagem pela cidade de Colombo, no Ceilão (atual Sri Lanka), numa viagem de Lisboa a Macau depois de o autor já ter vivido no território durante 15 anos. A mulher «oriental» figurada como irracional e sensual é um conhecido *topos* orientalista. Note-se como a personagem prolonga ao modo metonímico a paisagem, indistinguindo-se de um ambiente que corporiza as suas características. A «tez sombria» da sua pele espelha o «verde escuro e lustroso» da vegetação, bem como os «vestuários de cores deslumbrantes» o aspecto luminoso da paisagem, coberta de «fino pó vermelho».

O desejo de morte, que atravessa a passagem de Pessanha, revela-se como uma verdadeira projeção do sujeito no objeto. Note-se a proximidade com o clima e o vocabulário do poema «Desejos». Lido à luz retroativa da carta de 1909, evoca a mesma sensualidade sufocante, aqui condensada no seu apelo de morte, que remete para o famoso ensaio de Sigmund Freud sobre esta questão, *Além do Princípio de Prazer [Jenseits des Lustprinzips]* (1920). A irracionalidade tensa mas estática destes textos permite relembrar a ligação do discurso orientalista a alguns dos motivos mais glosados em várias das suas figurações: o *sexo* e a *morte*.





A flora prolífica acentua um desejo que também está na natureza, de que a mulher é um vivo prolongamento, ambas imagens de um desejo verdadeiramente mortal. A questão do clima não é de somenos, pois o calor representa o desejo, em simultâneo, *da e pela* mulher oriental. O calor mortal a que o poeta se refere várias vezes nas cartas ao pai acerca da passagem pelo Médio Oriente caldeia-se, agora, no torpor que a figura feminina transpira. Este último reside quer no sujeito, quer no objeto, quer ainda no que os envolve, de novo remetendo para a questão da vitalidade: o *outro*, que a possui, quer morrer, quer extinguir-se. E o *si*, ou o sujeito, o que encontra no primeiro senão uma projeção da sua própria imagem?

É possível supor que, mediante um princípio de complexificação do pensamento essencialista que subjaz ao orientalismo, o sujeito mostra consciência de que o *outro* é na verdade uma emanção do *si*. O sujeito atribui-lhe qualidades que estão, antes de mais, nele próprio, lânguido antes de encontrar languidez fora de si. Este (não)-desejo de conhecer o outro, as razões do seu desejo de morrer, configura a impossibilidade de conhecer e sua subsequente desilusão, que é na verdade a impossibilidade de o próprio se conhecer a si mesmo e às razões da sua languidez. Não importa saber porque é que o *outro* deseja morrer, pois é da sua obscura natureza desejá-lo, tal como, em última instância, não interessa saber porque é que o sujeito quer dissolver-se, desaparecer.

O *lânguido* é aquele que assim quedou por ter sobrevivido à visão da luz «em um país perdido», sendo que o seu langor é um efeito do exílio existencial que só a aniquilação pode resolver. Os lânguidos assumem-se como possuídos por um desejo de morte, uma vez que o uso do primeiro naturalmente conduz ao segundo. Estamos perante uma leitura simultânea, da





parte de Camilo Pessanha, de tópicos do misticismo cristão e de Schopenhauer. Recorde-se que *lânguida* é também a própria «alma» do sujeito poético, no poema de abertura da *Clepsydra*, conhecido pelo título «Inscrição».

O tema da desilusão do conhecimento far-se-á também presente num texto que, à superfície, se apresenta como claramente orientalista, o «Prefácio» de 1912 à obra, publicada em Macau, de Morais Palha *Esboço Crítico da Civilização Chinesa*. «A alma chinesa é um abismo insondável...» (1992, p. 143), confessa Pessanha, depois de a haver descrito com foros de cientista, autoridade que lhe dá o facto de ser «*um dos mais antigos residentes da colónia*» (2012, p. 123, ênfase do autor). No entanto, ei-lo perante o escolho do conhecimento orientalista: por não ser afinal possível conhecer o outro revela-se o ponto cego do orientalismo. Assim, aquele desejo de morrer não seria mais do que a própria figuração irruptiva — sob a figura da mulher — dessa falha no sentido, dessa bolha de ar residente no imo do discurso orientalista.

À luz desta ideia de uma falha no conhecimento pode insistir-se em reler os aspectos aparentemente mais crus do «Prefácio» a Morais Palha. Haveria algo de nuclear no *outro* «oriental» que se afiguraria como resistente ao próprio conhecimento (europeu), construído de acordo com os modelos do cientismo oitocentista. Certo que tal pode ser recuperado enquanto um tópico da própria textualidade orientalista — conforme sugeriu Said¹ — ainda que se revele desconstrutivo face aos mecanismos desse discurso. Trata-se do núcleo *negativo*

1 Said afirma que «o Oriente torna-se [...] um quadro vivo de tudo aquilo que é extravagante. [#] E este quadro torna-se, de forma totalmente lógica, um tópico especial para [sic] os textos. Assim se completa o círculo; de estar exposto como aquilo para que os textos não nos preparam, o Oriente pode regressar como algo sobre o qual se escreve de modo disciplinado» (2004, pp. 120-121).





que suporta a própria possibilidade de haver uma construção *positiva* do outro em meio ao discurso orientalista. É possível descrever de forma científica (como o prefácio pretende) o *outro*, mas, por outro lado, parece sugerir-se que há nele algo de tão radicalmente *outro* que nunca poderá ser plenamente descrito. Tal impossibilidade não pode deixar de remeter para a releitura que Victor Segalen (1978) fez do termo *exotismo* em *Essai sur l'Éxotisme*:

O exotismo não é uma adaptação, nem é a perfeita compreensão de um fora-de-si que se acolhe em si, mas a percepção aguda e imediata de uma eterna incompreensibilidade.

(2007, p. 44)

Segalen deixa bem claro que no *outro* reside um núcleo de impenetrabilidade ao qual o sujeito não consegue aceder. Interessa-nos sobretudo notar que tal noção se opõe à forma pela qual o pensamento orientalista endereça esse mesmo mecanismo gnosiológico: um conhecimento linear, direto e total do *outro*. Assim, para o romancista francês, é essa incompreensibilidade que sustenta e mantém este último enquanto *outro*, ao nível de um gesto da consciência por parte do observador.

Camilo Pessanha, nos seus encontros com várias personagens ao longo das suas travessias entre Lisboa e Macau, muitas vezes representa não-entendimentos que redundam em desilusões, apontando para a presença de um discurso que se torna consciente dos limites e transformações do próprio orientalismo. É como se a vanidade ou inutilidade do conhecimento do *outro* acabasse por deixar marcas no texto que permitem começar a pôr em causa as construções orientalistas do discurso em torno de tais figuras.





Neste momento do percurso, já terá sido ultrapassado o retrato de Pessanha que vingou nalguma crítica mais recuada no tempo. Dizia respeito a um homem alienado do contexto das sociedades portuguesa e macaense, que uma investigação aprofundada não mais consente. Torna-se clara pela consideração dos documentos divulgados por investigadores como Daniel Pires — sobretudo com o volume *Correspondência, Dedicatórias e Outros Textos* (2012) — a sua atividade em comissões, júris e outros cargos, como aliás convinha ao funcionário colonial, professor e juiz que foi. Da mesma forma, tornou-se mais difícil questionar o conhecimento da língua chinesa que possuía, bem como a sua produtividade enquanto tradutor, de que sobram apenas alguns despojos. Não restam dúvidas, apesar da legendária abulia, quanto à participação de Camilo Pessanha nas atividades civis do território e de sua articulação com o aparelho colonial, como documentam as cartas e a útil cronologia organizada por Daniel Pires (2012). A defesa dos interesses do Estado e da Justiça no território fazem dele um representante colonial *tout court*¹.

150

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

São hoje bem conhecidas certas marcas programáticas do horizonte da sua atividade enquanto intelectual empenhado que foi. A correspondência e abundante documentação reunidas por Daniel Pires (2012) deixam entrever a existência de um programa emancipador e laico, de perfil republicano e nacionalista, presidindo às atividades cívicas e políticas do autor, além da raiz laica, anticlerical e maçónica². Apesar das circuns-

1 Note-se também a sua filiação em agremiações como a Sociedade de Geografia, onde foi o sócio número 4421. Cf. Pires (2012, p. 50).

2 Segundo informa Daniel Pires (2012, p. 69), Pessanha atingiu em 1916 o elevado grau 15.º «Cavaleiro do Oriente ou da Espada». Diz Oliveira Marques, sobre a noção de Oriente na Maçonaria: «Correspondendo ao nascer do Sol e a fonte da luz natural, o Oriente representa o lugar da criação, da invenção, da origem de toda a sabedoria, de toda a força e de toda a beleza» (1986, p. 1063).





tâncias da sua vida pessoal, Pessanha participou de forma ativa da vida cívica de Macau, cujo aparelho judiciário e pedagógico várias vezes pretendeu melhorar, denunciando a falta de interesse do Estado português nesse território. Contudo, apenas nalgumas passagens da correspondência trocada com o pai encontramos marcas epocais de racismo colonialista (cf. Pessanha, 2012, pp. 219-220), e o cientificismo naturalista, apenas nas «aberrações da degenerescência orgânica» (Pessanha, 1992, p. 124), do já referido prefácio a Morais Palha.

Decerto que este perfil indicia que Pessanha terá sentido a necessidade de contribuir para o movimento de despertar nacionalista, que se cristalizou em torno dos centenários histórico-patrióticos do último quartel do século XIX, embora não explique as ambiguidades com que o poeta aborda, num poema como «Nau San Gabriel» (1898), um tema alegórico do imaginário imperial finissecular. Assim, é complexo aproximar Pessanha do esteio doutrinal e estético de alguns valores neorromânticos finisseculares.

Enquanto nome que, em termos cronológicos, se encontra ligado à Geração de 90, Pessanha conhece a ascensão do lusismo, desde o neogarrettismo até à sua herança tradicionalista no integralismo e em certos aspectos do saudosismo, estéticas que o crítico Seabra Pereira (1999; 2010) tem considerado como aspectos do neorromantismo primo-novecentista. Dimensão transversal a várias poéticas históricas, o «nacionalismo cultural» finissecular polariza-se em torno do tricentenário de Camões (1880), bem como do quadricentenário da chegada de Vasco da Gama à Índia (1898). A alusão de Camilo Pessanha aos motivos oficiais do segundo centenário não parece localizar-se na esfera neogarrettiana do ruralismo e casticismo idealizado, antes dialoga com o nacionalismo teofiliano





(cf. Braga, 1884). Com efeito, Teófilo Braga, Oliveira Martins e o último Eça são, de acordo com Seabra Pereira (2010), os autores essenciais na estruturação doutrinária e ideológica daqueles eventos. Neste sentido, o soneto «Nau San Gabriel» constitui um diálogo aberto com o «nacionalismo cultural» de perfil republicano.

Contudo, é de forma ambígua que Pessanha afirma um redentorismo, a partir de um *Volksgeist* lusitano, sustentando Franchetti (2013) que Pessanha não oferece nenhuma redenção ao usar as imagens provenientes dessa esfera. Essa ambiguidade, contudo, não nos parece pôr em causa o enquadramento no nacionalismo cultural republicano que certamente motiva a composição deste texto, imprimindo-lhe uma dinâmica neorromântica que causou algum desconforto a um crítico como Óscar Lopes (1987). O que este crítico designou como os «limites» da poesia de Pessanha prende-se, em termos concretos, às incidências (neo)românticas que identifica no presente par de sonetos, bem como em «Quando?» (1896): «exortação romântica ao sonho», «passadismo cavaleireiro» e «subsistência de um vocabulário literato» (Lopes, 1987, p. 120). O excelente crítico não notou, contudo, a ambiguidade que move tais fantasias sobre temas neorromânticos, que em seguida se discutirá.

«Nau San Gabriel» é um duplo soneto que constitui a contribuição de Pessanha para o *Jornal Único* (1898), publicado em Macau, a 7 de maio de 1898, a propósito do IV^o Centenário do Descobrimento da Índia, de que se assume como testemunho feito a partir de Macau. Na mesma publicação colabora Wenceslau de Moraes com o texto de tom bem-humorado «Portugal — Macau» (Moraes, 1898, pp. 15-19). Há, então, que inscrever o poema de Pessanha neste quadro, entendê-lo nessa conjuntura, bem como no quadro da comissão macaísta do centenário,





a que terá pertencido. O texto do autor de *Dai-Nippon* antecipa, em tom jocoso, a retórica do «É a Hora!» da *Mensagem* (1934) e retoma a alegoria de Portugal como alienado, louco ou idoso dormente, figurações que, a partir de *Pátria* (1896) de Guerra Junqueiro, se tornarão mais frequentes:

Acorda, Portugal; acorda, que são horas!... Acorda, Pai!... Ora, para que lhe havia de dar, — o dorminhoco! — para se pôr a dormir, não sei quantos mil dias a seguir!... [...] Acorda, põe-te a pé, toma coragem, e ama o teu passado, os teus heróis, o teu CAMÕES! [sic]... eu não digo que cinjas a catana, e saltes para a rua a conquistar terras a mouros [...]. Isso foi tempo! Já lá vai, e não volta; porque a gente — percebes? — a gente só tem uma idade de boémia, vida airada... e tu tiveste a tua, e de tremer! [...] Acorda, abre os olhos, põe-te a pé, lava o rosto [...] — agarra-te à enxada, cava o teu torrão, a terra de nós todos, [...] dá de comer e educação aos filhos de hoje; e verás como podes ainda ser feliz, tranquilo, respeitado...
(Moraes, 1898, p. 19)

A tónica do novo Portugal trabalhador, regressando ao culto do seu próprio torrão não é, contudo, a mesma que preside ao tema que este ensaio tem vindo a designar pelo uso da expressão «Índias Espirituaes» (Pessoa, 2009, p. 140). Se a visão de Moraes remete para um casticismo, é o simbolismo indeterminado do futuro da nação que emerge do díptico de Pessanha, prefigurando aquele tópico:



PRIMEIRA PUBLICAÇÃO DE «NAU SAN GABRIEL»,
DE CAMILO PESSANHA, NO *JORNAL ÚNICO*
(MACAU, 7 DE MAIO DE 1898)

I

(No quarto centenario do
descobrimento da India)

Inútil! Calmaria. Já colheram
As vellas. As bandeiras socegaram
Que tão altas nos topes tremularam,
— Gaivotas que a voar desfalleceram.

Pararam de remar! Emmudeceram!
(Velhos rithmos que as ondas embalaram).
Que cilada que os ventos nos armaram!
A que foi que tão longe nos trouxeram?

San Gabriel, archanjo tutelar,
Vem outra vez abençoar o mar.
Vem-nos guiar sobre a planicie azul.

Vem-nos levar á conquista final
Da luz, do Bem, doce clarão irreal.
Olhae! Parece o Cruzeiro do Sul!

Outra fortaleza, a de S. Paulo do Monte, de muito maior extensão, que serve de presidio militar e de cadeia civil, deixa-se ver no planalto do monte oposto, á esquerda; e a cidade, edificada no valle e nas encostas dos dous montes, apresenta a forma d'um semi-circulo, causando o todo esse, verdadeiramente, lindo panorama que nos mostra a photographia.

Para se dar a ideia d'algumas construcções na *Praia Grande*, reproduzem-se em separado sobre o *Panorama de Macau* dous medalhões, representando no primeiro o edificio onde funciona a repartição do correio e o Palacio da Justiça e Fazenda, e no segundo o Palacio do Governo, que fôra o do fallecido VISCONDE DO CERCAL.

* * *

Bem diversa é, porém, a impressão que se experimenta quando se desembarca no porto interior d'esta cidade, atravessando as suas ruas.

Nota-se em toda a parte um socego, uma calma e a mais absoluta quietação, como não se vê em nenhum dos portos nossos visinhos.

Fóra d'esta cidade é tudo reboliço e actividade; sente-se a vida. Aqui, respiram-se os ares d'um domingo eterno das terras da provincia, entre-cortados pelos sons do bronze e da resaca compassada das praias. Parece uma cidade de sinecuristas, creada pela imaginação de SWIFT, vagueiando no ar e obedecendo a leis magneticas desconhecidas.

Tres seculos são decorridos. O pendão das quinás ainda tremula como tremulára em 1557 e hoje a cidade, não obstante estar vinculada aos feitos heroicos dos briosos navegadores, vê-se anemica e sem forças para se robustecer.

É triste termos de fallar assim.

Procurar, porém, remediar o mal, é trabalhar para a nossa conservação, é concorrer para honrar a patria, abrindo-lhe o caminho da prosperidade.

Macau, fallando com franqueza, está quasi perdida.

Como colonia, não serve, como a Australia, para amparar o excesso da população da Inglaterra, nem como Hongkong, para servir de deposito ás mercadorias destinadas ao consumo do povo chinês ou japonês, nem como a India, para dispôr ali dos imensos productos da industria ingleza que encontram faceis mercados.

Na Inglaterra, como em França e na Hollanda, apontam-se as colonias como as esferas mais proprias para o desenvolvimento da actividade, o que não acontece entre nós.

E a causa principal do mal, o que hade descarregar o golpe fatal sobre o commercio e a vida d'esta colonia, digna de melhor sorte, é o assoramento do seu porto.

A. Basto.

SAN GABRIEL



Inutil! Calmaria. Já colheram
As vellas. As bandeiras socegaram
Que tão altas nos topos tremularam,
—Gaivotas que a voar desfalleceram.

Pararam de remar! Emmudeceram!
(Velhos rithmos que as ondas embalaram).
Que cilada que os ventos nos armaram!
A que foi que tão longe nos trouxeram?

San Gabriel, archanjo tutelar,
Vem outra vez abençoar o mar.
Vem-nos guiar sobre a planicie azul.

Vem-nos levar á conquista final
Da luz, do Bem, doce clarão irreal.
Olhae! Parece o Cruzeiro do Sul!

* * *

Vem conduzir as naus, as caravellas,
Outra vez, pela noite, na ardentia,
Avivada das quilhas. Dir-se-ia
Irmos arando em um montão de estrellas.

Outra vez vamos! Concavas as vellas,
Cuja brancura, rutila de dia,
O luar-dulcifica. Feeria
Do luar, não mais deixes de envolvel-as!

San Gabriel, vem-nos guiar á nebulosa
Que do horizonte vapora, luminosa
E a noite lactescendo, onde, quietas,

Fulgem as velhas almas namoradas...
—Almas tristes, severas, resignadas,
De guerreiros, de santos, de poetas.

Macau, 7 de Maio de 1898.

Camillo Pessanha.



II

Vem conduzir as naus, as caravellas,
Outra vez, pela noite, na ardentia,
Avivada das quilhas. Dir-se-ia
Irmos arando em um montão de estrelas.

Outra vez vamos! Concavas as vellas,
Cuja brancura, rutila de dia,
O luar dulcifica. Feeria
Do luar, não mais deixes de envolvel-as!

San Gabriel, vem-nos guiar á nebulosa
Que do horizonte vapora, luminosa
E a noite lastescendo, onde, quietas,

Fulgem as velhas almas namoradas...
— Almas tristes, severas, resignadas,
De guerreiros, de santos, de poetas.
(1995, pp. 106-107)

Como Garcez e Franchetti sublinharam (1994), é uma prece. O efeito desejado seria a superação de um estado de degeneração coletiva (note-se o uso da primeira pessoa do plural) que é descrito na primeira quadra: «Inútil! Calmaria. Já colheram / As vellas.» O texto pode ser lido — assim o propõem aqueles autores — como uma representação da situação portuguesa nos anos que se seguiram ao *Ultimatum*¹, baseada numa alegoria da

1 Brookshaw lembra que o poema com o *incipit* «Quando se erguerão as seteiras» poderá ter sido escrito sob o efeito do *Ultimatum* (2002, p. 21), e de facto a estilização do imaginário nacionalista é assinalável nesse texto.





viagem de Vasco da Gama. *A Nau-Capitania*, imagem da própria nação, necessita da intervenção divina para nova travessia regeneradora, cujos contornos são tão nebulosos quanto a visão que o poeta e seus coevos tinham do futuro de Portugal. Com efeito, o soneto parece acusar a influência da tese de Oliveira Martins — que impregna a literatura tardo-oitocentista — da crise nacional enquanto forma insuperável de estagnação.

De igual modo se acha no poema «Nau-Sombra»¹ de António Patrício a mesma ambiguidade fundamental, já notada pelos referidos críticos brasileiros: o desejo de renascimento parece não ser suficiente diante da certeza da morte da Pátria, oscilando a representação da nau entre o ambiente de estagnação, em Pessanha («Que cilada que os ventos nos armaram! / A que foi que tão longe nos trouxeram?») e o fúnebre «esquife» de Patrício, em fantasmagórica reaparição para um destino ignoto, ainda que desejável: «Um ancorar puríssimo, encantado, / Num Oriente mais anunciador...» (1989, p. 150). Um tal destino, para o poeta da *Clepsydra*, concentra-se nas fórmulas indeterminadas da «luz» e do «Bem»:

Vem-nos levar á conquista final
Da luz, do Bem, doce clarão irreal.
Olhae! Parece o Cruzeiro do Sul!
(1995, pp. 106-107)

Mantendo sempre em subtil equilíbrio o tema náutico e sua decodificação alegórica, é este o momento do texto no qual são propostas duas soluções para o problema do sujeito coletivo em

1 Recolhido em *Poesias*, edição póstuma de 1942, organizada por Luís de Montalvor. Pode-se conjecturar uma data de composição próxima a 1898. Esta «Nau-Sombra» é também um espectro da nau de Vasco da Gama, a *Nau-Capitania*.





queda ontológica. Ambas, sobretudo o Bem maiúsculo, remon-
tam ao vocabulário conceptual anterior, sendo por tal via que
se parecem abrir, muito contidamente, a modulações do dis-
curso já próximas do neorromantismo, mas sobretudo na me-
dida em que são revisitadoras do heroísmo redentor de Antero e
de Guerra Junqueiro: « — Almas tristes, severas, resignadas, / De
guerreiros, de santos, de poetas» (Pessanha, 1995, p. 107). «Tri-
buto que o poeta paga aos modismos de época?», perguntam-se
Garcez e Franchetti (1994, p. 53), a propósito destes dois versos.

Mas é sobretudo no primeiro andamento do texto, a após-
trofe ao Arcanjo — suplicando a condução até esse destino in-
determinado — que, veiculando a continuidade retórica com o
segundo texto, instaura no poema um movimento que apenas
se esbate quando confrontado com essa estranha «nebulosa». A
disposição na estrofe do texto referente a tal nebulosa vê-se
recortada por uma pontuação que quebra, em termos prosó-
dicos, a dinâmica neorromântica do chamamento ao arcanjo,
o que ecoa ainda na expressão «velhas almas namoradas»:

San Gabriel, vem-nos guiar á nebulosa
Que do horisonte vapora, luminosa
E a noite lastescendo, onde, quietas,

Fulgem as velhas almas namoradas...
(1995, p. 107)

Parece ser, pois, pela recondução ao Bem moral de Antero,
ecoando expressões como a do verso «Na comunhão ideal do
eterno Bem» de «Com os Mortos» (1886), que se pode moda-
lizar o lusismo comemorativista que o soneto se diria propor.
O leitor encontra-se assim autorizado a relativizar o disposi-





tivo nacionalista neorromântico que está também presente no poema, na medida em que a injunção é feita ao universal, em sentido anterior. Por tal razão, permite ser lida também como eco do romantismo de Antero, além de mais mediata figuração neorromântica da *Pátria*.

Aquela comunhão transcendente que o autor de *Sonetos* (1886) propunha enquanto recuperação linear de uma galeria de figuras da memória — «De novo, esses que amei vivem comigo, // Vejo-os, ouço-os e ouvem-me também, / Juntos no antigo amor, no amor sagrado, / Na comunhão ideal do eterno Bem» (Quental, 1984, p. 116) — seria, nesse sentido, uma transcendência para um outro nível, a comunhão moral «Com os Mortos», figuras isoláveis a partir de «vultos submersos», indistintamente mergulhados «entre visões, [...], / No ruir dos universos» (Quental, 1984, p. 116). Contudo, o poema de Pessanha não exibe uma via de salvação tão evidente. É, ao fim e ao cabo, um esforço «Inútil!», como se deixa consignado na primeira palavra do texto. Tal pode ser encontrado na subtil resignação que a galeria de Pessanha corporiza, «— Almas tristes, severas, resignadas, / De guerreiros, de santos, de poetas», e que projeta qualquer forma de realização para a ordem do onírico.

As figuras do passado não surgem sob a égide de um comemorativismo óbvio, leitura que o soneto, como lembra Franchetti (2013), vem minar, sob a forma de uma «contemplação resignada» semelhante à da «Nau-Sombra» patriciana. Também Óscar Lopes já havia apontado que o poeta se limita a «negar qualquer ideal coletivo ou individual, salvo em algumas inconvicatas exortações passadistas» (1987, p. 135), o que pode ler-se como uma referência a este texto, entre outros. Deste modo, apesar do chamamento «Outra vez vamos!» da segunda





quadra de II — em contraste com o «Inútil!» que abre o poema, ocupando a mesma posição rítmica no verso — é com uma visão estática que o poema termina, e não com o almejado movimento:

San Gabriel, vem-nos guiar á nebulosa
Que do horizonte vapura, luminosa
E a noite lastescendo, onde, quietas,

Fulgem as velhas almas namoradas...
— Almas tristes, severas, resignadas,
De guerreiros, de santos, de poetas.
(1995, pp. 106-107)

160

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

A este respeito, a visão de Franchetti revela-se extrema, ao afirmar que se trata aqui, afinal, de um reencontro com o passado. A leitura deste poema não pode escamotear que existe uma esperança evidente de renascimento pátrio que encontra uma aporia, não uma desistência:

O seu fim, o seu desígnio já não é senão o encontro com o passado. Mas não na forma da retomada ou transfiguração da energia perdida, e sim apenas na contemplação dos exemplos de resignação, tristeza e severidade. Nessa navegação para a desistência se afirma a perspectiva desesperançada de Pessanha, no limiar da modernidade portuguesa. E é essa perspectiva toda negativa, que não ensaia qualquer redenção, nem no nível pessoal, nem no coletivo, que distingue o tom específico de Pessanha dos vários tons modernistas que lhe são contemporâneos.

(Franchetti, 2013, s.p.)





Para tanto, devemos ponderar a maneira como o duplo soneto abre caminho às formulações do tópico da «Índia nova», questão que em seguida se trata. Há que considerar que formulações como a da «nebulosa» embora sejam, sim, uma remissão para a «irrealidade do Bem almejado» (Franchetti, 2013, s.p.) e uma projeção naturalmente inalcançável, isso em muito se aproxima de outras formulações mitopoéticas da tradição das «Índias espirituais» (Pessoa) que este poema de alguma forma inaugura. Ou seja, nem a inalcançabilidade nem a natureza onírica dessa navegação se assumem como critérios suficientes para afastar uma leitura regeneracionista que, por outro lado, não nos parece tão linear como a coloca António Quadros (1989).

No par de sonetos pessaliano, o imaginário dos Descobrimientos é convocado a partir de um gesto de rememoração que se prolonga na esperança de uma reatualização da gesta nacional. Já no discurso poético do saudosismo, em obras como *A Tentação do Mar* (1911) e *Primeira Nau* (1912) de Augusto Casimiro ou *Lusitânia* (1917) de Mário Beirão, tentar-se-á conferir um conteúdo mais claro à indeterminada ânsia de regeneração que atravessa os textos de Pessanha e de Patrício. Com efeito, os textos daqueles autores estão já imbuídos da ideia da messiânica ressurreição da Nau-Pátria, própria do nacionalismo renascente. Neles, o coletivo é conduzido, de uma forma bem mais linear do que em «Nau San Gabriel», no sentido de um nacionalismo idealista. Atente-se, a este respeito, na expressão de 1912 «Índias de um maior bem» (2001, p. 170) de Augusto Casimiro, poeta que foi sócio do movimento da Renascença Portuguesa, cuja expressão parece determinar de forma mais explícita a leitura, ao contrário do que sucede em Pessanha, na qual o «Bem» surge sob uma indeterminação fundamental. «Nau San Gabriel»





sabota, com efeito, uma leitura que queira pensar de forma linear os contornos lusocêntricos do seu discurso.

São, naturalmente, diversos, não só as motivações estéticas e ideológicas, como também os próprios contextos históricos das obras atrás referidas: de um lado o soneto de Pessanha e o longo poema de Patrício que, embora de signo lusista, não consegue projetar a sua inquirição fantasmática para além de um ambiente fúnebre; do outro as referidas obras de poetas saudosistas. Quanto ao primeiro aspecto, é sobretudo na dimensão formal que o díptico do poeta da *Clepsidra* e a «Nau-Sombra» de Patrício se distanciam da estética neorromântica de Casimiro e Beirão. No que tange a um enquadramento histórico, os poemas até agora referidos nascem em torno de dois momentos centrais do investimento no imaginário dos Descobrimentos durante o fim de século, o primeiro dos quais se deve localizar no período dos centenários histórico-patrióticos das duas últimas décadas do século XIX, em especial no centenário da viagem de Vasco da Gama; o segundo no decénio aberto pela implantação da República, cobrindo a fase mais combativa da atividade literária e doutrinária dos autores da Renascença Portuguesa, momento ao qual se devem associar os demais poetas.

É no primeiro período referido que se assiste à formação do discurso da necessidade nacional em descobrir uma outra Índia. As formulações do tópico neste período estão centradas na urgência da refundação nacional a partir da reativação de valores épicos, dimensão cívico-política com a qual o duplo soneto de Pessanha se articula mediante o uso da primeira pessoa do plural. Esta dir-se-ia ter como modelo uma coletividade epopeica (ainda que «resignada») constituída por guerreiros, santos e poetas. No segundo momento — já nos alvares do novo regime, o tópico vem a ganhar uma dimensão conceptual e doutrinária





nos ensaios e manifestos da Renascença Portuguesa — sobretudo com Teixeira de Pascoaes e Fernando Pessoa (este último, em distanciamento crítico face àquela sociedade) —, nos quais se desenvolve uma rede de analogias entre a Expansão e os momentos coevo e futuro da História de Portugal. Subsidiária da doutrinação renascentista é a vaga poética da qual fazem parte os nomes de Mário Beirão e de Augusto Casimiro — entre outros autores menos representativos que também cultivaram o tópico a que Pessoa denominará «Índia nova» (1912, p. 192) —, poetas ligados à revista *A Águia*, e filiáveis no saudosismo enquanto principal movimento literário em torno a essa revista.

Efetivamente, é na obra poética de Mário Beirão e de Augusto Casimiro que se encontra um discurso poético que assume, num sentido inteiramente *positivo*, o imaginário dos Descobrimentos como material simbólico para representar o alcance de outro tipo de realizações nacionais, de ordem emocional, literária ou espiritual. Seriam estes os traços caracterizadores desse imaginário, tal como em geral da poética neorromântica: a revisitação fantasmática da História portuguesa na qual o sujeito lírico se identifica ao coletivo; um timbre religioso e profético, cristalizando-se em formulações-chave de natureza simbólica ou alegórica; e, sobretudo, a necessidade de ultrapassar a estagnação nacional através de uma saída mitopoética ou a-histórica que se deixa representar por aquelas expressões.

Nos aludidos poemas de Pessanha e de Patrício é possível já encontrar alguns sinais retóricos que vão no sentido sobretudo do primeiro aspecto, como revelam o sujeito expresso pela primeira pessoa do plural e o gosto pela retórica religiosa. Contudo, conforme atrás se viu, a saída para a nau encalhada de Pessanha não se apresenta tão clara quanto os símbolos que inspirarão os saudosistas, como as «Índias fantásticas» (1996,





p. 163) de Mário Beirão (1917), que são mais as «Índias de la memoria» (1984, p. 52) de que fala Leonardo Coimbra em 1922, do que as reais a que os navegadores aportaram¹. Estas segundas fórmulas têm uma dimensão que acusa a doutrinação nacionalista dos mentores da Renascença Portuguesa: Teixeira de Pascoaes, Leonardo Coimbra, Jaime Cortesão, já não sendo símbolos tão imponderáveis como os de Pessanha e de Patrício. Ao contrário, os poetas e os filósofos da Renascença *sabem* que é chegada a hora destes se manifestarem na História após o «advento da nova era» (Pessanha, 2012, p. 178), em expressão de Pessanha referente à República, constando de uma carta enviada de Macau em 1912 a Carlos Amaro.

164

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Outro momento importante da obra de Camilo Pessanha — no qual se diria surpreender nova manifestação, justamente tão incerta quanto a anterior, deste viés (neo-)romântico — permite retomar a questão do orientalismo. Trata-se do artigo «A Gruta de Camões», publicado pela primeira vez em *A Pátria*, jornal de Macau, a 10 de julho de 1924. O texto assume enorme importância para o presente trabalho, uma vez que implica uma reflexão sobre o fenómeno do orientalismo português na poesia. Não se afigura um programa, como alguns textos poéticos e em prosa de Osório de Castro, mas uma *crítica*, em sentido rigoroso (talvez uma das primeiras), do fenómeno na poesia portuguesa. Atente-se na passagem fundamental:

Ora a inspiração poética é emotividade, educada, desde a infância e com profundas raízes, no húmus do solo natal. É por isso

¹ Referindo-se ao espiritualismo da última fase da poesia de Guerra Junqueiro, diz Leonardo Coimbra: «La comprensión del acuerdo de evolución descendente de los mundos, *deshaciéndose*, con la evolución ascendente del hombre conquistando las *Índias de la Memoria*, si no existe intelectualmente en los modernos, es la nueva luz de su visión alucinante» (1984, p. 52, ênfase do original).





que os grandes poetas são em todos os países os supremos intérpretes do sentimento étnico. Toda a poesia é, em certo sentido, bucolismo; e bucolismo e regionalismo são tendências do espírito inseparáveis. Notáveis prosadores (basta lembrar, dentre os contemporâneos, Lafcádio Hearn, Wenceslau de Moraes e Pierre Loti) têm celebrado condignamente os encantos dos países exóticos. Poeta, nenhum.

(Pessanha, 1992, p. 303)

Esta aparente refutação da existência de uma poesia *exótica* de cenário oriental (como se depreende pelos nomes aludidos) surge por via da sugestão da impossibilidade, não do exótico, mas precisamente do seu reverso, o gesto de domiciliar-se. De tal os prosadores não necessitariam, dedicando-se a celebrar, sem problemas aparentes, «os encantos dos países exóticos». Já aos poetas, Pessanha deixa-o claro, seria fundamental o facto de «a inspiração poética [ser] emotividade, educada, desde a infância e com profundas raízes, no húmus do solo natal. É por isso que os grandes poetas são em todos os países os supremos intérpretes do sentimento étnico» (1992, p. 320). O autor não deixa, por outro lado, de entender a poesia como atividade nuclear dos portugueses, o que traz um problema adicional ao quadro que é traçado. Para os poetas que não se encontrariam em *casa*, afigurar-se-ia essencial a natureza de um território como Macau que, por localizar-se no Hemisfério Norte, seria a «única terra de todo o ultramar português, em que se pode ter até certo ponto a ilusão de estar em Portugal, essencial ao exercício por portugueses da sua especial atividade imaginativa» (Pessanha, 1992, p. 320).

A partir destes dados, o texto ganha outra luz se lido como reflexão crítica sobre as especificidades do orientalismo português





em poesia¹, exigindo a construção de alguns gestos retóricos que endereçam tal fenómeno pela negativa. O que aparece nos termos de uma formulação negativa pode ser revertido numa formulação positiva, pela qual as dificuldades que caracterizariam o processo de ler poeticamente Portugal no Oriente — anulando assim o efeito de exílio e permitindo a corrente poética — se tornariam elas mesmas a característica essencial do gesto orientalista português:

166

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Os poucos [poetas] que vagueiam e se definham por longínquas regiões, se acaso escrevem em verso, é sempre para cantar a pátria ausente, para se enternecerem (os portugueses) ante as ruínas da antiga grandeza da pátria e, sobretudo, para dar desafogo à irremediável tristeza que os punge. E se na reduzida obra poética colonial desses escritores — Tomás Ribeiro, Alberto Osório de Castro, Fernando Leal (este último nascido na Índia, mas nem por isso menos exilado ali, português como era pelo sangue e pela educação) — se encontram dispersos alguns traços fulgurantes de exotismo, é só para tornar mais pungente pela evocação do meio hostil e inadequado pela sua estranheza à perfeita floração das almas — a impressão geral de tristeza — da irremissível tristeza de todos os exílios.

(Pessanha, 1992, p. 304.)

É o autor o primeiro a retirar um efeito positivo, no que toca ao caso português, da impossibilidade que enuncia, revelada afinal como produtiva. O trecho deixa, com efeito, claro que

1 Sobretudo se percecionado a partir da confusão (neste período habitual) entre as noções críticas de *literatura colonial* — que ainda não existiria no caso português, como Carlos Selva-gem (1926) assevera —, *literatura exótica*, literaturas locais em língua portuguesa (entendidas como *literatura ultramarina*), e o ainda pouco frequente termo *orientalismo*.





é a própria impossibilidade de *leitura* a principal tematização da poesia portuguesa que se tem debruçado sobre o Oriente: o confronto com os elementos delidos («ruínas da antiga grandeza da pátria») da sua presença imperial, que não traduzem senão uma ausência, uma distância. A própria distância física do Oriente em relação à Metrópole oferece um paralelo à distância temporal perante tal grandeza («ruínas da antiga grandeza»). Esta última forma de distância será, mais adiante no texto, figurada na oposição entre «nós outros, os pigmeus» (Pessanha, 1992, p. 320) e a figura de Camões. A poesia de Osório de Castro, que a citação refere de forma explícita, parece orientar a reflexão de Pessanha, na medida em que corporiza essa constante e penosa releitura de Portugal a partir da sua ruína oriental. A sugestão crítica presente no excerto dir-se-ia, de facto, sublinhar que é Portugal, e não o Oriente, a referência primeira do orientalismo português em poesia.

Como contraponto às dificuldades de leitura do Oriente português que uma poesia como a de Osório de Castro revela, é exposta a valorização de Macau como um duplo mais eficaz de Portugal do que seriam, por exemplo, as ruínas da Velha Goa, representadas no livro *A Cinza dos Mirtos* (1906). Macau surge, em tal discurso, como um signo a partir do qual a leitura de Portugal se encontra mais aberta e facilitada. Daí toda a reflexão, levada a cabo em outro momento do texto, acerca do que atrás se designou como «semiótica imperial»:

Macau é o mais remoto padrão da estupenda actividade portuguesa no Oriente nesses tempos gloriosos. Note-se que digo *padrão*, padrão vivo: não digo *reliquia*. Há, com efeito, padrões mortos. São essas inscrições obliteradas em pedra, delidas pelas intempéries e de há muito esquecidas ou soterradas, que





os arqueólogos vão pacientemente exumando e penivelmente decifrando, tão lamentavelmente melancólicas como as ressequidas múmias dos faraós.

(Pessanha, 1992, pp. 302-303)

Note-se que o autor sublinha a ruína como característica da lírica portuguesa do Oriente: «Para se enternecerem (os portugueses) ante as ruínas da antiga grandeza da pátria.» O canto «da pátria ausente» seria aquele que, não conseguindo presentificar-se inteiro nos seus resquícios, mortos — ao contrário do «padrão vivo» que é Macau —, presentificar-se-ia como canto melancólico sobre as ruínas, no que as ilações românticas voltam subtilmente, por esta via, ao texto. Tal definição remete, de novo, para o registo elegíaco de um livro como *A Cinza dos Mirtos* (1906) de Osório de Castro, obra que, sem dúvida, combina enternecimento «ante as ruínas da antiga grandeza da pátria» com alguns «traços fulgurantes de exotismo», que em tal livro irrompem. O caso deste poeta, que resgatou várias antiguidades em Goa, oferece notório paralelo com o trabalho arqueológico de alguém que escreve poemas sobre um Oriente perdido, da mesma forma que «os arqueólogos vão pacientemente exumando e penivelmente decifrando» (Pessanha, 1992, p. 303).

Assim, nas palavras do autor, não haveria, no caso português, um «exótico» pleno, leia-se: orientalismo pleno. O gesto de os poetas portugueses treslerem o que lá está, enquanto *outro*, para o lerem como *mesmo* — processo que se veria radicalizado pelo facto de a poesia ser a «especial atividade imaginativa» (Pessanha, 1992, p. 320) dos portugueses — faz com que estes encontrem apenas uma imagem distorcida e ruínosa do «húmus do solo natal» (Pessanha, 1992, p. 303). Tal seria bem diverso do





que os «exotas» ou «exotistas» como Hearn, Moraes ou Loti — expressamente citados na passagem em causa — fariam no que toca à constante evocação da pura alteridade. É forçoso que o «orientalista» português devenha, à luz desta interpretação pessaniana, como um «não-exotista» ou um «não-orientalista».

Pessanha parece passar à demonstração, no seio do próprio texto, da sua proposta crítica, operando um gesto de elisão do elemento *estranho*. É necessário, segundo o próprio indica, criar, não tanto um *simulacro* de Portugal como uma *rêverie* romântica que permite elidir os elementos *exóticos*, neste caso, toda uma série de indícios da presença chinesa:

Em Macau é fácil à imaginação exaltada pela nostalgia, em alguma nesga de pinhal menos frequentada pela população chinesa, abstrair da visão dos prédios chineses, dos pagodes chineses, das sepulturas chinesas, das misteriosas inscrições chinesas [...], e criar-se, em certas épocas do ano e a certas horas do dia, a ilusão da terra portuguesa.

(Pessanha, 1992, p. 303)

Esta curiosa passagem vem confirmar a leitura: a existência de uma poesia orientalista portuguesa exigiria, para Camilo Pessanha, a rasura da *alteridade* de modo a instaurar uma *mesmidade*. Apenas por meio dessa mesmidade seria possível a um poeta português escrever poesia *no* Oriente. Como sugere Rosa Perez, em passagem já citada no capítulo anterior, o orientalismo português pode ser entendido através do que aqui se designa por *mesmidade*. A tendência para a «tradução cultural» de um outro em um *mesmo*, seria, para a autora, uma (con)versão simbólica que herda a longa permanência histórica do espírito missionário da *conversão* (2006, pp. 15-16).





A (con)versão revela o Oriente português num desdobramento pelo qual este se figura como imagem de Portugal, o seu *duplo* sígnico.

Esta leitura que se acaba de propor de «A Gruta de Camões» permite recuperar a importância da problemática (neo-)romântica em Camilo Pessanha, devido ao facto de nesse texto se afigurar central a discussão do fenómeno que designa como «bucolismo» e «regionalismo», termos que sofrem uma identificação com a própria poesia. Seriam, para o autor, modulações ou complexificações («tendências do espírito») da «emotividade [...] com profundas raízes no solo natal» (Pessanha, 1992, p. 303). Tal questão é colocada no campo crítico da literatura portuguesa perante a ascensão dos neorromantismos primo-novecentistas (o integralismo e o saudosismo), como comprova o inquérito literário intitulado *Literatura de Ontem, de Hoje e de Amanhã*, promovido pelo publicista monárquico Álvaro Maia no *Diário de Notícias*, ao longo do ano de 1920, com o qual se pode supor um diálogo de algumas das proposições de Camilo Pessanha no seu ensaio. Se, no texto de 1924, é sobretudo a figura de Camões que polariza o modelo da regeneração política, imperial e literária, tal não pode deixar de ser lido como reacção à revisitação neorromântica em torno à emergência regeneradora de um *Volksgeist* português que o poeta quinhentista simbolizou.

Deste modo, as formulações negativas do texto ecoam na própria negatividade com que o poeta se autorrepresenta como diminuído perante Camões:

A terrível acção depressiva do clima e do ambiente físico e social dos países tropicais, se não tiveram poder contra a assombrosa vitalidade criadora do poeta máximo, têm-no, todavia, [...]





para esterilizar em cada um de nós outros, os pigmeus que a quatro séculos de distância o contemplamos, o pouco de aptidão versificadora que algum tivesse.

(Pessanha, 1992, pp. 304-305)

Tal fragilidade parece articular-se com a que o autor leu criticamente nos poetas que cita, sinalizando um «desfazimento»¹. Tratar-se-ia de uma perda de substância da própria poesia, figurada na incapacidade da entidade autoral em ser comparada com Camões, ou mesmo em ser inscrita no texto, conforme sugere Franchetti:

Ao montar essa equação, na qual a cada momento da história da nação corresponde um tipo de poeta, Pessanha acaba por fazer da sua obra quase inexistente uma espécie de equivalente gorado da obra de Camões. É como se ele se representasse como um não-Camões, ou melhor, como o Camões possível nos tempos da decadência — para o qual até mesmo a evocação da grandeza do passado é um desafio.

(2013, s.p.)

A proposta crítica de Pessanha vem, pois, ao encontro da relação complexa que o orientalismo português mantém com a figura de Camões (cf. Machado, 2018b). No ponto anterior, foi sugerido que esse apelo configuraria de forma decisiva a textualidade do orientalismo português, por meio de um confronto ou mesmo

1 O «desfazimento» é um termo usado por Franchetti (2001) para dar conta de uma perda de substância. Alberto Osório de Castro, destinatário da carta de Pessanha, coloca como epígrafe a *Exiladas* o seguinte fragmento de uma missiva de Pessanha de 1894: «Eu, que tinha saudades de quanto ia deixando, até de Barcelona, onde estive cinco dias, até de Colombo onde estive duas horas. Porque a gente é bem um grumo de sangue, que por toda a parte se vai desfazendo e vai ficando» (2012, p. 115).





comparação sempre necessária com a figura de Camões para os autores portugueses no Oriente, entendendo-se fragilizados perante o épico. De alguma maneira, a natureza da poesia de Pessanha devém, ela própria, no texto de 1924, como uma duplicação do «desfazimento» temporal do orientalismo português face ao império oriental dos séculos XVI e XVII, ao ser figurada como perda radical de substância. Os tópicos neorromânticos do bucolismo e do regionalismo surgem, então, como gestos retóricos utilizados para uma definição do efeito de deslocamento do orientalismo português. Na sua vertente poética, este último estaria destinado a encontrar no Oriente uma imagem incompleta de um Portugal que se apresenta ao sujeito como universo preservado pela memória do rural.

172

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Em conclusão, Camilo Pessanha é um poeta no terreno e, mais do que isso, um homem que pertence à magistratura colonial, regulando e mantendo no território as leis do colonizador, o que deixa claro que a sua escrita nunca pode ser lida fora deste aspecto. O que nos traz de novo a Said e à ligação sempre presente entre discurso e poder. Como todos os autores europeus que estão e vivem longos períodos na Ásia, temos na sua produção textos amplamente descritivos e informados, fundados no conhecimento (do) local. Porém, o que tem vindo a ser pouco notado, quanto à textualidade pessaniana, é que nela há «Orientes» de vária ordem: textos que demonstram um conhecimento profundo, como os ensaios sobre a China e o «Prefácio» de 1912, mas também trabalhos que são puras ficções orientalizantes e que não dependem de um conhecimento factual nem da Ásia, nem da China, como «Desejos» e mesmo «Nau San Gabriel», que trabalham explicitamente tradições discursivas muito concretas do orientalismo europeu, havendo uma reflexão implícita sobre orientalismo português que perpassa pela sua obra.





De alguma forma, o Pessanha maduro de 1924 parece tentar resolver de uma forma particular as suas próprias «Índias Espirituais», buscando articular, num texto como «A Gruta de Camões», a reflexão sobre o legado colonial português e as suas transmutações mitopoéticas, dando um sentido a Macau como veículo de união ou catalisador entre esses dois planos. Assim, distante do orientalismo plenamente irreferente a uma geografia que encontraremos em Pessoa — apesar de, por outro lado, ser também uma espécie de prefácio a ele —, podemos afirmar que a escrita de Camilo Pessanha se funda numa experiência da China e, em concreto, de Macau.

Em Fernando Pessoa, tudo isto virá de forma diferente, e bem particular: a sua escrita pensa esta questão não através da inscrição num espaço, mas sob a noção de que não é preciso viajar, basta escrever sobre a viagem; ou seja, de alguma forma, não é preciso o Oriente se o poema for já esse Oriente, essa Índia *a priori*. O «Opiário» é todo ele uma encenação textual desta ideia e é desta forma que se apresenta como uma resolução textualizada, isto é, um texto-solução ou uma solução-poema, do problema colocado pela «Índia nova» (Pessoa, 1912, p. 192). «Opiário» interioriza o seu objeto, o Oriente, na própria encenação heteronímica: atribui a Campos a missão de ir ao Oriente para com ele se desiludir, transformando-o então noutra coisa, numa realidade *interior* — ao sujeito e à poesia, como se verá em seguida.





FERNANDO PESSOA
E O ORIENTALISMO
(PORTUGUÊS)

*Dos orientes em Pessoa
ao(s) orientalismo(s) pessoano(s)*

(*Verify*) Os índios da Índia inglesa dizem que são índios, os da Índia portuguesa que são portugueses. Nisto, que não provem de qualquer cálculo nosso, está a chave do nosso possível domínio futuro. Porque a essência do grande imperialismo é o converter os outros em nossa substância, o converter os outros em nós mesmos¹.

FERNANDO PESSOA, *Bandarra*

No dossiê intitulado «Os orientes de Fernando Pessoa», republicado em 2017 (cf. Pessoa, 2011a; Boscaglia e Braga, 2016), organizado por Jerónimo Pizarro, Patricio Ferrari e Antonio Cardiello, o método heurístico e filológico que seguem estes estudiosos leva-os a apresentar uma ampla documentação. Trata-se de manuscritos, datiloscritos e ainda de notas de leitura ou *marginalia* retirados da biblioteca privada do poeta, desta maneira mostrando que se trata de uma questão não só presente como transversal, sob vários aspectos e medidas, à escrita fernandina.

¹ Do conjunto de textos (ou projeto) «Bandarra», datável em torno de 1925, consultável na cota BNP/E3, 125A-10. Cf. Pessoa (1979, p. 237).



Com efeito, a noção de que se trata de documentos com tipos diferentes de referencialidade ao que possa ser o «Oriente» leva os organizadores a afirmar que, em Pessoa, esta questão não corresponde a uma «projeção unívoca» (Pizarro, 2011, p. 149). Se o Oriente pessoano não é unívoco — como também defende Zhou (2017) —, é preciso perguntar porquê. Antes de mais, é difícil encontrar uma unidade temática — e até mesmo material — entre notas, *marginalia*, poemas, fragmentos de ensaios e listas de livros com viés editorial-comercial¹. Com efeito, estes objetos falam de coisas tão diversas como poesia persa, budismo ou a exploração da bacia do Nilo, e relacionam-se com mundos tão diversos quanto a Índia, a China ou a Pérsia. Todos estes tópicos de alguma forma interseccionam a «categoria» que poderíamos designar como Oriente, que está longe de ser uma coordenada geopolítica autoexplicativa, como se tem vindo a discutir.

176

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

A segunda dificuldade que se impõe à tentativa de encontrar uma unidade é o facto de aqueles elementos não corresponderem a um só interesse que, por sua vez, tenha dado origem a um gesto de escrita que possa ser isolado de forma cabal. De facto, o Oriente não emerge como uma questão dada *a priori*, mas como um conjunto de questões. Ainda que transversal à obra, constitui, portanto, o que poderíamos designar como um tema pessoano em segundo grau — uma vez que não existe qualquer *corpus* textual a esse respeito que tenha sido elaborado pelo autor, tal como acontece, por exemplo, para o volume *Ibéria: In-*

1 Diz o crítico: «Notas, esboços, apontamentos e até alguns projetos de índole comercial não haveriam de escapar a esse Oriente pessoano. Assim o demonstram o plano para uma *Anthologia Geral* de literaturas que incluiria, entre outras, as hindu, chinesa, persa, japonesa e hebraica, ou as listas datáveis de 1915 onde figuram obras da ‘Theosophical Publishing Society’, algumas das quais Pessoa chegaria de facto a traduzir para a coleção ‘Theosofica e Esoterica’» (Cardiello, 2012, p. 117).





trodução a um Imperialismo Futuro (Pessoa, 2012b), claramente um projeto autónomo de escrita.

Os orientes da obra pessoana podem, então, ser encarados como um horizonte comum de referências com que o poeta se depara em segundo grau, isto é, por meio de outras inquirições. Por exemplo, o interesse pela cultura islâmica: desponta já em 1906, atravessa (via António Mora) o investimento da década de 1910 em torno do sensacionismo¹ e neopaganismo, fundamenta certas posições iberistas pelo menos até 1918 e refloresce no sebastianismo de Pessoa em 1928 (Boscaglia, 2016). Já as visões da Índia, quer em verso quer em prosa, prendem-se com uma grande variedade de outras questões, nas quais a Índia (ou «Índias») é usada como símbolo de certas posições socioculturais, antropológicas ou mesmo religiosas.

O objetivo destes comentários — e o deste capítulo — não é negar a existência do objeto de pesquisa designável como «O Oriente em/de Fernando Pessoa», mas antes propor uma reflexão de teor epistemológico e metodológico sobre ele. A tese que será defendida nas páginas seguintes é a de que não existe um Oriente em Pessoa, mas vários orientes ou mesmo orientalismos, um modo mais justo de apresentar o problema. Assim, não se pretende analisar um texto único de Fernando Pessoa que ilumine esta questão, mas introduzir uma reflexão, apoiada num roteiro de textos sobre a Índia, que esclareça as condições de possibilidade de uma investigação nesta área.

1 O sensacionismo é o mais complexo de entre os «ismos» pensados por Pessoa ao longo da década de 1910. A produção dedicada a este tema mostra que lhe corresponde não apenas um investimento enorme em termos de reflexão filosófica, mas também se presta à reflexão política e sociocultural. Baseado numa teorização da sensação como base do gesto estético, prevê a inclusão em si de todas as estéticas do passado e do presente. Trata-se de uma resposta inclusiva ao simbolismo, ao saudosismo e ao futurismo. Cf. Pizarro (2009).





A reflexão que acabo de empreender pode, a um primeiro nível, funcionar como demonstração da típica relação de coautoria que a natureza fragmentária da obra de Pessoa contratualiza com o pesquisador, pela identificação e tratamento de um dado *corpus* textual. Esta relação, mais evidente no labor filológico, de alguma forma transborda para a leitura, posição essa que tem vindo a ser defendida por Jerónimo Pizarro:

Pessoa é «partes sem um todo», como a natureza e como Caeiro, por ser esta uma definição sumária e precisa do conceito de fragmento. Quando procuramos construir um todo a partir de algumas das suas partes, correremos o risco de criar um objeto fantástico.

(2012, p. 174)

178

A atenção a uma história interna da textualidade pessoana, embora não se deva esgotar na perspetiva filológica, depende de um trabalho de organização de materiais que permita retomar uma linha de progressão baseada em ciclos textuais. É o que parece propor, por exemplo, a edição *Sensacionismo e Outros Ismos* (2009), lendo vários textos que, em outras edições, surgem desligados dos seus correlatos temáticos, e fornecendo uma base segura para interpretações mais respeitadoras dos elos temáticos que adquirem certas inquirições.

As páginas seguintes darão conta de uma série de cuidados que aqui se principiam a desenhar, antes de entrar na discussão dos textos poéticos de Álvaro de Campos em foco no capítulo. Efetivamente, é preferível não incidir ainda a atenção sobre a poesia, como forma de chamar a atenção para a sistematicidade (fragmentária) da obra pessoana, mostrando que circulam alguns tópicos de interesse entre poesia e prosa. Não se trata apenas da prosa, a que





se poderia chamar «criativa», do *Livro do Desassossego*, que na verdade não o é menos do que os inúmeros projetos críticos de Pessoa, obstinados em erigir e justificar certas posições filosóficas e estéticas, e que correspondem a alguns *corpora* em prosa.

Se tais cauções têm de estar presentes no gesto hermenêutico que prolonga e se confunde com o gesto editorial, é de pensar que se deve, até certo ponto, assumir o «objeto fantástico» que daí resulta, no presente caso (embora num outro sentido) o Oriente. Poder-se-ia admitir, nestas linhas, que este se trataria de um tema amplo e indeterminado o bastante para ser transversal à pluralidade da escrita pessoana, daí partindo para uma discussão crítica e uma hermenêutica intempestivas. Contudo, há aqui uma questão adicional: o Oriente seria, ele mesmo, um objeto quase tão fantástico como a própria obra de Fernando Pessoa e por isso, retomando a metáfora extraída de Pessoa usada por Pizarro, o «espelho mágico» (Pizarro, 2012, p. 175) que apenas de forma ilusória se deixa ler como uma unidade reunida a partir dos seus fragmentos¹.

Em suma, interessaria menos aferir os diversos tipos de referencialidade ao Oriente na obra pessoana (que sem dúvida lá estão à partida), do que averiguar de que forma se constituem textual e retoricamente. Com esta afirmação pretende-se insistir em como é mais problemático propor um (conceito ou noção de) Oriente como entidade *a priori* — o que até certo ponto é já cair na armadilha discursiva orientalista —, do que pressupor que existam vários orientes propriamente textuais, recriados no quadro de uma obra plural. Uma forma evidente

1 Acrescenta o estudioso: «Pensar Pessoa, editar Pessoa — atividades intimamente ligadas — não resgatam Pessoa, não nos devolvem uma imagem única e mágica, senão muitos Pessoas, também eles múltiplos, cuja multiplicidade já se encontrava, ou já se podia intuir, na materialidade das fontes e na forma dos textos» (2012, p. 192).





de os reconstituir é trabalhando com as tradições orientalistas que cada diferente retórica do Oriente, em Pessoa, pode implicar, mas de modo seletivo e criativo.

Várias das formas de referenciar o Oriente em Pessoa são, com efeito, enquadráveis em determinadas linhas temáticas orientalistas, independentemente de possuírem ou não um nível de referencialidade da ordem do testemunho biográfico, histórico ou geográfico. O discurso encarregar-se-á de produzir internamente tal referencialidade testemunhal, se necessário, como sucederá no caso da viagem que Álvaro de Campos empreende, ou diz ter empreendido, à Índia e à China em «Opiário». Deste modo, o(s) orientalismo(s) pessoano(s) seria uma via possível para encontrar uma relativa unidade num *corpus* muito vasto e diverso de referências.

180

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

No quadro da teoria de Edward Said (1978), a alteridade do Oriente é entendida através de uma autoridade que o explica *a priori*, tornando-o acessível, porém inevitavelmente simplificado e reificado. O texto primeiro, aquele que autoriza e corrobora uma determinada perspetiva, torna-se então pretexto para novos textos. Segundo o crítico, seria este o mecanismo básico do orientalismo como construção de um saber: uma forma particular de intertextualidade. Esta é uma das ideias mais interessantes da obra saidiana. Justificando a disparidade da natureza de textos que escolheu tratar, afirma:

A unidade do vasto conjunto de textos que abordo deve-se em parte ao facto de eles frequentemente remeterem uns para os outros: o orientalismo é, afinal de contas, um sistema que serve para citar autores e textos.

(Said, 2004, p. 26)





Neste sentido, é legítimo entender o orientalismo como um conjunto de citações, de referências autossuficientes, funcionando como discurso sobre um Outro, gerado no seio desse mesmo discurso. Por essa razão, tal discurso dispensa a verificação do seu valor de verdade. Segundo Said (lendo Nietzsche e Foucault) o orientalismo, enquanto discurso, impõe-se como uma verdade produzida em termos retóricos e determinada em termos históricos, como referido e explorado ao longo deste ensaio.

Outra das leituras mais interessantes de Said, relacionando orientalismo e intertextualidade, é a de que o orientalismo pode ser entendido como uma biblioteca. Na visão do autor palestiano, ao construir-se como um círculo de influências e de citações textuais, o orientalismo estatui-se como um arquivo de informação (2004, p. 47). Ao atentar nos escritos em prosa de Ricardo Reis ou de António Mora sobre budismo e hinduísmo, salta à vista que aí se pretendeu apresentar um saber generalizante sobre o que seriam essas tradições. Isso transparece em expressões de Reis como «systemas indios e cristista» (2016b, p. 228) e sobretudo em «estética hindu (oriental)» (2016b, p. 229). Daqui surge a seguinte questão: de onde vem este tipo de afirmações e como se processa a transmissão de conhecimento, isto é, quem é que Pessoa leu para afirmar isto e está aqui implicitamente a citar?

Ora, se olharmos, a partir da perspectiva saidiana, para a biblioteca particular do poeta¹, os livros com incidências em assuntos não-europeus que aí se encontram — muitos deles listados no dossiê *Os orientes de Fernando Pessoa* (Pessoa, 2011a) — serão suficientes para reconhecer que o autor estaria bem informado sobre essas culturas? Trata-se sobretudo de manuais

1 Em linha no sítio da Casa Fernando Pessoa.





e de obras afins, fornecendo panoramas sobre tradições culturais e literaturas asiáticas, escritos por intelectuais europeus, sùmulas que encerram e reificam o seu objeto numa sùrie de constantes. Sem dÙvida vÙrios deles veiculam uma perspectiva claramente orientalista¹. HÙ que estar, portanto, consciente de que a(s) ideia(s) sobre o que seria o Oriente a que Pessoa estÙ reagindo È filtrada pela erudiçÙo alemÙ, francesa e inglesa acerca da HistÙria, cultura e religiÙes da Ásia. As leituras de Pessoa dentro das temÙticas orientais sÙo pessoais, fazendo-se sentir ao longo de alguns *corpora* da dÙcada de 1910 como o sensacionista ou o neopagÙo. Mas se Pessoa, estudioso do Oriente a tÙtulo privado, estÙ dispensado de representar a voz oficial (que um autor como, por exemplo, Alberto OsÙrio de Castro encarna), nÙo se dispensa de levar a cabo um pensamento sobre o coletivo nacional na sua relaçÙo com um particular imaginÙrio oriental, como este capÙtulo esclarecerÙ. O passo seguinte seria identificar, na prosa de Pessoa que trata de cultura e de civilizaçÙo, marcas de uma perspectiva eurocÙntrica, enformada pelo conhecimento cientÙfico oitocentista.

182

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Todavia, a natureza da obra de Fernando Pessoa torna difÙcil seguir esta linha de investigaçÙo. Para começar, importa notar que o fragmento ensaÙstico pessoano se relaciona com o conhecimento que recebe a chancela da ciÙncia oitocentista de forma tÙo apropriativa, chamemos-lhe assim, quanto o emprego em verso de alguns desses temas. Esta prosa possui uma dimensÙo claramente literÙria, a trÙs nÙveis: pela contradiçÙo

1 A este respeito, È sintomÙtica a leitura — num estreito diÙlogo com a escrita, conforme demonstrado por Boscaglia (2012) — da traduçÙo inglesa de *Sketches from Eastern History* (1892), CFP, 9-54. A obra È da autoria do alemÙo Theodor NÙldeke, autor a quem Said apontou ter certa vez declarado que «o somatÙrio da sua obra de orientalista viria a confirmar a ‘fraca opiniÙo’ que tinha sobre os povos orientais» (Said, 2004, p. 244). Em relaçÙo ù Índia, o diÙlogo pode ter sucedido com a obra de Victor Henry, *Les LittÙratures de L’Inde: Sanscrit, PÙli, PrÙcrit* (1904), consultÙvel pela cota CFP, 8-250.





intrínseca à multiplicidade de projetos de escrita; pela questão da oscilação da atribuição autoral; e, finalmente, pela dimensão de outramento que reside em toda a escrita pessoana.

Assim, num plano mais imediato, haveria uma constante contradição em termos da estruturação de tais projetos ensaísticos, mas também pela forma como, enquanto sistemas, ou projetos de sistemas, conseguem ser construções profundamente contraditórias entre si. Num segundo nível, há que ter em conta a questão da atribuição autoral, tão característica da obra pessoana, que não deixa de ocorrer também nestes *corpora*, como comprova a presença da assinatura Álvaro de Campos em textos do volume *Sensacionismo e Outros Ismos* (2009), que reúne a produção em prosa da década de 1910 em torno aos movimentos que o poeta vai concebendo. As grandes propostas de correntes estéticas — as quais invariavelmente articulam a dimensão poética com o pensamento do «civilizacional» (termo muito empregue nessa escrita) —, aglutinam as assinaturas orto e heterónima.

Num terceiro nível, mais vasto, toda a escrita pessoana entraria de alguma forma nesse jogo de «Devir-Outro» que, na expressão de José Gil (1996), dá consistência à heteronímia. Ora, tudo isto não só põe em causa, senão mesmo bloqueia qualquer hipótese de leitura mais ingénuas de uma dada afirmação que pareça apresentar uma proposição ao modo orientalista, isto é: estereotípico, essencialista, a-histórico, redutor, reificador. Considere-se, a este respeito, a insistência com que a produção da década de 1910 em torno dos «ismos» percebe o conhecimento e sua prática como uma forma — notável até — de literatura entendida enquanto higiene espiritual do homem sensacionista, visando uma antropologia de perfil elitista, como na obsessão atlantista pela superioridade da





literatura face às outras artes (cf. Pessoa, 2009, p. 135). Em abono destas afirmações, passa-se a citar uma reflexão atribuída a Álvaro de Campos, ainda que datável de 1928:

Desde que me convenci da inutilidade de qualquer esforço desinteressado, nunca mais pensei em escrever um livro; limito-me a apontamentos. Inutil por inutil, diminua ao menos a maçada. Estes apontamentos são a respeito da politica do futuro. Contem um plano politico. Não serão adoptados na practica, porque a practica não adopta, mas cria. Escrevo-os como se escrevesse um poema — e é esta a unica attitude razoavel que se recommenda a qualquer theorista: considere-se poeta, ou, se não, cale-se.

(2014, p. 496)

184

O «theorista» devém como poeta na medida em que a escrita teorética, ensaística, filosófica é também radical e assumidamente criativa em Pessoa. Neste sentido, o discurso orientalista seria uma forma adicional de outramento, na qual interessaria não um mascaramento individual, mas fazer as grandes etiquetas culturais e civilizacionais (Oriente, Ocidente, Europa, Ibéria, Portugal), bem como o próprio discurso no seio do qual são geradas, entrar no jogo pessoano de construção de sistemas de pensamento estético, filosófico e político. É neste sentido que naufraga uma leitura atenta apenas ao enquadramento histórico-cultural do problema da transmissão de saber, uma vez que a elucidação do papel retórico do discurso orientalista em Pessoa parece exigir a consideração dos três níveis de «literariedade» acima enunciados.

Antes de passar a um roteiro textual, há que sublinhar três hipóteses de trabalho para a presente investigação do(s) orienta-





lismo(s) pessoano(s). Em primeiro lugar: o Oriente pessoano seria uma abstração, de ordem pragmática e metodológica, com base nos vários orientes aos quais Pessoa aludiu, como a Índia, a China ou a Pérsia, em diferentes contextos, propósitos e géneros textuais. Em segundo lugar, existiriam diversos, paralelos e coexistentes orientes em Pessoa sob a forma de diversos, paralelos e coexistentes orientalismos, em igualmente plurais reelaborações. Esta última proposta tem os seus perigos, que seriam supor que o Oriente em Pessoa se limitaria ao constructo orientalista e, neste sentido, os orientes pessoanos seriam os orientalismos pessoanos. Trata-se, contudo, apenas de um método de trabalho que permite reunir, a partir de um tema que não se apresenta coeso, um *corpus* textual. Em último lugar: no Oriente pessoano parece ser mais importante a capacidade de criar um símbolo do que o sentido denotativo. Assim, será importante ter em vista, nos textos em seguida listados, a configuração de um modo simbólico em torno da noção e imagem da Índia.

Tome-se em consideração esse tema. Ocorre em textos que possuem finalidades diversas, sendo aproximáveis a distintas tradições orientalistas. Apresenta-se em seguida alguns desses textos em prol das hipóteses de leitura que acabam de ser levantadas. Entretanto, não fará sentido propor uma sistematização em tendências estanques, uma vez que estas mostram estar sujeitas a forte mobilidade interna. O objetivo das linhas seguintes não é, como se volta a frisar, o de encerrar o Oriente de Pessoa «dentro» do orientalismo, mas tomar por objeto um único tema e elaborar um roteiro que mostre como a Índia possui um valor ao mesmo tempo sistémico e móvel. Isso não deixará também de revelar as formas como o poeta se serve do próprio orientalismo, reelaborando tradições textuais. Insistir-se-á nesta última vertente, de modo a deixar claro que os usos temáticos da





Índia são fundamentalmente apropriações e reutilizações criativas dessa tópica.

O primeiro exemplo consiste num certo orientalismo de cariz filosófico-religioso, herdado do pensamento europeu oitocentista, relativo a tópicos e conceitos centrais de tradições como o hinduísmo e o budismo. O *corpus* que aqui importa olhar consiste sobretudo em notas assinadas pelos heterónimos Ricardo Reis e António Mora acerca de filosofia indiana, nas quais hinduísmo e budismo surgem muitas vezes de forma indistinta, como já notou Rui Lopo (2013), o que é, aliás, herdado da *forma mentis* oitocentista. Salientou este mesmo crítico que, em Pessoa, seguindo a tradição europeia de Oitocentos, é formulado um paralelo retórico irresistível entre a Índia e a Grécia enquanto «berço[s] e súpula[s]» (2013, p. 158) do Oriente e do Ocidente. Para Pessoa, na mesma linha, a Índia seria o repositório por excelência daquelas tradições espirituais.

O carácter sincrético, mas francamente essencializado, dessa «Grécia do Oriente» fica claro quando Reis e Mora — as atribuições oscilam entre ambos — a comparam com o que designam como «Cristismo» e com o paganismo greco-latino, fazendo-lhes equivaler, em contrário, o Oriente como um todo uniforme e a-histórico. É o que se patenteia na expressão de uma página em prosa, não datada (Lind e Coelho avançam a data dubitativa de 1917), de Ricardo Reis, que faria talvez parte do prefácio à obra de Caeiro. Aqui, não fica claro se a variante entre parêntesis acrescenta ou substitui o termo «hindu» em «estética hindu (oriental)» (2016b, p. 229). A variante é bem sintomática, não só de um alargamento de significado de certos termos, mas da volubilidade de sentidos da Índia e do Oriente no qual se permite, como numa sinédoque, ora ler o todo na parte, como neste caso, ora a parte no todo. Isso traz, então,





consequências na estruturação de uma forma de pensar a(s) «civilização(ões)», a(s) «História(s)» e a(s) «cultura(s)», não apenas através de uma retórica composta de acmes e de declínios, mas sobretudo de representatividades e de grandes analogias, como Pessoa propõe logo desde os ensaios de 1912 de *A Águia* e que nestes textos parece continuar.

Emerge em outros pontos, de forma mais clara, a leitura orientalista, herdada de Schopenhauer, do Nirvana como sendo o Nada, interpretação do pensamento europeu oitocentista muito discutida por Roger Pol-Droit. Esse autor demonstra como a persistência de certos erros de tradução e de leitura conduziu à concepção de que o «índio», como lhe chama Pessoa, ou o indiano, procuraria uma anulação da personalidade¹. No mesmo texto pode ainda ler-se o seguinte:

187

O Nirvâna é a idéa representativa da direcção da indole religiosa da India. Nella lemos claramente o que é essa indole, e em que difere da christan. A introversão das actividades do spirito leva, no christismo, á exaltação deshumana da personalidade, no hinduismo, á sua deshumana depressão.

(2016b, p. 228)

Se, de um lado, o oriental é aquele que não tem personalidade, de outro, é aquele que a tem bem segura e definida. Tenha-se em consideração — apenas para permitir o contraponto — o fragmento sem data intitulado «Omar Khayyám.» [sic] na leitura de Maria Aliete Galhoz:

¹ Foi já referido, a partir de Droit, que o pensamento europeu oitocentista identificou abusivamente o conceito de *Nirvana* a uma forma de niilismo[...] (1997, p. 16). Veja-se também a peça de teatro ortónima *Sakyamuni*, texto inacabado sobre o despertar do Buda, onde este é identificado à Negação e ao Nada: «Tornado a Negação absoluta, extinguir-te-has de todo, ó Boddhisatva. O Unico Nada serás tu» (Pessoa, 2017a, p. 166).





Omar tinha uma personalidade; eu, feliz ou infelizmente, não tenho nenhuma. Do que sou numa hora na hora seguinte me separo; do que fui num dia no dia seguinte me esqueci. Quem, como Omar, é quem é, vive num só mundo, que é o externo; quem, como eu, não é quem é, vive não só no mundo externo, mas num sucessivo e diverso mundo interno. A sua philosophia, ainda que queira ser a mesma que a de Omar, forçosamente o não poderá ser. Assim, sem que deveras o queira, tenho em mim, como se fossem almas, as philosophias que critique; Omar podia rejeitar a todas, pois lhe eram externas; não as posso eu rejeitar, porque são eu.

(Pessoa, 2008, p. 79)

188

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

A Pérsia do Khayyam pessoano implica, sem dúvida, um diálogo com o orientalismo inglês, por via da figura do poeta e tradutor Edward FitzGerald (cf. Boscaglia, 2016). A tradução *Rubáiyát of Omar Khayyám, the Astronomer-Poet of Persia Rendered into English Verse by Edward FitzGerald* (1910, CFP 8-296), é a base do interesse de Pessoa em torno à figura do poeta-astrónomo persa, que talvez seja abusivo amalgamar no seio de um orientalismo islâmico. Trata-se de um diálogo que excede Pessoa, característico que é da poesia moderna, como no caso de T.S. Eliot e de Jorge Luis Borges, o que poderá explicar o *mise en abyme* da heteronímia que o texto sugere. Ora, o mais interessante é que essa reflexão sobre a heteronímia se faz mediante um contraste com o elemento «oriental», no qual se encontra uma estabilidade ontológica do sujeito que a voz enunciativa desconhece. Com isso se mostra, de novo, uma quase arbitrariedade naquilo que o Oriente se permite representar relativamente a postulados acerca da diferença antropológica, bloqueando uma leitura ingênua que se prenderia





aos aspectos mais redutores e estereotípicos que sobressaem no orientalismo de Reis.

Voltando à Índia filosófico-religiosa, fica claro que aqui se desenha um percurso criativo e autónomo de reflexão através de uma tradição que postula (a orientalista, menos do que o hinduísmo em si) o esvaziamento e a renúncia da personalidade por parte do «oriental», motivo que fez escola no orientalismo académico do século XIX, e de que raras vezes Pessoa consegue escapar¹. Por outro lado, não fica menos evidente que se está a usar o Oriente como argumento essencialmente de oposição, isto é, que serve sobretudo como contraponto, o que ilustra a sugestão inicial deste texto de que o Oriente não seria um interesse filosófico-religioso de primeira linha. No fundo, o Oriente é um argumento dentro de um discurso maior. Isto, por seu turno, não pode deixar de apontar para uma reencenação interessada e consciente de um tópico orientalista, mais do que para a importação apressada de um preconceito. Não por acaso o poeta Ricardo Reis e o filósofo António Mora sentem a necessidade de, ao mesmo tempo, oporem a Grécia à Índia e de serem dois acérrimos críticos do esoterismo. É que uma outra face da Índia religiosa em Pessoa chega por via da teosofia blavatskiana.

A Índia está presente nos comentários sobre teosofia — primeira grande janela do esoterismo (e do orientalismo) pessoano — que o poeta descobre em 1915, sendo aliás, provavelmente

¹ Há dois pequenos esboços, intitulados «Gandhi» e «Mahatma Ghandi» [sic], que vão noutro sentido: «O Mahatma Gandhi é a única figura verdadeiramente grande que ha hoje no mundo. E é isso por que, em certo modo, não pertence ao mundo e o nega» (*apud* Pittella e Pizarro, 2017a, p. 158). O interesse pela figura de Gandhi pode ter sua origem no facto de a estada do independentista na África do Sul, em 1893-1914, ter parcialmente coincidido com a permanência de Pessoa nessa colónia britânica. No caso específico deste esboço elogioso, valoriza-se a ideia de renúncia e de *ahimsa* sem contornos necessariamente orientalizantes: «Asceta, que paria moral dos politicos tem com que medil-o?» (Pessoa, 2017b, p. 160).





por via dela que a espiritualidade tradicional indiana (ou uma certa imagem sua) passa a ser um objeto de pesquisa e entra na formação do pensamento esotérico pessoano. Isso não é de estranhar, uma vez que esse movimento propôs uma fortíssima revalorização da literatura oriental na viragem do século, tendo sido um dos principais ingredientes do gosto finissecular pelo Oriente, um orientalismo positivo ou um «affirmative Orientalism» (King, 2001, p. 52)¹. Também nestes escritos pessoanos é de sublinhar o facto de a Índia funcionar de novo como uma sinédoque do Oriente, e de novo em tom negativo. Sendo assim, o inicial respeito e fascínio conduz a um progressivo desconforto que Pessoa vai experienciando com esta tradição. Ora, tal implica um repúdio face à própria constante presença do Oriente, o que é visível neste apontamento inédito em inglês, datável da década de 1910 [c. 1917], onde se opõe a perspetiva teosófica ao rosacrucianismo:

190

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

A Rosicrucian is a kind of occultist a man <† to> of <†> /our/ mind can understand. He cannot understand a neo-buddhist. The detestable indian sub-jugglery, called Theosophy, so despicably, taken far from the great, though diseased beauty of the Buddhism of the East, by its □ mixture with /western/ modernities.

Um Rosacruz é uma espécie de ocultista, um homem [...] nossa mente pode entender. Ele não consegue entender um neobudista. O detestável infra-malabarismo indiano a que se chamou Teosofia, tão desprezivelmente apartado da grandiosa, embora

¹ A fase madura da doutrina de Helena Blavatsky foi influenciada pelo hinduísmo e, mais tarde, pelo budismo, sobretudo depois da sua viagem à Índia, em 1878, que deu origem à esmagadora obra em seis volumes *A Doutrina Secreta* (1888). É de notar que, instalada na Índia desde 1883, a Sociedade Teosófica promoveu o combate anticolonial.





doentia, beleza do Budismo do Oriente, pela sua mistura com modernidades ocidentais.

(BNP/E₃, 26B-8r)¹

Este trecho leva-nos a compreender a forma como o esoterismo constitui mais uma via de ingresso no Oriente de Fernando Pessoa (cf. Mota, 2016), o que não quer dizer que exista uma modalidade esotérica do orientalismo pessoano. Pelo contrário, o que se encontra é uma necessidade de responder ao porventura excessivo (e falsificado, como a passagem dá a entender) Oriente da teosofia. Mas a crítica pessoana à Sociedade Teosófica — feita tanto por via do próprio discurso esotérico como fora dele (casos de Reis e Mora) — visa não apenas as suas roupagens orientalizadas. O principal incómodo, para Pessoa, consistiria na vulgarização dos princípios do esoterismo, que defendia não deverem ser massificados, ao contrário do que a teosofia propugnava, bem como no seu «humanitarismo» militante, visto pelo autor como uma espécie de novo supracristianismo, incompatível com o projeto do anticristianismo neopagão².

Desta maneira, uma Índia-Oriente entre esoterismo e antiesoterismo nasce destas leituras, estritamente pessoais, de Pessoa dentro das temáticas asiáticas, e que se fazem sentir ao longo de alguns núcleos textuais da década de 1910 como o sensacionista ou o neopagão. Mas se Pessoa é um estudioso

1 A transcrição foi feita em colaboração com Jorge Uribe, com revisão de Jerónimo Pizarro. Cf. Dix (2014).

2 Confessa numa importante carta a Mário de Sá-Carneiro, datada de 6 de dezembro de 1915: «A Teosofia apavora-me pelo seu mistério e pela sua grandeza ocultista, repugna-me pelo seu humanitarismo e apostolismo (v. compreende?) essenciais, atrai-me por se parecer tanto com um ‘paganismo transcendental’ (é este o nome que eu dou ao modo de pensar a que havia chegado), repugna-me por se parecer tanto com o cristianismo, que não admito» (Pessoa, *apud* Sá-Carneiro, 2015, p. 504, ênfase do autor).





do Oriente a título privado, não se dispensa de levar a cabo, ao mesmo tempo, um pensamento sobre o coletivo nacional na sua relação com um particular imaginário oriental e, em específico, indiano. A questão é que este outro imaginário da Índia é bem mais distante de uma nação que é realidade histórica e geográfica concreta, sendo antes uma revisitação de uma Índia totalmente interna ao imaginário imperial português:

E a nossa grande Raça partirá em busca de uma Índia nova, que não existe no espaço, em naus que são construídas «daquilo de que os sonhos são feitos». E o seu verdadeiro e supremo destino, de que a obra dos navegadores foi o obscuro e carnal ante-arremêdo, realizar-se-ha divinamente.

(1912, p. 192)

192

Os artigos publicados entre setembro e dezembro de 1912, em *A Águia*, constituem a entrada em cena de Pessoa numa tradição textual portuguesa que, segundo aqui se crê, começa em torno de 1898, quadricentenário da chegada de Vasco da Gama à Índia. Como já foi dito, o período finissecular testemunha o recrudescimento de um discurso neoépico, que, contudo, não se pretende atuante numa esfera estritamente política, mas que propõe a esfera «espiritual», «cultural» ou «poética» como campo privilegiado de ação.

Subjacente a este movimento reside a ideia de que os Descobrimientos reais dos portugueses não seriam aqueles do passado, mas sim os do futuro. Não apenas os escritos de Pessoa, mas também os de Teixeira de Pascoaes e de outros saudosistas, como Jaime Cortesão e Mário Beirão, desenvolvem uma rede de analogias entre o período de Expansão colonial e o futuro da História de Portugal que ajuda a cristalizar a Índia como sím-





bolo do império e de seus avatares, algo que foi já discutido no capítulo anterior, a propósito de Pessanha. O que importaria agora seria a nação descobrir, como diz Pascoaes, «uma outra Índia» (1988, p. 74), não já a que foi objeto da Expansão marítima, mas o futuro império cultural português por ela simbolizado. Com efeito, a «Índia nova» de Pessoa é abertamente uma construção simbólica e literária, o que a sabotagem discursiva que consiste em incluir constantemente, ao longo destes ensaios, referências a Shakespeare, sublinha¹. Ora, tudo isto vai ser retrabalhado no poema «Opiário» de Álvaro de Campos, publicado no primeiro número de *Orpheu* em 1915, a ser analisado neste capítulo:

Pertenço a um genero de portugêses
Que depois de estar a Índia descoberta
Ficaram sem trabalho. A morte é certa.
Tenho pensado nisto muitas vêzes.

PRIMEIRA PUBLICAÇÃO DE «OPIÁRIO»
(*ORPHEU*, 1915, 1.º NÚMERO), PORMENOR

Continuando nesta «Índia portuguesa», também no *Livro do Desassossego* haveria que procurar tal incidência temática. Atente-se numa curiosa passagem do fragmento «Marcha fúnebre», segundo o editor posterior a 31-5-1929, na qual a Lisboa de Soares devém como pátria de um novo e superior modo da apatia «oriental», fazendo dela um segundo Oriente, como que ao modo da «Índia nova» de 1912:

¹ Por exemplo, a referência a um verso de *The Tempest*: «naus que são construídas 'd'aquilo de que os sonhos são feitos'» (Pessoa, 1912, p. 192), mas sobretudo em «Reincidindo»: «Supra-Camões? A frase é humilde e acanhada. A analogia impõe mais. Diga-se 'de um Shakespeare' e dê-se por testemunha o raciocínio, já que não é citável o futuro» (1912, p. 143).





Figuras hieraticas, de hierarchias ignotas, se alinham nos corredores a esperar-te — pajens de frescura loura, jovens de \diamond em scintillares dispersos de laminas nuas, em reflexos irregulares de capacetes e adornos altos, em vislumbres sombrios de ouro fosco e sedas.

Tudo quanto a imaginação adocece, o que de funebre doe nas pompas, e cança nas victorias, o mysticismo do nada, a ascese da absoluta negação.

O Ganges passa tambem pela Rua dos Douradores. Todas as epocas estão neste quarto estreito — a mistura a successão multicolor das maneiras as distancias dos povos e a vasta variedade das nações [...]
(2014, pp. 247-248)

194

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Entre a «ascese da absoluta negação» e a frase seguinte, de teor visionário, o corte não é tão abrupto como à primeira vista se apresenta. Na primeira expressão, Pessoa alude ao imaginário europeu relativo ao misticismo indiano — o mesmo que atrás se discutiu a propósito de afirmações de Reis e de Mora. Ora, Bernardo Soares, pela sua voluntária e continuada prática da abulia, aproximar-se-ia de um paradoxal estado ativo de não-ação que, até certo ponto, se pode deixar representar por alguns exercícios espirituais dos habitantes das margens do Ganges. O esvaziamento meditativo desse personagem permite-lhe, com efeito, conviver visionariamente com «Todas as epocas» e com «as distancias dos povos».

Por via deste efeito quase interseccionista, o Tejo que corre em Lisboa é também o Ganges, portador de uma milenar abulia que misteriosamente atingiu Portugal. Com esta figuração, Pes-





soa reescreve a «inscrição sibilina», que ecoa em textos fundamentais da cultura portuguesa, como no episódio do sonho de D. Manuel, d’*Os Lusíadas*. Nestes textos, ligam-se os efeitos (isto é, os fluxos comerciais e trocas culturais) do Tejo aos do rio Ganges, funcionando como profecia dos Descobrimentos. Mas as suas implicações proféticas são, no *Livro do Desassossego*, substituídas por um império do sonho, do tédio e da anulação.

Todavia, até chegar a Bernardo Soares, há aqui uma mediação que deve ser considerada: a leitura conjunta desse tópico por Miguel de Unamuno e pelo seu correspondente luso, Manuel de Laranjeira, numa série de cartas trocadas em 1908¹. É notável como, nestes dois autores, a leitura do pessimismo finissecular como um «budismo ocidental» é assumida como refluxo do movimento histórico dos Descobrimentos portugueses, pelo qual Oriente e Ocidente se uniriam no sentido de um destino sem saída, que de forma misteriosa partilhariam.

Deve ser ressaltada neste ponto a confluência do tópico do esvaziamento do sujeito oriental a outra dimensão do orientalismo pessoano, a «Índia nova» dos ensaios *Nova Poesia Portuguesa*. Ora, o que une estas vertentes, permitindo a ligação, é precisamente a forma como se adota um modo simbólico, pelo qual o Oriente é esvaziado de si mesmo, passando a

1 Diz Unamuno, em carta datada de 9 de julho de 1908: «Hay veces en que creo que ustedes sin saberlo [...] han llegado al más triste fondo de la verdad humana, a la vanidad de todo lo esfuerzo [...]. Portugal, que es el extremo occidente, no se dará la mano con el extremo oriente y no habrá llegado á la terrible verdad que descubrió el Buda?» (Unamuno, 1943, p. 175). Responde Manuel Laranjeira a Unamuno, em carta de 11 de dezembro do mesmo ano: «E talvez V. tenha razão, na verdade, em afirmar que em Portugal, cá do extremo ocidente, esteja de mãos dadas com o extremo oriente na contemplação da ‘terrível verdade’ da filosofia búdica. [...] tendo nós conquistado a Índia, por sua vez a Índia se vingou e nos conquistou a nós [...]; que nós lhe demos a escravidão e eles nos pagaram com a venenosa verdade da sua desesperada filosofia» (Laranjeira, 1993, pp. 471-472). Curiosamente, é em outro diálogo ibérico, entre Pessoa e Rogelio Buendía numa carta de 1923, que surge a ideia de que o Oriente começa na fronteira de Portugal, em fortíssima desconstrução da oposição Oriente/Ocidente: «Sou um occidental extremo, para quem o Oriente começa na fronteira de Hespanha» (Pessoa, 1993, p. 322).





funcionar como imagem do próprio Ocidente, o que a aludida passagem de Bernardo Soares sublinha. Tal não deixa de ser também central para entender um poema como «Opiário», com seu «Um Oriente ao oriente do Oriente» (2014, p. 36) — que, afinal, a ser algo de concreto, só pode ser o próprio Ocidente, reencontrado a Oriente de si mesmo.

Ao terminar este subcapítulo, deverá ficar claro que a presente abordagem não esgota o tema do Oriente em Fernando Pessoa. Não se pretende, por exemplo, negar que exista uma aproximação a uma certa linha do pensamento religioso asiático, desconhecido na Europa antropocêntrica. O exemplo mais habitual consiste na comparação que alguma crítica tem proposto da poesia de Alberto Caeiro ao budismo zen (cf. Almeida, 1986 e Zenith, 1999), proposta crítica que Paulo Borges (2016) refuta de forma convincente. O mesmo ensaísta, sobretudo em trabalhos recentes, tem porém vindo a comparar outros momentos da obra pessoana à posição de radical questionamento do sujeito dentro do budismo (cf. Borges 2001), sendo de ressaltar que trabalha sobre textos sem qualquer referência explícita ao Oriente, lendo neles, de forma comparativa, virtualidades que se manifestariam de igual modo no chamado «pensamento oriental»¹.

Assim, se existem momentos de parentesco entre Pessoa e um certo Oriente, estes seriam acessíveis por via de um horizonte comparativo que não vai em busca, ao contrário do presente trabalho, da referência direta ao Oriente. Prova-o o caso de Alberto Caeiro, que em momento algum se refere ao budismo zen de que vários o aproximam. Por outro lado, tal fenómeno sinaliza que ambas as abordagens são possíveis.

1 Sobre Pessoa e o «pensamento oriental», cf. Perrone-Moisés (1982), bem como Borges e Braga (2007).





De modo a demonstrar que o Oriente pessoano se não esgota efetivamente no orientalismo e suas tradições internas, passa-se a apresentar alguns documentos finais. Um bom exemplo da asserção que acabo de fazer reside num pequeno documento do espólio constante do dossiê de 2011, organizado por Jerónimo Pizarro e referido no início do presente capítulo. É uma curta lista ainda juvenil (transcreve-se apenas a segunda folha) de obras clássicas da literatura indiana, sem indicações editoriais, que não é possível determinar se chegou a ler:

Kálidása:

«Sákuntalá»

«Vikrama and Urvasé» (The Hero and the Nymph).

Mrichchhkati (The Toy Cart) (attr[ibuted] to Súdraka)

Babhavúti (called Çrikántha)

Mahávára — Charitra

Uttara — Ráma — Charitra

Málati and Mádhava. — love drama.

} heroic drama

Véni-Saníhara

(Pessoa, 2011a, p. 165)

O maior interesse desta lista juvenil é dar a conhecer que existe um estudo subjacente à construção de uma teoria do drama que vai para além de modelos europeus, para além dos eventuais aspectos religioso ou filosófico, que aqui parecem secundários. Portanto, não é aqui tanto a postura orientalista (no sentido de Said) que fica clara; antes, é a projeção de uma necessidade de conhecer o funcionamento de outros modelos literários *vis-à-vis* o europeu. O facto de a primeira parte do documento,





que aqui não se mostra, teorizar acerca do drama confirmá-lo. Noutros momentos, a literatura clássica da Índia, e mesmo a moderna literatura indiana, é também mencionada, desde o *Rig Veda* até Rabindranath Tagore, o que mostra que Pessoa estava bem informado acerca das figuras-chave da literatura sul-asiática¹, bem como de alguns autores da chamada literatura «indo-portuguesa» de Goa². Por exemplo, esta curiosíssima referência ao mais antigo texto da tradição hindu, não por acaso um documento intitulado «IMPERMANENCE», onde se chega ao *Rig Veda* através de Shakespeare:

198

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

[Representative art: the Rig-Veda, the Bible. That is: either a multi-personal poet (dramatical, like W. Shakespeare, or lyrical, like Walt Whitman), or a «collective» poet: the Rig-Veda, or the Bible].

[Arte representativa: o Rig-Veda, a Bíblia. Isto é: ou um poeta multi-pessoal (dramático, como W. Shakespeare, ou lírico, como Walt Whitman), ou um poeta «coletivo»: o Rig-Veda, ou a Bíblia].
(Pessoa, 1966, p. 289)

Este é um uso da Índia que sugere um tipo de investimento crítico que vai noutro sentido, e que parece ser diverso da pura reificação orientalista. Um tal sentido passa pela investigação das fontes indianas e asiáticas da teoria do drama e da figura do poeta coletivo, impessoalizado, em suas várias naturezas, fases e esca-

1 Existem duas obras de R. Tagore na Biblioteca Particular de Fernando Pessoa: *Gitanjali* (1922), CFP 8-536, e *Poems* (1925), CFP 8-537.

2 Pessoa conhece alguns desses autores e na sua biblioteca existem pelo menos duas obras: *Relâmpagos* (1888), CFP 8-307, de Fernando Leal, poeta da geração de Antero, e *Vozes da Índia* (1908), CFP 8-377, de Florencia de Moraes, provavelmente uma lusodescendente. Este livro pode ter sido uma oferta de Alberto Osório de Castro, de quem Pessoa possuía *O Sinal da Sombra* (1922), CFP 8-97.





las de complexidade. Da mesma forma que naquela listagem de obras clássicas subjazia uma componente de teorização em torno do drama, nesta alusão rápida ao *Rig Veda* interessa a ideia de uma complexidade ou de emersoniana representatividade que, nesse caso, advém de ser um texto coletivo, talvez como Homero, mas de uma forma menos interessante que Shakespeare.

Em todos estes documentos a literatura indiana clássica é uma via para chegar à teorização do «drama em gente», da mesma maneira que a Índia de «Opiário» é uma via para o império espiritual e cultural. Ora, isto torna de novo patente o uso do Oriente como um argumento para chegar a uma conclusão ou uma via para chegar a um outro fim.

Creio que, após a leitura deste texto, terá ficado pelo menos claro que é absurdo perguntar o que é que Fernando Pessoa pensaria sobre o Oriente ou sobre a Índia, uma vez que ele pensaria várias coisas — ao mesmo tempo e de formas diferentes —, o que não pode senão dar origem a vários orientes, bem como a várias Índias. É certo que o Oriente não é, nesta perspetiva, um caso peculiar. Seria possível propor a mesma leitura sobre um tema mais visível como o da Grécia, por exemplo. O que aqui se discute possui, então, implicações para qualquer discurso sobre a obra de Pessoa.

Como se viu, apontar, sem grande sistematicidade, certas linhas orientalistas é uma forma de encontrar uma navegabilidade pelos orientes pessoanos, mas não anula os problemas; antes os coloca sob uma lente de aumentar. A «verdade» sobre a Índia em Pessoa, ou sobre qualquer outro tema pessoano, estaria no somatório de todas as posições possíveis, inatualizadas e até inatualizáveis, pela forma como nelas se alude ao que não se chegou sequer a prever. «Mas poderei eu levar para outro mundo o que me esqueci de sonhar?» (2014, p. 218), pergunta-se Álvaro de





Campos em poema sem título, de 1928. A crítica pessoana mais recente deixou, como é sabido, de buscar uma unidade em Pessoa, mas isso não significa que o perspectivismo pessoano possa ser lido como um relativismo, uma vez que afirma que a verdade é dizê-la de todas as maneiras possíveis. E a unidade disso mesmo, ainda assim inacessível, tem como único nome possível Fernando Pessoa.

*Um Oriente simbólico:
os «Dois Excerptos de Odes» de Álvaro de Campos*

É no Oriente que se deve procurar o mais elevado Romantismo.

F. SCHLEGEL, *Athenaeum*

200

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Os textos em análise neste capítulo são dois poemas de Álvaro de Campos: «Dois Excerptos de Odes» e «Opiário». Não é seguro que o primeiro seja cronologicamente anterior. Não o é, sem dúvida, para a ficção heteronímica, uma vez que é «Opiário» que inaugura a voz poética de Álvaro de Campos. Se se escolheu começar pelo celebrado poema, publicado no quarto número da *Revista de Portugal* (1938), é porque permite elaborar sobre alguns processos que serão aprofundados em 1915, na estreia da assinatura Álvaro de Campos.

É em Álvaro de Campos que emergem alguns textos poéticos centrais a respeito do Oriente em Pessoa. É um personagem encenado para endereçar, entre outras coisas — sobretudo em verso, mas também na prosa violenta de «Ultimatum», manifesto publicado em 1917 no n.º 1 de *Portugal Futurista* —, uma reflexão sobre *civilização* (palavra abundante na prosa pessoana) e *modernidade* na qual o Oriente pode entrar como





exemplo. Ora, este tipo de reflexão não é separável da teorização estética em prosa do projeto do sensacionismo (c. 1914-1916), de que é na verdade um aspecto. Com efeito, a reflexão sensacionista também traz a assinatura do heterónimo, como mostra o primeiro texto da prosa não publicada de Álvaro de Campos (2014, pp. 491-492), «Modernas correntes na Literatura Portuguesa», talvez de 1915. É legítimo afirmar que Pessoa encena Campos como um dos nomes do excesso verbal da modernidade, também na medida em que isso corresponde a um certo tipo de reflexão — retoricamente construído enquanto discurso de intervenção, como o complexo já referido «Ultimatum» (1917) — sobre noções como *Europa* ou *Portugal*. Essa reflexão é, em termos quer cronológicos quer filológicos, paralela às chamadas «fases» dos dois primeiros Campos, a decadente e a das grandes odes, de que a primeira é ramificação retroativa¹.

A prosa de Álvaro de Campos não basta, contudo, para mostrar a desenvoltura dessa reflexão. É necessário recorrer à edição de *Sensacionismo e Outros Ismos* (2009) para encontrar o conjunto mais vasto destas prosas e os «ismos» de que aquele celebrado manifesto se assume como o «canto de cisne» (Pizarro, 2009, p. 233), na expressão de Jerónimo Pizarro. O texto de 1917, da autoria de Campos, dá uma leitura unificante destas questões reunindo (pois trata-se de um texto preparado para edição) as várias dimensões destes projetos, entre as quais a da reflexão civilizacional, sob uma estrutura analógica tripartida que faz equivaler vida social, arte e filosofia.

Ora, em «Ultimatum», com a ordem «Mandato de despejo aos mandarins da Europa. Fóra!» (Pessoa, 2009, p. 143), a tipificação

1 É inegável que Campos, numa espécie de «progresso» interno, possui fases ou, segundo Teresa Rita Lopes, facetas, uma vez que não representariam «uma ‘evolução’ do personagem, mas o seu desdobramento heteronímico dos ‘outros’ que em si alberga» (Lopes, 1990, p. 38).





orientalista vem à cabeça do texto. Os mandarins, como é sabido, personificam no imaginário romântico e pós-romântico europeu o uso discricionário do poder. De facto, a Europa, a sua civilização e o seu «progresso» exigem ao texto que plasme os *outros* dessa entidade, sendo um dos mais reconhecidos a velha figura de um *velho* Oriente. A este propósito, é importante trazer à colação um texto não-datado de Pessoa, «O que quer Orpheu?». É um fragmento importantíssimo, na medida em que é uma apresentação (nunca publicada à época) da revista na qual o autor consegue reunir uma série de elementos que, de outra forma, pareceriam soltos:

202

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

A nossa epocha é aquella em que todos os paizes, mais materialmente do que nunca, e pela primeira vez intellectualmente, existem todos dentro de cada um, em que a Asia, a America, a Africa e a Oceania são a Europa, e existem todos na Europa. Basta qualquer caes europeu — mesmo aquelle caes de Alcantara — para ter alli toda a terra em comprimido. E se chamo a isto *europêu*, e não americano, por exemplo, é que é a Europa, e não a America, a fons et origo d'este typo civilizacional, a região civilizada que dá o typo e a *direcção* a todo o mundo. [#] Porisso a verdadeira arte europeia tem de ser maximamente desnacionalizada — accumular dentro de si todas as partes do mundo. Só assim será typicamente moderna. Que a nossa arte seja uma arte onde a dolencia e o mysticismo asiatico, o primitivismo africano, o cosmopolitismo das Americas, o exotismo ultra da Oceania e o maquinismo decadente da Europa se fundam, se cruzam, se interseccionam. E, feita esta fusão expontamenamente, resultará uma arte-todas-as artes, uma inspiração expontaneamente complexa...

(2009, p. 76)





Desde logo se repara como esta inclusão do *outro* no *mesmo* permite trazer à consciência moderna uma série de elementos que nela quedavam, até então, por integrar. Estamos em face de uma escatologia da modernidade que retoma o profetismo dos ensaios de 1912, cuja linguagem transparece na ideia de uma inclusão não só material do resto do mundo na Europa, mas também «pela primeira vez intellectualmente». Em termos antes de mais retóricos tal linguagem exige a inclusão desses *outros* num único *mesmo*. O *outro* que aqui mais importa foi, de início, grafado — como se conclui pela consulta do aparato genético — como «as India» [sic], segmento riscado e substituído na entrelinha superior por «a Asia» (2009, p. 476), o que denuncia não só o prolongamento do vocabulário de 1912, mas também a redução de uma pluralidade à unidade que é apenas a da Europa e do discurso europeu.

Convém ainda salientar o carácter *transcendente* deste sujeito europeu — afinal o mesmo que fala em «Ultimatum» e em muitos destes textos — como que assistindo de fora à inclusão de todo o mundo dentro de si, sendo simultaneamente o fenómeno que descreve e a voz que sobre ele disserta, uma vez que o sujeito *fala* a partir dessa Europa («a nossa epocha»; «a nossa arte»). Na verdade, trata-se de uma reflexão sobre o sentido da Europa, enquanto metonímia da História da civilização, e que força a colocar o problema de Portugal e de suas «Índias», linha da reflexão que não é autónoma da questão maior europeia. Assim, começa a ficar claro que o Oriente não é um Oriente em si, mas um símbolo. É um Oriente da Europa, ou seja, de uma forma particular de «Um Oriente ao oriente do Oriente» (2014, p. 36). No fragmento em causa, o Oriente significa, em concreto, um momento estático da civilização, representável pela dolência, que *Orpheu* visa dinamizar ao reunir as pontas soltas de um percurso global.





De resto, neste trecho já se preveem — ou ecoam, pois não se conhece a data do texto — as coordenadas do imaginário geográfico de «Dois Excerptos de Odes (fins de duas odes, naturalmente)»¹. Interessa revisitar esse importante momento da construção poética do Oriente, o longo poema em dois andamentos de Álvaro de Campos, datado de 30/6/1914 (contemporâneo, portanto, do «Opiário») e que permite introduzir e desenvolver com profundidade algumas das questões sobre orientalismo em Pessoa. O que de imediato se apresenta à leitura nestes textos canónicos da produção pessoana — interessa aqui reler textos canónicos à luz do problema do orientalismo — é a manifestação muito viva do uso simbólico do Oriente, que mais tarde permitirá entender um dos mecanismos centrais do poema «Opiário». Tal uso é introduzido pelo tropo do Oriente enquanto origem por excelência do arcaico. A célebre estrofe que agora se traz à colação é inequivocamente uma súplica do discurso cultural referente a esse Oriente originário, ao congregar o repositório retórico e imagético de que habitualmente a sua evocação se serve. Com efeito, a figura do arcaico e a surpresa da sua irrupção é talvez a mais fecunda conformação de um Oriente ideal, símbolo de uma origem da civilização e mesmo do próprio pensamento religioso:

204

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Vem, dolorosa,
Mater-Dolorosa das Angustias dos Timidos,
Turris-Eburnea das Tristezas dos Desprezados,
Mão fresca sobre a testa-em-febre dos Humildes,
Sabor de água da fonte sobre os labios seccos dos Cançados.
Vem, lá do fundo

1 Segundo Cleonice Berardinelli seria esse o título completo. Em outras perspectivas, como a de Jerónimo Pizarro, «(fins de duas odes, naturalmente)» seria uma espécie de observação prévia (cf. Pessoa, 2018, p. 316).





Do horizonte livido,
Vem e arranca-me
Do solo da angustia onde vicejo,
Do solo de inquietação e vida-de-mais e falsas-sensações
D'onde naturalmente nasci.
Apanha-me do meu solo, malmequer esquecido,
E entre ervas altas malmequer ensombrado.
Folha a folha lê em mim não sei que sina,
E desfolha-me para teu agrado,
Para teu agrado silencioso e fresco.
Uma folha de mim lança para o Norte,
Onde estão as cidades de Hoje cujo ruído amei como a um corpo.
Outra folha de mim lança para o Sul
Onde estão os mares e as aventuras que se sonham.
Outra folha minha atira ao Occidente,
Onde arde ao rubro tudo o que talvez seja o futuro,
E ha ruídos de grandes machinas e grandes desertos rochosos
Onde as almas se tornam selvagens e a moral não chega.
E a outra, as outras, todas as outras folhas —
Ó occulto tocar-a-rebate dentro em minha alma! —
Atira ao Oriente,
Ao Oriente, d'onde vem tudo, o dia e a fé,
Ao Oriente pomposo e fanatico e quente,
Ao Oriente excessivo que eu nunca verei,
Ao Oriente buddhista, brahmanista, shintoista,
Ao Oriente que é tudo o que nós não temos,
Que é tudo o que nós não somos,
Ao Oriente onde — quem sabe? — Christo talvez ainda ainda
hoje viva,
Onde Deus talvez exista com corpo e mandando tudo...
(2014, pp. 58-59)

205

FERNANDO PESSOA E O ORIENTALISMO (PORTUGUÊS)





A primeira impressão de leitura é a de uma síntese do movimento das civilizações, formando um mapa cuja estrutura remete para a organização cruciforme dos mapas pré-renascentistas, mais simbólicos do que realistas. A passagem recorda também as formulações do fragmento atrás transcrito, que atribuía a um dado continente uma determinada qualidade da civilização: «[...] a dolencia e o misticismo asiático, o primitivismo africano, o cosmopolitismo das Américas, o exotismo ultra da Oceania e o maquinismo decadente da Europa» (2009, p. 76). É num contexto muito afim a esta enumeração — que reflete, a partir da Europa, acerca dos *outros* dela — que ganha corpo, nos últimos nove versos, a concatenação da tradição literária orientalista europeia, em sua dimensão puramente estereotípica. Ela vai ser útil para a apresentação ao leitor de um Oriente que o sujeito poético não conhece nem pretende conhecer («que eu nunca verei») — ou pelo menos não na sua especificidade histórica e geográfica — e que lhe interessa sobretudo como um símbolo.

206

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

O sujeito poético ocupa o centro imaginário do universo, sendo desfolhado pela Noite, a quem apostrofa, em direção aos quatro pontos cardeais¹. Este desfolhar cósmico evoca a figura da rosa-dos-ventos, na qual as quatro pétalas corresponderiam a quatro grandes momentos ou movimentos da civilização colocados em analogia aos pontos cardeais que, por sua vez, apontam *grosso modo* para os quatro elementos². É um gesto sacrificial, pelo qual o sujeito, ao ser desmembrado — recorde-se o desmembramento ritualístico da «Ode Triunfal» e sobretudo

1 Cf. Lucas, 13:29: «Hão-de vir do Oriente, do Ocidente, do Norte e do Sul, sentar-se à mesa no Reino de Deus» (*Bíblia Sagrada*, p. 1701).

2 Sobretudo a água, na expressão «os mares e as aventuras que se sonham» e o fogo em «Onde arde ao rubro».





da «Ode Marítima» —, desenha uma crucificação sobre o mapa terrestre.

Se o Ocidente desse mapa é «tudo o que talvez seja o futuro», o Oriente ocupa naturalmente o lugar da origem; uma origem que obedece ao paradigma do arcaico como a-histórico e primitivo, mas também como *locus* positivo da sabedoria primordial. Temos assim um objeto que incorpora todas as características que lhe são imputadas pela tradição orientalista — «pomposo e fanático e quente», «excessivo» — palavras bem conhecidas. Lembram as considerações de Said em torno à representação do suposto fanatismo e sensualidade do Oriente, ao mesmo tempo a origem espiritual da Humanidade, sendo tematizado como a fonte das tradições espirituais primordiais e a aurora do percurso humano («Ao Oriente donde vem tudo, o dia e a fé»). Enquanto fórmula para a fixação do movimento civilizacional, esta oposição Leste-Oeste consiste na dualidade entre o lugar de onde vem a luz e onde morre o sol, oposição de cariz mítico-religioso, na qual cada parte representa a complementaridade da outra («tudo o que nós não somos») ou, como sintetiza Ana Paula Laborinho:

Para o Ocidente, o Oriente sempre representou uma diferença que miticamente se representava pela procura da luz. O Oriente era o lugar do sol nascente, início de todos os caminhos e de todas as sabedorias, princípio espiritual que se opunha à materialidade e racionalismo ocidentais. É claro que esta oposição entre luz e sombra, nascimento e ocaso, primavera e outono, caos e ordem sempre foi uma construção da velha Europa que nesta distância ganhava espaço para refletir sobre a sua própria condição.

(1991, p. 52)





O Oriente é, pois, a um tempo, não-histórico e primitivo («pomposo e fanático e quente»), a excessiva pátria das espiritualidades bizarras, na continuidade de um registo exotizante, ainda que sintético («buddhista, brahmanista, shintoista»), mas também a sede da sabedoria primordial («Onde Deus talvez exista realmente»), em direta oposição ao Ocidente tecnológico e materialista através da própria *orientalidade* do arcaico, tornada positiva antes de mais por permitir pensar a própria identidade, como salienta Laborinho (1991).

Na verdade, este é um lugar impossível, uma vez que reúne, para formar um produto indeterminado, traços que não coincidem em nenhum espaço a que aquelas duas séries de triplas adjectivações se possam referir. Trata-se ainda de uma perspectiva do todo a que nenhum sujeito, salvo um olho transcendente (como a Noite do poema), pode aceder. Esta seria uma das marcas do fenómeno que Leo Spitzer (1945) denomina «enumeração caótica», muito praticada por Campos. Os versos citados no parágrafo anterior seriam bons exemplos do seu efeito de junção nominal, dispensando uma coordenação verbal e não acusando uma hierarquia interna. Este processo, com uma incidência forte na literatura religiosa que o texto procura mimetizar¹, sugere um estado epifânico instaurando como que um momento descontínuo na História, permitindo o surto do arcaico no seu seio.

A enumeração, enquanto forma de escrever a modernidade poética, como Spitzer salientou (1945), transforma o mundo na experiência de um espaço no qual há objetos em choque, ao estarmos na ausência de uma valoração hierárquica ou até de

1 Como Spitzer (1945, p. 49) recorda, a enumeração caótica tem a sua origem na recitação dos nomes das divindades própria das litánias. Este estilo enumerativo já se faz sentir no *Rig Veda* e o autor sugere que Whitman, a quem Campos vai buscar este recurso, se haja inspirado em textos sânscritos.





uma noção moral. Este aspecto é muito insistente em Campos, uma vez que é a enumeração que permite incluir o imoral, o obsceno, numa equanimidade poética de sentido totalizador. Desta maneira, é curioso notar que o arcaico seria uma *outra* figura que aqui faria a sua aparição no espaço caótico que é já o da linguagem da modernidade, enquanto uma das suas possíveis máscaras. Esta reflexão permite notar que o Oriente não irrompe no poema como signo do desejo linear de regresso a um estágio pré-moderno da civilização, mas como uma espécie de exorcismo interno da modernidade, figura do arcaico que a assombra por dentro, mas que é por ela domesticada. A este respeito, é oportuno recuperar a reflexão de Octavio Paz acerca da presença do arcaico *no* moderno:

Manifestações da estética da surpresa e de seus poderes de contágio, mas sobretudo encarnações momentâneas da negação crítica, os produtos da arte arcaica e das civilizações distantes inscrevem-se com naturalidade na tradição da ruptura. São uma das máscaras que a modernidade ostenta.

(1984, p. 21)

Trata-se de uma relação de súbito e momentâneo fascínio, aquela que é plasmada no poema do engenheiro. A diferença que se impõe notar é que tal fascínio não se dá face a um arcaico concreto, como no caso do interesse vanguardista pelos «primitivismos», mas por via de uma ideia de arcaico que se deixa figurar pelo Oriente, o que é já uma forma subtil de distanciamento crítico. Tal remete para a noção de «negação crítica» que Octavio Paz inscreve no seu texto como chave para a compreensão da modernidade. A visão que o autor mexicano propõe do gesto crítico no moderno passa por afirmar que este «não





afirma nada de permanente nem se baseia em nenhum princípio: a negação de todos os princípios, a mudança perpétua é o seu princípio» (1984, p. 21). Tal leitura pode constituir uma ressalva para desconstruir eventuais interpretações daqueles versos pessoais como um evasãoismo linear para um plano arcaico.

De facto, é preciso afastar um pouco a perspectiva de modo a ganhar a visão completa do texto, vendo assim que o trecho corresponde a uma epifania súbita de um sujeito coletivo que acede ao fascínio do arcaico. O sujeito poético dirige-se à Noite:

Nossa Senhora

210

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Das cousas impossiveis que procuramos em vão,
Dos sonhos que veem ter conosco ao crepusculo, á janella,
Dos propositos que nos acariciam
Nos grandes terraços dos hoteis cosmopolitas sobre o mar,
Ao som europeu das musicas e das vozes longe e perto,
E que dóem por sabermos que nunca os realizaremos.
(2014, pp. 57-58)

O sujeito europeu é de novo um «nós» que viceja nos palcos típicos do moderno anonimato europeu, como o dos «grandes hotéis» onde vê cair a noite tendo sonhos (este Oriente de onde vem tudo será um deles?) que são a visão de uma profundidade temporal do sujeito: «Do antiquissimo de nós / Onde teem raiz todas essas arvores de maravilha / Cujos fructos são os sonhos que afagamos e amamos / Porque os sabemos fóra de relação com o que pode haver na vida» (2014, p. 58). Este tipo de distanciamento é fundamental em relação à passagem que se tem vindo a trabalhar, por permitir entender que não se está aqui ao





nível da exposição simples e direta de uma crença, como certas marcas no texto deixam também entender. Quer a forma como a enumeração caótica aqui funciona, quer certas marcas como «que eu nunca verei», permitem duvidar de que possa haver aqui uma adesão a algumas manifestações religiosas asiáticas, o que questiona a natureza do sujeito na sua relação com o objeto. É apenas necessário que o Oriente exista, não exigindo nenhum percurso até lá («Oriente excessivo que eu nunca verei»), como o «talvez» final sublinha, terminando a estrofe sob o signo da dúvida, marca de distanciamento sobre o que se acabou de dizer. Desemboca-se, pois, num modo simbólico de viés autorreflexivo ou autodubitativo.

Mas convém explorar de forma mais aprofundada a figuração do arcaico. Se é certo que o Oriente surge como aurora do percurso humano, a forma como essa aurora é apropriada enquanto símbolo implica uma recusa da sua natureza histórica: para sempre ter-se-á preservado nessa condição de modo a poder servir de símbolo ao Ocidente. Assim, as tradições espirituais da Ásia que Campos enumera («buddhista, brahmanista, shintoísta»), bem como a existência contemporânea de Cristo na Índia, revisitação de um tópico da literatura esotérica oitocentista¹, apresentam-se, nesta forma de pensamento, como paradoxos vivos por serem coevos de um sujeito histórico que reside fora deles. Esta visão é estruturante de uma postura que habitualmente se manifesta em outros modelos de escrita. Refira-se um tentame de história das religiões saído da pena de Oliveira Martins, *Systema dos Mythos*

¹ Sobre o tema da presença de Jesus na Índia, um certo Nicolas Notovitch escreveu *La Vie Inconnue de Jesus Christ* (1894), que Pessoa poderá ter lido. Campos refere — como Caeiro de forma blasfema no poema VIII de *O Guardador de Rebanhos* —, contudo, o Cristo como paradigma espiritual, a figura simbólica que ficou servindo de modelo aos outros e não o Jesus histórico.





Religiosos (1882), onde encontramos esta curiosa consideração sobre o Confucionismo:

Na China a reforma de Confúcio, fazendo abortar a evolução ulterior dessa mitologia pela pregação de uma moral extraída prematuramente do animismo primitivo, condenou a religião a um estado de precocidade caduca e à esterilidade consequente. Uma moral, frequentemente digna do aplauso da sabedoria mais pura, veio assentar sobre uma concepção realistamente selvagem do mundo ulterior. Dotado, pois, com uma moral prática civilizada, o chinês manteve uma mitologia primitiva, mostrando assim na esfera religiosa esse aspecto duplo de velhice e de infância, visível por tantos outros lados nas civilizações do extremo Oriente.

(1882, p. 71)

212

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Esta passagem, relevando do juízo orientalista, mostra bem a visão do Oriente como um paradoxo e é nisso aproximável à de Campos: o que no Oriente é infantil, é-o por ser arcaico, e o que é velho é, na verdade, infantil por pré-racional. O Oriente seria forjado como um *outro* de modo a esconder nesse processo uma projeção do *mesmo* ou do *próprio*, isto é, uma projeção do «Ocidente»¹. Neste sentido, a figura do *novo* é, muitas vezes, comutável e comutada — como a passagem do autor de *Portugal Contemporâneo* demonstra — com a do *arcaico*, da qual representa uma versão modal ou um binómio retórico do discurso orientalista.

1 O «falso» Oriente vê-se desmascarado como Ocidente na paródia «Vem, Vulva antiqüíssima e idêntica»: «Ao Oriente onde — quem sabe? — Çiva-Parvati talvez realmente viva, / Onde Ardhanarishwar talvez exista realmente e mandando tudo...» (1996, pp. 84-85). Mário Cesariny denuncia a aparente contradição em evocar um Oriente que é o Ocidente; mas a substituição não é apenas geocultural; antes pretende corroer a figura do Deus-Pai ocidental, trocando-a pelo paradigma espiritual das deidades andróginas hindus.





Como lembra Schwab, notando que os orientalistas do século XVIII começam por descobrir o mais arcaico, «este velho é, pois, um novo» (1950, p. 31), e tantas vezes tem o Levante surgido como o *novo* ou o *outro* para o escritor europeu.

Michel Foucault escreveu uma densa, e a este respeito iluminante, passagem no prefácio da primeira edição de *Folie et Dérason. Histoire de la Folie à l'Âge Classique* (1961):

Na universalidade da *ratio* ocidental estabelece-se uma divisória que estatui o Oriente: Oriente pensado como origem, sonhado como ponto vertiginoso de onde nascem as nostalgias e as promessas de regresso, Oriente dado à razão colonizadora do Ocidente, mas indefinidamente inacessível, na medida em que permanece sempre como limite: noite do começo, na qual o Ocidente se formou, na qual traçou uma linha divisória, o Oriente é para si tudo o que ele não é, no qual deve buscar aquela que é a sua verdade primitiva. Seria necessário efectuar uma história desta grande divisória [que se processa] ao longo do devir ocidental, seguindo-a na sua continuidade e nas suas transformações, mas que simultaneamente suscitasse a revelação do seu hieratismo trágico.

(1961, p. IV)¹

Importa pensar o trecho não tanto ao modo convencional de um modelo teórico invocado para entender Campos, mas como um texto que pode ser colocado ao mesmo nível. Não se pretende sugerir que o discurso teórico e o poético se equivalham, mas relevar a vertente crítica do poema por via da citação de Foucault,

¹ Este excerto consta do prefácio da primeira edição apenas, sendo suprimido pelo autor nas suas edições posteriores. A tradução é da responsabilidade de Rui Lopo, a quem agradecemos.





permitindo assim que os textos se entreleiam. De igual modo, é de apontar a estruturação retórica e imagética afim que estabelece uma forte proximidade entre ambos.

Senão vejamos: em Campos também se estabelece uma «divisória» por meio da qual um *outro* se constitui como «ponto vertiginoso» de uma origem — talvez a mesma vertigem ou excesso ontológico da *origem* que o ritmo da estrofe procura devolver —, divisória essa que é marcada a partir de um ponto central e vazio, a partir do qual o sujeito é cindido aos quatro ventos. Mas o que se oferece nessa projeção feita através de uma divisória é a confirmação de uma inacessibilidade, o que pode remeter para a visão foucaultiana de autoperpetuação de um discurso. Por tal razão, o Oriente como lugar real afigura-se impossível: «Ao Oriente onde — quem sabe? — Christo talvez ainda hoje viva, / Onde Deus talvez exista com corpo e mandando tudo...» (Pessoa, 2014, p. 59).

214

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

De certo modo, a oscilação do valor figural do Oriente (novo, arcaico, infantil, velho) já confirma a sua inacessibilidade ou, de acordo com Foucault, a indefinição que tal inacessibilidade sofre: «indefinidamente inacessível, na medida em que permanece sempre como limite: noite do começo, na qual o Ocidente se formou, na qual traçou uma linha divisória» (1961, p. IV). Ora, o Oriente é *indefinidamente inacessível*, visto que a sua *criação* se dá por via de uma cisão interior do Ocidente, por meio da qual este devém enquanto um *outro*, mas também por meio da qual se procura, nesse *outro*, a verdade de uma origem do próprio ser.

«*Linha divisória* [partage]» é, com efeito, uma das expressões-chave do pequeno trecho, apontando para as ambiguidades desse processo de constituição. Ora, o *bric-à-brac* orientalista do poema («pomposo e fanático e quente») sublinha-a como adorno já trabalhado, no sentido em que não é necessário mostrar a excessividade oriental, basta dizê-lo, de modo a poder





introduzir a verdadeira distinção, que é de ordem ontológica e epistemológica. Na verdade, o poema claramente se coloca de um ponto de vista crítico ao endereçar algumas propostas para uma ontologia (o Oriente é *X*) e epistemologia («tudo o que nós não temos»), precisamente as duas formas de fazer sentido ou lógicas-base do discurso orientalista segundo Said (1978). Recupere-se o texto:

Ao Oriente, d'onde vem tudo, o dia e a fé,
Ao Oriente pomposo e fanático e quente,
Ao Oriente excessivo que eu nunca verei,
Ao Oriente budhista, brahmanista, shintoista,
Ao Oriente que é tudo o que nós não temos,
Que é tudo o que nós não somos,
Ao Oriente onde — quem sabe? — Cristo talvez ainda ainda
hoje viva,
Onde Deus talvez exista com corpo e mandando tudo...
(2014, pp. 58-59)

215

FERNANDO PESSOA E O ORIENTALISMO (PORTUGUÊS)

Os versos que acabam de ser citados estruturam-se segundo a relação lógica de predicação do Oriente dialogando com, mais do que ilustrando, esta outra frase de Foucault: «O Oriente é para si tudo o que ele não é.» Desta maneira, o poema prova e ilustra ao mesmo tempo o pensamento orientalista como forma e hábito de pensamento ao nível mais radical, o da atribuição direta de qualidades. Ora, essa atribuição faz-se num sempre fundante «limite», Foucault deixa-o claro, no qual esse outro nasce e permanece, sendo daí que advém o «hieratismo trágico» oriental que o pensador francês refere no fecho do parágrafo. Tal hieratismo residiria assim no deixar transparecer daquilo que nunca será conhecido pelo sujeito («que eu nunca verei») e, mais do





que isso, no estabelecer dessa distância nunca superada. A dúvida pessoal perante o local da transcendência é, neste sentido, uma marca textual que indica que o texto se volta sobre si mesmo para se recolocar no seu limite criador.

O hieratismo religioso realiza-se no poema pela enunciação de um sem sentido sob a pluralidade absurda das formas desse trágico religioso («buddhista, brahmanista, shintoista»)¹, ainda que o Oriente seja o espaço no qual Deus é corpo presente («Onde Deus talvez exista com corpo»). É, continuando a reflexão com o autor francês, a impossibilidade de passar para um *antes* da génese dessa divisória, ao fim de contas uma cisão interna da própria *ratio* (ou medida) ocidental que se dobra sobre si mesma criando a sua origem, o Oriente, como um efeito desse gesto inquiridor. Por outras palavras, a origem não é conhecível e daí se estatuir como um limite insuperável, ainda que paradoxalmente esteja sempre presente, uma vez que está *dentro* do sujeito. Contudo, essa inacessibilidade não impede, de acordo com o filósofo, que se pense um método de leitura desse processo que, sendo contínuo e renovado a cada momento, existe também num contínuo histórico:

Seria necessário efectuar uma história desta grande divisória [que se processa] ao longo do devir ocidental, seguindo-a na sua continuidade e nas suas transformações, mas que simultaneamente suscitasse a revelação do seu hieratismo trágico.

(Foucault, 1961, p. IV)

1 Num trecho de António Mora volta a surgir a palavra «brahmanista», objeto das seguintes considerações: «O buddhismo, e, antes d'elle, a religião da India, representam o mais puro typo do afastamento dos ideaes naturalmente humanos, que o colleccionador de doenças possa desejar encontrar. Partindo, clara ou obscuramente, do principio deshumano de que a vida é uma illusão, o buddhista ou o brahmanista visa, no seu culto religioso, transcender essa misera humanidade» (2002, p. 180).





Neste parágrafo de Foucault todo o projeto saidiano se diria estar contido em germe, não apenas numa expressão como «razão colonizadora», mas também na necessidade de constituir um método de historiar o Oriente «ao longo do devir ocidental».

Convém ainda dilucidar outras marcas da dimensão crítica do poema. O que é tecido no texto heteronímico como retórica do pasmo e do excesso não tolda, senão mesmo sublinha, a dimensão *crítica* da estrofe, uma vez que dá a entender, por isso mesmo que a constitui, que se trata de uma *performance*. Pretende-se, assim, propor que a linguagem do texto como que entra no orientalismo para pensá-lo a partir de dentro. A única forma de o fazer é praticá-lo retórica e imagetivamente, deixando algumas marcas dessa aproximação. A anáfora «Ao Oriente», por exemplo, que dá todo o impacto a esta passagem, é um desses elementos que visa marcar um ritmo do excesso. Na verdade, tais marcas denunciam um afastamento, mais do que a aproximação que parecem dar. A retórica deixa-se afetar, tornando-se anafórica, nominal, como que simulando a esse nível o «irracionalismo» oriental. Tal pode ser notado no apagamento da cópula *ser* nos versos iniciais desta invocação, muito embora uma das suas asserções fundamentais seja a da existência territorializada de Deus:

Atira ao Oriente,
Ao Oriente, d'onde vem tudo, o dia e a fé,
Ao Oriente pomposo e fanático e quente,
Ao Oriente excessivo que eu nunca verei,
Ao Oriente budhista, brahmanista, shintoista,
Ao Oriente que é tudo o que nós não temos,
Que é tudo o que nós não somos,
Ao Oriente onde — quem sabe? — Christo talvez ainda hoje viva,





Onde Deus talvez exista com corpo e mandando tudo...

(Pessoa, 2014, p. 59)

Ora, não se pode deixar de recordar, a este respeito, que na primeira edição desta poesia de Álvaro de Campos vingou um estranho erro tipográfico: «Ao Oriente que tudo o que nós não temos, / Que tudo o que nós não somos» (2014, p. 508). Na sua agramaticalidade evidente, esta gralha oferece a leitura possível de um complemento nominal que inclui toda a expressão («Oriente-que-tudo-o-que-nós-não-temos»). De modo que o Oriente não seria, em termos absolutos, senão o objeto que nunca é *por* ou *para* si, mas apenas para um *nós* face ao qual se constitui por reação contrária, como um espelho negativo, apontando para uma consciência distanciada da ficção orientalizante na qual subitamente o texto se envolveu. A chamada «Ode à Noite» parece, com efeito, construir-se como revisão — no duplo sentido de *síntese* e *leitura crítica* — do discurso orientalista configurado a partir de uma série de binarismos (dia/noite, histórico/pré-histórico, sensualidade/razão, etc.), dos quais o mais radical em termos simbólicos é o primeiro, uma vez que permite remeter para o sentido global do poema, justificando a intrusão nele deste momento excessivo.

A forma, então, como o orientalismo destes versos encontra uma desconstrução no próprio gesto de escrita implica ver não apenas o que *dizem*, mas o que *fazem* com o que *dizem*. Em termos concretos, há que sublinhar a sua pertença a um projeto heteronímico, dentro do qual este orientalismo deve ser pensado, como se propôs no ponto inicial deste capítulo no que toca a alguns fragmentos em prosa. Conforme se vem ressaltando, a estrofe em causa é uma súpula do imaginário orientalista que surge no contexto de um *mapa mundi* poético.





O sujeito poético que conduz a apresentação de tal mapa fala a partir de um ponto de vista impossível, uma vez que transcende a geografia:

Apanha-me do meu solo, malmequer esquecido,
E entre ervas altas malmequer ensombrado.
Folha a folha lê em mim não sei que sina,
E desfolha-me para teu agrado,
Para teu agrado silencioso e fresco.
Uma folha de mim lança para o Norte,
Onde estão as cidades de Hoje cujo ruído amei como a um corpo.
Outra folha de mim lança para o Sul
Onde estão os mares e as aventuras que se sonham.
Outra folha minha atira ao Occidente,
Onde arde ao rubro tudo o que talvez seja o futuro,
E ha ruídos de grandes machinas e grandes desertos rochosos
Onde as almas se tornam selvagens e a moral não chega.
E a outra, as outras, todas as outras folhas —
Ó occulto tocar-a-rebate dentro em minha alma! —
Atira ao Oriente,
(2014, p. 59)

219

FERNANDO PESSOA E O ORIENTALISMO (PORTUGUÊS)

O próprio sujeito é simultaneamente *axis mundi*, como que um *eu* cósmico, e eixo discursivo, assumindo a primeira pessoa do plural nos últimos versos da estrofe, oscilação de número também presente em «Opiário» com um valor similar. Na verdade, o sujeito transcendente, aquele que detém o poder de emitir asserções de cariz ontológico e epistemológico acerca do Oriente, é uma máscara discursiva do sujeito europeu. A voz enunciativa, neutra a um primeiro olhar, torna-se patente enquanto Ocidente no momento em que se desdobra numa voz coletiva.





Assim, o poema de Pessoa traz os *topoi* orientalistas para o jogo poético de Álvaro de Campos, de modo a construir um símbolo. Não será, então, de crer que o «Oriente místico» se plasme no texto enquanto esquema mental, ou elemento da ordem da crença. O jogo heteronímico sublinha, de forma precisa, o grau consciente e mediato do gesto poético, permitindo que o texto, logo à partida, se desligue da afirmação religiosa ou doutrinal. Por consequência, o leitor pode distanciar-se da ideia de um assombro místico, de que o próprio texto oferece as marcas de encenação. Ao fim e ao cabo, é o próprio texto, enquanto objeto heteronímico, a maior dessas marcas. É nesse estatuto que é, logo à partida, um objeto *outro*. Como lembra Eduardo Lourenço em *O Lugar do Anjo* (2004), os heterónimos são, antes de mais, os textos enquanto nomes *outros*.

220

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

É bom recordá-lo, de modo a que não se entenda o surto oriental de Álvaro de Campos como uma «mentira», desconstruída a partir da descoberta de uma verdade que estaria *antes*, no sentido de uma precedência ontológica e hierárquica do próprio Fernando Pessoa sobre Álvaro de Campos. Se assim fosse, haveria como que uma missão, conferida por uma figura exterior, de nome «Fernando Pessoa», consciente da «mentira» orientalista, para encenar tal discurso sob a assinatura de Campos. Não é, de todo, o caso. A «verdade» por detrás do nome «Fernando Pessoa» corresponde, afinal, ao termo mais amplo de toda esta encenação. Como propõe Manuel Gusmão (1986, p. 12) no comentário a uma ficha bibliográfica que Pessoa envia a João Gaspar Simões em carta de 28 de julho de 1932 (Pessoa, 1999, pp. 199-200):

Se a concisão da «ficha» tem o mérito de revelar Caeiro como personagem de uma ficção poética, personagem de poema, ela pode tornar-se enganadora se, sob a fidelidade ao modelo da





apresentação bibliográfica, parece evitar ler o nome de autor, em posição inicial, como sendo também efeito de uma construção. Ora, o próprio Fernando Pessoa e, na sua esteira, vários outros mostraram que esse Fernando Pessoa é mais um personagem autor, só que aqui coincidindo o seu nome com o nome civil de um indivíduo histórico concreto.

(1986, p. 12)

Álvaro de Campos, Pessoa-Campos, Fernando Pessoa e o próprio Oriente «d'onde vem tudo» seriam meros «efeito[s] desse texto» (1986, p. 17). Efetivamente, para Gusmão, a partir desta reflexão se revelaria um processo constitutivo de toda a literatura (1986, p. 17). Assim, esta forma peculiar de o orientalismo «Devir-Outro», na expressão de José Gil (1996), sublinha a futilidade que seria querer atribuir-lhe um valor de verdade na relação com um qualquer objeto do mundo empírico, exterior ao discurso. De novo se aponta, aqui, para a discussão teórica do orientalismo como «um exército móvel de metáforas» (Nietzsche, 1997, p. 221), empreendida no primeiro capítulo desta obra, respeitante à coesão interna de um sistema de representações que, por sua vez, funda, na visão nietzschiana, uma relação metafórica com o mundo. Ao modo da heteronímia, o orientalismo revelar-se-ia como um dispositivo que *produz* o Oriente, da mesma forma que a heteronímia produz as ficções axiológicas e/ou estéticas que são os heterónimos, as suas ideias e poemas.

Prosseguindo a leitura da conhecida estrofe, passa-se a analisar a forma como o Oriente de «Dois Excerptos de Odes» se deixa ler por aproximação a dois vetores: o orientalismo romântico europeu e ainda o discurso pessoano em torno à doutrina da *Translatio Imperii*. O primeiro aspecto permite compreender o parentesco mais imediato do Oriente de





Campos, mas também a sua dimensão simbólica, que ficou por esclarecer em detalhe¹.

Continente de um precioso conteúdo espiritual escondido, o Oriente não implica, assim, nenhuma demanda espiritual nem nenhum descentramento do Ocidente, antes o encanto súbito do símbolo, em Pessoa, sempre acompanhado da noção da sua vanidade. Com efeito, a valorização de uma sabedoria primordial da humanidade contida no Oriente é apenas tomada na relação (de ordem simbólica) com o Ocidente e a Europa, ou seja, interessa sobretudo como apelo à descoberta da sabedoria perdida do Ocidente.

Com efeito, este Oriente só funciona enquanto tal por ter dentro de si um Ocidente e por ser seu símbolo. O primeiro não é, afinal, valorizado *per se*, mas como origem e domicílio do Deus das religiões do livro, que já deixou de habitar *esta* parte do mundo, onde é apenas mais um deus morto como «Jehovah e Júpiter» (Pessoa, 2014, p. 60), mas que ainda *lá* vive. Este modo simbólico será responsável por uma relação com o tema muito afim daquele que se encontrará em «Opiário», de igual modo uma máscara do Ocidente.

Recordemos uma asserção que temos vindo a fazer ao longo deste ensaio: o orientalismo não está no valor, *negativo* ou *positivo*, mas na reificação que promove face aos seus objetos e nos vínculos desta com uma posição de poder. Neste sentido, é importante recordar as palavras de Richard King acerca da orientalização positiva dos românticos europeus:

O «orientalismo romântico» segue a visão predominante de que a Índia é o espelho invertido da Europa; continua a pos-

¹ Um terceiro aspecto seria a proximidade com a representação do Oriente em outros poetas de *Orpheu*, como Alfredo Guisado, Ângelo de Lima ou Mário de Sá-Carneiro. Cf. Braga (2016).





tular «essências» culturais e assim perpetua os mesmos (ou pelo menos similares) estereótipos culturais sobre o Oriente. A visão romântica do Oriente, portanto, ainda é uma distorção, mesmo que motivada, às vezes, por um respeito pelo Oriente.

(1999, p. 92)

A essencialização por via do elogio, em vez de confundir sujeito e objeto, abre mais espaço entre eles, sublinha o fosso entre Oriente e Ocidente que os românticos visavam transpor. Este tipo de orientalismo, de perfil romântico, recebeu a atenção de um autor como Raymond Schwab, que desenvolveu o seu trabalho em torno ao que designou por «Oriente profundo» (1950, p. 12), ideia que contrapôs ao exotismo oitocentista enquanto, em seu entender, regime superficial de conhecimento. Contudo, a estrofe de Campos prova ser difícil fazer tal distinção, por reunir o registo exótico («pomposo e fanático e quente») ao registo dominante da veneração religiosa. Este último seria, aliás, o registo-chave do que Schwab entende por orientalismo romântico — ao qual de forma flagrante o ensaísta adere — e que se encena na estrofe pessoana.

Assim, o poema conhecido como «Ode à Noite» herdaria de forma crítica este romantismo, e não seria tanto um programa como um testamento orientalista, já que o poema é póstumo. Para o autor de *La Renaissance Orientale*, com o seu humanismo idealista e neorromântico, o Oriente dos românticos não foi um «simples jogo» (1950, p. 21), mas constituiu a descoberta de um novo humanismo. Não obstante, o fenómeno de tradução e receção fora já em parte realizado pelos missionários portugueses dos séculos XVI e XVII, o que infirma a sua tese em abono de uma «Renascença Oriental» no termo do século XVIII,





o mesmo período no qual o ocaso das fontes do Padroado Português do Oriente acompanha o do império asiático.

É claro, por outro lado, que a concepção romântica do Oriente não deixa de possuir ligações, que Schwab ignora, à dominação colonial do Oriente por parte de um discurso «ocidental». É Rosa Perez quem o lembra, a propósito do tópico que Schwab, no enalço dos românticos alemães, designa como *India Mater*:

A Europa constitui-se a si própria como moderna e aos outros como tradicionais, estáticos, pré-históricos — sendo que a história dos últimos começava naturalmente com a presença da primeira [...]. A imposição de modelos europeus de mudança histórica transformou-se no dispositivo através do qual se recusava aos colonizados a sua própria dinâmica interna e capacidade de desenvolvimento. Este essencialismo [...], nomeadamente os temas românticos e orientalistas do Oriente místico, da Índia intemporal [...] revelar-se-ia particularmente persistente na gestão imperial europeia.

(2006, p. 15)

224

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Contudo, em «Dois Excerptos de Odes», é esta postura romântica que se vê desconstruída, partindo do princípio do distanciamento atrás notado. O uso simbólico do Oriente em Campos representa, antes de mais, as propriedades perdidas do Ocidente tecnológico e materialista, o que denuncia a manutenção de uma oposição estruturante, idêntico processo ao de «Opiário». É certo que esta oposição veio a tornar-se, como nota Rosa Perez, essencial para a economia simbólica da *diferença* enquanto fundamento da ordem imperial, o que não significa que tal discurso se esgote nessa virtualidade.





Na chamada «Ode à Noite», o Oriente constitui-se como evocação ritualizada que permite ao Ocidente lembrar-se que se deve ver a si mesmo como o seu próprio Oriente espiritual, e que, na verdade, não precisa de nada que esteja fora de si, o que vai sendo de alguma forma denunciado em algumas expressões da evocação («Oriente excessivo que eu nunca verei») e retomado na dúvida final. Este é um Oriente que tem dentro de si um Ocidente, isto é, que apenas pode interessar não *per se*, mas enquanto origem e domicílio do Deus que já não habita deste lado, sendo portanto um Oriente impossível que em «Opiário» reverterá em «Um Oriente ao oriente do Oriente» (Pessoa, 2014, p. 36). O verso que acaba de ser citado alude a um ponto impossível, pois sempre a leste de si mesmo. Com efeito, é necessário reafirmar o carácter fantasioso da estrofe da «Ode à Noite» para deixar claro não haver aqui interesse no Oriente enquanto *outro* religioso *per se*, nem sequer, ao modo do teosofismo blavatskiano — essa vertente esotérica do orientalismo romântico, como defende King (1999) —, como mnemónica de uma comunidade espiritual a redescobrir de Leste a Oeste.

Aliás, se a Teosofia o havia cativado, em 1915, pelo seu carácter vasto e sincrético, começou a repugnar-lhe (é o termo justo) a sua evidente «orientalidade»¹. Este é um indício claro de que o Oriente não seria o principal interesse esotérico-religioso de Pessoa. Note-se que nenhuma das tradições espirituais referidas pelo poeta, «Oriente budhista, brahmanista, shintoista» (Pessoa, 2014, p. 59), sobressai da sua enumeração. Por outro lado, o Deus ainda vivo a leste é, como adiante dirá o poema, «falso e

¹ A crítica fernandina à teosofia é feita sobretudo por dentro do próprio esoterismo. É sabido que a literatura teosófica é deveras «orientalizada». Não cabe discutir a validade do que este movimento apresentou e apresenta à Europa como sendo a «filosofia oriental», afinal um ingrediente da viragem finissecular em direcção a um «affirmative Orientalism» (Fox, 1992, p. 52).





inútil», seja ele «Jehovah e Júpiter» (Pessoa, 2014, p. 60), diante dessa ante-divindade abissal e primitiva que é a Noite, onde sobram todas as fantasias, como acontece com a «oriental».

A Noite não é mais do que figura de uma sabedoria pré-discursiva e pré-humana, comportando em si todas as divindades mortas. É contra ela, contra a sua «treva e [...] silêncio» (Pessoa, 2014, p. 60), que surgem o dia e a fé orientais, relativizando a intensidade deste momento em que se acede à geografia da origem e confirmando-o como uma das típicas histerias de Campos, nas quais se entrevê uma solução mas se conhece à partida a sua falsidade. Neste contexto, a aparição no poema da ideia motriz do Oriente «d'onde vem tudo, o dia e a fé», enquanto matriz das religiões universais, seria também uma marca do pensamento teosófico e da relação deste com a linguagem do orientalismo romântico. A necessidade romântica de redescobrir a sabedoria perdida do Oriente é aproveitada por Fernando Pessoa para sugerir a súbita e possível presença de uma verdade «certa» — na expressão de «Anniversario» — «com[o] uma religião qualquer» (Pessoa, 2014, p. 217). Como também afirma na já referida carta a Sá-Carneiro: «*A possibilidade de que ali, na Teosofia, esteja a verdade real me 'hante'*» (Pessoa *apud* Sá-Carneiro, 2015, p. 504, itálico do autor).

Se no que se acaba de sugerir já se entrevê a ligação com «Opiário», é sobretudo a aproximação à doutrina medieval da *Translatio Imperii, Translatio Studii*¹ que vai permitir fazer a ligação entre este poema e «Opiário», em análise a partir do ponto seguinte. Esta

1 Jacques Le Goff sintetiza esta doutrina: «Fundada na exegese orosiana do sonho de Daniel, a sucessão dos impérios [...] é o fio condutor da filosofia medieval da história. [...] acentua também o isolamento da civilização cristã ao rejeitar as civilizações suas contemporâneas: a bizantina, a muçulmana, as asiáticas. [...] Portadora de paixão nacionalista, a concepção de *translatio* inspira, principalmente, aos historiadores e aos teólogos medievais a crença no progresso do Ocidente. Este movimento da história desloca o centro de gravidade do Oriente cada vez mais para oeste [...] Concepção simplista e simplificadora que tem, todavia,





expressão latina dá conta de um dos vetores temáticos dos textos reunidos por Jorge Uribe e Pedro Sepúlveda em *Sebastianismo e Quinto Império* (2011)¹. Trata-se de um *corpus* pessoano que corresponde a um projeto multiforme, mas muito presente desde a década de 1910 até ao fim da vida. Como estes organizadores sugerem na introdução (2011, pp. 28-39), Pessoa intenta determinar qual será o próximo império, que se «encontraria» para lá do Oriente, seguindo o movimento aparente, mas certo, do sol.

A passagem de Campos que se tem vindo a comentar pode ainda ser lida à luz desta conceção teleológica da civilização, porventura mediada pelo pensamento hegeliano que Pessoa mostra conhecer desde os ensaios de 1912. De facto, as *Lições Sobre a Filosofia da História [Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte]* (1822-1823) recuperam aquela doutrina como base da sua conceção do movimento da História². Mas é de notar que a correspondência entre o movimento aparente do sol e o suposto movimento da civilização — não o histórico, mas o que permanece para além da História — interessa a Pessoa mais do que a mera transferência de domínio (*Imperium*). Como recorda Jacques Le Goff, esta doutrina tem lugar «em dois níveis: o do poder e o da civilização. A transferência do poder, *Translatio Imperii* é, antes de tudo, uma transferência de saber e de cultura, *Translatio Studii*» (1983, p. 214).

o mérito de relacionar a história com a geografia [...] e de valorizar a unidade da civilização» (Le Goff, 1983, pp. 213-215).

1 Se a maior parte destes textos já havia sido reunida no volume *Sobre Portugal* (1979), este volume permite observar de forma mais clara a progressão que sofrem estes temas no pensamento pessoano.

2 Hegel considera a Ásia como o primeiro ponto de uma teleologia da História que começa pela manifestação do Estado enquanto forma elaborada de «vida moral»: «A Ásia constitui o alvorecer [da História mundial]. Todo o país constitui o Leste para um outro. A Ásia, no entanto, é o continente que é o Oriente em si mesmo, enquanto a Europa é, de um lado o centro e, do outro, o ponto final da História mundial. Na Ásia, a luz da autoconsciência desponta sob a forma do Estado» (Hegel, 2011, p. 198).





Seguindo uma sugestão de Cardiello (2012, p. 118), «O Caminho para a Índia [Passage to India]», poema de Walt Whitman, cuja primeira versão data de 1871¹, seria um poema importante na mediação do uso pessoano desta narrativa simbólica. É um texto complexo, dotado de vários planos de sentido, que saúda o presente histórico do Ocidente como excesso dinâmico do passado. Mas o que interessa salientar é o uso da *Translatio Imperii*, por via da qual a Ásia é percecionada como *locus* da origem, como já Schwab notara: «[...]a primeira Renascença teve em Camões o seu grande poeta, proclamando a conquista da Índia, tal como a segunda no Walt Whitman de ‘O Caminho para a Índia’» (1950, p. 29). O ensaísta francês atribui enorme relevância a este pequeno épico como cumeada de uma progressiva revelação da «Renascença Oriental». É singular que, como se retira da anterior citação, Whitman seja interpretado como o poeta que retoma o legado camoniano de uma epopeia da conquista ocidental da Índia. Desta maneira porventura se esclarece, por via do autor norte-americano, um elo perdido entre o poeta quinhentista e a retórica pessoana do supra-Camões, elaborada nos ensaios sobre a *Nova Poesia Portuguesa* (1912).

228

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Traçando um movimento contínuo de progressão desde o Oriente para a Europa e desta para os Estados Unidos, o olhar, em simultâneo cósmico e indeterminado do sujeito poético, atravessa o Atlântico, de onde se avistaria de novo a origem e o que esta figura:

É na verdade, ó alma, o caminho até ao pensamento primitivo.

Não só as terras e os mares mas a tua frescura clara, [...]

¹ O poema pertence a *Leaves of Grass*, cuja edição de 1909, a que se encontra na biblioteca particular, se segue. A cota é [CFP 8-580].





[...] Ó alma, irreprimível, eu irei contigo e tu comigo,
Começa a tua circum-navegação do mundo,
A viagem de regresso do espírito do homem
Até ao primeiro paraíso da razão,
Regressando ao berço da sabedoria, às inocentes intuições,
De novo com a formosa criação.
(Whitman, 2010, p. 388)

Há que retornar, segundo o poeta, ao pensamento primevo («primal thought»), isto é, às qualidades originais da alma, no seu estado inocente e justo. Neste sentido, a tecnologia e a mobilidade que, para o poeta de *Leaves of Grass*, encontram o seu fim último no continente americano, implicam a construção de uma genealogia civilizacional que começa a leste. Um dos pontos focais de transferência dessa herança é o Canal do Suez, primeira referência concreta do poema: «[...] as robustas e ligeiras obras dos engenheiros, / [...] / O Canal de Suez no Velho Mundo a oriente» (2010, p. 382). O Suez é, afinal, um episódio romântico, no sentido de ter sido assumido como forma de «progresso» técnico, afirmação tardia e espetaculosa de conquista da natureza. Ora, esta pequena epopeia de Whitman inscreve em si tais elementos que firmam um cumprimento material da universalização do mundo, ao modo romântico.

Outro elemento que suporta tal retórica é a Expansão europeia dos séculos xv e xvi, de que o poeta americano, e o seu país por via dele, se reclamam herdeiros¹. Todavia, o processo não finda aqui, antes se desdobra numa necessidade espiritual

¹ Diz o poeta: «Marcando [...] dois delgados traços, / Que unem as três ou quatro mil milhas de viagem por terra / e que unem o mar Oriental com o Ocidental, / A estrada entre a Europa e a Ásia. // (Ah, genovês, o teu sonho! o teu sonho! / Séculos após teres sido colocado na tua sepultura / A costa que encontraste confirma o teu sonho.)» (Whitman, 2010, p. 382).





de dar um sentido teleológico a essa inteireza do globo por fim reconstituída. Deste modo, o regresso à origem revela-se afi-
nal, mais do que um «caminho para a Índia», um «caminho
para além da Índia! [Passage to more than India]» (2010, p.
390). Embora nem todas as ilações desta provável influên-
cia possam aqui ser desenvolvidas, é possível trazer «Passage
to India» para a construção do discurso pessoano em torno às
Índias Espirituais ou «Índia nova» (Pessoa, 1912, p. 192). No
que nos interessa, a influência whitmaniana parece transmi-
tir-se sobretudo para a visão transcendente do sujeito poé-
tico na longa estrofe de «Dois Excerptos de Odes». Com efeito,
também no norte-americano a visão se torna cósmica. Mas se,
por um lado, o sujeito de «Dois Excerptos» está fora do mapa,
por outro, o mapa que desenha só pode ser o da perspetiva
euro-atlântica do *mapa mundi*, a mesma que se fará sentir em
«Opiário», e cujo eixo será o Canal do Suez, espaço da narrativa
bem como local fictício da composição do poema.

230

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Com efeito, procurar-se-á em seguida uma continuidade de
sentido entre este Oriente dos «Dois Excerptos de Odes» e o
de «Opiário» que passa sobretudo pelo prolongamento do seu
valor simbólico, em outro contexto e com outras implicações.
Aí se encontrará o Oriente como símbolo de um sujeito indi-
vidual e coletivo em autoquestionamento. Se a reflexão sobre
o sentido da civilização já começa, como se viu, em «Dois Ex-
cerptos de Odes», é em «Opiário» que se opera uma revisão
central da noção de Oriente na cultura portuguesa, também en-
formada por outras tradições literárias, permitindo reconfigu-
rar em profundidade o «orientalismo português» em poesia.





Ao oriente do Oriente: o «Opiário» de Álvaro de Campos

E andou aquele pobre Vasco da Gama com tanto trabalho para descobrir a Índia¹.

CRISPIM, *À janela* — «Orfeu»

Neste poema de Álvaro de Campos, publicado no primeiro número de *Orpheu* nas páginas anteriores à «Ode Triunfal», Pessoa inscreverá a data «falsa» de março de 1914. Foi composto provavelmente em fevereiro ou março de 1915 (Coelho, 1983, p. 4), próximo, portanto, do «dia triunfal» (8 de março de 1914), o da génese mítica dos heterónimos. De qualquer forma, trata-se da primeira aparição do heterónimo em letra de forma, junto com aquela ode, de que Fernando Pessoa se apresenta como «editor», o que é significativo. Alude a este jogo com as datas de composição numa também falsa entrevista, sem título, que Pizarro considera posterior a 1922:

O *Orpheu* foi logo para a typographia, ficando eu apenas a completar o «Opiário» do meu personagem Alvaro de Campos, que embora hipoteticamente escripto antes da «Ode Triumphal», o foi realmente depois.

(2009, p. 88)

Nuno Júdice, por seu turno, afirma que foi «escrito em março de 1914», sendo uma «espécie de poema autobiográfico de Álvaro de Campos, com nítido tom de *blague* para impressionar o seu amigo Sá-Carneiro» (1986, p. 43)², a quem aliás o texto

1 Texto satírico contra *Orpheu* publicado em *A Nação*, a 15 de abril de 1915.

2 Um exemplo de *blague* é a seguinte afirmação do personagem: «Eu sou monarquico mas não católico» (Pessoa, 1915, p. 58), alusão jocosa ao grupo dos integralistas lusitanos, monárquicos





é dedicado e cuja sombra está, segundo Cabral Martins (2008, p. 563), presente no poema. As leituras discordantes quanto às datas de composição, bem como a ficção em torno à sua génese, permitem entender «Opiário» como um poema que ocupa um intervalo. Pessoa «confessa» na «Carta sobre a génese dos heterónimos», de 13 de janeiro de 1935, ser um poema pensado para ocupar um espaço vazio:

Quando foi da publicação de *Orpheu*, foi preciso, à ultima hora, arranjar qualquer coisa para completar o número de páginas. Suggeri então ao Sá-Carneiro que eu fizesse um poema «antigo» do Alvaro de Campos — um poema de como o Alvaro de Campos seria antes de ter conhecido Caeiro e ter cahido sob a sua influência. E assim fiz o «Opiário», em que tentei dar todas as tendencias latentes do Alvaro de Campos, conforme haviam de ser depois reveladas, mas sem haver ainda qualquer traço de contacto com o seu mestre Caeiro. Foi dos poemas, que tenho escripto, o que me deu mais que fazer, pelo duplo poder de despersonalização que tive que desenvolver. Mas, enfim, creio que não saiu mau, e que dá o Alvaro em botão...

(Pessoa, 2013, pp. 647-648)

Esse carácter intervalar foi reconhecido pela crítica. Tem-se assinalado que a única razão pela qual esse poema existe seria para fazer da «Ode Triunfal» o produto de uma conversão ao mestre Caeiro: «[T]he oblique evidence of that conversion», chama-lhe George Monteiro (2013, p. 64). A apresentação de *Orpheu* — «OPIÁRIO e ODE TRIUNFAL, duas composições de Alvaro de Campos publicadas por Fernando Pessoa» (Pessoa,

e católicos, e uma das «afirmações provocatórias» (Júdice, 1986, p. 43) que despoletaram a polémica.





1915, p. 68) — confirma tal sugestão ao apresentar, num mesmo gesto editorial, o *antes* e o *depois*.

Esta perspetiva face a «Opiário» tem de alguma forma impedido a crítica de avançar na leitura, ao tomá-lo à partida como episódio menor do surto da modernidade literária em Portugal. Porém, desde logo a complexidade da composição sublinha o seu viés autorreflexivo, e por essa via questionador dessa mesma modernidade. Com efeito, olhar para os seus próprios gestos é, desde logo, constitutivo do que o texto *faz*, apesar de aos aturdidos leitores da época aparecer como o mais legível, embora também um dos mais imorais, pelo louvor anti-burguês da inação (Júdice, 1986, p. 63). Constitui mesmo, com a ode irmã, o «fulcro do escândalo» (Martins, 2008, p. 563) em torno da revista. Perante o excesso desse sol triunfal, «Opiário» seria como um luar pré-vanguardista, o que não só não retira, antes sublinha a condição de texto que se quer dotar dos gestos da vanguarda¹, claramente reconhecido numa das várias apresentações da revista compostas por Pessoa².

Por outro lado, a junção dos textos³, desirmanados pela maior parte das análises críticas, permite a leitura complementar, que será certamente a mais adequada a «Opiário». Um bom exemplo é a de Cabral Martins (2008), que vê nos dois Álvaro do primeiro *Orpheu* uma demonstração do que Pessoa,

1 Aguiar e Silva defende que o conceito de vanguarda, que distingue do de modernismo, não se aplica a Pessoa, lembrando a defesa que este faz do princípio aristotélico da organicidade da obra de arte, bem como do princípio kantiano da sua autonomia (Silva, 1996, pp. 722-723). O poeta, com efeito, várias vezes se distancia criticamente da primeira.

2 Nesse texto sem data, Pessoa assume «Opiário» como futurista: «duas poesias futuristas (as primeiras, cremos, que aparecem entre nós) do malogrado Alvaro de Campos» (Pessoa, 2009, p. 45). Numa outra página de legitimação de *Orpheu*, publicada no mesmo volume, se afirma que todos os seus textos (incluindo «Opiário») são «qualquer coisa mais do que todas essas escolas» (2009, p. 49).

3 Fernando Cabral Martins considera que «a sucessão dos dois poemas no *Orpheu* I corresponde, pois, aos dois atos de um monólogo, lírico primeiro, épico depois» (2008, p. 564).





na produção crítica sobre correntes como o «dinamismo» — termo recorrente na prosa «ísmica» desta época, e que se associa ao legado whitmaniano —, assinala como resultado de um «entusiasmo excessivo pela saúde que sempre distinguiu certas espécies de decadentes» (Pessoa, 2009, p. 421). Deste modo se torna possível olhar para «Opiário» como exemplo, talvez único, de uma espécie de meta-decadentismo operado no contexto ísmico¹.

«Opiário» constrói-se a partir de uma duplicidade autoral que diz respeito ao personagem Campos pré-Caeiro. Tal duplicidade, que constrói de modo interno o longo poema, faz dele um texto duplamente falso, no sentido em que, quanto à heteronímia, esse *mais* torna-se *menos*. De acordo com António Feijó, seria uma espécie de contrarrefluxo inicial da heteronímia, pelo qual o autor empírico retoma o seu tentado: «Neste poema, Pessoa procurou expor, numa rara violação da autonomia dos heterónimos, o modo poético de Álvaro de Campos antes de sofrer a devastadora influência de Alberto Caeiro» (Feijó, 1999, s.p.). Por outro lado, é certo que a ideia de heteronímia está longe de se encontrar estruturada à época, como aliás sugere a própria apresentação dos textos de Campos ao modo do «manuscrito encontrado» por um editor, como em *O Arco de Santana* (1845-1850) de Almeida Garrett. A «rara violação» a que Feijó se refere é, na verdade, o próprio ato fundador de uma assinatura que inaugura uma relação direta com a construção de um personagem interno ao texto. Faz sentido que tal personagem seja, do ponto de vista

234

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

¹ Pessoa aponta, neste mesmo texto não-datado, para o surto de um decadentismo sintético, de que *Orpheu* seria já um sinal: «Como expressão da dysgenica da guerra, aparecerão correntes ultra-decadentes, interpretativas do abatimento em que grande parte ficará. [...] qualquer prenuncio [...] surgiu, de resto, já antes da guerra, na corrente portuguesa que veio depois a manifestar-se em ORPHEU [sic]» (Pessoa, 2009, p. 420).





biográfico e narrativo, um engenheiro desempregado regressado do Oriente¹.

Não deve passar em claro que a narrativa de ontogénese supracitada ampara e desenvolve a complexidade do poema, episódio de um «duplo poder de despersonalização» e, portanto, não tanto um recuo dentro do incipiente fenómeno heteronímico, mas evidência da sua complexificação. Não parece, então, que a importância do poema se esgote nos gestos que fazem dele uma *blague* vanguardista.

Interessa notar que Pessoa, ao delegar em Campos a missão de viajar para o Levante², põe a nu o carácter mediato pelo qual o discurso orientalista é reelaborado pelo poema. É neste patamar que deve repousar a leitura, de modo a não cair em interpretações como as de Maria Luísa Guerra (1961) ou de Manuela Delgado Leão Ramos (2001), que entendem o ópio como uma presença literal, e não como uma espécie de *correlativo objetivo* referente à passagem para um plano interior da viagem. Por outras palavras, o ópio/Oriente — «uma metonímia do Oriente» (Pereira, 2013, p. 29), lembra Pedro Pereira — é tanto uma construção de ordem ficcional quanto o personagem que o visita. Tal vincula-se ao que, no ponto introdutório deste capítulo, foi sugerido acerca da relação entre orientalismo e heteronímia nos vários planos da composição textual.

Em termos formais, a organização estrófica de «Opiário», enquanto conjunto de quadras partidas em dois dísticos, retoma

1 Parece comprová-lo a seguinte passagem de um fragmento (c. 1930) das «Notas para a recordação do meu mestre Caeiro», sendo Campos quem assina a nota: «Conheci Caeiro em 1914. Já tinha escripto versos — trez sonetos e dois poemas — ‘Carnaval’ e ‘Opiário’. [...] Logo que conheci Caeiro, verifiquei-me. Cheguei a Londres e escrevi imediatamente a ‘Ode Triunfal’. E de ahi em diante, por mal ou por bem, tenho sido eu» (Pessoa, 2014, p. 461).

2 Os poemas de Álvaro de Campos não são os únicos orientes do primeiro número de *Orpheu*. Além de «Distante Melodia» de Mário de Sá-Carneiro, avulta o curioso Oriente des-construído de «Taça de Chá» de Almada Negreiros. Cf. Braga (2016).





o ritmo bímembre de «O Sentimento dum Ocidental» de Cesário Verde. A vibração emocional da queixa, elemento retórico bem presente, trata-se, não já do «ai» nobreano, mas de uma série de imprecações típicas do heterónimo, incómodas e antilíricas: «Leve o diabo a vida e a gente tê-la!» (Pessoa, 2014, p. 40); «Que um raio as parta!» (2014, p. 41); «Ora!»; «Febre!» (2014, p. 41). São estes alguns dos exemplos de uma linguagem gaguejante que, na sua dicção quotidiana, feriu os primeiros leitores de *Orpheu*. Na verdade, as interjeições servem para quebrar, de forma pontual, o ritmo do poema, pontuando o seu estrénuo transporte¹. Nobre e Cesário ecoam não apenas a nível formal, mas também na forma como contribuem para dar corpo a uma linguagem que joga com alguns envios ao texto épico. É, efetivamente, a decetividade pós-épica de um António Nobre — cuja proximidade a algumas formulações do poema foi já notada por Júdice (1986, p. 43) — que é aqui reassumida; mas também a continuidade do estilo menor da épica interior, como nota M.S. Lourenço (2001) em relação a «O Sentimento dum Ocidental». Também em relação ao próprio orientalismo, a ligação ao modelo épico foi já equacionada por Joaquim Francisco Coelho².

Já em termos narrativos, o poema não é mais do que um relato de estados emocionais e sensoriais, bem como de alguns factos ocorridos a bordo, numa travessia de regresso da Ásia à Europa. É um diário de bordo que diz, sobretudo, o mal-estar

1 Por exemplo: «Veio a noite. Tocou já a primeira / Corneta, pra vestir para o jantar. / Vida social por cima! Isso! E marchar / Até que a gente saia pla coleira!» (2014, p. 41).

2 Diz o crítico, em leitura inteligente, porém orientalizante: «Pode-se até mesmo perguntar, à sombra deste orientalismo livresco e finissecular que tanto marcou a geração de Pessoa — e de que, numa larga medida, o orientalismo ‘a sério’ do Camões épico introduzira oficialmente na língua os grandes paradigmas semânticos e culturais —, se por detrás de muitos dos versos abúlicos de Campos não vibrará a exaltação asiática do primado da contemplação sobre a ação, que ele próprio testemunhara ‘ao vivo’ aquando de sua viagem ao Oriente» (1983, p. 4).





dessa viagem e o que ela implica: a deslocação penosa de um lugar a outro, na obrigatoriedade de o sujeito ficar a sós consigo próprio durante largo período de tempo. Interessa ver, então, como o poema agrega discursos relativos à viagem intercontinental como experiência frustrante, que atravessam textos de outros autores coevos¹. A abulia é um sentimento que, de facto, não poderia deixar de estar presente em tão longa travessia, entre Europa e Ásia, por via do canal de Suez.

Na sua forte partilha de linguagem com o «Opiário», estes textos íntimos sugerem uma leitura do poema enquanto recolha de linguagem privada, a dos diários e correspondências, que Pessoa procura trazer para a poesia. Ora, o que é notável no poema é a insistência neste aspecto, ou mesmo a sua caricatura, o que não deixa de se relacionar com o seu viés amoral, evocador do *taedium vitae* decadentista. Estruturado como uma série de comentários sobre a travessia de um navio para oeste, «Opiário» propõe, com esse escorço narrativo — menos de ações e mais de estados de consciência —, uma figuração alegórica da deriva civilizacional da Europa. Este é um dos sentidos por via do qual esta viagem de «Opiário» se descobre ser, na verdade, uma falsa viagem: sem movimento, nem destino, nem cenários apercebidos. Por outro lado, trata-se de uma característica também da própria *persona* heteronímica, segundo Rita Lopes: «Campos nunca está em repouso embora a sua errância não o leve a destino algum: a sua viagem não ultrapassa os limites do palco em que monodialoga» (1990, p. 23).

237

FERNANDO PESSOA E O ORIENTALISMO (PORTUGUÊS)

1 Versos como «Não chegues a Port-Said, navio de ferro! / Volta á direita, nem eu sei para onde» (Pessoa, 2014, p. 39) encontram um eco retroativo numa carta de Pessanha, datada de fevereiro de 1909: «Sabe o que eu agora desejaria? Não chegar ao meu destino nunca... Ir assim, indefinidamente assim, a bordo de um navio, sem destino» (Pessanha, 2012, p. 174).





Um outro aspecto, que não está distante do anteriormente exposto, é que o poema usa o mesmo cabedal simbólico respeitante a um Oriente impalpável que, por via intrapessoana, viria dos ensaios sobre a *Nova Poesia Portuguesa* (1912). Entende-se, no presente trabalho, que se trata de uma reutilização deste símbolo com vista à formulação de um projeto que se realiza, e de forma complexa, no campo da modernidade estética. O ato de fumar ópio seria já uma metáfora da *metanóia* que pretende o sensacionismo, a transição para um regime de multiplicidade da consciência, de matriz baudelaireana. Porém, são as grandes odes, contemporâneas de «Opiário» no que toca ao momento da escrita — mas posteriores no que toca à história heteronímica, uma vez que este poema pertence à fase «decadente» do heterónimo —, que desenvolvem textualmente esse sentir múltiplo que propõe o sensacionismo.

238

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Não será tanto ao nível de um programa estético, mas sobretudo ao da revisão de imagens histórico-culturais, que em «Opiário» mais se implica a perspetiva sensacionista, uma vez que nele pouco há de aproximável à experiência da multiplicidade das sensações da «Ode Triunfal». O carácter *mais* artificial, se é que esta noção é possível, do poema do heterónimo estaria desde logo ligado ao seu papel de exposição em verso de uma ideia «nova» de nacionalidade portuguesa com vínculos ao pensamento sensacionista¹.

1 Artricula-se com a teorização da *Cosmópolis* sensacionista, forma privilegiada de nacionalismo cosmopolita, que procura conciliar a dimensão nacionalista com um cosmopolitismo descentrado. Pessoa tem consciência de que o saudosismo parte da inscrição no particular para um sentido universal, ao modo romântico, enquanto o sensacionismo é cosmopolita logo à partida, propondo diretamente um plano universal, mas conferindo-lhe um sentido português. Daí o seguinte reparo, do *corpus* atlantista: «A nova 'Ren[ascença] Portuguesa' tão espiritualmente idêntica ao romantismo alemão... tão idêntica assim espontaneamente, sem calculo nenhum» (Pessoa, 2009, p. 137). Comparem-se ainda estas duas afirmações: «[...] a nossa época é que é a época cosmopolita — o único cosmopolita-nato é o português» (Pessoa,





Desta maneira, há que esclarecer em que medida «Opiário» constitui uma revisão crítica da mitopoética da «Índia nova» (Pessoa, 1912, p. 192), tal como ela foi exposta por Fernando Pessoa, nos ensaios sobre a *Nova Poesia Portuguesa* (1912). Antes de mais, e pelos mesmos motivos, é um dos poemas que renovam — como os de António Patrício e de Teixeira de Pascoaes, ainda que de outros horizontes estéticos — a representação do Oriente na poesia portuguesa e a sua transposição para um Oriente «espiritual». Porém, em Campos tal acontece num claro distanciamento do imaginário neorromântico que configura essa viragem tardo-oitocentista. Dir-se-ia mesmo que um dos gestos centrais do poema, no que toca à construção do seu imaginário, consiste na tradução dos principais significantes do aparato mítico-poético da «Índia nova» (1912, p. 192) para um contexto decetivo, no qual vicejam um coletivo desapontado e uma individualidade autocentrada que o não é menos. No seu seguimento, o presente capítulo procurará, antes de mais, dar conta da forma como isto é feito e das suas implicações.

A relação, em termos concretos, do poema «Opiário» com o aludido quadro mental e estético parece ser a da inversão. O poema trabalha em simultâneo com o uso simbólico — ainda uma forma de compromisso, a que é hábito chamar-se *rutura* — do *topos* neorromântico da Índia, porém na inflexão programática para uma poética que, sem ser psicologista, se dirige a uma interioridade psicológica. A exploração desta última serve a manipulação da estética decadentista que se dá no poema. Tudo isto no contexto, volta-se a lembrar, da ficção de uma ficção (o próprio texto) relativa ao Campos pré-Caeiro.

2009, p. 77); «Estudemos o Português do Cosmos oculto no português do extremo ocidental da Ibéria» (Pascoaes, 1988, p. 95).





Olhando de perto o poema, há que tentar entender o que o Oriente representa, bem como a forma como tal uso simbólico concretiza uma reciclagem do tema da «Índia nova» (1912, p. 192):

É antes do ópio que a minh'alma é doente.
Sentir a vida convalesce e estióla
E eu vou buscar ao ópio que consóla
Um Oriente ao oriente do Oriente.
(2014, p. 36)

240

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Desde a primeira estrofe, o leitor encontra-se, em simultâneo, no campo autorreflexivo, bem como no da inversão de certos motivos orientalistas. Não se vai ao Oriente buscar ópio — caso clássico do esteta em busca de sensações novas nas drogas — mas, ao contrário, busca-se um Oriente no ópio: ou seja, é um Oriente, desde o início do texto, claramente marcado como interior. É o ato de fumar, símbolo do mergulho em si próprio, que permite o acesso a essa realidade que é a da própria intimidade. O ingresso é franqueado através do fenómeno sensitivo¹ que é fumar ópio e a ele mesmo identificado, o que permite avançar com a leitura deste impossível segundo Oriente como metáfora da observação das próprias sensações e sintoma do olhar autorreflexivo da modernidade (cf. Luhmann, 1998).

De facto, o fenómeno recorda os conceitos de *impessoalidade* e de *objetivismo*, que surgem no terceiro andamento dos *Paraísos Artificiais* (1860) de Baudelaire, intitulado «Do vinho e do haxixe, comparados como meios de multiplicação da individualidade». Nessa secção da obra, aquelas noções surgem como

¹ Cf. Tabucchi (1984), que explora o motivo do cigarro em Campos no sentido da libertação sensorial.





traços distintivos do que seria um «desenvolvimento excessivo do espírito poético» (1860, p. 236). Esse espírito nada mais é do que a capacidade de se olhar a si próprio (1860, p. 232) e o desenvolvimento das próprias sensações, o que corresponde a um desdobramento analítico da personalidade. Isso fica claro no «outrar-se» em terceiro elemento (1860, p. 222) que é essa consciência, observando-se. Aqui se desenha a linhagem estética do «Opiário» enquanto gênese de um programa heteronímico de exploração das sensações. Teresa Rita Lopes observa, a este respeito, que:

Campos, ao contrário de qualquer outro dos Heterónimos ou personagens literárias de Pessoa, assiste [...] à «marcha do seu espírito» como a um filme que se visiona e ficciona. Campos é sempre, ao mesmo tempo, dois: o espectador de si-próprio, simultaneamente realizador desse filme [...]. «Pensar por imagens» era já anseio do jovem Pessoa, expresso na *Nova Poesia Portuguesa*. Mas enquanto que as paisagens-estados-de-alma que com os primeiros -ismos [...] tentou criar são estáticas, os filmes (por assim dizer) que exprimem campos são dinâmicos.

(1990, p. 22)

O Oriente simboliza esse *eu* profundo e impossível, porque sempre «ao oriente do Oriente», a que é necessário aportar. Fumar ópio seria, então, a metáfora desse processo de descoberta do «Oriente-alma». A própria alma — metáfora tradicional da metafísica para representar a interioridade radical do sujeito — é que é o seu Oriente, não se achando através da viagem linear para fora do mundo conhecido (narrativa do poema), mas na paralela viagem interior que se lhe sobrepõe. Por seu turno,





o Oriente real fica reduzido a eco superficial da interioridade, ou então a material para criar uma imagem ou um símbolo seu ou da sua consciencialização, como se encontra na passagem seguinte. É uma nova referência ao fumo que abre a quadra:

Fumo. Canso. Ah uma terra aonde, emfim,
Muito a leste não fosse o oeste já!
Pra que fui visitar a Índia que ha
Se não ha Índia senão a alma em mim?
(Pessoa, 2014, p. 38)

A Índia ou a China seriam apenas o *fumo* (recordem-se os «fumos da Índia»), os despojos de uma atividade sensitiva que é fumar, forma de chegar à «alma em mim». Estes versos de «Opiário» estão na linha da travessia interior que, face à viagem física, prefere a sensação ou a interioridade psíquica como viagem em si. É uma ilusão procurar fora de si o que lá não existe se antes não existir dentro. Ora, esta desconfiança no mundo que se apresenta como exterior à consciência é o esteio da desconstrução do discurso orientalista que o poema agencia, como ficará claro no ponto seguinte.

Na Índia-alma de Campos, reencontrada a partir da desilusão da viagem, dir-se-ia ecoar, ainda que de forma particular, o percurso estático e interior do poema «Nau-Sombra» de António Patrício, no qual a alma se dirige para uma Índia de igual modo interior. Neste sentido, será útil a comparação:

Agora a Índia é outra, é outra a obra:
É o Cabo Tormentoso do Mistério
Que a nossa alma, entre soluços, dobra...
(1989, p. 149)





Enquanto em Patrício é o sujeito nacional («nossa alma») quem fala, nas duas estrofes citadas de Campos é um sujeito em absoluto individual («alma em mim»), ainda que possa também assumir uma voz nacional com intenções diversas das do poeta-diplomata. Opõe-se o egotismo de roupagem decadentista de «Opiário» ao indefinido sujeito coletivo do neorromantismo, com afinidades claras com o saudosismo. De resto, em ambos os textos o leitor está perante uma viagem interior, numa nau feérica¹, em direção a uma Índia fora do tempo e do espaço.

No autor de *Dom João e a Máscara* trata-se de uma Índia interior à própria Pátria, que em momento de indefinição nacional, o «Cabo Tormentoso do Mistério» (Patrício, 1989, p. 149), deve ser assumida como via de contemplação dos mitos e arquétipos da «Raça». Já em Campos, a «Índia» está na alma como «alma em mim», exigindo um percurso de *si* até à *alma em si*, isto é, uma intimidade absoluta a ser conquistada, reconhecida. A sua «Índia» é essa própria intimidade. Manifesta-se aqui um exemplo claro de um fenómeno de «tradução» de traços significantes do aparato ideológico da «India nova» (Pessoa, 1912, p. 192) para a esfera de uma individualidade decetiva.

É possível entender a focagem na interioridade psicológica, sobre a qual é construído «Opiário», enquanto modalização da ideia da consumação espiritual da «Raça» através de outro tipo de feitos, presente na noção de «India nova» (1912, p. 192). Mais uma vez, o *nós* foi substituído por um *eu* e as coordenadas idealistas e metafísicas herdadas (criticamente) do saudosismo, pelo processo dramatizado de aprofundamento

¹ Esta nau, alegoria da alma na literatura ibérica dos séculos XVI e XVII, ressurgiu na *Pátria de Guerra* Junqueiro sob a forma da nau-caixão da nacionalidade, coeva da «Nau San Gabriel» (1899) de Pessanha. Porém, é por via da herança junqueiriana que chega a poetas como Mário Beirão e Augusto Casimiro. Em todos, trata-se sempre de uma alegoria de Portugal.





da interioridade. Acresce dizer que esta inflexão crítica de teor subjetivista prende-se a algo de central no poema: a assunção da cisão existencial do homem «ocidental» moderno, expressa através do uso de uma sensibilidade decadentista. Explorando esta última questão, é de ressaltar que a Índia interior *acontece* no seio de uma inadequação fundamental, o absurdo, entre a vida artificial do sujeito e a sua demanda interior:

O absurdo como uma flôr da tal India
Que não vim encontrar na India, nasce
No meu cérebro farto de cansar-se.
A minha vida mude-a Deus ou finde-a...
(Pessoa, 2014, p. 42)

244

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

O quiasmo dos primeiros dois versos, onde se alude à «tal India / Que não vim a encontrar na India», ecoa a estrutura do quarto verso da primeira estrofe, «Um Oriente ao oriente do Oriente». Essa mesma quadra abre o poema com a afirmação da cisão existencial, «É antes do ópio que a minh'alma é doente». Neste sentido, a noção de *absurdo* que é introduzida na estrofe atrás citada pode ser entendida como o fruto (ou a flor, neste caso) daquela dor ontológica pela qual o sujeito se apresenta. A *Índia que não está na Índia* é uma fórmula que exprime o engano de procurar fora de si o que, antes de mais, tem de existir dentro. A viagem é uma ilusão, face à sensação enquanto viagem em si, o que, como é sabido, é uma fórmula central do *Livro do Desassossego*. Um dos vetores temáticos deste conjunto de fragmentos são as sensações possíveis de serem experienciadas, ou as paisagens possíveis de serem sonhadas, o que não se verifica em relação à «tal India», que não evoca qualquer paisagem.





Em contraposição ao descritivismo cenográfico das linhas francesa e britânica do orientalismo oitocentista — que, num certo sentido, o poema reescreve, como adiante se tratará —, este texto não gera uma cenografia. O poema «Invitation au Voyage» de Baudelaire, incluído em *Les Fleurs du Mal* (1868), seria um bom exemplo de um texto poético que desenvolve um cenário irreal, a partir de um Oriente tão indeterminado quanto o de Álvaro de Campos. Neste heterónimo, o Oriente não corresponde, contudo, a um cenário, mas a um símbolo que é vazio de Ásia.

Apenas em duas passagens haveria acesso a imagens reveladoras, mas que funcionam mais como analogias: «Enoja-me o Oriente. É uma esteira / Que a gente enrôla e deixa de ser béla. [...]» (Pessoa, 2014, p. 40); «Nasci pra mandarim de condição, / Mas faltam-me o sossego, o chá e a esteira» (Pessoa, 2014, p. 42). A esteira e o mandarim, ecos figurativos da Ásia sensual, despótica e a-histórica, frequentes na literatura orientalista, além de constituírem uma citação irónica desta literatura, são propositadamente pobres enquanto imagens. Daqui se conclui que as imagens orientais de «Opiário» remetem sempre para o plano de uma simbolização da interioridade, mas também para o de uma revisão crítica do próprio discurso orientalista.

Esta leitura implica retomar a interpretação da já famosa quadra do desemprego «depois de estar a Índia descoberta» (Pessoa, 2014, p. 40).

Comece-se por notar que a viagem de «Opiário» diz respeito a um regresso coletivo, da Europa. Este sentido não pode ser iludido: a Europa, ou o Ocidente, estão errantes, leitura para a qual aponta a nau cheia de figuras-tipo de europeus «decadentes». Neste contexto, o português, simbolizado por Álvaro de Campos, é individualizado do rol das restantes pátrias sob a





figura do desempregado («sem trabalho») da História. Tal caracterização irônica pode constituir um envio para a visão de Portugal de Oliveira Martins. A partir da sua *História de Portugal* (1879), autores como Eduardo Lourenço (1999) têm vindo a referir a aparente contradição que passa pela reconstituição da História da nacionalidade enquanto vida póstuma de um corpo já defunto. Nesta forma de pensar, as Descobertas representam o momento a partir do qual Portugal passa a existir fora da História, uma vez que esta o expulsa do concerto das nações, ao ser cumprida a «missão» de descoberta da Índia.

No poema, isso é traduzido pela ausência de emprego para os portugueses «sobreviventes» das Descobertas. Cumprido o seu fim histórico, resta-lhes um desemprego que não será revertido numa nova e superior atividade regeneradora, cujo símbolo seria a travessia escatológica para a «Índia nova» (Pessoa, 1912, p. 192). A identificação identitária é, do mesmo modo, indissociável do gesto da lembrança, *post mortem*, de um «haver sido». Deste modo, é lícito concluir que a ironia da estrofe citada — que faz sentido dentro da tonalidade decetiva do poema — funciona como anticlímax do profetismo neoepopeico das «Índias Espirituais».

É, na verdade, a reencenação da conceção finissecular de decadência, que a Renascença Portuguesa e o saudosismo tentavam superar. A verificar-se, não deve, contudo, ser lida apenas como complemento ideológico dos traços estéticos decadentistas do poema; antes como um instrumento de clivagem em relação ao nacionalismo neorromântico que permeia aquelas primeiras correntes. Apesar disto, a Índia em «Opiário» continua, ao modo da «Índia nova» (1912, p. 192), sendo o símbolo de um império frágil e figura de uma virtualidade imperial, sempre por atualizar e sempre transcendente aos seus





condicionamentos materiais. Essa dimensão é tematizada por Campos num sentido negativo, o do «desemprego».

Os portugueses veem-se representados neste espécime *decadente* (no duplo sentido, estético e histórico-cultural), que dialoga com a figura do «degenerado superior», segundo a tipologia de Max Nordau, teorizador da decadência a quem Pessoa prestou muita atenção¹, de maneira que «Opiário» não deve ser lido como retoma unilateral dos tópicos finisseculares da decadência, mas como um dos textos que sinalizam um prolongamento — que a década de 1910 revela em Fernando Pessoa — em termos de reflexão crítica e poética, acerca das categorias de «decadência», «decadente» e «literatura decadente». Sendo assim, ele é uma peça que permite fazer a ligação entre o tema da Índia e o projeto do atlantismo (c. 1915-1917) que, de forma explícita, recicla os mesmos interesses, atribuindo-lhes nova face: o Índico passa a ser Atlântico. Neste contexto, o poema pode ser lido como encenação de um contraponto decetivo à imagem-noção de «India nova» (1912, p. 192), bem como à de Atlântico no Atlantismo.

Como afirma Jerónimo Pizarro, este «ismo» é uma «redimensionação» (2009, p. 133) dos projetos paúlita e interseccionista, em rigor mais propriamente estéticos, num projeto cultural de alcance social e político² ou civilizacional, na linguagem de Pessoa. E será por causa da sua multidimensionalidade que ele é o prelúdio do ismo pessoano mais complexo, o sensacionismo. Nos textos reunidos por Pizarro no volume *Sensacionismo e Outros Ismos*, quer nos capítulos «Atlantismo», quer em outros provavelmente coetâneos («Caderno A», «Caderno X»),

1 Sobre este diálogo, cf. *Escritos Sobre Génio e Loucura* (2006), edição de Jerónimo Pizarro.

2 Pizarro informa que é em 1915 que o nome aparece, num texto intitulado «Esboço de uma attitude constructiva» (cf. Pessoa, 2009, p. 298).





como também temporalmente próximos de «Opiário», o que é significativo, o leitor continua a deparar-se com motivações e tópicos que continuam os ensaios de 1912.

A traços largos, mais do que uma estética, trata-se de um ambicioso e impreciso projeto de política cultural, visando a transformação geral de grandes campos da vida nacional, de modo que estaria para o interseccionismo e o paúlismo como a Renascença para o saudosismo. Assim, com vista à assunção de um suposto *espírito atlântico*, seriam necessárias soluções tão diversas como: a submissão da religião à política através do símbolo sebástico, a subsunção das artes plásticas e da música na literatura ou ainda a alienação das possessões ultramarinas. Parece absurda a reunião destes tópicos aparentemente irrelacionáveis se Pessoa o não houvesse feito nas alíneas para o manifesto deste ismo, infelizmente por escrever (2009, p. 138). Porém, todas elas se relacionam sob a égide de um «imperialismo espiritual» (2009, pp. 136-138) que é o fito de tudo isto, mais concretamente: «O imperialismo atlântico — substituição do domínio cultural ao domínio pela força» (2009, p. 135).

Há um percurso de continuidade na obra de Fernando Pessoa entre o imaginário da «Índia nova», formulado na série de artigos publicados n'*A Águia* em 1912, e a produção textual em torno do projeto atlantista, concebido *circa* 1915. Defendemos que há uma transferência — em clave crítica mas integradora em relação à obra de Teixeira de Pascoaes¹, que passa pela ma-

¹ Responder e superar o autor de *Verbo Escuro* é uma das preocupações centrais do jovem «renascente», bem como do criador dos ismos e do neopaganismo. O sensacionismo, por exemplo, pretende ser uma resposta de valor contrário ao saudosismo (cf. Pessoa, 2009, p. 161). Já o projeto do paganismo transcendental dir-se-ia partir duma leitura particular da doutrina pascoalina da Saudade como fusão entre paganismo e cristianismo: «Não uma fusão de christianismo e de paganismo, como querem Teixeira de Pascoaes e Guerra Junqueiro; mas





nutenção de um pensamento alegórico que vem de Pascoaes, mas também do romantismo inglês — de motivos e conteúdos entre ambos os projetos. Neste sentido, a noção de Atlântico subsume e integra a de «Índia nova». Este processo pode ser entendido de acordo com um fenómeno da cultura portuguesa primonovecentista: a proximidade entre tópicos orientalistas e a ideologia imperial portuguesa pós-*Ultimatum*. Por outro lado, o progressivo descompromisso com o neorromantismo implica não uma cisão total, mas a manutenção e até mesmo o aprofundamento de certos tópicos deste. Neste sentido, por exemplo, a «Índia descoberta» que levou os portugueses a ficarem «sem trabalho» do «Opiário» não é a negação da «nova Índia», mas como que um gesto em parte antitético que conduz a noção a um outro nível de entendimento.

O atlantismo continua a conferir aos portugueses uma realização privilegiada pela literatura, ao mesmo tempo que sustenta a desnacionalização como verdadeira essência nacional, cabendo ao sensacionismo ser a resposta para a criação dessa literatura finalmente nacional, precisamente por ser superiormente desnacionalizada, aberta a tudo, abrindo com esse aparente paradoxo um horizonte contrário (ou antitético) à leitura pascoalina. O que é concretamente proposto é uma hierarquia das artes, das quais a literatura seria a arte superior enquanto portadora de faculdades ideativas (Pessoa, 2009, p. 135), o que, por sua vez, faz da História Literária a verdadeira História: «Compete-nos — a nós portugueses — a realização d'esta obra. O nosso feitio psychico [...] só na literatura obteve expressão, pela historia fóra» (Pessoa, 2009, p. 135). A partir daqui, a inversão chega ao seu extremo: o nacional é o desnacionalizado, o Passado é o Futuro, o Fim é o Princípio:

um alheamento do christianismo, uma simples e directa transcendentalisação do paganismo, uma reconstrução transcendental do espirito pagão» (Pessoa, 2009, p. 139).





A única coisa portuguesa, tipicamente portuguesa, que houve em Portugal foi as descobertas — a obra mais gloriosamente internacional, cosmopolita e desnacionalizada [...] que tem havido. Nunca houve literatura portuguesa [...] porque a arte portuguesa só agora é que pode chegar, o seu tempo é agora, [...] porque a nossa época é que é a época cosmopolita — o único povo cosmopolita-nato é o português. [#] A Hora da Raça chegou enfim — a hora espiritual, que a hora material passa com a última viagem com Vasco da Gama quando chegou a Calicut. (Pessoa, 2009, p. 77)

250

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Trata-se dum esboço de uma apresentação de *Orpheu*, «— O que quer Orpheu?», em que são patentes as modulações complexas do espírito messiânico de 1912 aos projetos da esfera dos ismos. Note-se o material imagético que vem diretamente do contexto de produção saudosista: em parte da mesma linguagem («hora da raça») e alguns dos mesmos símbolos (a viagem à Índia), tudo isto recolocado em jogo para estruturar uma proposta que faz equivaler portugalidade, literatura nacional, cosmopolitismo e desnacionalização. Como lembra Maria Irene Ramalho, esta «nova travessia do atlântico que consiste em colocar o poema [...] no lugar da ideia do império ocidental como a última utopia imaginável» (2007, p. 109). Mas, então, porquê a troca de imagem-símbolo, pelo menos nos textos imediatamente mais relacionados com o ismo, já que vemos que a antiga se mantém em outros textos, como este, afins ainda que indiretamente relacionados? Provavelmente porque o novo símbolo do Atlântico estaria mais próximo da matriz anglo-americana e do seu campo cultural, segundo a tese de Maria Irene Ramalho (2007), mas sobretudo devido ao interesse de Pessoa pelo espaço atlântico como o espaço central da língua portuguesa (cf.





Braga, 2013), embora seja de notar que em Teixeira de Pascoaes também o Índico se confunde com o Atlântico¹.

Voltando ao poema de 1915 e à questão do «desemprego»: mesmo sabendo que há algo que se exauriu e que não foi, ao modo da «Índia nova» (1912, p. 192), recuperado sob a forma de uma travessia gloriosa para a segunda Índia, há que considerar que o desemprego português é posto como sinal exterior da vida interior do coletivo. Como proporá o atlantismo pessoano, é a partir daqui que é possível instaurar um *imperialismo cultural*, afinal superior ao «emprego» de outros europeus. Cabe então ao português — encarnado por um Campos que se assume como europeu — não apenas lembrar-se do império como realidade pretérita, fazendo dessa a sua particular atividade orientalista, mas também trabalhar tal memória enquanto realidade que se atualiza no futuro. Intrapessoalmente, «Opiário» permite fazer a ligação entre o tema das Índias Espirituais e o projeto do atlantismo (c. 1915-1917), que de forma explícita recicla os mesmos interesses, atribuindo-lhes nova face. Neste cenário, o leitor está perante, não uma rutura linear, mas uma continuidade reformulada da tópica da «Índia nova» (1912, p. 192) que, implicando o «Opiário», desemboca na produção textual em torno da conceção atlantista.

O messianismo literário da Renascença Portuguesa — lido criticamente já em 1912 — vai-se transformando num imperialismo luso, ou imperialidade, de feição cultural. Este articula-se, de forma complexa, com um cosmopolitismo eurocêntrico

¹ Diz Pascoaes, em *O Génio Português* (1913): «O messianismo é o génio de aventura alando-se para as estrelas. Depois de criar um grande Império, ao vê-lo afundar-se nas ondas que navegara, na sua trágica aflição, dirigiu as asas para o céu, o Atlântico etéreo além do qual existe uma outra Índia... E, no Infinito onde subiu, a *Aventura*, feita *Messianismo*, penetrou-se de vigor celeste; e, rasgando o nevoeiro da manhã sebastianista, reaparece na terra de Portugal, vestida espiritualmente em luz do sol [...], prometendo a nova Era Lusitana...» (Pascoaes, 1988, p. 74, itálico do autor).





que irá buscar o seu novo rosto simbólico ao oceano Atlântico. Neste sentido, «Opiário» não apenas responde de forma irônica ao Pessoa de 1912 — e às implicações saudosistas que este não logra demitir —, mas também leva a um outro nível o projeto da «Índia nova». O sujeito necessita de se desempregar da História para assumir a Índia da «alma em mim» (Pessoa, 2014, p. 38) que, antes de mais, é ele mesmo. O português, na sua negatividade simbólica, é pós-técnico, no sentido da decadência, diante dos outros povos, plenamente técnicos e ativos; mas foi a sua técnica de outrora que lhe permitiu construir as naus, agora as «naus de sonho» das sensações desiludidas de «Opiário». Em suma, Pessoa, usando Campos, nega de forma dialética o Pessoa de 1912, integrando-o num projeto de autonomia do estético, que é o poema publicado no primeiro número de *Orpheu*.

252

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

A alegorização da Europa seria a fórmula encontrada por Campos para esta reflexão decetiva e antimessiânica sobre Portugal, em clivagem, como acaba de ser sugerido, não tanto com a noção em si de «Índia nova» (1912, p. 192), antes com a conformação neorromântica que havia recebido em autores como Teixeira de Pascoaes e Jaime Cortesão. O seu horizonte, não sendo já lusocêntrico como o que propõe Pessoa em 1912, questiona Portugal num contexto europeu, no âmbito aliás da reflexão que se cristalizará em «Ultimatum» (1917) de Álvaro de Campos. Todo o poema é, com efeito, constituído por referências geográficas que enraizam o passado e as esperanças do sujeito na Europa «civilizada», ainda que a sua identidade de «genero de português[es]» (Pessoa, 2014, p. 40) seja a de um *desempregado da História*:

Nasci numa provincia portuguesa
E tenho conhecido gente inglesa
Que diz que eu sei inglês perfeitamente.





Gostava de ter poemas e novelas
Publicados por Plon e no *Mercvire* [sic].
(Pessoa, 2014, p. 38)

Desta maneira, enquanto português e europeu, o sujeito reflete sobre a natureza de uma nau-Europa, tal como ele extenuada e sem alma, e que tem no seu curso indiferente a imagem da deriva espiritual do continente. Sem grande interesse pelo que a viagem pode oferecer, o sujeito do poema prefere que esta não tenha fim ou destino. A única distração que se lhe oferece é a construção do que se pode designar como uma épica interior, o que justifica a inexistência no poema de descrições do Oriente que visita. De facto, é em alguns dos desabaços sobre a natureza e o termo da viagem que desponta a necessidade de uma outra viagem, interior e impossível: «Não chegues a Port-Said, navio de ferro! / Volta à direita, nem eu sei para onde» (Pessoa, 2014, p. 39). Se esta Europa civilizada se encontra em travessia para o seu espaço próprio e original, avistado a partir do Suez, o sujeito, por seu turno, parece antes procurar essa direção misteriosa que havia sido formulada no quarto verso da estrofe introdutória:

É antes do ópio que a minh'alma é doente.
Sentir a vida convalesce e estiôla
E eu vou buscar ao ópio que consôla
Um Oriente ao oriente do Oriente.
(2014, p. 36)

A insólita direção apontada no último verso talvez constitua um aviso quanto à necessidade de transgredir a própria linearidade





das polaridades Ocidente-Oriente por meio de uma viagem *outra*. Não se trataria de um movimento físico, mas de um acesso ao destino impossível, verdadeira Índia à qual urge aportar, tão impalpável quanto aquela «Índia nova» (1912, p. 192), que se sonha em coletivo depois da desilusão da Índia real:

Eu acho que não vale a pena ter
Ido ao Oriente e visto a Índia e a China.
A terra é semelhante e pequenina
E ha só uma maneira de viver.
(2014, p. 38)

254

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

É assim que o derrotado Álvaro de Campos que regressa ao Ocidente o faz na certeza de que são preferíveis as Índias interiores, isto é, os orientes impossíveis que o Oriente poderá representar, às Índias reais que viu nada serem: apenas a visão do *mesmo* («semelhante e pequenina»). A pura descoberta do *outro*, bloqueada desde o tempo dos Descobrimentos, não daria acesso senão à unidade do *discurso* produzido acerca dele, como a mesma quadra parece sugerir. Desta forma, como é patente na citação, as referências que funcionam no sentido da desmistificação do Oriente, enquanto *experiência* que não convém ao sujeito poético, ao mesmo tempo o veiculam como símbolo do processo de descoberta de uma outra experiência, a da interioridade radical. Na passagem em causa, trata-se, em concreto, da assunção de uma «maneira de viver» achada por confronto com a desilusão da viagem.

Do mesmo modo, o Oriente real, de onde o barco vem, é indeterminado pelos poucos e estereotípicos signos que o compõem, insuficientes para que o leitor crie a imagem definida de uma geografia; já o «Oriente ao oriente do Oriente» (2014,





p. 36), para onde o falso opiómano se quer deslocar, em lugar do Ocidente familiar, é mais indeterminado ainda. A própria formulação deste quarto verso da primeira estrofe esconde uma reflexão acerca dessa mesma indeterminação.

Interrogue-se, então, a leitura de Andrée Rocha sobre este verso: «A palavra, neste poema, significa tudo e não significa nada. Cedendo mais uma vez ao seu pendor verbal e intelectualizante, o poeta faz dela um significante sem referente, com mera existência mental» (1988, p. 51). Não se trata, de facto, de um «significante sem referente», nem da afirmação de uma ausência de sentido, mas, pelo contrário, a repetição parece querer representar *algo*. Neste famoso verso de «Opiário», está-se diante não apenas da dimensão simbólica do mergulho na interioridade, que é necessário conquistar como a um impossível Oriente, mas também de um aspecto em simultâneo coletivo. Para um sujeito que assume a dupla condição de português e europeu, pode aqui apontar-se a necessidade de Portugal e da Europa refletirem sobre as suas *posições e destinos* civilizacionais na relação com a Ásia, ainda que não se trate de um confronto com uma realidade exterior e autónoma, mas com um espaço projetivo, especular. Olhando, então, para a forma como o verso está construído — tendo também em consideração este dístico, que é um dos seus ecos ao longo poema: «Ah uma terra aonde, emfim, / Muito a leste não fosse o oeste já!» (2014, p. 38) —, cumpre assinalar que o desejo do sujeito é o de encontrar o impossível Oriente a leste do leste, sempre a leste de si mesmo; mas como está sempre a leste, o processo não tem fim.

A questão é da ordem da direção. Estes termos («Oriente», «oeste») são, na verdade, direções com que o poema joga, fazendo do Oriente não mais do que uma travessia na qual ele





nunca poderá ser fixado na dimensão concreta dos países da Ásia, porquanto só existe no apontar da distância a percorrer, sendo ele afinal essa mesma distância ou direção. O sentido do percurso que constitui «Um Oriente ao oriente do Oriente» (2014, p. 36) parece, então, apontar um processo no qual o Ocidente pode descobrir-se o seu próprio Oriente, uma vez que o sujeito dessa travessia não pode ser senão o primeiro dos dois.

A sua sinédoque é o sujeito europeu e português do poema. Nesta visão, o *outro* civilizacional da Europa, que parece encontrar-se neste verso, é passível de ser revelado enquanto um *outro* que é o *mesmo*, ou melhor, que se descobre enquanto tal. Em outras palavras, seria não um Oriente *per se*, mas um Oriente que é o Ocidente, de novo ao modo da «Índia nova» (1912, p. 192). O Ocidente, tornado outro através desta errância, não é enquanto *oeste* que deve ser encontrado, mas enquanto impossível leste, a leste do Oriente. Com efeito, também no poema «Nau-Sombra» de António Patrício as «Índias» não constituíam o termo, mas o próprio percurso que vai de Portugal até um Portugal que é o Oriente. A nação é o seu próprio Oriente, a nau em direção ao Oriente de si mesma, como se lê no terceto do poema aludido, com seu movimento estático de símbolos fazendo caminho em direção a outros símbolos:

Navegadores pr'além da morte:
Temos a Índia eterna da saudade
Rumando para sempre a nossa sorte.
(Patrício, 1989, p. 150)

Como poderá, então, o «Oriente ao oriente do Oriente» (2014, p. 36) ser interpretado como gesto orientalista? Na verdade,





a desconstrução da oposição binária que temos vindo a mostrar parece esconder a rasura do *outro*, que apenas existe enquanto símbolo do *mesmo*, não possuindo voz nem realidade própria, sendo o orientalismo essa projeção do próprio no alheio, a partir do qual esse último se constitui. Em todo o caso, esta questão surge de forma bem mais complexa do que como mera oposição unívoca entre Oriente e Ocidente. O ponto seguinte desenvolverá uma interpretação cuidada do problema, mas é possível, desde já, avançar que a dimensão crítica do poema, face ao discurso orientalista, não permite que se siga nessa direção. O que aparenta ser uma rasura do *outro* é, na verdade, efeito de uma reflexão acerca do próprio discurso orientalista que, precisamente por isso, não pretende alcançar a natureza desse *outro*.

Em conclusão, é, então, lícito ler o primeiro dos três orientes do quarto verso como um Ocidente que se encontrou fora de si, no seu próprio lugar — pois quem está a oriente do Oriente é, naturalmente, o Ocidente —, mas só depois de se haver feito essa viagem de circum-navegação que o verso propõe, a conselho talvez de «O Caminho para a Índia», de Whitman. Só então é que o *próprio* ou o *si* se pode reencontrar como um *outro*. Em outras palavras, o Ocidente é o único Oriente possível para si mesmo, mas apenas pode ser achado através de um percurso de descentramento alegorizado pela nave-Europa, necessário para baralhar estas coordenadas básicas.

Assim, fica claro como, nesta alegoria, parece entrar em ação um processo semelhante àquele que estrutura a noção da «Índia nova» (1912, p. 192), na medida em que, neste imaginário, o Oriente histórico é transformado num «Oriente ocidental», interior ao Ocidente, por ser o espaço onde este último cumpre o seu desígnio imperial mítico. Recorde-se, a este propósito, a análise do longo trecho de «Dois excerpts de Odes»





onde ocorre processo simbólico muito afim. Trata-se, então, não só da viagem interior de um sujeito individual, ao modo do *Itinéraire*, de Chateaubriand, mas também de todo um continente. A Europa autorrecupera-se a partir dessa errância que a vai «outrar». O modo como ela é utilizada em «Opiário» sem dúvida provém de uma revisão crítica da tradição da Índia nova, que retoma a peculiar simbolização dos Descobrimentos portugueses que os ensaios de 1912 já operavam. Símbolo do descentramento civilizacional da Europa, as Descobertas repetir-se-ão, agora enquanto processo de autorrevelação da Europa, pelo qual ela descobre ser a sua própria Índia nova ou Oriente de si mesma.

Antes de avançar, convém discernir que tipo de personagem é este que fala em «Opiário». O sujeito do poema de Campos parece herdar, em sua construção, o sujeito dramático que Helder Macedo (1975) já havia surpreendido em alguns poemas de Cesário Verde. Seria este poeta quem teria trazido esse particular sujeito dramático para o palco da poesia portuguesa. Contudo, a expressão de Helena Buescu «sujeito-observador de segunda ordem» (2008, p. 884), referindo-se ao mesmo autor oitocentista, apresenta já uma complexificação da visão crítica de Macedo. Na verdade, na expressão da autora deve ler-se não apenas o sujeito que se observa a si mesmo, mas aquele que problematiza as próprias condições dessa percepção. Assim, ainda que a *persona* de Campos em «Opiário» possa sofrer, de acordo com Coelho (1992), de uma ancestralidade eciana, é Cesário quem melhor poderá corporizar essa genealogia. É sabido que este poeta, além de Whitman, é uma das presenças em Campos que o próprio heterónimo clarifica, ao referir-se ao autor de «O Sentimento dum Ocidental» no segundo andamento dos «Dois Excerptos de Odes» (2014, p. 61). É por via daquele princípio dramático que é, em «Opiário», gerido o





jogo com o arquétipo do sujeito decadentista, epitomizado pelo protagonista Des Esseintes de *À Rebours* (1884) de Joris-Karl Huysmans, em parentesco já assinalado por Teresa Rita Lopes (1985, p. 336). Neste sentido, é, de igual modo, provável a influência de poetas vitorianos ingleses como Ernest Dowson, ressaltado por George Monteiro¹. À semelhança de Des Esseintes, que escolhe enclausurar-se num mundo de imagens e de perfumes orientais, o sujeito decadentista em Campos aparece como isolado e fechado. Di-lo Cabral Martins:

A vontade de libertação da prisão de tédio e absurdo [...] é sublinhada pelo facto contextual de o poeta estar a escrever confinado na sua cabine, a bordo e em pleno canal de Suez, ou seja, num compartimento que está no interior de um navio, por sua vez ladeado pelas paredes de um estreito (obra de engenharia de grande dimensão, por isso tão afim da personagem de Álvaro de Campos), num espaço que é, assim, triplamente fechado.
(2008, p. 563)

Se poucas marcas estéticas existem de decadentismo enquanto poética histórica — o orientalismo, ainda que parodiado, será uma delas — é porque se irá encontrar no poema uma espécie de meta-decadentismo antilírico que, na verdade, nunca teve lugar na poesia portuguesa. De resto, além da noção de fechamento, não há sequer, note-se, a necessidade de evocar as bem decadentistas drogas, que já lá estão à partida, como é patente na primeira estrofe do poema. O personagem fala, por assim

¹ Na leitura de George Monteiro, Pessoa revela-se, com este Campos «decadente», influenciado pela poesia de Dowson. O poeta vitoriano estaria também por detrás de alguns pormenores biográficos de Campos. Cf. Monteiro (2013, p. 64).





dizer, a partir do ópio¹. De igual modo, as marcas da tecnologia que serviriam uma estética futurista, como o canal do Suez, são ignoradas.

Há que notar que o poema, ao focar-se na representação da individualidade e na exploração de um modo egótico do discurso, não deixa nunca de implicar o coletivo, aprofundando a leitura do nível coletivo do sujeito em que este se assume como português desempregado e europeu. Para compreendê-lo melhor, há que regressar aos artigos de 1912, que voltamos a citar:

E a nossa grande Raça partirá em busca de uma Índia nova, que não existe no espaço, em naus que são construídas «daquilo de que os sonhos são feitos». E o seu verdadeiro e supremo destino, de que a obra dos navegadores foi o obscuro e carnal antearremêdo, realizar-se-ha divinamente.

(1912, p. 192)

260

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Era esta a travessia que Fernando Pessoa profetizava nos ensaios de 1912 enquanto momento escatológico da «Raça». Também «Opiário» de Álvaro de Campos tem como seu argumento uma travessia, não triunfal como aquela, antes fortemente decetiva e de direção contrária: da Ásia para o «velho continente». Como equivalente das naus nacionais do primeiro texto, encontra-se agora uma única nave, reunindo personagens de várias nacionalidades, o que na «Ode Marítima», publicada no segundo número de *Orpheu* (1915), aparecerá da seguinte maneira: «Ah o Grande Cais donde partimos em Navios-Nações!» (Pessoa, 2014, p. 74). O sentido da representação destes embarcados é claro: a

1 Segundo Seabra Pereira, no decadentismo português seriam o *Sagramor* (1895) de Eugénio de Castro (também o caso do ópio) e o *Nada* (1896) de Júlio Dantas os melhores exemplos a este respeito. Cf. Pereira (1975, p. 341).





errância civilizacional dos sujeitos-países decadentes da Europa, funcionando como sinédoques do continente, em carne e osso.

A nave a que se pode chamar *Europa* não possui nome. O seu único nome possível corresponderia ao título do poema. Ela percorre os mares do seu destino desconhecido, da mesma maneira que o sujeito desiludido do poema e aqueles que o acompanham. O personagem mítico do navegador português tem o seu herdeiro em Campos, moderno abastardamento dessa figura, por ser um engenheiro naval desocupado, cliente de um cruzeiro burguês. Junto com as outras personificações de nações europeias, formam como que um mapa vivo: «Passo os dias no *smoking-room* com o conde — / Um *escroc* francês, conde de fim de enterro» (Pessoa, 2014, p. 39); «*laird* escossez» (2014, p. 39); «Viu-me com a sueca... e o resto êle adivinha» (2014, p. 39); «Os ingleses são feitos para existir» (2014, p. 40). E, logo na estrofe seguinte, entra a assunção da voz portuguesa entre as demais nações, já várias vezes citadas (2014, p. 40).

Se esta passagem faz do sujeito um português «sem trabalho», outras referências com valor geográfico, por seu turno, e sem contradição, enraízam o passado e as esperanças do sujeito na Europa «civilizada», donde se traça a genealogia de mais um europeu moderno e dececionado:

E fui criança como toda a gente.
Nasci numa provincia portuguesa
E tenho conhecido gente inglesa
Que diz que eu sei inglês perfeitamente.

Gostava de ter poêmas e novélas
Publicados por Plon e no *Mercvre*.
(Pessoa, 2014, p. 38)





Com efeito, este europeu pretende ser igual a qualquer outro, com perfeito conhecimento dos instrumentos culturais e linguísticos que o caracterizam. Campos assume, ou teatraliza ao mesmo tempo o papel de mais um europeu decadente, bem como o daquele que representa a questão nacional. Na sua voz, não é apenas o sujeito egotista e indisposto quem fala, mas todo o *malaise* do excesso de civilização, quer na perspectiva europeia, quer na nacional. É na interligação dos níveis europeu e nacional que o sujeito reflete sobre a natureza de uma Nau-Europa, tal como ele extenuada e sem alma. Como confessa Pessoa a Adolfo Casais Monteiro, na citada «Carta sobre a génese dos heterónimos», de 1 de janeiro de 1935:

262

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Alvaro de Campos teve uma educação vulgar de lyceu; depois foi mandado para a Escócia estudar engenharia, primeiro *mechanica* e depois naval. Numas férias fez a viagem ao Oriente de onde resultou o «Opiário». Ensinou-lhe latim um tio beirão que era padre.
(2013, p. 649)

O que se pretende destacar nesta súpula biográfica de Campos é justamente a ausência de personalidade com que se apresenta no poema¹. Interessa que ele apareça como o medíocre, o português estrangeirado, apagado e anónimo que sobreveio ao liberalismo. Tal personagem sofreu uma educação jesuítica ou semelhante («tio beirão que era padre») e fez toda a sua vida mental à sombra de Paris, tópico da prosa da década de 1910 que encontra formulações duradouras na obra pessoana, como na carta ao conde de

1 Como confessa Álvaro de Campos: «Não tenho personalidade alguma. / É mais notado que eu êsse criado / De bórdo que tem um belo modo alçado / De laird escossez ha dias em jejum» (2014, p. 58).





Keyserling (cf. Pessoa, 1988, pp. 9-10), de 1930. Procede diretamente da crítica cultural da Renascença Portuguesa, sendo francamente acolhido e reiterado pela prosa pessoana desse lustre: o combate à Igreja, ao constitucionalismo e igualitarismo francês e ao economicismo britânico. No «3º Manifesto» do *Atlantismo* lê-se:

Paris, Londres, Roma — sempre estes trez nomes representaram os nossos inimigos. Londres subjugando-nos politicamente; Roma, subjugando-nos a alma, pela inferior obra do catholicismo; Paris envenenando-nos [...] dos seus democratismos como dos seus trajés.

(2009, p. 137)

Diz Pascoaes, por seu turno:

O povo português, em grande parte desnacionalizado pelo catolicismo romano e pelo constitucionalismo francês, precisa de ler e meditar as obras destes Poetas, para comungar assim o seu próprio espírito e readquirir assim a antiga energia.

(1988, p. 49)

Curiosamente, o único trabalho poético do ortónimo que usa a expressão «Índia nova», que o organizador diz ser posterior a 1917, tem também uma referência a estes elementos. Será uma tentativa de poema-oração, que mostra, contudo, que Pessoa não parece ter conseguido trabalhar em registo poético o motivo, ao modo dos poetas renascentes:

Ora por nós, ora por nós
Oh nós senhor!





Escravos vis de Inglaterra,
Parias de França,
Contra a nossa alma □ guerra,

□
Dá novas índias para o sonho
Da nossa gloria

Dá-nos a fé e a India Nova
E o grão Signal
Dá-nos pra □ e extrema Prova
O San Graal.
(2005, p. 110)

264

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Voltando à questão da ausência de personalidade, certo é que ela constitui, por outro lado, além de uma *mise en abyme* do próprio mecanismo heteronímico, uma remissão direta para o homem português «sem qualidades», que é já o desnacionalizado sujeito sensacionista. Pessoa usa essa dimensão da ausência de personalidade para encetar uma reflexão sobre o sujeito português e europeu, atribuindo uma reversão, de sentido simbólico positivo, a um heterónimo que surge através de um contraste desconfortável ao mundo. O personagem de «Opiário» oferece, por meio daquela irremível oposição do deprimido face ao mundo, o símbolo do português, a mais desnacionalizada das personagens nacionais para o teorizador dos «ismos». Álvaro de Campos nasce assim com uma história maior do que ele: o engaste permanente, tal como o seu país, na decadência. Não restam, então, dúvidas de que o personagem funciona, entre outras coisas, como um símbolo histriónico de Portugal, dimensão, aliás, óbvia para as sátiras jornalísticas à poesia de





Álvaro de Campos¹. O decadentismo, enquanto tópica cultural, é deste modo centralizador, ao recuperar e motivar o surto irónico de certos motivos do decadentismo literário, de que um dos vetores será o orientalismo.

Em seguida se analisa a forma como Campos articula, na apresentação irónica do seu próprio desemprego, uma revisão do sujeito do discurso do orientalismo português. A este respeito, há uma passagem que deve ser de novo trazida à colação:

Os ingleses são feitos pra existir.
Não ha gente como esta pra estar feita
Com a Tranquilidade. A gente deita
Um vintém e sai um dêles a sorrir.

265

Pertenço a um genero de portugueses
Que depois de estar a India descoberta
Ficaram sem trabalho. A morte é certa.
Tenho pensado nisto muitas vêzes.
(2014, p. 40)

Podemos dizer que, enquanto português, Álvaro de Campos é auto e hetero-orientalizado. Em primeiro lugar, por si mesmo; em segundo, pelos demais europeus, sobretudo pelos ingleses. Campos

1 Pacientemente recolhidas por Maria Aliete Galhoz na sua tese de licenciatura (1953). Por exemplo, lê-se no artigo de André Brum «Migalhas — Praxedes Futurista», publicado em *A Capital*, a 31 de março de 1915: «Este de quem falo tem uma qualidade que o recomenda: é um poeta eminentemente nacional. Veja como ele diz a certa altura: — ‘Não fazer nada é a minha perdição’. É cá dos meus este mancebo, ou por outra, é dos nossos, português direitinho» (*apud* Galhoz, 1953, p. 13). Em um outro texto, assinado por Timóteo e intitulado «Orfeu nos infernos», saído a lume n’*A Capital*, a 14 de abril de 1915, lê-se: «Álvaro de Campos, não fazendo, não querendo fazer, não gostando de fazer nada, é a mais alta síntese do carácter luso, [...] em que cada um chora [...] o cruel e triste mal de não ter nascido aposentado e com ordenado por inteiro» (*apud* Galhoz, 1953, p. 79).





é um personagem que se orientaliza, no sentido em que se autotigura enquanto periférico face aos «verdadeiros» orientalistas, os ingleses. É muito significativo o facto de a reflexão cimeira da obra acerca da natureza do português se fazer por contraste com o inglês, por uma ironia que opõe os que têm «trabalho» — o de, entre outras coisas, dominar a Índia — aos que o não adotam como modo de vida. Exilado em Inglaterra, Campos orientaliza-se a si próprio, permitindo assim que os outros também o orientalizem, tomando-o por exemplo vivo do português indolente. Ora, esta estratégia remete para uma reconhecida linha de leitura da cultura portuguesa. Nesta tradição de pensamento, Portugal seria o meio-termo entre a Europa e as possíveis figuras do «incivilizado». Tome-se como exemplo, quer a versão acrítica de Gilberto Freyre (1933), fazendo radicar as supostas virtualidades adaptativas dos portugueses na herança genética árabe e africana, quer a versão crítica de Boaventura de Sousa Santos (2001), interpretando a mesma figura como colonizador, mas também como colonizado: um Próspero que é também Caliban.

266

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Como tem vindo a ser discutido ao longo deste trabalho, este movimento de auto-orientalização faz-se sentir, de forma muito clara, no moderno orientalismo literário português, como maneira de colocar a sua textualidade face a outros orientalismos simbolicamente mais poderosos. Se França e Grã-Bretanha ocupam a Ásia como espaço que é *seu*, fazem-no, quer em termos de posse territorial, quer nos da sua representação. Tal permite ler essas duas nações como os «verdadeiros» orientalistas modernos, uma vez que são aqueles que em simultâneo dominam *ato* e *discurso*. Diante de tal evidência, o moderno orientalismo literário português não pode senão pensar-se a si mesmo a partir de uma ambiguidade que o configura de modo interno, interpretável através da conceptualização que Eduardo Lou-





renço (1978) faz das expressões «complexo de inferioridade» e «complexo de grandeza» a propósito da relação entre Portugal e Europa. O personagem de Álvaro de Campos, em «Opiário», encena e discute a ambiguidade que reside na constituição do sujeito do discurso orientalista em Portugal, revelando-se ideal para desenvolver certos tópicos relativos à perda de poder «real» e construção de poder simbólico.

Um curioso fragmento pessoano, não-datado e atribuível, segundo Pizarro, a Mora ou Reis — ainda que contextualizável na reflexão sobre sensacionismo e neopaganismo —, permite revelar que o sensacionismo poderia ter sido designado como «Arabismo»:

A esta corrente chamaram os seus membros o «sensacionismo»; se houvessem tido a noção exacta das origens, ter-lhe-iam dado, antes, o nome de /neo/-arabismo [...]. O entusiasmo de imaginação, a sensualidade intellectual da meditação e do mysticismo, o esmiuçamento de sensações e de idéas — taes characteristics revelam a psyche arabe, transportada que seja para o nosso periodo.

(2009, pp. 222-223)

No fragmento «O que quer Orpheu», citado no ponto anterior, os termos aí empregues acerca de «outras» civilizações, como a «dolencia e o mysticismo asiático» (Pessoa, 2009, p. 76), equivalem aqui a expressões porventura menos estereotípicas. As características da «psyche arabe» apontam para um contexto de maior penetração crítica na fundamentação não-eurocêntrica de certas atitudes culturais. Não obstante, revelam nível similar de reapropriação, como se nota do enovelamento do tema no registo paradoxal («sensualidade intellectual»). A principal





diferença que emerge deste texto é que o *outro* oriental é, na verdade, um *outro* interior, o que interessa ler como perspetiva orientalista internalizada¹.

Como revela a subliminar questão árabe, em «Opiário» haveria, deste modo, claros sinais de que a tradição orientalista portuguesa estaria, antes de mais, preocupada com a fixação da identidade nacional. Num certo sentido, esta última precederia a própria atenção ao Oriente, na medida em que é intrínseca, conforme tem vindo a ser demonstrado ao longo desta obra, ao fenómeno do orientalismo português. É para tal leitura que remetem também os vários momentos nos quais o personagem se revela atento às próprias origens «étnicas», que, na economia do texto, preparam o momento em que o sujeito informa que «género de português[es]» (2014, p. 40) ele é. A verdadeira força da ironia que é «Opiário» estaria presente neste momento de desconstrução do império através da retórica de um imperialismo menor ou ridículo. Por outras palavras, resta ao «desempregado» do império fazer uso do seu poder discursivo, o de parodiar os tópicos imperiais lusos, o que é ainda uma forma de os celebrar.

Um dos aludidos momentos, nos quais o personagem se revela atento às próprias origens, prende-se ao uso das línguas no poema. A ambiguidade da passagem reside, antes de mais, na condição periférica do personagem: nascido numa «provincia portuguesa» (2014, p. 38), dominando a língua inglesa, desloca-se entre periferias, do Algarve para a Escócia. Se «sem trabalho» (2014, p. 40) regressa a casa, tal significa que incor-

¹ Ainda que, em outras apresentações, como a da «Carta sobre a Génese dos Heterónimos», Campos seja retratado como «tipo vagamente de judeu português» (Pessoa, 1999, p. 345) — não deixando de com isso evocar a figura do Judeu Errante —, Pessoa faz nascer este personagem em Tavira, atribuindo-lhe talvez uma possível ancestralidade arábico-islâmica — Cf. Boscaglia (2016) —, mas sobretudo judaica.





porou, enquanto espetáculo, a sua própria menoridade diante dos representantes do império inglês. Esta questão é também importante, no sentido em que a *performance* linguística não logra atingir a letra de forma: possibilidade de o expatriado cultural poder publicar em outras línguas¹, neste caso nos jornais franceses (o *Mercvre*). No fundo, o que aqui se joga é a possibilidade de o sujeito se tornar o *outro*, sem o conseguir, ainda que tenha tido as oportunidades para isso. Como mais tarde confessará em «Tabacaria»: «Serei sempre só o que tinha qualidades;» (Pessoa, 2014, p. 201).

Ora, nesta frustração em não conseguir pertencer a uma literatura *outra*, por não conseguir penetrar nos meios socio-culturais adequados, está presente o «lado negro» da postura sensacionista da visão desnacionalizada da própria nacionalidade: se não se consegue tornar o(s) outro(s), não se consegue, então, ser português, uma vez que este acaba por não superar o seu estatuto periférico.

269

FERNANDO PESSOA E O ORIENTALISMO (PORTUGUÊS)

Dos orientalismos de «Opiário» à sua crítica no poema

ORIENTALISTE — Homme qui a beaucoup voyagé.

GUSTAVE FLAUBERT, *Dictionnaire des Idées Reçues*

O «Opiário» de Álvaro de Campos é um poema que tem vindo a ser pouco explorado sob o ponto de vista dos estudos do orientalismo. É, no entanto, como o presente capítulo visa provar, um texto-charneira no contexto da moderna produção

¹ Existe uma autotradução incompleta do «Opiário» para a língua inglesa. Estas mesmas quadras foram das poucas traduzidas, precisamente dedicadas à *performance* linguística do sujeito. Cf. Pessoa (1990, p. 371).





literária portuguesa que toma por tema o Oriente. É, pois, urgente compreender como nele funciona a estruturação do discurso orientalista. Atente-se nesta sugestão do crítico pessoano Joaquim-Francisco Coelho, que introduz de forma ampla a questão:

Será que o finissecular e pitoresco Orientalismo que aflora no poema [Opiário], fruto do tempo — com alusões a mandarins, drogas, esteiras, nomes egípcios, o degolado Baptista, e o resto... — não o haveria o poeta «fisgado», ao menos em parte, ao Eça d’*A Relíquia*, d’*A Correspondência de Fradique Mendes*, das *Notas Contemporâneas* sobre a inauguração do canal de Suez, d’*Os Maias* inclusive, antes de o ter «escavado» em textos orientalizantes de autores que ele citava e bem conhecia, Hugo, Flaubert, Wilde, o sempre admirado Camilo Pessanha?

(1992, p. 198)

270

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Ao contrário do que esta leitura propõe, é problemática a presença explícita em «Opiário» das matrizes que aponta. Não existem, segundo se crê, envios a nenhum dos autores referidos. Por outro lado, foi de forma crítica que Pessoa se relacionou com a tradição orientalista francesa, como provam alguns fragmentos ortónimos da década de 1910¹. A este respeito, há uma quadra, em particular, do poema que pode ser trazida à colação:

1 Neste fragmento de cerca de 1913, publicado por Jerónimo Pizarro em *Escritos Sobre Génio e Loucura* (2006), a linha que Pessoa considera «superior» de exotização, enumerada pelo número 3, seria a da própria interiorização da realidade em «sonho», ultrapassando o evasãoismo literal do orientalismo francês, representado por Loti: «[...] fuga para o longe no espaço, quer para o estranho e o invulgar na vida — o Longe na vida afinal. Foi o caminho que seguiram Edgar Poe, Baudelaire [...], Loti (para o oriente). [#] 3) Mettendo esse ruidoso mundo, a natureza, tudo, dentro do proprio sonho — e fugindo da ‘Realidade’ nesse sonho. É o caminho portuguez (tão caracteristicamente portuguez) — que vem desde Anthero de Quental cada vez mais intenso até á nossa recentissima poesia» (2006, p. 388).





Vou cambaleando através do lavôr
Duma vida-interior de renda e láca.
Tenho a impressão de ter em casa a fáca
Com que foi degolado o Precursor.
(2014, p. 37)

A voz poética aproxima-se, neste ponto do texto, do tema finis-secular de Salomé, uma vez que o «Precursor» envia à figura de S. João Baptista. Não se trata, necessariamente, de uma citação de Wilde, senão de todo o conjunto de leituras (francesas, inglesas e portuguesas) que veiculam esse tema orientalizante¹. Já a referência à «renda e láca» recicla de forma paródica elementos estéticos também presentes na *chinoiserie* e *japonaiserie*, introduzindo um sinal de distanciamento irónico face ao discurso orientalista, algo semelhante ao que Pereira (2013, p. 773) ressaltou em seu ensaio, a partir de uma noção de «orientalismo em segundo grau» de Orlando Grossegeese. Tal distanciamento implica, todavia, uma transferência para o plano da «vida-interior», onde estaria a verdadeira decadência e o verdadeiro Oriente.

Segundo Cabral Martins, estes versos são, de facto, compostos sob um signo paródico. Tratar-se-ia, para este crítico, da «[...] montagem de dois discursos, um imitando essa poética [Decadentismo], outro rindo-se dela» (2008, p. 564), um pouco ao modo do poema em prosa «Taça de Chá», de Almada Negreiros, também publicado no primeiro número de *Orpheu*. Na expressão «vida-interior de renda e láca», Campos ao mesmo tempo que pratica o *japonismo* de forma alusiva, esvazia-o, uma vez que tais alusões não correspondem a um

¹ Os fragmentos da sua própria Salomé foram recentemente publicados em *Teatro Estático* (2017). Cf. Morão (2001).





discurso esteticizante que se desenvolva em torno desses motivos, mas apenas a uma alusão irônica ao motivo em si. Além disso, as esparsas referências ao Oriente são inconsistentes enquanto alusões definidas, não ocupando de forma evidente a economia textual do poema. A partir desta dupla argumentação propor-se-á a leitura de tais motivos enquanto alusões ao discurso orientalista em si mesmo. De qualquer forma, esta poética da simultânea apropriação e recusa de tradições literárias, comportando elementos da natureza do *pastiche*, remete para o princípio sensacionista de abarcar todas as estéticas. Pessoa apropria-se do decadentismo, tornando-o em outra coisa.

272 Talvez mais produtiva, tratando-se de um autor como Pessoa, seria a busca pelos traços culturais do imperialismo e orientalismo britânicos, filtrados por autores como S.T. Coleridge ou Thomas De Quincey, que trabalharam o motivo do ópio em *Kubla Khan* (1816) e *Confessions of an English Opium Eater* (1821), respectivamente. Neste ponto da leitura, não se optará tanto pela investigação das remissões a autores e a textos específicos, mas ressaltar-se-á o que no poema se relaciona com a tradição orientalista, sem que seja ainda necessário apelar a autores concretos.

Com efeito, regressando à questão colocada pelo comentário de Coelho (1992, p. 198) acerca da presença do orientalismo francês, não é que as matrizes francesa e inglesa estejam ausentes do poema, pelo contrário. «Opiário», lidando de forma irônica com o evasionismo orientalista, é um poema que se propõe trabalhar com imagens-chave, sem isso implicar referência a uma dada linhagem. Pessoa limita-se a empregar, de forma distanciada, um dos mecanismos básicos do orientalismo — a remissão para a massa de generalizações ou tópicos reificados.





Um desses tópicos, chamado ao título, é o do ópio. Porventura a questão da opiomania remete, de um modo mais claro, para a esfera dos orientalismos francês e inglês, devido à forte presença desse elemento nas literaturas do século XIX, a última das quais a que Pessoa porventura melhor conheceria. O ópio está presente em algumas poéticas históricas, como o decadentismo e seus prolongamentos temáticos em algum modernismo. Todavia, como atrás se afirmou, o poema propõe desde logo uma inversão da relação — com reconhecidos avatares literários naquelas duas tradições — do esteta com as «drogas orientais» e suas sensações «raras». Assim, o opiáceo surge já internalizado no texto enquanto *topos* literário com implicações orientalizantes, o que é visível no distanciamento com que o próprio título o evoca¹. Por outro lado, as visões alucinogénicas são convocadas apenas uma única (e desapontante) vez:

273

É por um mecanismo de desastres,
Uma engrenagem com volantes falsos,
Que passo entre visões de cadafalsos
Num jardim onde ha flores no ar, sem haste.
(2014, p. 36)

1 Segundo o *Dicionário Eletrónico Houaiss* (versão 2.0a), eis alguns dos grupos lexicais a que se prende o sufixo «-ário»: «3) em pal. conexas com coletividades, registros, publicações, livros, fórmulas: adagiário, anedotário, antifonário, anuário, bestiário [...]; 4) em pal. que, conexas com as da série anterior, são tipicamente ligadas à noção de coleção, ajuntamento, grupamento: enxertário, fadário, ideário, igrejarío, [...] oviário, [...] ; 6) em pal. que se referem à noção de local de cultivo, recipiente, depósito e afins: [...] hostiário, incensário, lactário, lacunário, lampadário, [...] ossário, ossuário» (Houaiss, 2007, s.p.). A segunda e terceira aceções são as mais oportunas para o presente caso. De alguma forma, o opiário é o continente do conteúdo ópio, ou uma coleção de ópio. O neologismo, derivado por sufixação erudita, possui evidentes tonalidades finisseculares, embora deva ser lido como forma de distanciamento perante o ópio: não a droga em si, mas o espaço que a contém, em gesto metapoético.





A inversão suprarreferida consiste, antes de mais, na afirmação de uma falha ontológica própria do sujeito — «É antes do ópio que a minha alma é doente» (2014, p. 36) —, subvertendo o esperável estatuto do Oriente, como lugar onde se vai buscar o que não se tem num plano misterioso e imaterial a que se acede através do ato de fumar: «E eu vou buscar ao ópio que consóla / Um Oriente ao oriente do Oriente» (Pessoa, 2014, p. 36).

Não é de modo algum evidente que, nestes versos, algum dos três orientalismos (o inglês, o francês ou o português) se inscreva de forma particular, muito embora as suas expressões simbólica e politicamente mais fortes sejam as duas primeiras. Por outro lado, não seria por via de Eça, como propõe Coelho (1992, pp. 197-198), que estas imagens teriam fonte ou ganhariam mediação portuguesa; simplesmente não se afigura necessário, uma vez que «Opiário» pertence ao mesmo modo de produção de conhecimento do romance *O Mandarim* (1880), por exemplo. Na verdade, o que estas duas obras têm em comum, além de um Oriente nunca visitado pelo autor empírico, é que a forma como aquela «adesão» ao orientalismo é praticada tem efeitos desconstrutivos no que toca ao próprio discurso orientalista. Podemos dizer que o poeta de algum modo retoma o que o romancista iniciou, mas sem necessidade de equacionar relação direta entre ambos, aliás textualmente pouco sustentável, no que aqui se difere da leitura de Pereira (2013). Quanto a Campos, será noutro tipo de passagens do poema que esta Ásia de *bric-à-brac* do «mandarim» e da «esteira» dará lugar a noções como a de império, que refletem formas mais concretas de pensamento sobre o Oriente em Portugal.

Assim, ao referir-se aos seguintes objetos com óbvias e trabalhadas cargas culturais, Pessoa está a usar um sistema de referência de que não pode deixar de tornar-se novo





elo: «Enoja-me o Oriente. É uma esteira / Que a gente enróla e deixa de ser béla» (Pessoa, 2014, p. 40); «Nasci pra mandarim de condição, / Mas faltam-me o sossego, o chá e a esteira» (2014, p. 42). Estas imagens são comuns na literatura orientalista dos séculos XVIII e XIX. Bastará lembrar o mandarim como disseminada figura da suposta apatia e despotismo da civilização chinesa conforme surge, por exemplo, no «Prefácio» de 1912 de Camilo Pessanha. Tal figura funciona aqui como sinédoque da Ásia sensualista, ou seja, desempenha um papel pragmático.

Cumprindo a função de tópico, resolvem o problema que é colocado a Pessoa pela narrativa de «Opiário»: o regresso do Oriente que o poema *deveria* narrar supõe alguma espécie de referência ao que aí foi visto, que não é propriamente o que se retira da leitura. Conforme já referido, as imagens do mandarim e da esteira, pobres enquanto imagens que restituem sensações, não aproveitam a potencialidade que esses motivos possuem em recuperar cenografias. Funcionariam, no máximo, apenas como espelho de uma ânsia do sujeito em abraçar a «languidez asiática», no sentido de um oblívio de si em sensações possíveis. No entanto, não se está, nem do ponto de vista psicológico («sossego»), nem material («o chá e a esteira»), preparado para tal, havendo um desinteresse pelos signos orientalistas. No fundo, isto remete para um mecanismo analisado por Said, o do Oriente real como uma desilusão perante o Oriente textual que *a priori* um autor havia construído como sendo *real*. Daí o próprio gesto de enrolar a esteira, sinalizando a decepção do sujeito e, ao mesmo tempo, a consciência do seu total domínio sobre estas projeções, sob a forma de um *Oriente-esteira*.

Daqui retira-se, então, a existência de um fenómeno de citação, não de um dado autor, mas de algumas das mais evidentes





idées ou *images reçues* do orientalismo, entre as quais se inclui o motivo do ópio¹. No entanto, a forma como esta desilusão face ao Oriente é encenada, bem como o facto de este interessar apenas em segundo grau, aponta já para uma relação crítica, não tanto com o Oriente, mas com o próprio discurso orientalista. Trata-se, então, não de pequenas sùmulas orientalistas, mas de sùmulas *do* orientalismo, o que faz toda a diferença. Em abono desta leitura, observe-se o contexto das expressões que se tem vindo a analisar, transcrevendo por inteiro as últimas três estrofes do poema:

Deixe-me estar aqui, nesta cadeira,
Até virem meter me no caixão.
Nasci pra mandarim de condição,
Mas faltam-me o sossego, o chá e a esteira.

Ah que bom que era ir daqui de cáida
Prá cova por um alçapão de estouro!
A vida sabe-me a tabaco louro.
Nunca fiz mais do que fumar a vida.

E afinal o que quero é fé, é calma,
E não ter estas sensações confusas.
Deus que acabe com isto! Abra as eclusas
— E basta de comedias na minh'alma!
(2014, pp. 42-43)

1 Como Barry Milligan defende, a ligação cultural do ópio à Ásia tem, em simultâneo, a ver com a literatura de viagens, que figurou os consumidores de ópio como asiáticos, e com o facto de as próprias reservas materiais desse estupefaciente terem origem asiática. Já no início do século XIX, de acordo com Milligan (1995, p. 20), a associação entre Oriente e opiáceos era forte na consciência europeia, em particular inglesa. O ópio pode ser visto, segundo esta autora, como metáfora da relação europeia com o Oriente e dos temores de uma invasão comercial e biológica da Europa. Cf. Milligan (1995, pp. 29-30).





Como se pode ver, é sob o signo de um falso *Nirvana* que o poema termina; isto é, sem a quietação ou morte desejadas, a que as imagens orientalistas falham em conduzir. Tais imagens, com efeito, não conduzem o sujeito àquilo que visam representar. Não é, pois, por acaso que a esteira liga o Oriente a um ato de leitura por cumprir:

Leve o diabo a vida e a gente tê-la!
Nem leio o livro á minha cabeceira.
Enoja-me o Oriente. É uma esteira
Que a gente enróla e deixa de ser béla.
(Pessoa, 2014, p. 59)

Esta aproximação — sublinhada pelo paralelismo prosódico dos dísticos — entre Oriente e leitura é feita sob o signo do desapontamento: o Oriente perde o seu interesse, tal como uma esteira que se põe de parte. A contiguidade da formulação «Enoja-me o Oriente» com o verso anterior («Nem leio o livro á minha cabeceira») permite entender o Oriente como um ato de leitura, também ele por concluir. O seguinte fica agora claro: o «Opiário» relaciona-se não com o Oriente, mas com o próprio orientalismo. Se o primeiro é como um livro de cabeceira que se torna fatigante, tal sugere que o seu «falhanço» se dá ao nível da leitura, não do objeto a ela exterior, o que indicia não chegar sequer a haver Oriente neste poema, apenas a sua leitura.

Neste sentido, ele interessa apenas enquanto imagem desconstruída e improdutiva, enquanto figura de uma crença ou afeição que não resultam, o que ganha corpo na exploração que o texto promove da noção de desilusão. É, então, só em segundo plano que o «Opiário» se pode entender como um texto





acerca do Oriente; isto é, apenas na medida em que se tem de *tornar* um texto sobre ele, pela necessidade em refletir sobre o «sentido» civilizacional da Europa, e concretamente de Portugal, conforme discutido no ponto anterior.

A partir desta interpretação, é possível encontrar no poema o que se poderia designar como um voluntário falhanço antropológico, derivando de um conhecimento em segundo grau: o poema não fala, *strictu sensu*, da China, mas do europeu que recusa a China como desculpa para observar-se a si mesmo. Neste sentido, a melancolia do eu lírico, construída com base numa série de figuras retóricas, seria o dispositivo usado para marcar a encenação do discurso que, por sua vez, gera elementos como «Índia» e «China». O desinteresse por estes baseia-se na negação de tudo o que não é pura sensação desconectada de um referente real. Assim, os dois planos intercomunicam: o desinteresse pelas sensações provocadas pelo real empírico e as sensações da leitura. O orientalismo será uma dessas complexas sensações de leitura, que unicamente a poesia poderá devolver e construir. É o que se pode retirar de um passo importante do poema:

278

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

A vida a bórdo é uma coisa triste
Embora a gente se divirta às vezes.
Falo com alemães, suecos e ingleses
E a minha mágoa de viver persiste.

Eu acho que não vale a pena ter
Ido ao Oriente e visto a India e a China.
A terra é semelhante e pequenina
E ha só uma maneira de viver.

(2014, p. 38)





Nada é aqui dito — bem como em todo o poema — acerca do *outro* que existe nessa «Índia» ou nessa «China». A única figura da alteridade é o *outro* europeu que segue no navio junto com o sujeito lírico. Neste sentido, o campo crítico do poema cinge-se ao das projeções do *si* sobre a alteridade, isto é, ao orientalismo e sua leitura. E haverá algo menos orientalista do que afirmar que existe apenas «uma maneira de viver»? É, assim, necessário pensar de que forma a reflexão até aqui conduzida se articula com a análise, no ponto anterior, do verso «Um Oriente ao oriente do Oriente» (Pessoa, 2014, p. 36) e com toda a questão da revisão crítica que esta expressão (e seus ecos) operam em relação ao *topos* da «Índia nova» (1912, p. 192).

Efetivamente, as mais fortes formulações que atravessam o poema dizem, de forma direta, respeito à vertente portuguesa do orientalismo. Pela sua centralidade na economia textual, força retórica e complexidade imagética — «[...] não ha Índia senão a alma em mim» (Pessoa, 2014, p. 38); «Pertença a um genero de portuguezes / Que depois de estar a Índia descoberta / Ficaram sem trabalho» (2014, p. 40) — afiguram-se como mais expressivas para uma conceção de Oriente do que o uso dos motivos que têm vindo a ser trabalhados desde o início deste ponto. É possível, então, entender os (meta)orientalismos de «Opiário» como um compromisso entre *topoi* orientalistas «gerais», que não derivam de uma relação histórica direta de Portugal com a Ásia, e determinadas coordenadas do orientalismo português, com forte valência no texto. Note-se, porém, que não se trata de uma oposição. A partir de Campos, Fernando Pessoa está a pensar Portugal no seu espaço europeu. O compromisso entre as duas vertentes encontra uma analogia na condição dupla, portuguesa e europeia, da voz do sujeito poético.





«Opiário» é um lugar central da renovação ideológica e estética — mas também *crítica* — do orientalismo português. De modo a comprová-lo, falta um confronto hermenêutico mais efetivo, à luz da questão do orientalismo, com os versos do poema que mais apontam para este último aspecto. Volta-se a focar a análise nos três versos que começam em «Pertença a um genero de portugueses [...]» (2014, p. 40). No ponto anterior, considerou-se que o terceto propunha uma (relativa) inversão ironizante do tópico da «Índia nova» (1912, p. 192), tal como concebido por Pessoa, em 1912. Deve notar-se como é, nesses versos, explicitamente glosado um dos tópicos centrais da moderna tradição orientalista da literatura portuguesa: o Oriente como símbolo do império e do seu esplendor desaparecido.

280

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Tratar-se-ia, assim, não de um Oriente enquanto entidade exótica localizada longe do sujeito, nem da representação de um Oriente ocidentalizado por um olhar imperial, mas de um Oriente que *é* o Ocidente, ao nível de uma projeção simbólica. Neste puro exercício orientalista, o conteúdo propriamente «oriental» da Índia foi elidido, tornando-se um símbolo da nação e do seu devir trans-imperial. Não há *outro*, apenas o *mesmo*. Afinal, o que aqui se poderia encontrar seria, então, uma versão extremada desse «silêncio do Oriente» de que falava Edward Said, ao afirmar que reside na «relação entre a escrita ocidental (e as suas consequências) e o silêncio oriental o resultado e sinal da grande força cultural do Ocidente, da sua vontade de exercer poder sobre o Oriente» (2004, p. 110).

Mas como equacionar tal relação de poder da parte de um texto que não visa conhecer, como várias vezes nele se afirma, o Oriente, nem muito menos devolver uma representação (fiável ou não) dos espaços e povos que povoam essa geografia? Enquanto puro exercício orientalista, «Opiário» é, na verdade,





também um questionamento dos próprios fundamentos de tal discurso. Perante isto, não é certo que o texto de Campos seja, de modo algum, mera continuidade da extremada mitificação da Índia que se veio a desenvolver na cultura portuguesa a partir do fim de século, ainda que ocupe um lugar (crítico) junto a essa tradição. «Opiário» deve, então, ser lido como uma revisão — no duplo sentido de *síntese* e de *crítica* — da tradição cultural e literária orientalista em Portugal, mais do que como um texto orientalista *prima facie*.

O ponto seguinte, continuando a análise dos vários orientalismos de «Opiário», tratará de três envios a um fenómeno geopolítico, o canal do Suez. À época celebrado como grande proeza da engenharia moderna, o engenheiro Campos não parece interessar-se por essa dimensão do progresso material da «civilização ocidental». Atente-se, desde já, no paratexto, provido da seguinte referência ficcional: «1914, Março. / No canal de Sués, a bordo» (Pessoa, 2014, p. 43). Ao indicar que o poema relata as sensações e pensamentos que ocorreram ao personagem no particular momento da viagem que é a travessia do Canal, sugere-se, por meio desta nota (e de outras duas passagens), que há um vínculo entre esse espaço e o sentido do poema. A artificialidade da hiperficção heteronímica que é «Opiário» — episódio da vida de um Campos pré-Caeiro — deve pôr o leitor de sobreaviso quanto às indicações textuais e paratextuais que procurem inscrever o poema num determinado espaço e tempo — duplamente ficcionais, pois respeitantes a uma ficção dentro da ficção, que é o próprio texto heteronímico-Campos — como sendo reveladoras de uma intenção a que se poderia chamar programática.

Na geografia simbólica da transição para o século xx, o Suez foi um local entendido como novo centro simbólico do mundo,





unindo Ocidente e Oriente. Na súmula de Zachary Karabell, em *Parting the Desert*: «Anunciado como um símbolo do progresso, louvado como prova de que a geografia não mais separaria o Oriente e o Ocidente, o canal de Suez foi o centro do mundo» (2003, p. 4). Ao estudar o processo de construção desta obra, entra-se em pleno território simbólico, isto é, depara-se com o capital imaginário que as principais potências coloniais daquela época depuseram sobre um particular espaço geográfico. Trata-se de toda uma complexa teia de representações aplicada a um espaço que, em termos materiais, é apenas uma linha de água atravessando um deserto, em simultâneo causa e efeito do confronto de várias posturas ideológicas.

282

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Como que uma sinédoque do próprio Oriente saidiano, o canal é um fenmeno orientalista *par excellence*: pouco importa a realidade objetiva, antes a sua representação. Por tal razão, o projeto de engenharia  batizado pelo seu idealizador, Ferdinand de Lesseps, como «*pensée morale*», o que Said (2004, p. 89) recorda. O feito de engenharia torna-se símbolo evidente da indistinção geográfica e política entre Oriente e Ocidente. O próprio Edward Said, no seu livro de 1978, prop-lo como o sinal da viragem epistemológica que ocorre no próprio orientalismo: a passagem do Oriente, como categoria sinalizando um espaço perigoso e exterior, para uma «noção administrativa ou executiva» (2004, p. 107), já no contexto pan-imperial da segunda metade do século XIX, dominado pela Inglaterra e pela França.

São, pois, vários os elementos que circulam em torno do canal. O promotor da escavação do istmo  francês, os seus construtores são egípcios, e o capital que patrocina a obra  quer egípcio, quer o grande capital europeu. Por último, os seus detentores serão os ingleses, com a ocupação do Egito e sub-





sequente controlo do canal entre 1882 e 1956. É, pois, um fenómeno internacional, promovido por interesses expansionistas, e que joga — como fenómeno sumamente orientalista que é — com a sobreposição de valores (capitais monetários e imaginários) sobre um território em constante redefinição. No entanto, é certo que são os imperialismos-orientalismos dominantes no fim de século (o francês e o inglês) os mais envolvidos na gestão real e simbólica do Suez, por serem as forças mais interessadas numa passagem de navegação entre o Mediterrâneo e o mar Vermelho. Daqui se retira que as alusões ao Suez na estreia de Campos não podem deixar de implicar, com maior segurança do que todas as outras já tratadas, a projeção para o teatro de confronto entre os vários orientalismos-imperialismos europeus. Ao mesmo tempo, aludem de forma indireta ao próprio orientalismo português, uma vez que esta nova porta de acesso realiza por fim, ainda que por outras mãos, a necessidade antiga de chegar à Ásia. O Suez vem tornar obsoleta a travessia marítima do continente africano que servia o projeto imperial português¹.

O primeiro envio do texto serve-se da fama deste grande feito da tecnologia para sublinhar a indolência de um engenheiro desempregado:

Eu, que fui sempre um mau estudante, agora
Não faço mais que ver o navio ir
Pelo canal de Suez a conduzir

¹ Em 1931, um politólogo norte-americano compara a agilização dos processos comerciais e coloniais, propiciada pelo canal, à era das Descobertas portuguesas de Quatrocentos: «O canal inauguraria uma segunda revolução comercial, uma nova era no comércio oriental tão importante como a que sucedeu as viagens portuguesas do século xv. A Europa entrava num período de rápida expansão. [...] Passados alguns anos da abertura do canal, nasceu um renovado interesse no imperialismo, seguido pela divisão de África, a aquisição de colónias distantes e bases navais, e a propagação da civilização europeia pelos mais remotos cantos do globo» (Hallberg, 1931, p. 216).





A minha vida, anfora na aurora.

(2014, p. 37)

O «mau estudante» ecoa aquela outra autorrepresentação coletiva de «um genero de portugueses / Que depois de estar a India descoberta / Ficaram sem trabalho. [...]» (Pessoa, 2014, p. 40), num difícil *enjambement* que, como Teresa Rita Lopes notou, acentua a «difficulté d'être» (1985, p. 337) do personagem. Com efeito, Campos, engenheiro naval de formação¹, presta pouca atenção ao canal como feito de engenharia (talvez por ter sido, ironicamente, um «mau estudante»). Se o Suez é referido, será sobretudo para aprofundar a cisão entre o «progresso ocidental» e o ex-«mau estudante» que se vê levado pelo navio que ele mesmo poderia ter desenhado ou, até, conduzido. Esta consideração ganha outro sentido ao pensar no português, esse «mau estudante» no concerto das civilizações, ostracizado do «progresso», e que vê o seu longínquo sonho imperial ser cumprido por outros. Não é então coincidência que Pessoa tenha composto para Campos a biografia de alguém que estudou engenharia naval em Glasgow, o que permite recordar as considerações iniciais acerca do papel deste poema na construção da biografia do heterónimo. É como engenheiro desempregado que ele se apresenta em «Opiário». Este é outro dado simbólico: o herdeiro dos antigos navegadores, que abriram os mares até à Índia, é agora cliente desocupado e deprimido de um cruzeiro burguês até ao Oriente, em patente ironia, o que Pereira (2013, p. 30) também não deixou de notar:

Gostava de ter crenças e dinheiro,
Ser varia gente insipida que vi.

¹ Álvaro de Campos estudara em Glasgow. É significativo que o herdeiro dos descobridores de Quinhentos se forme no Reino Unido, à altura possuidor da maior força naval do mundo.





Hoje, afinal, não sou senão, aqui,
Num navio qualquer um passageiro.
(Pessoa, 2014, p. 39)

O sujeito poético prefere, ao Ocidente como destino, a fuga para um plano impossível. A expressão desse desejo dá-se no preciso momento em que se atravessa o canal, de novo implicando um dos palcos centrais do orientalismo finissecular. Celebrado pelo espírito oitocentista como um evento cosmogónico na indústria, na ciência, no comércio e no colonialismo, o Suez foi de facto sentido como o definitivo aproximar de dois mundos, a recuperação da perdida inteireza do globo. Abundam na imprensa da época metáforas de união, quase nupcial, entre um Ocidente macho e um Oriente fêmea. Note-se, no entanto, que este imaginário não é novo na cultura europeia, constituindo a retoma de figurações retóricas já empregues na justificação de outros projetos imperiais, como o português. No seguinte trecho do diário de Lesseps, datado de 15 de novembro de 1854, há um exemplo da dramática necessidade de encontrar sinais que justifiquem o projeto da *Nova Aliança*, o que confirma a leitura saidiana de De Lesseps como um místico:

De repente, vi à esquerda da minha tenda um arco-íris com as cores mais brilhantes, cujas extremidades mergulhavam uma no leste, outra no oeste. Confesso que nesse momento o meu coração começou a bater violentamente, e que me vi forçado a concluir que aquele sinal da aliança aludido nas escrituras era a prova de que tinha chegado a hora da verdadeira união entre Ocidente e Oriente.

(*apud* Harlow e Carter, 1999, p. 106)





Esta aposta numa justificação mítico-simbólica, para um fenómeno de radical transformação da ordem da geografia imaginária europeia, recorda fórmulas similares que, nos séculos XVI e XVII, procuraram fazer o mesmo para o contexto imperial português. Por exemplo, a já aludida «inscrição sibilina»¹ que liga o Tejo ao Ganges de acordo com os seus «efeitos» (os contactos comerciais), glosando o tópico da *Translatio Imperii* como transferência geográfica de poder:

Patente me farei aos do Ocidente
Quando a porta se abrir lá no Oriente.
Será coisa pasmosa quando o Indo
Quando [com] o Ganges trocar segundo vejo
Os efeitos com o Tejo.
(Anón., 1838, p. 201)

286

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Esta profecia será glosada em textos capitais da cultura portuguesa, como no episódio do «sonho de D. Manuel I» d'*Os Lusíadas*, nas *Décadas* de João de Barros e na *Monarquia Lusitana* (1597) de frei Bernardo de Brito. O imaginário da união voltará a fazer-se presente nas publicações do IV^o Centenário da Índia, em 1898, importantes para a definição de um orientalismo português, conforme se sugeriu². No texto da inscrição, a união simbólica entre Ocidente e Oriente é sentida como transferência de efeitos entre essas duas faces da terra, que existem em

1 Trata-se de uma inscrição latina encontrada (ou forjada) em Sintra, por André de Resende, no ano de 1505, uma profecia do Império Português do Oriente. A tradução que se cita é da autoria do visconde de Juromenha.

2 Refira-se de novo o drama de Lopes de Mendonça intitulado *Afonso de Albuquerque* (1898), de onde se retira a seguinte passagem do Canto II: «Desafogastes Goa, a ativa capital / Ganhastes para o vasto império oriental! / Doravante não há quem nos dispute Goa / Grilhões possantes de ouro a prendem a Lisboa. / E em salmos de cristão se há-de mudar o cântico / De Brahma, confundindo o Índico no Atlântico» (Mendonça, 1898, p. 90).





analogia, equiparando o movimento aparente do sol ao movimento das civilizações. Tal ocorrerá quando se abrir a porta de passagem, «lá no Oriente»: a ligação marítima com a Índia pela circum-navegação da África.

Já no texto de De Lesseps sobressai a imagem do arco-íris unindo, sobre as águas, os continentes, servindo a sugestão de proximidade física que é aberta pelo novo Moisés¹. No entanto, ambas as figurações se centram na ideia de mistura das águas entre Oriente e Ocidente, ainda que através das duas distintas aberturas para a navegação. O canal do Suez serve, então, como metáfora de uma reorganização territorial e, consequentemente, mental do mundo, no sentido em que permitiu fazer, como lembra Said, uma dissolução da «identidade geográfica do Oriente arrastando-o (quase literalmente) para o Ocidente» (2004, p. 107). Deste modo, os apelos à materialidade inequívoca da abertura dos mares, funcionando como símbolo da realização mais funda de uma união intercontinental, encontram na Europa o seu sujeito e instrumento providencial.

Ora, é no segundo momento em que se invoca o canal em «Opiário» — «Não chegues a Port-Said, navio de ferro! / Volta á direita, nem eu sei para onde» (2014, p. 39) — que surge, no segundo verso, a expressão direta do desejo de transcendência da linearidade de uma viagem entre dois mundos estanques, Ásia e Europa, numa outra viagem, de cariz interior. A expressão mais importante desse desejo já se havia dado com a famosa fórmula que abre o poema: «E eu vou buscar ao ópio que consola / Um Oriente ao oriente do Oriente» (Pessoa, 2014, p. 36). A transcendência da oposição linear entre as categorias

1 O autor do texto reproduzido em inglês foi retratado pela imprensa jocosa da época como novo Moisés, escolhido por Deus para apartar as águas, unindo-as de novo. Cf. Harlow e Carter (1999, p. 102).





Oriente/Ocidente que versos como estes propõem recorda certos dispositivos retóricos e ideológicos dos discursos associados ao fenómeno do Suez. Em ambos os casos, a Europa ocupa o lugar do sujeito. Mas se o poema pessoano parece importar alguns dispositivos retóricos do discurso orientalista em torno do canal, fá-lo para se tornar um discurso que encena as noções de Oriente e de Ocidente, confundindo-as; não para se assumir, como o discurso sobre o canal, enquanto veículo do imaginário da fusão civilizacional que não logra esconder as suas conexões ao poder imperial.

Analisar-se-á, em seguida, o tópico da desilusão, em articulação com a crítica ao orientalismo que se dá no poema. Trata-se de um consabido episódio da estrutura de muitas narrativas de viagem: o encontro com um mundo que não se esperava que fosse o que é. Tal seria o caso, por exemplo, de «Comment Wang-Fo Fut Sauvé», das *Nouvelles Orientales* (1938) de Margerite Yourcenar. A desilusão gerada pela ida à Índia, ou à China é, no poema de Campos, devolvida como um valor positivo. O Oriente surge como um valor desconstruído, o que, contudo, não implica a ética do regresso a casa, ao modo de Ulisses. Num certo sentido, a viagem «real» é necessária de modo a gerar a desilusão pelo que a geografia pode oferecer, ideia que não é, de modo algum, exclusiva da antiépica de Campos, como se encontra em «Tortura pela Escuridão» (1912?), por exemplo (Pessoa, 2013, p. 339).

O facto de se descobrir, mas só depois (e é importante que o seja), que a terra é, na verdade, «semelhante e pequenina» (Pessoa, 2014, p. 38), esvazia o Oriente do seu papel de *outro*, ainda que não no sentido em que se descobre que também ali se vive, trabalha e produz. Não há nenhum *outro* no horizonte de «Opiário» que exista para ser desconstruído, e este pode





ser lido enquanto crítica aos próprios modelos discursivos de postulação da diferença cultural. Não necessita, por tal razão, de montar o processo da repulsa e sua desconstrução racional, semelhante àquele que se encontra no «Prefácio» de 1912 de Camilo Pessanha, uma vez que, desde logo, se coloca diante da inanidade dos modelos orientalistas de representação. Uma boa ilustração da proposta crítica de «Opiário» residiria nesta desconstrução do «campo», que o poema «Tabacaria» propõe:

Falhei em tudo.

Como não fiz proposito nenhum, talvez tudo fôsse nada.

A aprendizagem que me deram,

Desci d'ella pela janella das trazeiras de casa.

Fui até ao campo com grandes propositos,

Mas lá encontrei só hervas e arvores,

E quando havia gente era igual á outra.

(Pessoa, 2014, p. 200)

É por não ter havido «propósito nenhum» que o Oriente não pode nunca verdadeiramente desiludir e, neste sentido, a desilusão será apenas uma outra encenação possível. Quem se desloca ao Oriente com «grandes propósitos» será desiludido pela mesmidade do que encontra. Assim, no poema não chega sequer a existir o «grande propósito» de criticar a perspectiva europeia, aquela que Campos claramente assume. O «propósito» corresponde a uma crítica do orientalismo a que não se propõe, como contrapeso, o desejo de conhecer o outro. A crítica não seria, então, feita «pelo bem» do Oriente ou «contra» o Ocidente. Trata-se apenas da necessidade de desconstrução de um discurso que gera uma alteridade que não interessa ao eu lírico encontrar.





Essa diferença radical, existindo fora do campo de ação do sujeito, não seria sequer por ele reconhecível. Não se andaria aqui longe da noção de incompreensibilidade, introduzida por Segalen em sua definição de exotismo: «O exotismo não é uma adaptação, nem é a perfeita compreensão de um fora-de-si que se acolhe em si, mas a percepção aguda e imediata de uma eterna incompreensibilidade [...]» (2007, p. 44). No entanto, o pensamento deste último autor revela uma conceção essencialista do eu, condição, aliás, que considera necessária para o confronto com o outro, no que contrasta fortemente com Pessoa.

Interessa, contudo, a Campos fazer a viagem de modo a encontrar a própria desilusão de a haver feito. A China e a Índia devêm, dentro desta lógica, como símbolos da vanidade de tal esforço. Com efeito, nada no poema alguma vez refere que, nesta viagem ao Oriente, o objetivo seria conhecê-lo. Neste sentido, *Oriente* e *viagem* são categorias que ocupam, para o Campos de «Opiário», o lugar de um engano consciente, como será o da máquina para o Campos das grandes odes. Como sugere Eduardo Lourenço, o heterónimo é mais o seu «descantor» do que o cantor pleno. As máquinas seriam apenas uma metáfora, «para através dela plasmar a sua fingida e real exaltação» (Lourenço, 2003, p. 90). Sendo assim, a verdadeira desilusão que se trabalha no poema é em segundo grau.

«Opiário» parece sugerir que não vale a pena deixar a narrativa poética construída em torno da Índia para ir conhecer a Índia, uma vez que é possível que esta não exista fora da narrativa que é o poema. Neste sentido, não será descabido propor que esta recusa encenada de um Oriente, que está na geografia e na História, faz de «Opiário» uma alegoria de todo o processo de transformação da «categoria» Oriente no seio do orientalismo português a partir do período dos centenários histórico-





-patrióticos. Em Álvaro de Campos, concretamente, trata-se da assunção do Oriente enquanto conjunto de imagens e de noções que não constituem mais do que uma forma de ficção poética, com vínculos muito evidentes a um pensamento acerca da natureza da cultura portuguesa e europeia.

Neste sentido, é justificável que Bernardo Soares, no trecho seguinte do *Livro do Desassossego*, muito dialogante com o poema de Álvaro de Campos, critique os viajantes tradicionais:

Que me pode dar a China que a minha alma me não tenha já dado? E, se a minha alma m'ò não pode dar, como m'ò dará a China, se é com minha alma que verei a China, se a vir? Poderei ir buscar riqueza ao Oriente, mas não riqueza de alma, porque a riqueza de minha alma sou eu, e eu estou onde estou, sem Oriente ou com elle. [#] Compreendo que viaje quem é incapaz de sentir. Porisso são tam pobres sempre como livros de experiencia os livros de viagens, valendo sómente pela imaginação de quem os escreve. E se quem os escreve tem imaginação, tanto nos pode encantar com a descripção minuciosa, photographica a estandartes, de paisagens que imaginou, como com a descripção, forçosamente menos minuciosa, das paisagens que suppoz ver. Somos todos myopes, excepto para dentro. Só o sonho vê com /o/ olhar.

(2013, p. 367)

No trecho citado, é o próprio valor testemunhal da viagem («são tam pobres sempre como livros de experiencia os livros de viagens») que é recusado por Bernardo Soares. Interessa apenas conservar aquilo que permite fixar imagens, a própria imaginação, não como um meio, mas como um fim em si. O olhar para dentro, em detrimento do objeto exterior, conduz





à prosopopeia final («o sonho vê com o olhar»), que dá corpo à lógica de questionar o que está antes, permitindo *ver*. Este olhar introverso já só pode ser lido como apelo a uma viagem por dentro do próprio texto poético que começa na manifestação da consciência autorreflexiva.

Para fechar a já longa leitura deste poema, ficam, em seguida, algumas notas acerca das virtualidades que «Opiário» revela em relação à fixação de novas fórmulas culturais e literárias do orientalismo português. O eco deste texto faz-se sentir, ao longo dos séculos xx e xxi, na sua receção poética. É possível afirmar que constitui um verdadeiro mapa ou súpula do moderno orientalismo poético português, a três níveis: a forma como recicla certos temas; a sua relação com os orientalismos inglês e francês, revelando algumas tensões estruturantes; por último, a relação entre o eu lírico do poema e o sujeito do discurso orientalista português.

Uma das passagens centrais de «Opiário» — «E eu vou buscar ao ópio que consola / Um Oriente ao oriente do Oriente» (Pessoa, 2014, p. 36) — dir-se-ia responder aos seguintes versos d'*Os Lusíadas*: «Portugueses somos do Ocidente / e vimos buscando terras do Oriente» (Camões, 1989, p. 23). Campos complexifica o processo de identificação objetiva de um sujeito por meio do seu objeto, presente nos versos camonianos. O português do Ocidente que é Campos busca não já uma terra a Oriente, com cristãos e especiarias, mas algo mais além, sempre mais além. Por outro lado, haveria também aqui um *agon*, porventura mais indireto, com a fórmula do famoso poema «Balada do Oriente e Ocidente [The Ballad of East and West]» (1889): «O Oriente é o Oriente, e o Ocidente Ocidente, e nunca se os dois encontrarão» (Kipling, 1892, p. 85). Na verdade, estes versos também remetem para as questões da separação *versus* interioridade.





Mas é no devir pessoano da poesia portuguesa da segunda metade do século xx que o verso «Um Oriente ao oriente do Oriente» (Pessoa, 2014, p. 36) mais tem ganhado força. Este poema — e, em particular, aquele verso — possui, tal como outros textos canónicos de Pessoa que vão ser redescobertos vários lustros depois, uma relação matricial com a poesia ulterior. Como exemplo, veja-se o título do livro *No Oriente do Oriente* (1987) de António Manuel Couto Viana, versos sobre um Macau que é Oriente do Oriente, ou a leitura perpétua de Portugal no Oriente, o «país perdido» no Oriente reencontrado, como se encontra em Luís Filipe Castro Mendes — «Quando descobriremos o nosso Ocidente, / Nós que de tanto Oriente fomos embriagados / como perus para a ceia da poesia?» (Mendes, 2011, p. 56) — ou em Carlos Morais José — «Não cheguei, é certo, ao Oriente, o que é sempre depois do Oriente» (José, 2010, s.p.).

Já em poetas como Jorge Sousa Braga (n. 1957) continuam presentes, mais do que as fórmulas, certas formas de distanciamento do orientalismo que as acompanham. «Índia», poema retirado de *Boca do Inferno* (1987), seria também fundamental para retomar e questionar o Oriente ao longo da poesia portuguesa, até porque a ironia com que o faz permite facilmente esta releitura. Tenha-se em atenção o poema:

Há quinhentos anos que deveria ter vindo — uma gripe inoportuna
e fui substituído à última hora por outro marinheiro
Uma longa gripe de que só agora recuperei
Num avião da British Airways escala em Paris Cairo Bombaim
 ao alvorecer
entre palmeiras
Não era o samorim que estava à minha espera mas o sol
e o perfume dos jasmineiros





Há quinhentos anos que deveria ter vindo — um atraso histórico —
e esse atraso paguei-o em lágrimas
de sangue [...]
Trago os porões da alma vazios
À música das calculadoras prefiro a de uma sitar
as linhas delicadas de um sari branco
Portador apenas de uma mensagem do Douro para o Ganges
de um colar de açafraão para colocar no pescoço de Shiva
e de uma missão deveras importante
— descobrir
a flor de lótus perdida algures no meu sangue.
(1987, p. 79)

294

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Não só é aqui retomado o tema da *Translatio Imperii*, neste caso entre Douro e Ganges, mas as próprias relações de poder, que no «Opiário» são colocadas como alegoria da Europa, ecoam na viagem do marinheiro português à Índia por via de uma companhia aérea inglesa. Quem dominou a Índia domina ainda a forma de lá chegar da Europa. Note-se também a substituição de cariz analógico («Não era o samorim que estava à minha espera») dos signos culturais lusos por elementos interiores («descobrir / a flor de lótus perdida algures no meu sangue»), que ainda se deixam dizer por um vocabulário lusocêntrico («descobrir»). O sujeito, por teimar em figurar segundo os modelos quinhentistas da sua tradição, devém a si mesmo como ausente ou, quanto muito, atrasado. Lamentando por não ser pura ação como outrora, o poeta tem sempre a consciência do atraso e de que a única ação é agora apenas a memória e a reconstrução poética. Como se vê, mesmo em jeito de simulação de um complexo pós-colonial, e numa linguagem muito irónica, os tropos continuam a ser os mesmos.





«Opiário» transmite ao orientalismo poético português índices de autoironia, essenciais na poesia portuguesa para definir o percurso poético do Oriente, bem como um potencial de desconstrução do poder discursivo orientalista. Na longa posteridade pessoana, o sujeito orientalista poderá de novo surgir, à semelhança do Campos de «Opiário», como um personagem irónico e autoironizante, entregue à queixa e à revisão irónica dos *topoi* imperiais. Tal é sugerido ao leitor num pequeno poema de António Barahona, que identifica o personagem de «Opiário» com os avatares do náufrago, do lançado e do mártir, figuras tipo da Expansão portuguesa que o eu lírico reatualiza:

Marinheiro martirizado

pés e mãos atados e atirado à água

consegui escapar:

acordei na praia só Deus sabe em que onda

desempregado depois de descobrir a Índia.

(Barahona, 1986, p. 148)

O curto poema põe em paralelo referências da vida do poeta (a sua estada na Índia nos anos 80) com uma procura interior de cariz espiritual que se prende a uma errância decalcada a partir da mitografia do poeta português no Oriente. Implícita se encontra, assim, toda a rede intertextual que liga o «desempregado» da história à genealogia de *exempla* de figuras como Camões, Mendes Pinto, Bocage e Pessanha, à qual Campos se junta, embora já não como glorioso aventureiro. Pelo contrário, Campos é o homem derrotado que regressa ao Ocidente. Em «Opiário», há várias formas de distanciamento em relação ao Oriente, como se tem vindo a apontar, e essas formas sinalizam um distanciamento que é um movimento definidor de uma





certa vertente do orientalismo português. O poema inaugural de Campos repensa e reformula os materiais simbólicos dessa tradição, refletindo acerca desse mesmo discurso de simbolização. O aviso à navegação aos futuros «orientalistas» fica, desta maneira, claro: é necessário esquecer a Índia e a China, e passar para a palavra, essa que permite gerar outras Índias.

296

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS



EPÍLOGO: UMA TRADIÇÃO DO FUTURO

Foi através do método crítico de Edward Said que se procurou formalizar e legitimar um campo teórico pouco claro para o caso português. Começou-se por mostrar que os vários discursos que o criticam não invalidam a sua importância para este campo de estudo, mas também se verificou que o orientalismo português não podia ser uma mera demonstração da aplicabilidade geral do seu modelo. Para esse efeito, ofereceram-se leituras novas de cada um dos textos, essencialmente poemas canónicos, pondo a nu as relações mais ou menos oblíquas com dimensões socio-históricas do orientalismo. Não obstante, defendeu-se sempre que não é apenas na história da cultura e das ideias que o orientalismo português deve ser procurado, mas também na tradição literária, em particular poética. Assim, pode dizer-se que nela encontra boa parte das suas raízes, não sendo a poesia mera ilustração de fenómenos que lhe são exteriores.

São as transformações que ela faz ocorrer na tradição cultural que, por sua vez, retroagem sobre o que o orientalismo havia sido até ali, de modo que a poesia portuguesa, em particular a de Fernando Pessoa, permite redefinir o orientalismo europeu, não apenas como herança recebida, mas também de forma notoriamente ativa. Nesta perspetiva, o Portugal dos séculos XIX e XX, muito depois de haver criado as bases quinhentistas para



o surgimento do orientalismo moderno, pode ser considerado mais do que um lugar de acolhimento para os orientalismos francês e britânico seus contemporâneos, acabando por ter efeitos na leitura destes, para o que basta ter em conta a originalidade e a força das formulações que recebe em autores como Pessanha, Moraes, Osório de Castro, Inso e Pessoa. O orientalismo europeu, no seu todo, vê-se afetado por isto.

Em termos mais concretos, a poesia de Fernando Pessoa mostra um Oriente que se vai interiorizando, tornando-se não apenas uma categoria histórico-cultural, mas também literária, poética e retórica. Di-lo de forma clara o tópico das Índias Espirituais, que pressupõe a migração dos valores da História e da cultura para a esfera literária. Mas estas Índias possuem também uma dimensão doutrinária de nacionalismo imperial, nutridas que são por um duplo movimento, de compensação e de sublimação: compensação por um império que rapidamente será perdido, e sublimação das Descobertas como narrativa iluminante não em termos do que foi, mas como modelo mítico, ético e espiritual do que ainda poderá vir a ser, ao modo da lição aristotélica.

Com efeito, a ideia que subjaz à «Índia nova» nunca abandonou o poeta dos heterónimos. Viu-se que rapidamente ela se transforma num «ocidentalismo» ideológico, como mostram o atlantismo e os fragmentos de «Bandarra» (c. 1925), os quais fortalecem e recriam a implicação do discurso orientalista na construção do sentido teleológico da nação, dissolvendo o imaginário Índico no Atlântico. Estes gestos ao mesmo tempo resumem e potenciam a diluição que a noção de Oriente sofre, nesta fase da cultura portuguesa, na categoria de império, sendo que algo de muito semelhante acontece também em Alberto Osório de Castro que, de poeta orientalista e exotista





finissecular, passa a poeta imperial-colonial celebrado pelo Estado Novo.

A confusão entre ambas as noções — *Oriente e império* — aponta para uma relação que não é nem direta nem linear, mas agenciada através de renováveis mediações discursivas. Questão discreta, mas sempre presente na moderna cultura portuguesa, o Oriente está, afinal, na origem de um devir cultural e «espiritual» do império. Neste sentido, o orientalismo é um aspecto até agora desatendido da obsessão identitária da cultura portuguesa, pensando-se a si mesmo na figura de um *outro* que é, afinal, o *mesmo*, como se viu ser o sentido predominante do orientalismo português lido por Pessoa. As Índias Espirituais são um espelho para o Ocidente se olhar a si mesmo num Oriente, sempre *a oriente do Oriente*. Assim, o presente ensaio deparou-se com, mais do que uma das «palavras chaves [sic]» (Quadros, 1967, p. 73) da cultura portuguesa, uma das suas grandes narrativas culturais.

Os contornos míticos de que o Oriente é imbuído na literatura portuguesa, embora intensos, não são, porém, menores do que nas restantes tradições europeias. Afirmar que se trata de um mito único da cultura portuguesa, como pretende Álvaro Manuel Machado (1983), será insensato, o que comprovam inúmeras obras sobre o mesmo tema em outras culturas literárias, qual o coevo trabalho de Rana Kabbani, *Imperial Fictions: Europe's Myths of Orient* (1986).

A segunda epígrafe que abre este livro é retirada do conto «Chronica Decorativa» (1914) de Fernando Pessoa, relatando um encontro do narrador com um certo Dr. Boro, da Universidade de Tóquio, que vem infirmar as pressuposições acerca de um Japão conhecido apenas pela sua porcelana. É no âmbito desse encontro que se confessa: «Os inferiores e cabulas de nós





construíram, para se não desorientarem, um Japão á imagem e semelhança da Europa, d'esta triste Europa tão excessivamente real. Sonhadores! Hallucinados!» (Pessoa, 2016a, p. 157). A passagem alude àqueles que orientalizaram o Oriente, um deles o próprio narrador. Ela orientaliza para então se posicionar de forma crítica face a essa orientalização, como o trecho mostra. É, contudo, certo que os «inferiores e cabulas de nós» são, na verdade, «Sonhadores! Hallucinados!», no sentido elevado do termo.

A epígrafe dá conta de uma questão essencial respeitante à poesia e ao ensaio pessoano, que passa por um duplo movimento: a construção de um discurso orientalista e sua simultânea desconstrução. Isto é, interessou aqui discutir as formas pelas quais o autor português, ao mesmo tempo que as formaliza, complexifica enormemente certas noções atinentes ao orientalismo. Defendeu-se, a este respeito, que a crítica ao orientalismo já principia com «Opiário», que de alguma forma critica o próprio orientalismo que também propõe. Seria mais um caso de reprovação de uma moda do que da consciência de um mecanismo discursivo em funcionamento? Crê-se ter sido demonstrado à saciedade que a crítica a uma moda e o distanciamento face a um discurso claramente aparecem como coisas distintas entre si no texto.

Conforme Pessoa previa desde 1912, e reafirmou na entrevista «Portugal, Vasto Império — um inquérito nacional», de 1926 (cf. Pessoa, 1979, p. 100), as Índias Espirituais libertaram-se do peso colonial, e é assim que, durante o processo de oficialização da obra pessoana ao longo dos últimos anos, algumas das suas formulações têm vindo a ser usadas para atrasar ou mesmo irresolver o trauma pós-colonial da cultura portuguesa, suspendendo a necessidade de uma teo-





rização dessa ordem. Há, assim, uma genealogia, ainda não totalmente esclarecida, dos discursos que transplantam símbolos dos factos históricos para a língua, ao mesmo tempo que — vendo a língua como algo de incorpóreo e romanticamente confundindo-a com a literatura — muitas vezes rasuram as tensões sociolinguísticas que caracterizam os espaços pós-coloniais de Portugal, apontando para a persistência de modos de pensar orientalistas-imperialistas em autores do Portugal democrático.

A este respeito, diga-se de passagem que no próprio Pessoa de forma alguma se pode pensar num prenúncio de pós-colonialidade, mesmo nos textos que explicitamente apoiam a alienação das colónias, como os atrás referidos, pois nesse discurso apenas a perspetiva portuguesa está presente, claramente suprimindo o *outro* no horizonte destas interrogações. Deste modo, as Índias Espirituais não podem ser vistas como prenúncio do pós-colonialismo, mas antes como ponto focal de transferência de material simbólico a ser usado no período pós-colonial, havendo — e isto observa-se no tom dos textos atlantistas de 1915 — toda uma preparação consciente neste sentido por parte do poeta.

A partir daqui, a expressão atlantista «imperialismo de poetas» pode ser lida apenas como a reciclagem dos signos imperiais enquanto imagens poéticas. Não se assume, ao modo de Agostinho da Silva (lembre-se o seu *Ir à Índia sem Abandonar Portugal*, de 1994), a positividade de um império transformado em símbolo de um processo futurante e pedagógico de humanização social e política do mundo. Estes poetas «imperialistas» em nada se importam com isso, como de resto talvez o próprio Pessoa não se importasse muito, como confessa em «Bandarra»: «Se falharmos, sempre conseguimos alguma coisa





— aperfeiçoar a língua. Na pior hipótese, sempre ficamos escrevendo melhor» (Pessoa, 1979, p. 89).

Em *Três Cartas da Memória das Índias* (1985), de Al Berto, as índias são um projeto poético totalmente pessoal, sem qualquer envio à História e muito menos implicação neoimperial: «se telefonarem do emprego diz / que fui ver se ainda existem índias por descobrir» (Al Berto, 2009, p. 393). O mesmo encontramos em Diogo Vaz Pinto: «Naqueles dias eu fechava-me muito inclinado sobre mapas / e documentos de cartografia, tentando divisar um jeito / de chegar às minhas Índias poéticas» (2008, s.p.); ou ainda num pequeno poema de 2010 de Miguel-Manso, onde de novo aparece o português desempregado de «Opiário», intitulado «Restaurante Casa da Índia», de *Ensinar o Caminho ao Diabo* (2012): «uma pessoa tem por vezes de regressar / da Índia taciturno // iluminado só pelo último cigarro» (*apud* Almeida e Braga, 2013, p. 190). Não que estes poetas sejam orientalistas — estando até muito longe disso —, mas há, neste tema que escolheram, um constante regresso a camadas profundas do seu próprio material textual por parte da poesia portuguesa.

Assim, podemos afirmar que o atlantismo, projetivo por natureza, efetivamente se cumpriu na cultura portuguesa tal como Pessoa o planeou, pelo menos no seu modo mais imediato: um repositório de imagens a serem usadas num tempo pós-colonial que ele sabia que viria: «A base da tradição portuguesa está creada. Só podemos perder aquella parte d'ella — real e actual — que, em qualquer hypothese, perderemos» (2009, p. 299). Ou seja, podemos perder os referentes das imagens (os Índicos, os Atlânticos), mas nunca as imagens elas mesmas. E, afinal, o que é o orientalismo senão essa permanente transferência de imagens, essa construção incessante de textualidades in-





ter-referentes? Como recorda Edward Said, «o Orientalismo é, afinal de contas, um sistema que serve para citar autores e obras» (2004, p. 26). Não restam dúvidas de que, neste sentido, o orientalismo europeu diz, de facto, bem mais sobre a Europa do que sobre a Ásia, ao construir o seu «sistema de verdades».

Ao reverter brutalmente os termos das tradições histórico-culturais nacionais, como na ideia de Supra-Camões ou afirmando, em «Bandarra», que a literatura portuguesa é «escassa» (Pessoa, 1979, p. 89) e está totalmente por escrever (a mesma ideia, dita de outra forma): — «está quase tudo por fazer nesse campo, o que torna possível o fazer tudo, e como deve ser feito» (1979, p. 89) —, Pessoa quer dizer que a verdadeira nacionalidade é o que ainda não aconteceu, talvez o aspecto mais vital em tudo isto. O passado é apenas uma incerta pedagogia de um futuro qualquer — que para Pessoa há que tentar conduzir —, um futuro diminuído, um sinal cifrado e incompleto do que poderá vir a ser. Talvez um *futuro do passado*, mas, sem dúvida, uma *tradição do futuro*. Talvez, neste sentido, não se trate apenas dos devires de uma ideologia, pois o momento existe em que o poema, ao se tornar o oriente de si mesmo, se liberta de todos os orientes, de todos os ocidentes, essas ficções do discurso abstrato, e é nesse sentido que a poesia é sempre uma forma de *Índia espiritual*, pois a viagem é já o seu próprio destino.

Mas essa libertação tem de ser feita em direção a uma História que é preciso assumir, assim dela nos libertando, não em direção a uma Índia espiritual, mas a uma Índia que *existe no espaço* e na duração. Não é este o tempo para discursos que apaguem a História, mas que, nela mergulhando, a entendam como uma atitude particular do Espírito, fazendo das Índias Espirituais o próprio devir dos nossos *obscuros e carnavais ante-arremedos*. Que venha pela recuperação atenta do maior número possível de histórias





e de experiências, sem diferença real entre as pequenas histórias, como os poemas e as narrativas, e a História maiusculada. Afinal, Portugal está também onde nós estamos pelo mundo, nas histórias e nos poemas que somos e levamos. Assim, a *tradição do futuro* que aqui interessa passa não por um sujeito idealista que transforma o universo em si mesmo — «a conversão do outro em nós, em nossa substância» (Pessoa, 1979, p. 107) —, mas por aquele que, levado para o mundo, se transforma no *outro* e nas suas histórias, para também delas, enfim, o libertar, libertando-se. Ao fim, a morte do orientalismo-imperialismo só pode ser a morte daquilo que instaura uma dualidade e uma transcendência, incluindo a que se construiu entre um *eu* e um *outro*.

304

AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

Numa época de ascensão da Ásia no horizonte político e económico — o chamado «século da Ásia», expressão onde se notam os últimos lampejos orientalizantes do *Translatio Imperii* —, enquanto Portugal não aprofundar o trabalho heurístico e hermenêutico da sua tradição orientalista, como poderá contribuir para um encontro? Para tanto, deve começar por reconhecer os filtros discursivos e as projeções culturais que têm permeado a produção de conhecimento, para que tal encontro aconteça em termos mais justos. Outros países europeus que possuíram impérios na Ásia já começaram a fazer esse trabalho deste o início dos anos 80, na sequência da querela com Edward Said, que tanto obrigou a repensar o lugar concedido ao *outro* nas ciências humanas. Com esse ensaísta, o autor destas linhas também considera que «temos a incumbência de complicar e/ou dismantelar as fórmulas redutoras bem como o tipo de pensamento abstrato mas pujante que afasta a mente da história e da experiência humana concretas e a conduz ao reino da ficção ideológica, do confronto metafísico e da paixão colec-



tiva» (Said, 2004, p. XIX). São três ingredientes fundamentais do orientalismo, e fica a certeza de que o seu estudo pode preparar a crítica para a construção de discursos mais esclarecidos e emancipados.

Lisboa, Tiradentes e Macau
2010-2018

305

EPÍLOGO: UMA TRADIÇÃO DO FUTURO





BIBLIOGRAFIA

Bibliografia ativa

De Fernando Pessoa

- PESSOA, Fernando (1912). «Reincidindo»; «A Nova Poesia Portuguesa No Seu Aspecto Psychologico (Conclusão) [VI-VIII]». Eds. Teixeira de Pascoaes e António Carneiro. *A Águia, Revista Mensal de Literatura, Arte, Ciência, Filosofia e Crítica Social*, 2.^a série, vol. I, n.º 5, maio de 1912, pp. 137-144; 2.^a série, vol. II, n.º 12, dezembro de 1912, pp. 188-192.
- PESSOA, Fernando (1966). *Páginas de Estética e de Teoria Literárias*. Eds. Georg Lind e Jacinto do Prado Coelho. Lisboa: Ática.
- PESSOA, Fernando (1979). *Sobre Portugal — Introdução ao Problema Nacional*. Eds. Maria Isabel Rocheta e Maria Paula Morão. Lisboa: Ática.
- PESSOA, Fernando (1988). *A Grande Alma Portuguesa. A Carta ao Conde de Keyserling e Outros Dois Textos Comentados por Pedro T. da Mota*. Ed. Pedro Teixeira da Mota. Lisboa: Manuel Lencastre.
- PESSOA, Fernando (1990). *Poemas de Álvaro de Campos*. Edição Crítica de Fernando Pessoa, volume II. Ed. Cleonice Berardinelli. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- PESSOA, Fernando (1993). *Pessoa Inédito*. Ed. Teresa Rita Lopes. Lisboa: Livros Horizonte.
- PESSOA, Fernando (1998). *Cartas Entre Fernando Pessoa e os Diretores da Presença*. Ed. Enrico Martines. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- PESSOA, Fernando (1999). *Correspondência 1923-1935*. Ed. Manuela Parreira da Silva. Lisboa: Assírio & Alvim.
- PESSOA, Fernando (2002). *Obras de António Mora*. Edição Crítica de Fernando Pessoa, volume VI. Ed. Luís Filipe B. Teixeira. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.





- PESSOA, Fernando (2005). *Poemas de Fernando Pessoa 1915-1920*. Edição Crítica de Fernando Pessoa, volume I, Tomo II. Ed. João Dionísio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- PESSOA, Fernando (2006). *Escritos Sobre Génio e Loucura*, tomos I e II. Edição Crítica de Fernando Pessoa, volume VII. Ed. Jerónimo Pizarro. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- PESSOA, Fernando (2008). *Rubaiyat*. Edição Crítica de Fernando Pessoa, volume I. Ed. Maria Aliete Galhoz. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- PESSOA, Fernando (2009). *Sensacionismo e Outros Ismos*. Edição Crítica de Fernando Pessoa, volume X. Ed. Jerónimo Pizarro. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- PESSOA, Fernando (2011a). «Os Orientes de Fernando Pessoa», eds. Jerónimo Pizarro, Patricio Ferrari e Antonio Cardiello, *Cultura ENTRE Culturas*, n.º 3, primavera-verão. Lisboa: Âncora, pp. 148-185 [reproduzido em *Pessoa Plural*, n.º 9, pp. 148-185].
- PESSOA, Fernando (2011b). *Sebastianismo e Quinto Império*. Obras de Fernando Pessoa. Nova Série. Eds. Jorge Uribe e Pedro Sepúlveda. Lisboa: Ática.
- PESSOA, Fernando (2012). *Ibéria: Introdução a um Imperialismo Futuro*. Obras de Fernando Pessoa. Nova Série. Eds. Jerónimo Pizarro e Pablo Javier Pérez Lopez. Lisboa: Ática.
- PESSOA, Fernando (2013a). *Livro do Desassossego*. Ed. Jerónimo Pizarro. Lisboa: Tinta-da-china.
- PESSOA, Fernando (2013b). *Eu Sou Uma Antologia — 136 Autores Fictícios*. Ed. Jerónimo Pizarro e Patricio Ferrari. Lisboa: Tinta-da-china.
- PESSOA, Fernando (2014). *Obra Completa de Álvaro de Campos*. Ed. Jerónimo Pizarro e Antonio Cardiello. Lisboa: Tinta-da-china.
- PESSOA, Fernando (2016a). «As *Chronicas Decorativas* de Fernando Pessoa: edição crítica de oito documentos». Ed. Fabrizio Boscaglia. *Pessoa Plural*, n.º 9, primavera 2016, pp. 148-183.
- PESSOA, Fernando (2016b). *Obra Completa de Ricardo Reis*. Eds. Jerónimo Pizarro e Jorge Uribe. Lisboa: Tinta-da-china.
- PESSOA, Fernando (2017a). «Sakyamuni». Eds. Filipa Freitas e Patricio Ferrari. *Teatro Estático*. Lisboa: Tinta-da-china, pp. 151-173.
- PESSOA, Fernando (2017b). «Gandhi»; «Mahatma Gandhi», *Como Fernando Pessoa Pode Mudar a Sua Vida — Primeiras Lições*. Eds. Carlos Pittella e Jerónimo Pizarro. Lisboa: Tinta-da-china, pp. 158-160.
- PESSOA, Fernando (2018). *Antologia Mínima*. Ed. Jerónimo Pizarro. Lisboa: Tinta-da-china.





Da Biblioteca Particular de Fernando Pessoa

- HENRY, Victor (1904). *Les Littératures de L'Inde: Sanscrit, Pâli, Prâcrit*. Paris: Hachette (CFP, 8-250).
- KHAYYAM, Omar (1910). *Rubáiyát of Omar Khayyám: the Astronomer-poet of Persia Rendered Into English Verse by Edward FitzGerald*. Leipzig: Bernhard Tauchnitz (CFP, 8-296).
- LEAL, Fernando da Costa (1988). *Relâmpagos*. Porto: Livraria Civilização (CFP, 8-307).
- MORAES, Florencia de (1908). *Vozes da India*. Goa: Casa Luso-Franceza (CFP, 8-377).
- NÖLDEKE, Theodor (1892). *Sketches from Eastern History*. Tradução de John Sutherland Black. Londres e Edimburgo: Adam and Charles Black (CFP, 9-54).
- TAGORE, Rabindranath (1922). *Gitanjali (song-offerings) and fruit-gathering*. Tradução pelo autor; introdução de W.B. Yeats. Leipzig: Bernhard Tauchnitz (CFP, 8-536).
- TAGORE, Rabindranath (1925). *Poems*. Londres: Ernest Benn Ltd (CFP, 8-537).

309

BIBLIOGRAFIA

De Camilo Pessanha

- PSSANHA, Camilo (1992). *Camilo Pessanha Prosador e Tradutor*. Ed. Daniel Pires. Macau: Instituto Português do Oriente.
- PSSANHA, Camilo (1995). *Clepsydra*. Ed. Paulo Franchetti. Lisboa: Relógio d'Água.
- PSSANHA, Camilo (2012). *Correspondência, Dedicatórias e Outros Textos*. Ed. Daniel Pires. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal/Campinas: Editora da Unicamp.

Outras Fontes & Bibliografia Passiva

- Bíblia Sagrada, Nova Bíblia dos Capuchinhos* (2002). Coord. Herculano Alves. Lisboa/Fátima: Difusora Bíblica.
- ABREU, Guilherme de Vasconcelos (1892). *A Responsabilidade Portuguesa na Convocação do X.º Congresso Internacional dos Orientalistas: Relatório*. Lisboa: Sociedade de Geografia de Lisboa, Imprensa Nacional.





- AHMAD, Aijaz (1992). «Orientalism and After», *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. Nova Iorque: Verso, pp. 159-220.
- ALBERTO (2009). *O Medo: Trabalho Poético 1974-1997*, 4.^a ed. Eds. Luís Manuel Gaspar e Manuel de Freitas. Lisboa: Assírio & Alvim.
- ALEXANDRE, Valentim (2000). *Velho Brasil, Novas Áfricas: Portugal e o Império, 1808-1975*. Porto: Afrontamento.
- ALMEIDA, Catarina Nunes de (2016). *Migração Silenciosa: Marcas do Pensamento Estético do Extremo Oriente na Poesia Portuguesa Contemporânea*. Ribeirão: Húmus.
- ALMEIDA, Catarina Nunes de e BRAGA, Duarte Drumond (orgs.) (2013). *Nau-Sombra. Os Orientes da Poesia Portuguesa do século XX*. Lisboa: Vega.
- ALMEIDA, Onésimo Teotónio (1986). «Sobre a Mundividência Zen de Pessoa-Caeiro (O Interesse de Thomas Merton e D. T. Suzuki)», *Nova Renascença*, n.º 22, vol. 6. Porto: Nova Renascença, pp. 146-152.
- ANDRADE, José Inácio de (1843). *Cartas Escritas da Índia e da China*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- ANÓNIMO [Juromenha, Visconde de] (1838). *Sintra Pinturesca*. Lisboa: Tipografia da Sociedade Propagadora dos Conhecimentos Úteis.
- ANÓNIMO (1884). *As Colónias Portuguesas*. Lisboa: David Corazzi.
- ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth e TIFFIN, Hellen (2000). *Post-Colonial Studies. The Key Concepts*. Londres: Routledge.
- AVELAR, Ana Paula (2010). «Construindo um Conceito. O *Orientalismo* nos Primeiros Escritos Portugueses sobre a China e Macau», *Macau na Escrita, Escritas de Macau*. Orgs. Ana Paula Laborinho e Marta Pacheco Pinto. Ribeirão: Húmus, pp. 81-92.
- AVELAR, Ana Paula (2011a). «Orientalismo em Portugal: Demandas e Sistematizações», *Textos e Pretextos*, n.º 15. Lisboa: Centro de Estudos Comparatistas, pp. 104-107.
- AVELAR, Ana Paula (2011b). «De um Orientalismo em Portugal», *Dedalus, Revista Portuguesa de Literatura Comparada*, n.º 14-15, 2010-2011. Lisboa: Associação Portuguesa de Literatura Comparada/Cosmos, pp. 169-179.
- BARAHONA, António (2008). «Viajante Oxalá», *O Sentido da Vida É Só Cantar*. Lisboa: Assírio & Alvim, pp. 141-195.
- BAUDELAIRE, Charles (1992). *As Flores do Mal*. Lisboa: Assírio e Alvim.
- BAUDELAIRE, Charles (2001). *Os Paraísos Artificiais, Seguidos de Do Vinho e do Haxixe*. Lisboa: Guimarães Editores.
- BEIRÃO, Mário (1996) «Lusitânia», *Poesias Completas*. Eds. António Cândido Franco e Luís Amaro. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 151-193.
- BHABHA, Homi K. (1998). *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.





- BOCAGE, Manuel Barbosa du (2004). *Obra Completa*, vol. 1 — Sonetos. Ed. Daniel Pires. Porto: Caixotim.
- BOHRER, Frederick N. (2003). *Orientalism and Visual Culture: Imagining Mesopotamia in Nineteenth-Century Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BORDALO, Francisco Maria (1854). *Um Passeio de Sete Mil Léguas. Cartas a um Amigo*. Lisboa: Tip. Rua dos Douradores.
- BORGES, Paulo e BRAGA, Duarte (2007) (orgs.). *O Buda e o Budismo no Ocidente e na Cultura Portuguesa*. Lisboa: Ésquilo.
- BORGES, Paulo (2010). «Índias Espirituais e Ilusão em Teixeira de Pascoaes e Fernando Pessoa ou de Portugal como Centro de Descentramento e Re-orientação do Velho Mundo Europeu-Occidental», *Uma Visão Armilar do Mundo — A Vocação Universal de Portugal em Luís de Camões, Padre António Vieira, Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa e Agostinho da Silva*. Lisboa: Verbo, pp. 59-87.
- BORGES, Paulo (2016). «As coisas são coisas? Alberto Caeiro e o Zen», *Pessoa Plural*, n.º 9, pp. 107-127.
- BOSCAGLIA, Fabrizio (2012). «Fernando Pessoa Leitor de Theodor Nöldeke. Notas sobre a Recepção do Elemento Árabe-islâmico em Pessoa», *Pessoa Plural*, n.º 1, pp. 163-186, em linha.
- BOSCAGLIA, Fabrizio (2016). «Fernando Pessoa and Islam: an introductory overview with a critical edition of twelve documents», *Pessoa Plural*, n.º 9, primavera 2016, pp. 37-70.
- BOSCAGLIA, Fabrizio e BRAGA, Duarte Drumond (eds.). *Pessoa Plural*, n.º 9, primavera 2016 (special issue: Orient and Orientalism). Providence/Warwick/Bogotá: Brown University, Warwick University, Los Andes University, em linha.
- BRAGA, Duarte Drumond (2013). «Da 'Índia nova' ao Atlantismo: as transformações do imaginário imperial de matriz neo-romântica em Fernando Pessoa», *Nietzsche, Pessoa e Freud — Colóquio Internacional*. Org. Paulo Borges et alii. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, pp. 277-290.
- BRAGA, Duarte Drumond (2014). *Ao oriente do Oriente: Transformações do Orientalismo em Poesia Portuguesa do Início do século XX*. Camilo Pessanha, Alberto Osório de Castro e Álvaro de Campos. Tese de Doutoramento em Estudos Comparatistas apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- BRAGA, Duarte Drumond (2016). «Campos, Sá-Carneiro e Almada: Orientalismo no Primeiro Número de *Orpheu*». *Revista Desassossego*, n.º 15, pp. 17-29, em linha.





- BRAGA, Duarte Drumond (2018). «Museus e Ruinarias: o Orientalismo Indiano em Alberto Osório de Castro», *Estudos sobre Macau e Outros Orientes*. Org. Monica Simas. São Paulo: Paulistana, pp. 184-200.
- BRAGA, Jorge Sousa (2007). *O Poeta Nu*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- BRAGA, Teófilo (1884). *Os Centenários como Síntese Afectiva nas Sociedades Modernas*. Porto: Silva Teixeira.
- BRANCO, Camilo Castelo (1865). *Agulha em Palheiro*. Porto: Viúva Moré.
- BROOKSHAW, David (2000). «Entre o Real e o Imaginado: O Oriente na Narrativa Colonial Portuguesa», *Veredas — Revista da Associação Internacional de Lusitanistas*, n.º 3, tomo I. Porto: Fundação Engenheiro António Almeida, pp. 33-42.
- BROOKSHAW, David (2002). *Perceptions of China in Modern Portuguese Literature — Border Gates*. Lewiston/Lampeter: Edwin Mellen Press.
- BRUNO, Sampaio (2011). «Os Portugueses e o Orientalismo», *Dispersos*, vol. III: 1885-1891. Org. Afonso Rocha. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2011, pp. 286-290.
- BUESCU, Helena Carvalhão (2001). *Grande Angular. Comparatismo e Práticas de Comparação*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- BUESCU, Helena Carvalhão (2005). *Cristalizações: Fronteiras da Modernidade*. Lisboa: Relógio d'Água.
- BUESCU, Helena Carvalhão (2008). «Verde, Cesário», *Dicionário de Fernando Pessoa e do Modernismo Português*. Org. Fernando Cabral Martins. Lisboa: Caminho, pp. 881-885.
- CALDEIRA, Carlos José (1852). *Viagem à China*. Lisboa: Tip. G.M. Martins.
- CAMÕES, Luís de (1989). *Os Lusíadas*. Ed. Álvaro Júlio da Costa Pimpão. Lisboa: Instituto de Cultura Portuguesa/Ministério da Educação.
- CARDIELLO, António (2012). «*Vivem em Nós Inúmeros*»: *Filosofias em Fernando Pessoa*. Tese de Doutoramento em Filosofia (Filosofia em Portugal) apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- CARVALHO, Gil de (1993). «De um Caderno Chinês», *Ler*, n.º 11, verão. Lisboa: Círculo de Leitores, pp. 26-30.
- CASIMIRO, Augusto (2001). «A Primeira Nau», *Obra Poética*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 149-172.
- CASTRO, Alberto Osório de (1895). *Exiladas. Livro de Versos*. Coimbra: Francisco França Amado — Editor.
- CASTRO, Alberto Osório de (1906). *A Cinza dos Mirtos*. Nova Goa: Imprensa Nacional.
- CASTRO, Alberto Osório de (1909). *Flores de Coral. Poemetos e Impressões da Oceânia [Últimos Poemas]*. Díli: Imprensa Nacional.





- CASTRO, Alberto Osório de (1934). «Alma Colonial», *O Mundo Português*, volume 1, n.º 1, pp. 11-13.
- CASTRO, Alberto Osório de (1990). «Camilo Pessanha em Macau», *Homenagem a Camilo Pessanha*. Org. Daniel Pires. Macau: Instituto Português do Oriente/Instituto Cultural de Macau, pp. 45-53.
- CASTRO, Alberto Osório de (2004). *Obra Poética*, 2 volumes. Ed. António Osório. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- CASTRO, Eugénio de (1927). *Obras Poéticas de Eugénio de Castro*, vol. 1: Oaristos; Horas; Silva. Lisboa: Lumen.
- CATROGA, Fernando (1998). «As Ritualizações da História», *História da História em Portugal (séculos XIX-XX)*. Orgs. Luís Reis Torgal, José Maria Amado Mendes e Fernando Catroga. Lisboa: Temas & Debates, pp. 226-304.
- CATROGA, Fernando (1999a). «A História Começou a Oriente», *O Orientalismo em Portugal: Séculos XVI-XX*. Orgs. António Manuel Hespanha e Ana Maria Rodrigues. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, pp. 197-232.
- CATROGA, Fernando (1999b). «As Comemorações dos Descobrimientos», *O Orientalismo em Portugal: Séculos XVI-XX*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, pp. 267-275.
- CENTENO, Yvette K. (2008). «Teosofia», *Dicionário de Fernando Pessoa e do Modernismo Português*. Org. Fernando Cabral Martins. Lisboa: Caminho, pp. 848-849.
- CESARINY, Mário (1996). *O Virgem Negra: Fernando Pessoa Explicado às Crianças Naturais e Estrangeiras*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- CLIFFORD, James (1988). «On Orientalism», *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 255-276.
- COELHO, António Borges (1993). «Macau e as Índias», *Vértice*, II.ª série, n.º 57. Lisboa: Caminho, pp. 5-6.
- COELHO, Jacinto do Prado (1987). «Orientalismo», *Dicionário de Literatura: Literatura Brasileira, Literatura Portuguesa, Literatura Galega, Estilística Literária*, vol. 3. Dir. Jacinto do Prado Coelho. Porto: Livraria Figueirinhas, pp. 770-772.
- COELHO, Joaquim-Francisco (1983). «Da Cadeira de Álvaro de Campos», *Colóquio-Letras*, n.º 71. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 1-10 [Separata].
- COELHO, Joaquim-Francisco (1992). «Marginália a um Verso 'Queirosiano' do Opiário», *Studies in Portuguese Literature and History in Honour of Luís de Sousa Rebelo*. Ed. Hélder Macedo. Londres: Tamesis Books Limited, pp. 195-198.





- COELHO, Maria Teresa Pinto (1996). *Apocalipse e Regeneração. O Ultimatum e a Mitologia da Pátria na Literatura Finissecular*. Lisboa: Cosmos.
- COIMBRA, Leonardo (1984). «Sobre la Moderna Poesía Portuguesa», *Dispersos I — Poesia Portuguesa*. Ed. Pinharanda Gomes. Lisboa: Verbo, pp. 49-52.
- Comissão Executiva do 4.º Centenário do Descobrimento da Índia (1898). *Jornal Único: Celebração do 4.º Centenário do Descobrimento do Caminho Marítimo Para a Índia por Vasco da Gama*. Macau: N. T. Fernandes & Filhos.
- CORTESÃO, Jaime (1912). «Da ‘Renascença Portuguesa’ e seus Intuitos», *A Renascença Portuguesa: Um Perfil Documental*. Org. Paulo Samuel. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1990, pp. 20-26.
- COSTA, Jorge Gonçalves da (2018). «O Oriente difuso como instrumento de defesa do imperialismo africano português fin-de-siècle: os concursos de pintura e de drama histórico do Quarto Centenário da Chegada de Vasco da Gama à Índia (1898)». *Carnet du CREOPS. L’Asie Portugaise: des Arts et des Lettres* (2018), s. p. <https://f-origin.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/2271/files/2018/06/Jorge-Gon%C3%A7alves-da-Costa.pdf>
- COSTA, Fernandes (1896). *A Viagem da Índia, Poemeto em Dois Cantos*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- COUVANEIRO, João (2012). *O Curso Superior de Letras (1861-1911). Nos primórdios das Ciências Humanas em Portugal*. Doutoramento em História apresentado à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- CRUZ, Duarte Ivo (2011). *O Tema da Índia no Teatro Português*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- CRUZ, Maria Leonor García da (1998). *Os «Fumos da Índia»: Uma Leitura Crítica da Expansão Portuguesa*. Lisboa: Cosmos.
- CUNHA, João Teles e (2012). «‘Dares & Tomares’ no Orientalismo Português», *Estudos Orientais. Volume Comemorativo do Primeiro Decénio do Instituto de Estudos Orientais (2002-2012)*. Org. Eva-Maria von Kemntiz. Lisboa: Universidade Católica Editora, pp. 135-163.
- CURTO, Diogo Ramada (2007). «Orientalistas e Cronistas de Quinhentos», *Cultura Escrita*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, pp. 119-130.
- DIX, Steffen (2014). «Democratization and the aristocracy of the occult: Fernando Pessoa between Theosophy and Rosacrucianism», *Pessoa Plural*, n.º 6, pp. 1-19.
- DROIT, Roger-Pol (1997). *Le Culte du Néant. Les Philosophes et le Bouddha*. Paris: Éditions du Seuil.
- DROIT, Roger-Pol (2009). *O Que É o Ocidente?* Lisboa: Gradiva.
- FEIJÓ, António (1890). *Cancioneiro Chinês*. Porto: Magalhães & Moniz.





- FEIJÓ, António M. (1999). «Fernando Pessoa's Mothering of the Avant-Garde», *Stanford Humanities Review*, volume 7.1, em linha.
- FLAUBERT, Gustave (1997). *Le Dictionnaire des Idées Reçues et le Catalogue des Idées Chic*. Ed. Anne Herschberg Pierrot. Paris: Libr. Générale Française.
- FOUCAULT, Michel (1961). *Folie et Déraison. Histoire de la Folie à l'Âge Classique*. Paris: Plon.
- FOUCAULT, Michel (1997). *A Ordem do Discurso*. Lisboa: Relógio d'Água.
- FOUCAULT, Michel (2005). *A Arqueologia do Saber*. Coimbra: Almedina.
- FOX, Richard G. (1992). «East of Said», *Edward Said: A Critical Reader*. Ed. Michael Sprinker. Oxford: Blackwell, pp. 144-146.
- FRANCHETTI, Paulo (1988). «Camilo Pessanha e a China», *Estudos Portugueses e Africanos*, n.º 11. Campinas: IEL/UNICAMP, pp. 3-15.
- FRANCHETTI, Paulo (2001). *Nostalgia, Exílio e Melancolia: Leituras de Camilo Pessanha*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- FRANCHETTI, Paulo (2008). *O Essencial Sobre Camilo Pessanha*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- FRANCHETTI, Paulo (2013). «Pessanha e a Gruta de Camões». <http://dlcv.ffeilch.usp.br/node/36>
- FRANCO, António Cândido (1999). «As Índias Míticas de Teixeira de Pascoaes e o Indeterminismo da Saudade», *Anto — Revista Semestral de Cultura*, n.º 5. Amarante: Associação Amarante Cultural/Edições do Tâmega, pp. 108-139.
- FREYRE, Gilberto (2003). *Casa Grande & Senzala*. Lisboa: Edição Livros do Brasil.
- GALHOZ, Maria Aliete (1953). *O Movimento Poético do Orpheu — Apêndice II: Documentação para a História do Orpheu*. Tese de Licenciatura em Filologia Românica apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- GANDHI, Leela (1998). *Postcolonial Theory: a Critical Introduction*. St. Leonards: Allen & Unwin.
- GARCEZ, Maria Helena Nery e FRANCHETTI, Paulo (1994). «A Viagem de Vasco da Gama na Virada do Século», *Estudos Portugueses e Africano*, n.º 22. Campinas: Unicamp, pp. 51-64.
- GENETTE, Gérard (2005). *Palimpsestos. A Literatura de Segunda Mão*. Belo Horizonte: UFMG — Faculdade de Letras.
- GIL, José (1996). *Fernando Pessoa ou a Metafísica das Sensações*. Lisboa: Relógio d'Água.
- GUERRA, Maria Luísa (1961). «Interpretação Fenomenológica do Opiário», *Ensaios Sobre Álvaro de Campos*, volume 1. Lisboa: ed. autor, pp. 151-164.





- GUIMARÃES, Fernando (1990). *Poética do Simbolismo em Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- GUSMÃO, Manuel (1986). «Apresentação Crítica», *A Poesia de Alberto Caetano*. Lisboa: Editorial Comunicação, pp. 9-81.
- HALBFASS, Wilhelm (2007). «Beyond Orientalism? Reflections on a Current Theme», *Beyond Orientalism. The work of William Hablfass*. Orgs. Eli Franco e Karin Preizendans. Deli: Motilal Barnasidass Publishers, pp. 1-25.
- HALLBERG, Charles W. (1931). *The Suez Canal. Its History and Diplomatic Importance*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- HARLOW, Barbara e CARTER, Mia (1999). «The Opening of the Suez Canal», *Imperialism & Orientalism: a Documentary Sourcebook*. Malden: Blackwell Publishers, pp. 99-164.
- HEGEL, G.W.F. (2011). *Lectures on the Philosophy of World History*, volume I, *Manuscripts of the Introduction and the Lectures of 1822-1823*. Eds. Robert Brown e Peter Hodgson. Oxford: Oxford University Press.
- HESPANHA, António Manuel e RODRIGUES, Ana Maria (1999a). *O Orientalismo em Portugal: séculos XVI-XX*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- HESPANHA, António Manuel (1999b). «O Orientalismo em Portugal (séculos XVI-XX)», *O Orientalismo em Portugal: séculos XVI-XX*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp. 15-37.
- HOKENSON, Jan Walsh (2004). *Japan, France, and East-West Aesthetics. French Literature, 1867-2000*. Madison: Fairleigh Dickinson University Press.
- HUGO, Victor (1868). *Les Orientales*. Paris: J. Hetzel.
- INSO, Jaime do (1999). «O Problema do Oriente Português», *China*. Macau: Museu Marítimo de Macau/Livros do Oriente, pp. 339-345.
- JACKSON, Kenneth David (2014). «Goa e a Orientalidade», *ACT 27 — Goa Portuguesa e Pós-Colonial: Literatura, Cultura e Sociedade*. Orgs. Everton V. Machado e Duarte Drumond Braga. Famalicão: Húmus, pp. 16-32.
- JANEIRA, Armando Martins (1962). *Peregrino*. Lisboa: Livraria Portugal.
- JINGMING, Yao (2001). *A Poesia Clássica Chinesa: Uma Leitura de Traduções Portuguesas*. Macau: Universidade de Macau.
- JOÃO, Maria Isabel (1998). «O 'Centenário da Índia' [1898]», *O «Centenário da Índia» [1898] e a Memória da Viagem de Vasco de Vasco da Gama*. Org. Jorge Flores. Lisboa: Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, pp. 17-59.
- JOSÉ, Carlos Morais (2010). *Macau. O Livro dos Nomes*. Macau: COD.
- JÚDICE, Nuno (1986). *A Era de «Orpheu»*. Lisboa: Teorema.
- JUNQUEIRO, Guerra (1896). *Pátria*. Lisboa: Vega, 2010.





- KABBANI, Rana (2008). *Imperial Fictions. Europe's Myths of Orient*. Londres/São Francisco/Beirute: Saqi.
- KARABELL, Zachary (2003). *Parting the Desert: the Creation of the Suez Canal*. Nova Iorque: A.A. Knopf.
- KEMNITZ, Eva-Maria von (2016). «Em Portugal — O Orientalismo em fragmentos», *Revista de Estudos Internacionais Mediterrâneos*, n.º 21, pp. 13-25.
- KING, Richard (2001). *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India, and «the Mystic East»*. Londres: Routledge.
- KIPLING, Rudyard (1892). *Barrack-room Ballads and Other Verses*. Leipzig: Heinemann and Balestier.
- LABORINHO, Ana Paula (1991). «O Oriente do Ocidente: Orientações da Literatura Portuguesa», *Macau*, 1.ª Série, n.º 38. Macau: Gabinete de Comunicação Social, pp. 52-57.
- LABORINHO, Ana Paula; SEIXO, Maria Alzira e MEIRA, Maria José (1999). *A Vertigem do Oriente. Modalidades Discursivas no Encontro de Culturas*. Lisboa/Macau: Cosmos/Instituto Português do Oriente.
- LABORINHO, Ana Paula (2004). *O Essencial Sobre Wenceslau de Moraes*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- LABORINHO, Ana Paula e PINTO, Marta Pacheco (2010). *Macau na Escrita, Escritas de Macau*. Ribeirão: Húmus.
- LARANJEIRA, Manuel (1993). *Obras de Manuel Laranjeira*, volume 1. Ed. José Carlos Seabra Pereira. Porto: Asa.
- LE GOFF, Jacques (1983). *A Civilização do Ocidente Medieval*, volume 1. Lisboa: Estampa.
- LE MOS, Esther de (1981). *A Clepsidra de Camilo Pessanha*. Lisboa: Verbo.
- LE MOS, Maximiano (1900-1909). «Orientalismo», *Enciclopédia Portuguesa Ilustrada: Dicionário Universal*, vol. 8. Porto: Lemos & Co., p. 104.
- LENCASTRE, Maria José de (1984). «Notas», Camilo Pessanha, *Cartas a Alberto Osório de Castro, João Baptista de Castro e Ana de Castro Osório*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 91-117.
- LIMA, Isabel Pires de (1996). «Os Orientes de Eça de Queirós», *Convergência Lusíada — Revista do Real Gabinete Português de Leitura*, n.º 13. Rio de Janeiro: Edição Nórdica, pp. 68-77.
- LIMA, Isabel Pires de (1999). «O Orientalismo na Literatura Portuguesa (Séculos XIX e XX)», *O Orientalismo em Portugal: Séculos XVI-XX*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp. 145-160.
- LOPES, Maria Teresa Rita (1977). *Fernando Pessoa et le Drame Symboliste: Heritage et Création*. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian, Centre Culturel Portugais, 2.ª edição, 1985.





- LOPES, Maria Teresa Rita (1990). «Apresentação do Engenheiro», *Álvaro de Campos. Vida e Obras do Engenheiro*. Ed. Teresa Rita Lopes. Lisboa: Estampa, pp. 15-42.
- LOPES, Óscar (1964). *Jaime Cortesão*. Lisboa: Arcádia.
- LOPES, Óscar (1987). *Entre Fialho e Nemésio*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- LOPO, Rui (2013). «Presenças do Budismo na Obra em Prosa de Fernando Pessoa», *Nietzsche, Pessoa e Freud. Colóquio Internacional*. Orgs. Paulo Borges, Nuno Ribeiro e Cláudia Souza. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, pp. 157-172.
- LOUREIRO, Adolfo (1896-1897). *No Oriente, de Nápoles à China*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- LOURENÇO, Eduardo (2004). *O Labirinto da Saudade: Psicanálise Mítica do Destino Português*. Lisboa: Gradiva.
- LOURENÇO, Eduardo (1988). *Nós e a Europa ou as Duas Razões*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- LOURENÇO, Eduardo (1999). «Oliveira Martins. História e Mito», *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. XXXVIII. Coimbra: Imprensa da Universidade, pp. 11-18.
- LOURENÇO, Eduardo (2003). *Pessoa Revisitado*. Lisboa: Gradiva.
- LOURENÇO, Eduardo (2004). *O Lugar do Anjo, Ensaio Pessoaano*. Lisboa: Gradiva.
- LOURENÇO, M.S. (2002). *Os Degraus do Parnaso*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- LUHMANN, Niklas (1998). *Observations on Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- MACEDO, Hélder (1986). *Nós, Uma Leitura de Cesário Verde*. Lisboa: D. Quixote.
- MACFIE, Alexander Lyon (2000). *Orientalism: A Reader*. Nova Iorque: New York University Press.
- MACHADO, Álvaro Manuel (1983). *O Mito do Oriente na Literatura Portuguesa*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa/Ministério da Educação.
- MACHADO, Everton V. (2009). «A Experiência Indiana de Cunha Rivara», *Joaquim Heliodoro da Cunha Rivara, 1809-1879*. Orgs. Gina Rafael e Luís Farinha Franco. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, pp. 25-36.
- MACHADO, Everton V. (2018a). «Hyperidentity and Orientalism: The Case of the Sieges of Diu in Portuguese Texts», *South Asian Studies*, n.º 34:1, pp. 6-16.
- MACHADO, Everton V. (2018b). «Camões et l'orientalisme», *Carnet du CREOPS*, s.p., em linha.
- MACKENZIE, John M. (2007). *Orientalism: History, Theory and the Arts*. Manchester: Manchester University Press.





- MADEIRA, Angélica (2005). «Orientalismo Lusitano», *O Livro dos Naufrágios*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, pp. 298-327.
- MAFFEI, Luís e EIRAS, Pedro (2014). *E-LYRA*, n.º 4 [Poesia e Orientalismo]. Porto: Compoetics/Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa.
- MARECOS, Ernesto (1867). *Savitri: Lenda Indiana*. Lisboa: Tipografia do Panorama.
- MARQUES, Oliveira (1986). *Dicionário da Maçonaria*, volume 1. Lisboa: Delta.
- MARTINS, Fernando Cabral (2008). «Opiário», *Dicionário de Fernando Pessoa e do Modernismo Português*. Org. Fernando Cabral Martins. Lisboa: Caminho, p. 563.
- MARTINS, Joaquim Pedro Oliveira (1920). *O Brasil e as Colónias Portuguesas*. Lisboa: Parceria António Maria Pereira.
- MARTINS, Joaquim Pedro Oliveira (1882). *Systema dos Mythos Religiosos*. Lisboa: Bertrand.
- MARTINS, José Frederico Ferreira (1950). «Orientalismo Português e Ocidentalismo Asiático», *XIII Congresso Luso-Espanhol das Ciências Históricas e Filológicas*, VIII, 7.ª sessão, pp. 373-381 [separata].
- MARTINS, Serafina (2010). «O Oriente na Literatura Portuguesa — Uma Hipótese de Sistematização», *L'Oriente nella Lingua e nella Letteratura Portoghese*. Org. Valeria Tocco. Pisa: Edizioni ETS, pp. 67-78.
- MATOS, Sérgio Campos (2002). «Oriente e Orientalismo em Portugal no Século XIX: o Caso de Oliveira Martins», *Cadmo — Revista do Instituto Oriental*, n.º 12. Lisboa: Universidade de Lisboa, pp. 211-224.
- MCCCLINTOCK, Anne (1995). *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. Nova Iorque: Routledge.
- MENDES, Luís Filipe Castro (2012). *Lendas da Índia*. Lisboa: D. Quixote.
- MENDONÇA, Henrique Lopes de (1898). *Afonso de Albuquerque: Drama em 5 Actos em Verso*. Lisboa: Secção Editorial da Companhia Nacional Editora.
- MIGUEL-MANSO (2011). «Restaurante Casa da Índia». *Ágio — Revista de Literatura*, n.º 1. Lisboa: Artefacto.
- MILLIGAN, Barry (1995). *Pleasures and Pains: Opium and the Orient in Nineteenth-Century British Culture*. Charlottesville e Londres: University Press of Virginia.
- MONTEIRO, George (2013). «Álvaro de Campos, English Decadent», *Fernando Pessoa's Modernity without Frontiers: Influences, Dialogues and Responses*. Org. Mariana Gray de Castro. Woodbridge: Tamesis, pp. 63-74.
- MORÃO, Paula (2001). *Salomé e Outros Mitos. O Feminino Perverso em Poetas Portugueses Entre o Fim-de-Século e Orpheu*. Lisboa: Cosmos.





- MOTA, Pedro Teixeira da (2016). «A Caminho do Oriente: apontamentos de Pessoa sobre Teosofia e espiritualidades da Índia», *Pessoa Plural*, n.º 9, pp. 230-251.
- NEGREIROS, José de Almada (1915). «Frisos — A Taça de Chá», *Orpheu — Revista Trimestral de Literatura*, n.º 1. Dir. Luís de Montalvor. Lisboa: s/ed., p. 59.
- NIETZSCHE, Friedrich (1997). *O Nascimento da Tragédia ou Mundo Grego; Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extramoral*. Lisboa: Relógio d'Água.
- NOBRE, António (1981). *Despedidas*. Lisboa: Vega.
- OLIVEIRA, Alberto de (1894). *Palavras Loucas*. Coimbra: França Amado.
- OLIVEIRA, José Osório de (1944). «A Propósito de Timor», *Exame da Vida Portuguesa*. Lisboa: Ultramar, pp. 91-101.
- OLSON, Carl (2005). «Politics, Power, Discourse and Representation: A Critical Look at Said and Some of His Children», *Method & Theory in the Study of Religion*, volume 17, n.º 4, pp. 317-336, em linha.
- PALHA, J. António Filipe de Moraes (1912). *Esboço Crítico da Civilização Chinesa*. Macau: Tipografia Mercantil N.T. Fernandes e Filhos.
- PASCOAES, Teixeira de (1988). «O génio português na sua expressão filosófica, poética e religiosa», *A Saudade e o Saudosismo*. Ed. Pinharanda Gomes. Lisboa: Assírio & Alvim, pp. 67-95.
- PASSOS, Soares de (1983). *Poesias*. Lisboa: Vega.
- PATRÍCIO, António (1989). *Poesia Completa*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- PAZ, Octavio (1984). *Os Filhos do Barro: do Romantismo à Vanguarda*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- PEREIRA, José Carlos Seabra (1975). *Decadentismo e Simbolismo na Poesia Portuguesa*. Coimbra: Centro de Estudos Românicos.
- PEREIRA, José Carlos Seabra (1999). *O Neo-Romantismo na Poesia Portuguesa: 1900-1925*. Tese de Doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- PEREIRA, José Carlos Seabra (2010). «O Tempo Republicano da Literatura Portuguesa», *Colóquio-Letras*, n.º 175. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian [Separata].
- PEREIRA, Pedro Schacht (2013). «An East, east of the East. Eça de Queirós' *A Relíquia*, Álvaro de Campos' *Opiary* and the Postimperial Scope of Portuguese Literary Orientalism», *Journal of Lusophone Studies (Ellipsis)*, vol. 11, pp. 13-41.
- PEREZ, Rosa Maria (2001). «Portuguese Orientalism: Some Problems on Sociological Classification», *The Portuguese and the Socio-Cultural Changes in India, 1500-1800*. Orgs. K.S. Mathew, Teotónio de Souza e Pius Malenkandathil. Meshar: Fundação Oriente, pp. 7-18.





- PEREZ, Rosa Maria (2006). «Introdução», *Os Portugueses e o Oriente — História, Itinerários, Representações*. Lisboa: D. Quixote, pp. 11-36.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla (1982). *Fernando Pessoa — Aquém do Eu, Além do Outro*. São Paulo: Martins Fontes.
- PINTO, Diogo Vaz (2008). «Il miglior fabbro», *Criatura*, setembro.
<http://omelhoramigo.blogspot.com/2008/04/il-miglior-fabbro.html>
- PINTO, Marta Pacheco (2013). *Traduzir o Outro Oriental: A Configuração da Figura Feminina na Literatura Portuguesa Finissecular (António Feijó e Wenceslau de Moraes)*. Tese de Doutoramento em Tradução apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- PINTO, Marta Pacheco (2017). «Mapping Portuguese Orientalism: the International Congresses of Orientalists (1873-1973). Introduction to a Research Project», *ACT 32 — O Oriente em Tradução: Línguas, Literaturas e Culturas Asiáticas no Espaço Luso*. Orgs. Marta Pinto e Catarina Nunes de Almeida. Ribeirão: Húmus, pp. 167-197.
- PIRES, Daniel (2012). «Cronologia da Vida e da Obra de Camilo Pessanha», *Correspondência, Dedicatórias e Outros Textos*. Ed. Daniel Pires. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal/Campinas: Editora da Unicamp, pp. 35-102.
- PIZARRO, Jerónimo (2009). «IV. Atlantismo»; «V. Sensacionismo»; «VI. Ultimatum» e «VII. Ultimatum» [notas introdutórias aos capítulos]. PESSOA, Fernando. *Sensacionismo e Outros Ismos*. Ed. Jerónimo Pizarro. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 133; 141-142; 221-222 e 233-234.
- PIZARRO, Jerónimo (2012). *Pessoa Existe?* Lisboa: Babel.
- PIZARRO, Jerónimo e CARDIELLO, Antonio (2012). «Prefácio», *Prosa de Álvaro de Campos*. Ed. Jerónimo Pizarro e Antonio Cardiello. Lisboa: Ática, pp. 2-25.
- QUADROS, António (1967). «Palavras Chaves do Ideal Português», *O Espírito da Cultura Portuguesa*. Lisboa: Sociedade de Expansão Cultural, pp. 76-84.
- QUADROS, António (1989). *O Primeiro Modernismo Português. Vanguarda e Tradição*. Mem Martins: Europa-América.
- QUENTAL, Antero de (1991). «A Bíblia da Humanidade de Michelet», *Filosofia*. Org. Joel Serrão. Ponta Delgada: Universidade dos Açores/ Lisboa: Comunicação, pp. 11-17.
- QUENTAL, Antero de (1984). *Sonetos*. Ed. António Sérgio. Lisboa: Sá da Costa.
- RADULET, Carmen M. (1998). «Vasco da Gama e a sua Viagem na Memória Nacional (séculos xv a xx)», *O «Centenário da Índia» [1898] e a Memória da Viagem de Vasco da Gama*. Org. Jorge Flores. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp. 157-171.
- RAMALHO, Maria Irene (2007). *Poetas do Atlântico: Fernando Pessoa e o Modernismo Anglo-Americano*. Porto: Afrontamento.





- RAMOS, Manuela Delgado Leão (2001). *António Feijó e Camilo Pessanha no Panorama do Orientalismo Português*. Lisboa: Fundação Oriente.
- RIBEIRO, Tomás (1873-1874). *Jornadas*. Coimbra: Livr. Central de José Diogo Pires.
- RIBEIRO, Tomás (1880). *Vésperas — Poesias Diversas*. Porto: Tipografia da Companhia Literária.
- ROCHA, Andréa (1988). «Presença do Oriente na Literatura Portuguesa», *Revista de Cultura*, n.º 4, janeiro-fevereiro-março. Macau: Instituto Cultural de Macau, pp. 47-51.
- RUBIM, Gustavo (1993). *Experiência da Alucinação: Camilo Pessanha e a Questão da Poesia*. Lisboa: Caminho.
- RUBIM, Gustavo (1998). *A Inscrição Espectral: Poética do Véstigio em Camilo Pessanha*. Lisboa: Tese de Doutoramento em Estudos Portugueses apresentada à Universidade Nova de Lisboa.
- RUBIM, Gustavo (2008). «Pessanha, Camilo (1867-1926)», *Dicionário de Fernando Pessoa e do Modernismo Português*. Ed. Fernando Cabral Martins. Lisboa: D. Quixote, pp. 615-618.
- SÁ-CARNEIRO, Mário (2015). *Em Ouro e Alma. Correspondência com Fernando Pessoa*. Eds. Ricardo Vasconcelos e Jerónimo Pizarro. Lisboa: Tinta-da-china.
- SAID, Edward (2004). *Orientalismo*. Lisboa: Cotovia.
- SAID, Edward (1998). *Culture and Imperialism*. Nova Iorque: Vintage.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2001). «Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, Pós-colonialismo e Inter-identidade», *Entre Ser e Estar — Raízes, Percursos e Discursos da Identidade*. Orgs. Maria Irene Ramalho e António Sousa Ribeiro. Porto: Afrontamento, pp. 23-85.
- SCHWAB, Raymond (1950). *La Renaissance Orientale*. Paris: Payot.
- SEABRA, José Augusto (1994). «Macau, o Oriente e a Poesia Portuguesa: de Camões a Camilo Pessanha», *Poligrafias Poéticas*. Porto: Lello & Irmão Editores, pp. 84-104.
- SEABRA, José Augusto (1999). *O Caminho Íntimo para a Índia*. Macau: Lello/ Instituto Internacional de Macau/Fundação de Macau.
- SEGALEN, Victor (2007). *Essai sur l'Exotisme: une Esthétique du Divers*. Paris: Fata Morgana.
- SELVAGEM, Carlos (1926). «Literatura Portuguesa de Ambiente Exótico», *Boletim da Agência Geral das Colónias*. Lisboa, ano 2.º, n.º 8, pp. 3-16.
- SILVA, Maria Carneira da (2005). «O Sentido dos Árabes no nosso Sentido. Dos Estudos sobre Árabes e sobre Muçulmanos em Portugal», *Análise Social*, vol. XXXIX (173). Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, pp. 781-806.





- SILVA, Vítor Aguiar e (1996). «Modernismo e Vanguarda em Fernando Pessoa», *Diacrítica — Revista do Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho*, n.º II. Braga: Universidade do Minho, pp. 705-736.
- SOROMENHO, Augusto (1855). *Diwan*. Porto: Tip. de Portugal.
- SPAGGIARI, Barbara (1982). *O Simbolismo na Obra de Camilo Pessanha*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.
- SPITZER, Leo (1945). *La Enumeración Caótica en la Poesía Moderna*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filología/Imprenta y Casa Editora «Coni».
- TABUCCHI, Antonio (1984). «Pessoa, Campos e os cigarros», *Pessoana Mínima*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 61-74.
- TAMAGNINI, Maria Anna Acciaioli (1925). *Lin-Tchi-Fá: Poesias do Extremo Oriente*. Lisboa: Edição do Autor.
- TELES, Francisco Xavier da Silva (1926). «A Política Colonial Portuguesa e as Aptidões Económicas das Colónias», *Vasco da Gama — Revista Trimestral de Pedagogia e Cultura*, vol. 1, n.º 2. Lisboa: Colégio Vasco da Gama, pp. 65-99.
- THOMAZ, Luís Filipe (1994). «Índias», *Dicionário de História dos Descobrimentos Portugueses*. Org. Luís de Albuquerque. Lisboa: Círculo de Leitores, pp. 520-524.
- THOMAZ, Luís Filipe (1996). «Estudos Árabo-Islâmicos e Orientais em Portugal», *Povos e Culturas*, n.º 5. Lisboa: Centro de Estudos de Povos e Culturas de Expressão Portuguesa da Universidade Católica Portuguesa, pp. 389-414.
- TORABULLY, Khal (2012). «Quand les Indes Rencontrent les Imaginaires du Monde», *Worldwide. Archipels de la Mondialisation. Archipiélagos de la Globalización. A TransArea Symposium*. Orgs. Ottmar Ette e Gesine Müller. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana — Vervuert, pp. 63-72.
- UNAMUNO, Miguel de (1943). «Apêndice. Cartas Inéditas de Miguel de Unamuno a Manuel Laranjeira», Manuel Laranjeira, *Cartas*. Ed. Ramiro Mourão. Lisboa: Portugália Editora, pp. 167-182.
- URIBE, Jorge e SEPÚLVEDA, Pedro (2011). «Introdução», Fernando Pessoa, *Sebastianismo e Quinto Império*. Eds. Jorge Uribe e Pedro Sepúlveda. Lisboa: Ática, pp. 11-34.
- VAKIL, Abdoolkarim (2000). «Eça de Queirós e o Islão. Questões do Oriente. Questões do Ocidente», *Revista Camões*, n.º 9-10, pp. 75-94.
- VANZELLI, J.C. (2018). «Mediação e Transculturação no orientalismo de Antero de Quental», *Revista Crioula*, n.º 21. São Paulo: FFLCH-USP, pp. 735-755.
- VELHO, Selma (1988). *A Influência da Mitologia Hindu na Literatura Portuguesa dos Séculos XVI e XVII*, Tomo II. Macau: Instituto Cultural de Macau.





- VENTURA, Ricardo (2011). *Conversão e Conversabilidade: Discursos da Missão e do Gentio na Documentação do Padroado Português do Oriente (séculos XVI e XVII)*. Tese de Doutoramento em Estudos de Literatura e de Cultura (Estudos Portugueses) apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- VIANA, António Manuel Couto (1987). *No Oriente do Oriente*. Macau: Gráfica Macau.
- VICENTE, Filipa Lowndes (2009). *Outros Orientalismos: a Índia entre Florença e Bombaim 1860-1900*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- VITERBO, Francisco Marques de Sousa (1893). «O Orientalismo em Portugal no século XVI», *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 7-8 (série 12), pp. 317-330.
- XAVIER, Angela Barreto e ZUPANOV, Ines G. (2015). *Catholic Orientalism. Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th Centuries)*. Nova Deli: Oxford University Press.
- WHITMAN, Walt (2010). *Folhas de Erva*. Trad. Maria de Lourdes Guimarães. Lisboa: Relógio d'Água.
- YULE, Henry e BURNE, Arthur Coke (1996). *Hobson-Jobson: The Anglo-Indian Dictionary*. Ware: Wordsworth.
- ZENITH, Richard (1999). «Alberto Caeiro as Zen Heteronym», *Portuguese Literary & Cultural Studies*, n.º 3 — *Fernando Pessoa's Alberto Caeiro*. Dartmouth: University of Massachusetts Dartmouth, pp. 101-110.
- ZHOU, Cristina (2017). «Oriente Plural no Universo Pessoaano», *De Portugal a Macau. Filosofia e Literatura no Diálogo das Culturas*. Org. Maria Celeste Natário et alii. Porto: Universidade do Porto, pp. 127-134.



NOTA FINAL

A investigação que motivou a presente obra foi desenvolvida com base numa Bolsa de Doutoramento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (SFRH/BD/65929/2009), financiada por fundos nacionais do MCTES. Em relação a esta publicação, é financiada por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P, no contexto dos projetos UID/ELT/0509/2019: Centro de Estudos Comparatistas e PTDC/CPC-CMP/0398/2014: *Textos e Contextos do Orientalismo Português — Congressos Internacionais de Orientalistas (1873-1973)*, no âmbito do Projeto 3599 — Promover a Produção Científica, o Desenvolvimento Tecnológico e a Inovação Não Cofinanciada. É ainda um *output* do Projeto Temático da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (2014/15657-8) *Pensando Goa — Uma Peculiar Biblioteca em Língua Portuguesa* e de um Projeto de Pós-Doutoramento desenvolvido na Universidade de São Paulo, também apoiado pela mesma Fundação (2014/00829-8). A Fundação Oriente contribuiu igualmente para a publicação, o que reconhecemos. Finalmente, agradecemos também ao Instituto Internacional de Macau pelo seu apoio financeiro.

325

NOTA FINAL



NOTA BIOGRÁFICA

Duarte Drumond Braga (Lisboa, 1981) é investigador do Centro de Estudos Comparatistas da Universidade de Lisboa. Estudou nessa universidade, onde se doutorou em Estudos Comparatistas (2014). De 2014 a 2018, fez pós-doutoramento na Universidade de São Paulo, onde lecionou na pós-graduação. Tem publicado sobre literatura portuguesa dos séculos XIX e XX, orientalismo português e autores de Goa e de Macau, focando sobretudo o período do romantismo ao modernismo. Coordenou, com Hélder Garmes, o projeto «Relocalizar o modernismo em língua portuguesa», apoiado pela Fundação Calouste Gulbenkian (2016). Organizou, com Fabrizio Boscaglia, o n.º 9 da revista *Pessoa Plural* (2016) e, com Catarina Nunes de Almeida, *Nau-Sombra. Os Orientes da Poesia Portuguesa do Século XX* (2013), entre outros volumes. Prepara neste momento a edição para o Brasil de *Húmus* (1.ª versão), de Raul Brandão, e da obra reunida do poeta goês Paulino Dias. Em 2015, publicou o livro de versos *Voltas do Purgatório* (Língua Morta).

327

NOTA BIOGRÁFICA



AS ÍNDIAS ESPIRITUAIS

FOI COMPOSTO EM CARACTERES FILOSOFIA
E VERLAG, E IMPRESSO NA GUIDE, ARTES GRÁFICAS,
SOBRE PAPEL CORAL BOOK DE 90 G/M²,
NO MÊS DE JANEIRO DE 2019.