

Um roteiro pessoano sobre a Índia

Duarte Drumond Braga*

Palavras-chave

Fernando Pessoa, Oriente, Orientalismo, Índia, Hinduísmo, Budismo, Esoterismo, Opiário

Resumo

Este ensaio pretende levar a cabo uma reflexão de teor epistemológico e metodológico sobre o objeto de pesquisa que pode ser designado como “o Oriente em/de Fernando Pessoa”. Será defendida a tese de que não há vantagem em perspectivar um único e monolítico (conceito de) Oriente em Pessoa, mas antes vários orientes, não só porque os escritos de Pessoa se reportariam a mundos tão diversos quanto a Índia, a China ou a Pérsia, mas também por esses envios corresponderem a diversas necessidades, contextos e modos de escrita. Daqui se avançará a hipótese, partindo de uma análise crítica do trabalho de Edward Said, de que, na verdade, os Orientes pessoanos seriam melhor entendidos como interações com várias tradições textuais orientalistas. O presente artigo não 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 na área do(s) Oriente(s) em/de Pessoa.

Keywords

Fernando Pessoa, Orient, Orientalism, India, Hinduism, Buddhism, Esotericism, Opiary

Abstract

This essay is an epistemological and methodological study of the Orient in/of Fernando Pessoa. It argues in favour of this comprehensive object of research, questioning the usefulness of a single concept of Orient in the analysis of Pessoa's writings. These writings address such different geographies and cultures as India, China or Persia and imply different contexts, modes of writing and textual necessities, thus creating several Orientes. Using the work of Edward Said as a starting point, this essay argues that Pessoa's Orientes can be better understood as interactions with several orientalist traditions. Therefore, it does not concern only one text, but rather takes its cue from a number of Pessoa's writings on India to consider the conditions of possibility of a research on the Orient(s) in/of Pessoa.

* Universidade de São Paulo. Bolsista de Pós-Doutoramento (número do processo 2014/00829-8) da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, que apoiou a pesquisa para este texto.

De Tóquio? Universidade de Tóquio? Nada disso existe. Isso é uma ilusão.
Fernando Pessoa¹

Em 2011, Jerónimo Pizarro, Patricio Ferrari e Antonio Cardiello publicaram um dossiê intitulado “Os orientes de Fernando Pessoa”, que se volta a reproduzir, em versão aumentada, nas páginas desta revista (cf. PIZARRO *et al.*, 2011; CARDIELLO, 2016).² O método heurístico e filológico dos organizadores leva-os a apresentar uma ampla documentação: manuscritos, datiloscritos e ainda notas de leitura ou *marginalia* retirados da biblioteca privada do poeta, desta maneira mostrando que se trata de uma questão não só bem presente como transversal, sob vários aspetos e medidas, à escrita pessoana.

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 *et al.*, 2011: 149). Se o Oriente pessoano não é unívoco, 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 possível viés editorial-comercial. 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 auto-explicativa.³

A segunda dificuldade que se impõe à tentativa de encontrar uma unidade é o fato 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

¹ “Crónica Decorativa”, *O Raio*, n.º 12, 12-9-1914. Veja-se a edição crítica deste texto no presente número da revista *Pessoa Plural* (cf. BOSCALLIA, 2016b).

² Texto oriundo do Projeto Temático da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (número de processo 2014/15657-8).

³ O vocábulo Oriente não pode representar uma geografia, mas é um *topos* que se alimenta de várias geografias. Para o ensaísta francês Raymond Schwab, em sua clássica reflexão em torno da descoberta do sânscrito pela Europa dos séculos XVIII-XX, *La Renaissance Orientale* (1950), o Oriente é um termo que deu a “volta ao mundo”, devido ao número de espaços que já lhe foi dado designar (SCHWAB, 1950: 9). Já Edward Said, propõe, em *Orientalismo* (1978), entender o Oriente como uma atribuição que é conferida por um determinado “modo do discurso”, e daí a famosa expressão “Oriente orientalizado” (SAID, 2004: 34). Como afirma o ensaísta palestino, não existe Oriente sem Ocidente: “[...] o Oriente não é um facto inerte da natureza. Não está ali, do mesmo modo que o Ocidente também não está exatamente ali. [...] esses lugares, regiões e setores 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” (SAID, 2004: 5).

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 agenciado pelo autor, tal como acontece, por exemplo, para o volume *Ibéria: introdução a um imperialismo futuro* (2012), 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 nos escritos filosóficos, atravessa (via António Mora) o investimento da década de 1910 em torno do Sensacionismo e Neo-paganismo,⁴ fundamenta certas posições iberistas pelo menos até 1918, reafirma no sebastianismo de Pessoa em 1928 e ainda no interesse deste por Khayyam, entre 1926 e 1935 (BOSCAGLIA, 2015a; 2016a). 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 posições e noções sócio-culturais, antropológicas ou mesmo religiosas, como em breve desenvolverei.

O objetivo destes comentários – e o deste ensaio no seu todo – 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, que será um modo mais justo de apresentar o problema. Assim, o presente artigo não 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.⁵

A reflexão que acabo de empreender pode, a um primeiro nível, funcionar como demonstração da típica relação de co-autoria que a natureza fragmentária da obra de Pessoa contratualiza com o pesquisador, pela identificação e tratamento de um dado *corpus* textual, neste caso relativo ao(s) oriente(s). 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:

⁴ Fabrizio Boscaglia sugere: “por volta de 1916, Pessoa ‘entregou’ a Mora a tarefa de analisar a presença árabe-islâmica em dois dos principais movimentos literários e filosóficos que o próprio Pessoa estava a elaborar e pelos quais estava a moldar o heteronimismo: trata-se do *neopaganismo português* e do *sensacionismo*.” (BOSCAGLIA, 2015a: 150).

⁵ Desenvolvo essa investigação na minha tese de Doutoramento *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*, defendida em 2014 na Universidade de Lisboa.

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 objecto fantástico.

(PIZARRO, 2012: 174)

A atenção a uma história interna da textualidade pessoana, embora não se deva esgotar na perspectiva 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 *corpora* de 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.

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: 175) que apenas de forma ilusória se deixa ler como uma unidade reunida a partir dos seus fragmentos.⁶

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 pretendo 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 de os procurar 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 textuais 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

⁶ Acrescenta o estudioso: “Pensar Pessoa, editar Pessoa – actividades 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” (PIZARRO, 2012: 192).

caso da viagem que Álvaro de Campos empreende, ou diz ter empreendido, em “Opiário”, à Índia e à China. Deste modo, o(s) orientalismo(s) pessoano(s) seriam uma via possível para encontrar uma relativa unidade num *corpus* muito vasto e diverso de referências ao Oriente.

Dos Oriente(s) em Pessoa aos orientalismo(s) pessoano(s)

No quadro da teoria de Edward Said, em *Orientalism* (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 perspectiva, 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, uma das ideias mais interessantes da obra *Orientalism*. 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: 26)

Neste sentido, é legítimo entender o orientalismo como um conjunto de citações, de referências auto-suficientes, funcionando como discurso independente sobre um Outro que é 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. Um discurso bem-sucedido, como o orientalista, é aquele que consegue impor-se retoricamente, operando como um conjunto de enunciados incontestáveis. Antes de avançar, devo salientar que é este o modelo teórico pelo qual encaro o fenómeno do orientalismo. Apesar de suas conhecidas limitações,⁷ parece-me ser um modelo bastante válido.

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 palestino, ao construir-se como um círculo de

⁷ A crítica a Said veio de todos os lados, mas a meu ver foi a teoria pós-colonial, em parte um sucedâneo do próprio Said, que lhe colocou as objeções mais consistentes. Com efeito, a crítica pós-colonial aponta como problemática a uniformização de toda uma série de autores – desde a Grécia até aos Estados Unidos do século XX – pela sua recondução ao fenómeno orientalista. Para BHABHA (1996), o discurso crítico saidiano repõe, em novos termos, um binarismo entre Ocidente e Oriente não menor do que aquele que visa denunciar. Assim, em Said tais “categorias” nasceriam de forma essencializada.

influências e de citações textuais, o orientalismo estatui-se como um arquivo de informação (SAID, 2004: 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 “sistemas índio e cristista” (PESSOA, 2003: 92) e sobretudo em “estética hindu (oriental)” (PESSOA, 2003: 93), que adiante serão comentadas demoradamente. 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 particular⁸ do poeta, os livros com incidências em assuntos não-europeus que aí se encontram – muitos deles listados no dossiê “Os orientes de Fernando Pessoa” (PIZARRO *et al.*, 2011) – serão suficientes para reconhecer que o autor estaria bem informado sobre essas culturas? Trata-se sobretudo de manuais 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 série de constantes. Sem dúvida várias deles veiculam uma perspectiva claramente orientalista.⁹ Há que estar, portanto, consciente de que a(s) ideia(s) sobre o que seria o Oriente a que Pessoa está reagindo são filtradas pela erudição alemã, francesa e inglesa acerca da História, cultura e religiões da Ásia. O passo seguinte seria identificar, na prosa de Pessoa que trata de cultura e de civilização, marcas de uma perspectiva eurocêntrica, enformada pelo conhecimento científico oitocentista.

Todavia, a natureza da obra de Fernando Pessoa torna difícil seguir esta linha de investigação. Para começar, importa notar que o fragmento ensaístico pessoano se relaciona com o conhecimento que recebe a chancela da ciência oitocentista de forma tão apropriativa, chamemos-lhe assim, quanto o emprego em verso de alguns desses temas. Esta prosa possui uma dimensão claramente *literária*, a três níveis: pela contradição 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.

⁸ Em linha no sítio <http://casafernandopessoa.cm-lisboa.pt/bdigital/index/index.htm>. Cf. PIZARRO *et al* (2010), catálogo bilingue em que a informação de cada título da biblioteca particular foi revista.

⁹ A este respeito, é sintomática a leitura – num estreito diálogo com a escrita, conforme demonstrado por BOSCALLIA (2015a: 169-190) – da tradução inglesa de *Sketches from Eastern History* (1892), obra com a cota CFP, 9-54 [Casa Fernando Pessoa]. A obra é da autoria do alemão Theodor Nöldeke (1836-1930), autor a quem Said apontou ter certa vez declarado que “o somatório da sua obra de orientalista viria a confirmar a ‘fraca opinião’ que tinha sobre os povos orientais” (SAID, 2004: 244). Podemos acrescentar que, em relação à Índia, algum diálogo poderá ter sido feito com a obra a de Victor Henry, *Les Littératures de L’Inde: Sanscrit, Pâli, Prâcrit* (1904), consultável pela cota CFP, 8-250.

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* textuais, como comprova a presença da assinatura Álvaro de Campos em textos do volume *Sensacionismo e Outros Ismos* (2009), que reúne os *corpora* de 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 famosa 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 ingénua de uma dada afirmação que pareça apresentar uma proposição ao modo orientalista, isto é: estereotípico, essencialista, a-histórico, redutor, etc. Considere-se, a este respeito, a insistência com que a produção da década de dez em torno dos “ismos” percebe a *conhecimento* e sua prática como uma forma – notável até – de literatura entendida enquanto higiene espiritual do homem sensacionista, visando uma antropologia de perfil elitista. Em abono destas afirmações, passa-se a citar uma reflexão atribuída a Álvaro de Campos (Fig. 1), ainda que datada 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.

(PESSOA, 2012a: 41)

O “theorista” devém como poeta na medida em que o discurso teórico, ensaístico, filosófico é também radical e assumidamente criativo 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 considerações dos três níveis de “literariedade” acima enunciados.

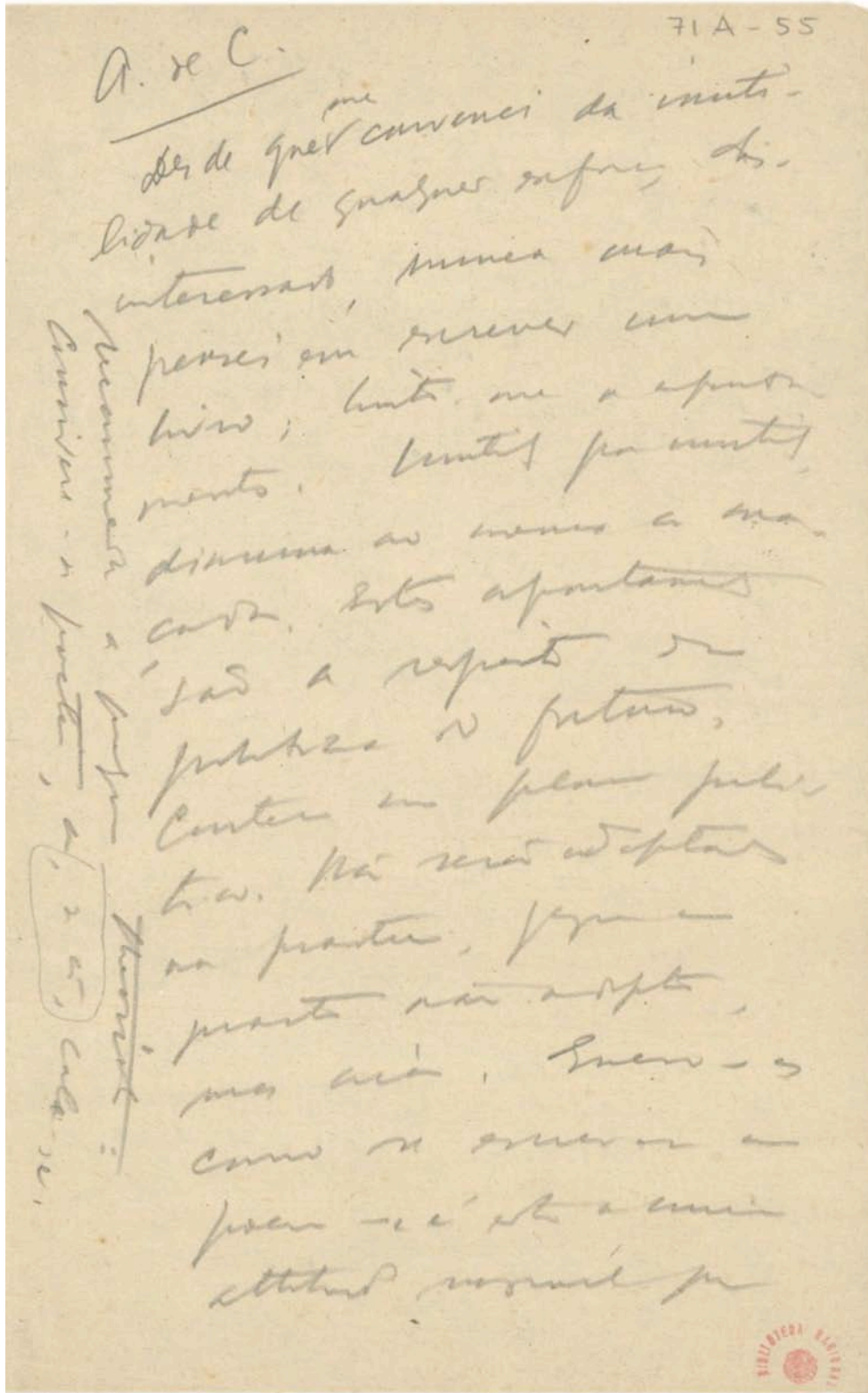


Fig. 1. Desde que me convenci da inutilidade de qualquer esforço desinteressado (BNP/E3, 71A-55^v)

Antes de passar a um roteiro textual, há que sublinhar três hipóteses de trabalho para a presente investigação dos orientalismo(s) pessoano(s). Em primeiro lugar: o Oriente pessoano seria uma abstração, de ordem pragmática e metodológica, com base nos vários Orientes sobre 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 construto 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.

A Índia: um possível roteiro pelos orientalismos pessoanos

Tome-se em consideração o tema da Índia. Há que explorar a sua ocorrência em textos que possuem finalidades diversas, sendo aproximáveis a distintas tradições orientalistas. Apresento 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 volto a frisar, o de encerrar o Oriente de Pessoa “dentro” do orientalismo, mas pegar num único tema e elaborar um roteiro que mostre como a Índia possui um valor ao mesmo tempo sistémico e móvel, o que 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,¹⁰ 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]” (LOPO,

¹⁰ Esta produção parece dialogar com HENRY (1904), CFP, 8-250.

2013: 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, de Ricardo Reis (Fig. 2):

[...] a estética hindu (oriental) [esthetica hindu (oriental)]

(PESSOA, 2003: 93)¹¹

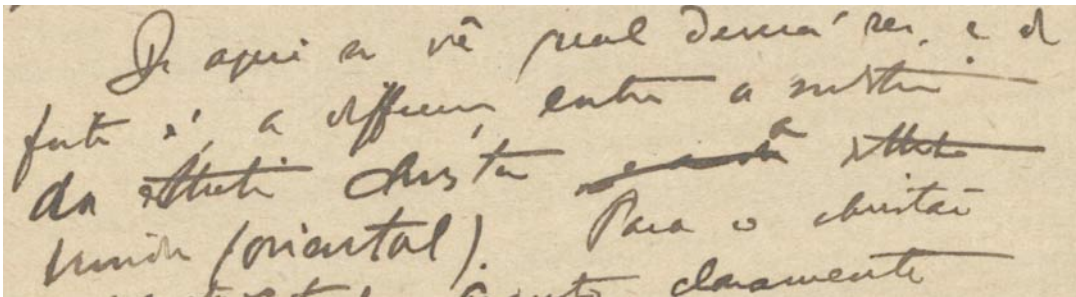


Fig. 2. BNP/E3, 21-15^o (pormenor)

A variante para o termo 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. Ora, isso traz 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*¹² e que nestes textos parece ser continuada.

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

¹¹ Teresa Sobral Cunha, em *Poemas Completos de Alberto Caetano* (PESSOA, 1994), atribui o texto a António Mora. Contudo, a leitura de Manuela Parreira da Silva em *Prosa* (PESSOA, 2003) de Ricardo Reis, que aqui se segue, considera uma indicação manuscrita em como se trataria de um prefácio desse heterónimo. Os primeiros editores do texto, Lind e Coelho, em *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação* (PESSOA, 1966a), avançam a data dubitativa de 1917.

¹² Conjunto de ensaios publicados em *A Águia*, órgão da Renascença Portuguesa, entre Setembro a Dezembro de 1912. Recebeu, na edição em volume (1^o ed. 1944) da responsabilidade de Álvaro Ribeiro, o título geral *A Nova Poesia Portuguesa*, pelo qual esses ensaios são geralmente referidos.

concepção de que o “índio”, como lhe chama Pessoa, procuraria uma anulação da personalidade.¹³ No mesmo texto (Fig. 3) pode ainda ler-se o seguinte:

O Nirvana é a ideia representativa da direcção da índole religiosa da Índia. Nela lemos claramente o que é essa índole, e em que difere da cristã. A introversão das actividades do espírito leva, no cristismo, à exaltação desumana da personalidade, no hinduísmo, à sua desumana desvalorização.

(PESSOA, 2003: 92)

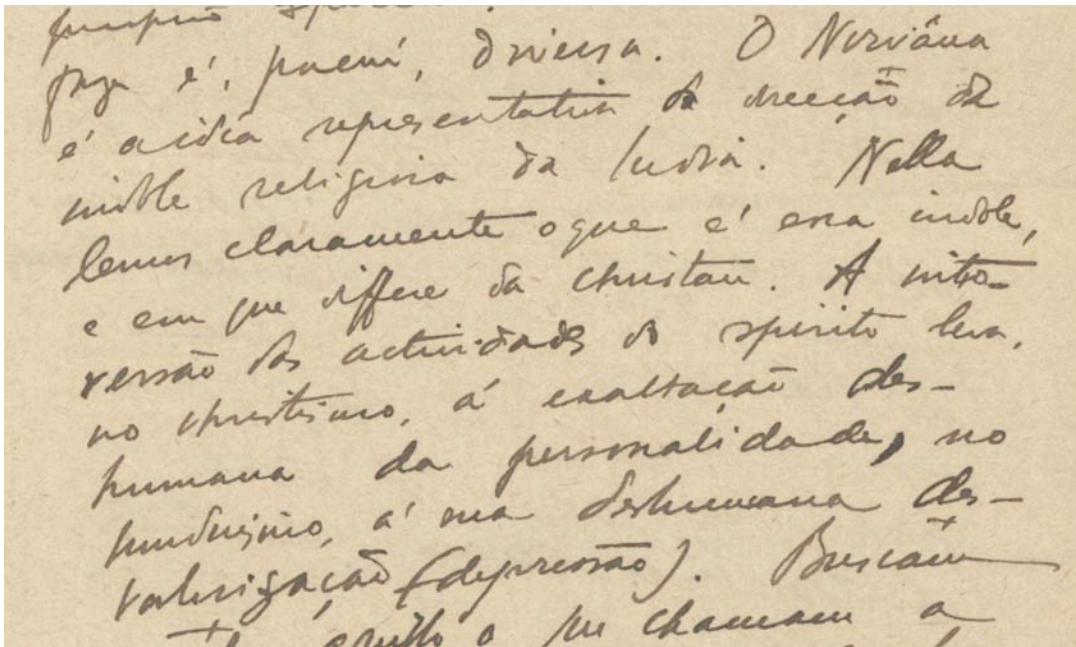


Fig. 3. BNP/E3, 21-14^v (pormenor)

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” (Fig. 4), na leitura de Maria Aliete Galhoz:

¹³ Acrescenta Reis, no mesmo texto: “Para o cristão a beleza está em tudo quanto claramente nos faz sentir a nossa personalidade; para o oriental em tudo quanto transcende a nossa personalidade” (PESSOA, 2003: 93). Roger-Pol Droit sustenta que o pensamento europeu oitocentista identificou *Nirvana* a nihilismo: “Tous [os autores europeus] ont en commun d’avoir, plus ou moins, rapproché *Nirvana* et anéantissement, d’avoir considéré le bouddhisme comme un nihilisme, dont il fallait avoir peur [...], d’avoir lié bouddhisme et pessimisme en une pensée mortifière et négatrice, tout entière opposée à l’ordre ‘normal’ du monde – occidental, chrétien, vivant, affirmatif” (DROIT, 1997: 16). Veja-se também a peça de teatro ortónima *Shakyamuni*, pela primeira vez publicada por Teresa Rita Lopes em PESSOA (1977), lição (única) que aqui se segue. Trata-se de um texto inacabado sobre o despertar do Buda, onde de novo o Nirvana – falando com sua própria voz – se assume como a voz do Nada: “Suaves são os meus braços de sombra e os meus cabelos de esquecimento – em torno à tua alma absoluta eles se enrolarão como a Verdade Eterna. Embalar-te-á sem movimento, para sempre além de sempre, o meu colo sem fundo nem lugar” (PESSOA, 1977: 545).

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 devesas 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: 79)¹⁴

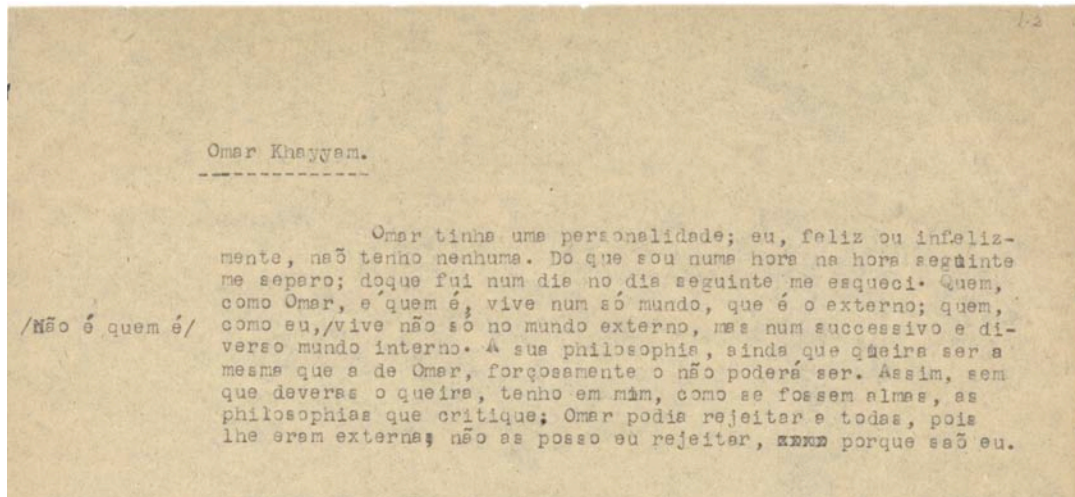


Fig. 4. BNP/E3, 1-2^r

A Pérsia do Khayyam pessoano implica, sem dúvida, um diálogo com o orientalismo inglês, por via da figura do poeta e tradutor Edward FitzGerald (1809-1883) (cf. BOSCAGLIA, 2015a: 254-292). A tradução *Rubáiyát of Omar Khayyám, the astronomer-poet of Persia rendered into English verse by Edward FitzGerald* (1910)¹⁵, é a base do interesse do poeta em torno à figura do poeta-astrónomo. 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,¹⁶ 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.

¹⁴ O fragmento é incluído em algumas edições do *Livro do Desassossego*, como as de Zenith. A primeira publicação teve lugar no volume I do *Livro do Desassossego por Bernardo Soares* (1982), na edição de Jacinto do Prado Coelho. Segue-se a edição de 2008, das *Rubaiyat* ortónimas de Pessoa, da responsabilidade de Maria Aliete Galhoz. É possível que o fragmento integrasse um projecto autónomo acerca da figura do poeta persa. Sobre Pessoa enquanto autor de poemas com formas estróficas “orientais”, para além das *Rubaiyat* persas, veja-se também o contributo de Ferrari e Pitella-Leite (2016) sobre *Haikus*, no presente número da revista *Pessoa Plural*.

¹⁵ Cf. Biblioteca Particular de Fernando Pessoa, CFP 8-296.

¹⁶ Para uma abordagem comparativa sobre a presença de Khayyam em Pessoa e Borges cf. BOSCAGLIA (2015b).

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 renúncia¹⁷ da personalidade por parte do “oriental”, motivo que fez escola no orientalismo académico do século XIX. 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 primeiro 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 pré-conceito. 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 blavatskyana.

A Índia está presente nos comentários sobre Teosofia (cf. MOTA, 2016), que o poeta descobre em 1915,¹⁸ sendo aliás, provavelmente 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 virada do século, tendo sido um dos principais ingredientes da viragem finissecular em direção ao que seria um orientalismo

¹⁷ Há uma frase manuscrita constante do dossiê organizado por Pizarro, Ferrari e Cardiello (2011) que faz parte de um esboço um pouco maior sobre a figura de Ghandi, já parcialmente publicado por Richard Zenith na fotobiografia *Fernando Pessoa* (2008): “O Mahatma Ghandi é a unica figura verdadeiramente grande que ha hoje no mundo. E é isso por que, em certo modo, não pertence ao mundo e o nega” (apud PIZARRO et al., 2011: 167). O interesse pela figura de Gandhi pode ter sua origem no fato de a estada do independentista na África do Sul, entre os anos de 1893-1914, ter parcialmente coincidido com a permanência de Pessoa nessa colônia britânica. No entanto, no caso específico deste esboço o viés parece ser a leitura orientalizante de renúncia e de esvaziamento do sujeito. Pessoa insinua que a tendência mística e ascética indiana é que está na base da luta pacifista pela emancipação do Mahatma.

¹⁸ Pessoa descobriu a Teosofia em 1915, tendo traduzido para Português várias obras teosóficas. Diz Yvette Centeno: “A relação deste poeta com o movimento e com a Sociedade, em Portugal, não ultrapassa o papel de estudioso e tradutor. Não consta que tenha sido filiado” (CENTENO, 2008: 849).

positivo, um “affirmative Orientalism” (KING, 2001: 52).¹⁹ Também nestes escritos pessoanos é de sublinhar o fato de a Índia funcionar de novo como uma sinédoque do Oriente, e de novo em tom negativo. Sendo assim, o inicial respeito e fascínio²⁰ 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 (Fig. 5), datável da década de dez [c. 1917], onde se opõe a perspectiva teosófica ao Rosacrucianismo:

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/ modernities²¹

(BNP/E3, 26B-8^v)

Este trecho leva-nos a compreender a forma como o esoterismo constitui mais uma via de ingresso no Oriente de Fernando Pessoa, o que não quer dizer que exista uma modalidade esotérica do orientalismo pessoano. Pelo contrário, o que se encontra é uma necessidade em responder ao talvez 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 supra-cristianismo, incompatível com o projeto do anti-cristianismo neo-pagão.²²

¹⁹ Com efeito, a fase madura da doutrina de Helena Blavatsky (1831-1891) 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 promoveu o combate anti-colonial.

²⁰ Visível no relato do encontro que deu origem a traduções como a da *Voz do Silêncio*, de BLAVATSKY (1916), datada de 1916. V. nota 21 deste texto.

²¹ A transcrição foi feita em colaboração com Jorge Uribe, com revisão de Jerónimo Pizarro. Cf. as leituras anteriores de Pedro Teixeira da Mota (em PESSOA, 1989) e de Steffen DIX (2014).

²² Confessa numa importante carta a Mário de Sá-Carneiro, datada de 6 de Dezembro de 1915, e que pode ser conferida pelo primeiro volume da edição de Manuela Parreira da Silva da *Correspondência*: “A Teosofia apavora-me pelo seu mistério e pela sua grandeza ocultista, repugna-me pelo seu humanitarismo e apostolismo (V. compreende?) essenciais, atraí-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, 1999: 182-183, ênfase do autor).

123/280 263-8

A Rosicrucian is a kind of
 occultist a man from the
 of ~~the~~ our mind I can
 understand. He cannot
 understand a new-buddhist.

The detestable wisdom and
 mystery called Theosophy
 so despiciously taken for
 from the great things do
 cause beauty of the
 world of the East,
 by its mixture
 with western modernity

1. ESTADOS UNIDOS
 EMPLEADO DE LOS CORREOS
 SUBDIRECCION
 DE
 A. XAVIER BILLO & C.
 DE
 F. B. O. T. M. P. E. V. A. X.
 DE
 F. B. O. E. M. V. I. C. B. I. M. H. C. S.
 S. M. C. H. I. M. E. T. E. R. I.
 S. M. C. H. I. M. E. T. E. R. I.




Fig. 5. A Rosicrucian is a kind of occultist (BNP/E3, 26B-8°)

Desta maneira, uma Índia-Oriente entre esoterismo e anti-esoterismo nasce destas leituras, estritamente pessoais, de Pessoa dentro das temáticas orientais, e que se fazem sentir ao longo de alguns *corpora* da década de dez como o sensacionista ou o neo-Pagão. Mas se Pessoa é um estudioso 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-arremedo, realizar-se-á divinamente.

(PESSOA, 2000a: 67)

Os artigos publicados entre setembro a dezembro de 1912, em *A Águia*, constituem a entrada em cena de Pessoa numa tradição textual portuguesa que, segundo creio, começa em 1898, quadricentenário da chegada do Gama à Índia. O período finissecular português testemunha o recrudescimento de um discurso neo-épico, 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 do futuro História de Portugal, que ajuda a cristalizar a Índia como símbolo do Império e de seus avatares. O que importaria agora seria a nação descobrir, como diz Pascoaes, “uma outra Índia” (PASCOAES, 1988: 74),²³ 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, sublinha.

Ora, tudo isto vai ser retrabalhado no poema “Opiário” de Álvaro de Campos, publicado no primeiro número de *Orpheu* em 1915 (Fig. 6):

²³ 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” (PASCOAES, 1988: 74).

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.

(PESSOA, 1915: 74)

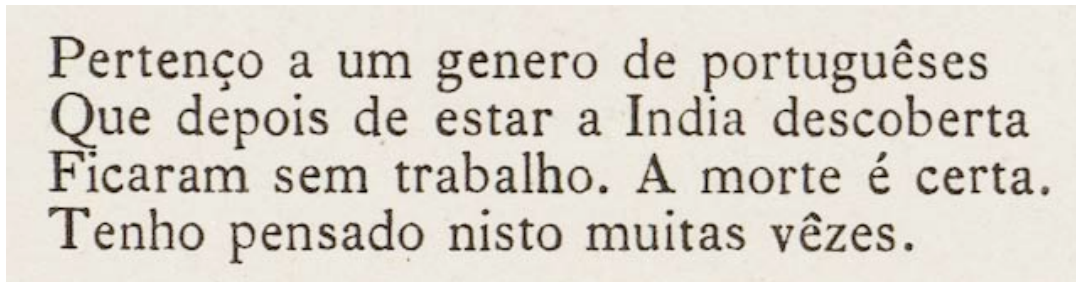


Fig. 6. F. Pessoa [Á. de Campos], "Opiário", in *Orpheu*, n.º 1 (1915) p. 74 (pormenor)

No sentido que está proposto nesta estrofe, "Opiário" não deve ser lido como citação linear dos tópicos finisseculares da decadência, como a crítica o tem entendido, mas como um dos textos de vanguarda que sinalizam o investimento de Pessoa, durante a década de 1910, em termos de reflexão crítica e poética, acerca das categorias de "decadência", "decadente" e literatura decadente". Sendo assim, ele é um texto 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 "Índia nova" (PESSOA, 2000a: 67), bem como à de Atlântico no Atlantismo.

Inversão daquela gloriosa travessia espiritual para a segunda Índia, o desemprego português ("um genero de portugueses | [...] Que [...] | ficaram sem trabalho") é exibido como sinal exterior da vida interior do coletivo. Como proporá claramente o Atlantismo pessoano, é a partir dela que será possível instaurar um imperialismo cultural, afinal superior ao "emprego"; de outros europeus. Cabe então ao português, encarnado por um Campos que, em "Opiário", claramente se assume como europeu, não apenas lembrar-se do império como realidade pretérita, mas também trabalhar tal memória enquanto realidade que se atualiza no futuro.

Continuando nesta "Índia portuguesa", também no *Livro do Desassossego* haveria que procurar tal incidência temática. Atente-se numa curiosa passagem do fragmento "Marcha fúnebre"²⁴ (Fig. 7), 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:

²⁴ Na edição de Jerónimo Pizarro, surge com a indicação de ser posterior a 31-5-1929.

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 adoce, 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 [...]

(PESSOA, 2013: 247-248)

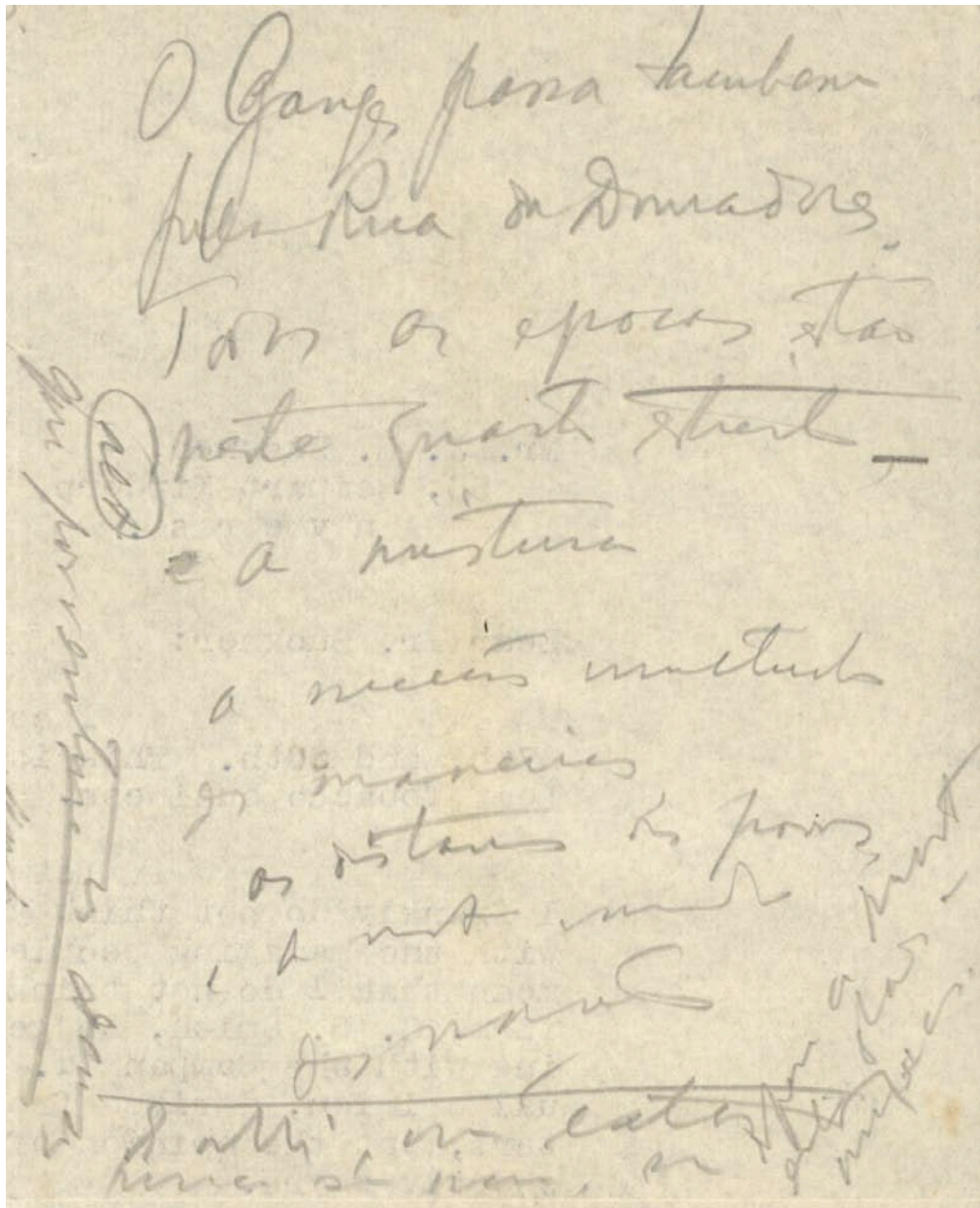


Fig. 7. BNP/E3, 114¹-18^v (pormenor)

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 discuti 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 épocas” 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, Pessoa retoma a “inscrição sibilina”,²⁵ 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 ao 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 1908.²⁶ 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.

²⁵ Trata-se de uma inscrição latina encontrada (ou forjada) em Sintra, por André de Resende, no ano de 1505. Seria uma profecia do Império Português do Oriente. Francisco de Holanda incluiu o desenho das ruínas do santuário onde estaria a lápide na obra *Da Fábrica que Falece a Cidade de Lisboa* (1571). A tradução que se cita é da autoria do visconde de Juromenha e surge no contexto da obra *Cintra Pinturesca*: “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: 201).

²⁶ 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 [...], y entonces Antero se me aparece como un terrible profeta, vocero de todo un pueblo. 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: 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 occidente, esteja de mãos dadas com o extremo oriente na contemplação da “terrível verdade” da filosofia búdica. Não me espantaria que assim fosse: seria mesmo natural e humano. Isto significaria apenas que, tendo nós conquistado a Índia, por sua vez a Índia se vingou e nos conquistou a nós; que nós lhe conquistámos a terra e eles nos conquistaram o espírito; que nós lhe demos a escravidão e eles nos pagaram com a venenosa verdade da sua desesperada filosofia; que nós os vencemos e eles nos venceram” (LARANJEIRA, 1993: 471-472).

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 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” (PESSOA, 1915: 71) – que, afinal, a ser algo de concreto, só pode ser o próprio Ocidente, reencontrado a Oriente de si mesmo.

Considerações finais

Ao terminar este ensaio, deverá ficar claro que a presente abordagem não esgota o tema do Oriente em Fernando Pessoa. Não se pretende, por exemplo, negar que possa existir 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,²⁷ proposta crítica que Paulo Borges (2016) refuta de forma convincente, em ensaio inserido no presente número da revista *Pessoa Plural*. 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,²⁸ sendo de ressaltar que este ensaísta costuma trabalhar sobre textos sem qualquer referência ao Oriente, lendo neles, de forma comparativa, virtualidades que se manifestariam de igual modo no chamado “pensamento oriental”.²⁹ Assim, se existem momentos de efetivo parentesco fortuito 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, e que vários têm insistido em aproximar a essa tradição. Por outro lado, tal fenómeno sinaliza que ambas as abordagens são possíveis.

Assim, de modo a demonstrar que o Oriente pessoano se não esgota efetivamente no orientalismo e suas tradições internas, passo 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 referido no início do presente capítulo. Trata-se de uma curta

²⁷ Cf. ALMEIDA (1986) e ZENITH (1999).

²⁸ Cf. BORGES (2011).

²⁹ Sobre Pessoa e o “pensamento oriental”, cf. PERRONE-MOISÉS (1982), bem como BORGES e BRAGA (2007).

lista (transcrevo apenas a segunda folha; Fig. 9) de obras clássicas da literatura indiana, sem indicações editoriais, que não é possível determinar se chegou a ler:³⁰

Kálidása:

"Sákuntalá"

"Vikrama and Urvasé" (The Hero and the Nymph).

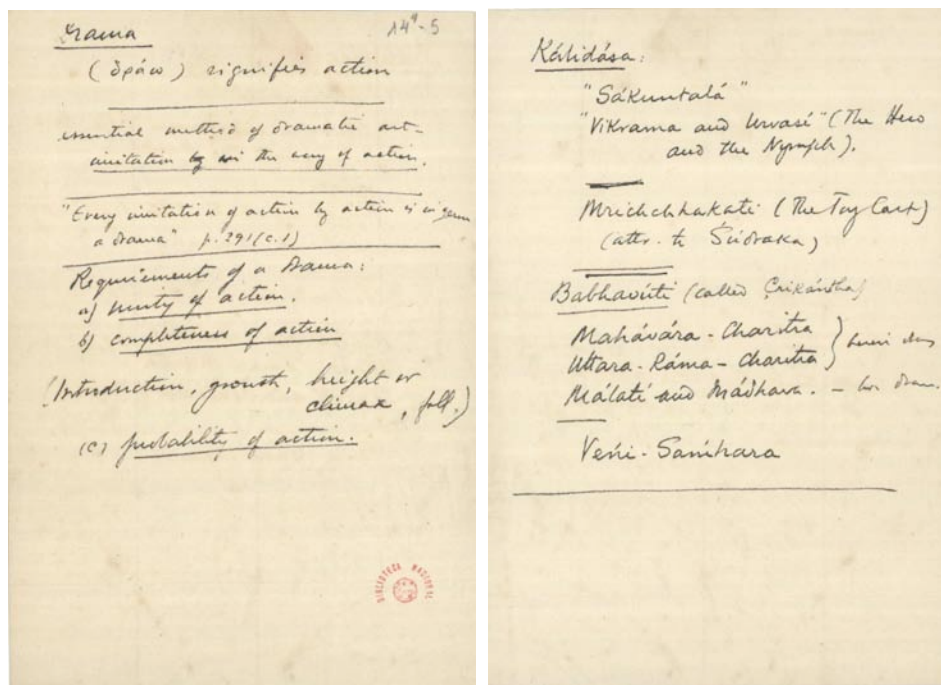
Mrichchhkati (The Toy Cart) (attr[ibuted] to Súdraka)

Babhavúti (called Çrikántha)

Mahávára - Charitra	} heroic dramas
Uttara - Ráma - Charitra	
Málati and Mádhava. – love drama.	

Véni-Saníhara

(apud PIZARRO et al., 2011: 165)



Figs. 8 e 9. BNP/E3, 14^a-5

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 aspetos religioso ou filosófico, que no entanto aqui parecem secundários. Portanto, não é aqui tanto a postura orientalista (no

³⁰ Pela caligrafia, pertencerá a uma época juvenil. A edição de Pizarro, publicada no dossiê é, ao que parece, a primeira. O autor destas linhas agradece a Antonio Cardiello pela ajuda na interpretação deste documento.

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 fato de a primeira parte do documento, que aqui não se mostra, teorizar acerca do *drama* confirma-o. Em outros 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-asiática,³¹ bem como de alguns autores da chamada literatura “indo-portuguesa” de Goa³². Por exemplo, esta curiosíssima referência ao mais antigo texto da tradição hindu, não por acaso um documento (Fig. 10), intitulado “IMPERMANENCE”, onde se chega ao *Rig Veda* através de Shakespeare:

[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]

(PESSOA, 1966b: 289; cf. PESSOA, 2000b: 236-237, 245-246)

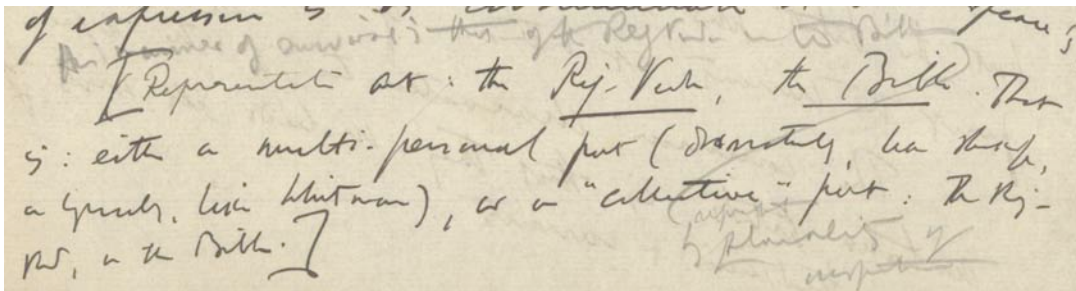


Fig. 10. BNP/E3, 19-84r (pormenor)

³¹ Existem duas obras de R. Tagore na Biblioteca Particular de Fernando Pessoa: *Gitanjali* (1922), CFP 8-536 e *Poems* (1925), CFP 8-537. Para as digitalizações das capas destas obras, cf. O dossiê “Os Orientes de Fernando Pessoa”, neste mesmo número da *Pessoa Plural*.

³² A chamada “literatura indo-portuguesa”, fruto do contato entre colonizador português e nativos do Concão. Existe desde o século XVI e possui um vasto acervo de cartas, sermões, narrativas e poesia, sobretudo ao longo dos séculos XIX e XX. 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, autora de que não se conseguiu compilar qualquer informação. Este livro pode ter sido uma oferta de Alberto Osório de Castro, poeta português que foi jurado do Prémio Literário Antero de Quental, que premiou *Mensagem* em 1934. Com efeito, Osório viveu em Goa no início do século, e Pessoa possuía pelo menos um outro livro dele: *O Sinal da Sombra* (1922), CFP 8-97. Em *Flores de Coral* (1909) designa Moraes como “delicadíssima poetisa” (CASTRO, 2004: 460). Pessoa chegou, de resto, a fazer uso da portugalidade que alguns goeses assumiram para si como prova do que considerava serem os elementos distintivos do colonialismo português, como em BNP/E3 125 A-10: “(Verify) Os índios da Índia inglesa dizem que são índios, os da Índia portuguesa que são portugueses. Nisto, que não provém 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 mesmos” (PESSOA, 1978: 237). Nesta perspectiva, a literatura goesa seria um anexo da literatura portuguesa, o que não é ponto assente.

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 escalas 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 perspectiva, 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 retira 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?” (PESSOA, 1990: 303), pergunta-se Álvaro de Campos em poema sem título. 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*.

Bibliografia

- ALMEIDA, Onésimo Teotónio (1986). “Sobre a Mundividência Zen de Pessoa-Caeiro (O Interesse de Thomas Merton e D. T. Suzuki)”, in *Nova Renascença*, n.º 22, (Abril /Junho), pp. 146-152.
- ANÓNIMO [Juromenha, Visconde de] (1838). *Sintra Pinturesca*. Lisboa: Tipografia da Sociedade Propagadora dos Conhecimentos Úteis.
- BHABHA, Homi K., 1994. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- B[LAVATSKY], H[elena] P[etrovna] (1916). *Voz do Silêncio: e outros fragmentos selectos do Livro Dos Preceitos Aureos*. Traduzido para o inglês e anotado por H. P. B. Versão Portuguesa Fernando Pessoa. Lisboa: Livraria Classica [1889].
- BORGES, Paulo (2016). “As coisas são coisas? Alberto Caeiro e o Zen”, in *Pessoa Plural — A Journal of Fernando Pessoa Studies*, n.º 9, pp. 110-130.
- ____ (2011). *O Teatro da Vacuidade ou a Impossibilidade de Ser Eu. Estudos e Ensaios Pessoaanos*. Lisboa: Verbo.
- ____ & BRAGA, Duarte (orgs.) (2007). *O Buda e o Budismo no Ocidente e na Cultura Portuguesa*. Lisboa: Ésquilo.
- BOSCAGLIA, Fabrizio (2016a). “Fernando Pessoa and Islam: an introductory overview with a critical edition of twelve documents”, in *Pessoa Plural — A Journal of Fernando Pessoa Studies*, n.º 9, pp. 38-109.
- ____ (2016b). “As *Chronicas Decorativas* de Fernando Pessoa: edição crítica de oito documentos”, in *Pessoa Plural — A Journal of Fernando Pessoa Studies*, n.º 9, pp. 151-186.
- ____ (2015b). “Pessoa, Borges and Khayyam”, in *Variaciones Borges*, n.º 40, pp. 41-64.
- ____ (2015a). “A presença árabe-islâmica em Fernando Pessoa”. Tese de Doutoramento em Filosofia. Universidade de Lisboa.
- CARDIELLO, Antonio (2016). “Os Orientes de Fernando Pessoa: adenda”, in *Pessoa Plural — A Journal of Fernando Pessoa Studies*, n.º 9, pp. 131-150.
- CASTRO, Alberto Osório de (2004). *Obra Poética*, volume 1. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- CENTENO, Yvette K. (2008). “Teosofia”, in *Dicionário de Fernando Pessoa e do Modernismo Português*. Organização de Fernando Cabral Martins. Lisboa: Caminho, pp. 848-9.
- DIX, Steffen (2014). “Democratization and the aristocracy of the occult: Fernando Pessoa between Theosophy and Rosacrucianism”, in *Pessoa Plural — A Journal of Fernando Pessoa Studies*, n.º 6, pp. 1-19.
- DROIT, Roger-Pol (1997). *Le Culte du Néant. Les Philosophes et le Bouddha*. Paris: Éditions du Seuil.
- KING, Richard (2001). *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India, and ‘the Mystic East’*. London: Routledge.
- FERRARI, Patricio; PITELLA-LEITE, Carlos (2016). “Twenty-one Haikus by Fernando Pessoa”, in *Pessoa Plural — A Journal of Fernando Pessoa Studies*, n.º 9, pp. 187-232.
- GIL, José (1996). *Fernando Pessoa ou a Metafísica das Sensações*. Lisboa: Relógio d’Água.
- LARANJEIRA, Manuel (1993). *Obras de Manuel Laranjeira*. Vol. 1. Edição de José Carlos Seabra Pereira. Porto: Edições Asa.
- LOPO, Rui (2013). “Presenças do Budismo na Obra em Prosa de Fernando Pessoa”, in *Nietzsche, Pessoa e Freud. Colóquio Internacional*. Organização de Paulo Borges, Nuno Ribeiro e Cláudia Souza. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, pp. 157-172.
- MOTA, Pedro Teixeira da (2016). “A Caminho do Oriente: apontamentos de Pessoa sobre Teosofia e espiritualidades da Índia”, in *Pessoa Plural — A Journal of Fernando Pessoa Studies*, n.º 9, pp. 233-255.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla (1982). *Fernando Pessoa: Aquém do Eu, Além do Outro*. S. Paulo: Martins Fontes.

- PASCOAES, Teixeira de (1988). "O génio português na sua expressão filosófica, poética e religiosa", in *A Saudade e o Saudosismo*. Edição de Pinharanda Gomes. Lisboa: Assírio & Alvim, pp. 67-95.
- PESSOA, Fernando (2013). *Livro do Desassossego*. Edição de Jerónimo Pizarro. Lisboa: Tinta-da-China, 2013.
- ____ (2012b). *Ibéria: Introdução a um Imperialismo Futuro*. Edição de Jerónimo Pizarro e de Pablo Javier Pérez Lopez. Obras de Fernando Pessoa. Nova Série. Lisboa: Ática.
- ____ (2012a). *Prosa de Álvaro de Campos*. Edição de Jerónimo Pizarro e de Antonio Cardiello. Obras de Fernando Pessoa. Nova Série. Lisboa: Ática.
- ____ (2009). *Sensacionismo e Outros Ismos*. Edição de Jerónimo Pizarro. Edição Crítica de Fernando Pessoa, Série Maior, volume X. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- ____ (2008). *Rubaiyat*. Edição de Maria Aliete Galhoz. Edição Crítica de Fernando Pessoa, Série Maior, volume I. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- ____ (2003). *Prosa de Ricardo Reis*. Edição de Manuela Parreira da Silva. Obras de Fernando Pessoa. Lisboa: Assírio & Alvim.
- ____ (2002). *Obras de António Mora*. Edição de Luís Filipe B. Teixeira. Edição Crítica de Fernando Pessoa, Série Maior, volume VI. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- ____ (2000a). *Crítica. Ensaios, Artigos, Entrevistas*. Edição de Fernando Cabral Martins. Obras de Fernando Pessoa. Lisboa: Assírio & Alvim.
- ____ (2000b). *Heróstrato e A Busca da Imortalidade*. Edição de Richard Zenith. Lisboa: Assírio & Alvim.
- ____ (1999). *Correspondência. 1905-1922*. Edição de Manuela Parreira da Silva. Obras de Fernando Pessoa. Lisboa: Assírio & Alvim.
- ____ (1994). *Poemas Completos de Alberto Caeiro*. Edição de Teresa Sobral Cunha. Lisboa: Editorial Presença.
- ____ (1990). *Poemas de Álvaro de Campos*. Edição de Cleonice Berardinelli. Edição Crítica de Fernando Pessoa, Série Maior, volume II. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- ____ (1989). *Rosea Cruz*. Edição de Pedro Teixeira da Mota. Lisboa: Manuel Lencastre.
- ____ (1978). *Sobre Portugal. Introdução ao Problema Nacional*. Organização de Joel Serrão. Lisboa: Ática.
- ____ (1977). "Quatre Pièces Dramatiques de Pessoa", in Teresa Rita Lopes, *Fernando Pessoa et le Drame Symboliste: Heritage et Création*. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian, 1985, pp. 515-550 [Anexos].
- ____ (1966b). *Páginas de Estética e de Teoria Literárias*. Textos estabelecidos e prefaciados por Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho. Lisboa: Ática, 1966.
- ____ (1966a). *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*. Edição de Georg Lind e de Jacinto do Prado Coelho. Lisboa: Edições Ática.
- ____ (1944). *A Nova Poesia Portuguesa*. Edição de Álvaro Ribeiro. Lisboa: Editorial Inquérito.
- ____ (1915). "Opiário e Ode Triunfal. Duas Composições de Alvaro de Campos publicadas por Fernando Pessoa", in *Orpheu. Revista Trimestral de Literatura*, n.º 1 (Janeiro-fevereiro-março), pp. 69-83.
- PIZARRO, Jerónimo; FERRARI, Patricio; CARDIELLO, Antonio (2010). *A Biblioteca Particular de Fernando Pessoa. Fernando Pessoa's Private Library. "Acervo Casa Fernando Pessoa / House of Fernando Pessoa's Collection"*. Vol. I. Lisboa: D. Quixote.
- ____ (2011). "Os Orientes de Fernando Pessoa", in *Cultura ENTRE Culturas*, n.º 3. Organização de Jerónimo Pizarro, Patrício Ferrari e Antonio Cardiello. Lisboa: Âncora, pp. 148-185.
- ____ (2012). *Pessoa Existe?* Lisboa: Babel.
- SAID, Edward (2004). *Orientalismo*. Lisboa: Cotovia.
- SCHWAB, Raymond (1950). *La Renaissance Orientale*. Paris: Payot.

- UNAMUNO, Miguel de (1943). "Apêndice. Cartas Inéditas de Miguel de Unamuno a Manuel Laranjeira", in *Cartas*. Edição de Ramiro Mourão. Lisboa: Portugália Editora, pp. 167-182.
- ZENITH, Richard (1999). "Alberto Caeiro as Zen Heteronym", in *Portuguese Literary & Cultural Studies*, n.º 3 [Fernando Pessoa's Alberto Caeiro], pp. 101-110.

Biblioteca particular de Fernando Pessoa

- HENRY, Victor (1904). *Les Littératures de L'Inde: Sanscrit, Pâli, Prâcrit*. Paris: Hachette (CFP, 8-250).
- KHAYYAM, Omar (1910). *Rubáiyât of Omar Khayyâm: 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 Índia. Poema*. Goa: Casa Luso-Franceza (CFP, 8-377).
- NÖLDEKE, Theodor (1892). *Sketches from Eastern History*. Tradução de John Sutherland Black. London and Edinburgh: 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, 1922 (CFP, 8-536).
- ____ (1925). *Poems*. London: Ernest Benn Ltd (CFP, 8-537).