



Poesia e Diplomacia: China e Índia em Dois Poetas Portugueses Contemporâneos

DUARTE DRUMOND BRAGA*

“Ao prof. Agostinho da Silva, que tantas vezes me falou de um outro Oriente,
que Portugal escreveu e escreverá,
com toda a fraternidade do José Augusto Seabra. Março, 1990”.¹

POESIA E DIPLOMACIA

O facto de o Oriente surgir de forma saliente na escrita de alguns poetas portugueses contemporâneos mostra que o contacto local que experienciaram prendeu, de forma decisiva, a prática poética à da errância e permanência na Ásia. O acúmulo de relatos, poemas e cartas foi fixando uma textualidade que outrora possuiu finalidades bem práticas. Por exemplo, a forma como Camilo Pessanha, Venceslau de Moraes e Alberto Osório de Castro se entrecitavam em textos literários e até críticos constituía, antes de mais, uma rede de amizades no exílio a que a escrita dava corpo. O presente ensaio sugere que essa rede foi sendo adensada, para além desses autores, até os dias de hoje.

Interessa sublinhar que a rede intertextual só ganha o seu sentido global se lida à luz da herança do que em outros textos tenho designado como *orientalismo*

literário português. Não se trata, deste modo, de uma textualidade inocente, mas que de forma consciente dialoga com alguns dos *modelos* estético-ideológicos do orientalismo europeu, tal como este foi entendido por Edward Said em conhecida obra de 1978.

Em tempos pós-coloniais, o que tem vindo a justificar a permanência de poetas portugueses na Ásia são, muitas vezes, as funções de representação do Estado, como a diplomacia ou a jurisprudência, outrora estreitamente ligadas ao aparelho colonial, e hoje a bem conhecidas fundações públicas e privadas. A genealogia mítica deste fenómeno entronca no próprio Camões, que em Macau teria sido “provedor-mor de defuntos e ausentes”. Camilo Pessanha, Alberto Osório de Castro, António Patrício e, mais recentemente, Ruy Cinatti, Armando Martins Janeira e António Manuel Couto Viana seriam apenas alguns dos nomes de uma comprida linhagem de poetas com um vínculo ao Oriente que foi e é possibilitado pelo funcionalismo público. José Augusto Seabra (1937-2004), doravante JAS, e Luís Filipe Castro Mendes (n. 1950), doravante LFCM, os dois poetas-diplomatas aos quais este texto é dedicado, são as mais jovens vergôntes desta velha árvore.

Neste primeiro quartel do século XXI, em que o orientalismo já não pode corresponder a uma agenda política de teor colonial, tal tradição vive da homenagem a si mesma, sob a forma do envio ou

* Doutor em Estudos Comparatistas pela Universidade de Lisboa. Pesquisou e leccionou na Universidade de Lisboa, sendo actualmente investigador de pós-doutoramento na Universidade de São Paulo (Brasil). Trabalha nas áreas de Literatura Comparada em Português e Literatura Portuguesa Moderna e Contemporânea. É autor de vários livros e ensaios sobre as questões do Orientalismo Português e Literaturas de Goa e de Macau. Alguns dos seus trabalhos têm vindo a ser publicados em revistas como *Portuguese Literary and Cultural Studies* e *Colóquio/Letras*.

Ph.D in Comparative Studies from the University of Lisbon. He researched and lectured at the University of Lisbon and is now Postdoctoral researcher and lecturer at the University of São Paulo (Brazil). He focuses his work on Comparative Literature in Portuguese and Modern and Contemporary Portuguese Literature and authored several books and essays focusing the issues of Portuguese Orientalism and Goan and Macanese Literatures. His articles have appeared in Portuguese Literary and Cultural Studies and Colóquio/Letras.

“Gruta de Camões”, gravura publicada no *Journal de navigation autour du globe de la frégate La Thétis et de la corvette L'Espérance pendant les années 1824, 1825 et 1826* (Paris, 1837).

LITERATURA

LITERATURE

da tematização directa das figura dos seus manes, sobretudo Camões e Pessanha. Para muitos destes poetas, o Oriente surge filtrado pela visão daqueles autores ou, dito de outro modo, como um cenário que não pode ser reconhecido se nele não se der a inscrição de tais figuras. De um ponto de vista mais imediato, elas representam a própria presença de Portugal no Oriente. A este respeito, atente-se em “As Dez Mil Montanhas”, um poema de JAS retirado de *O Caminho Íntimo para a Índia*:

Bordejando o império,
As ilhas-sentinelas
rodeiam só de pérolas
as montanhas do assédio.

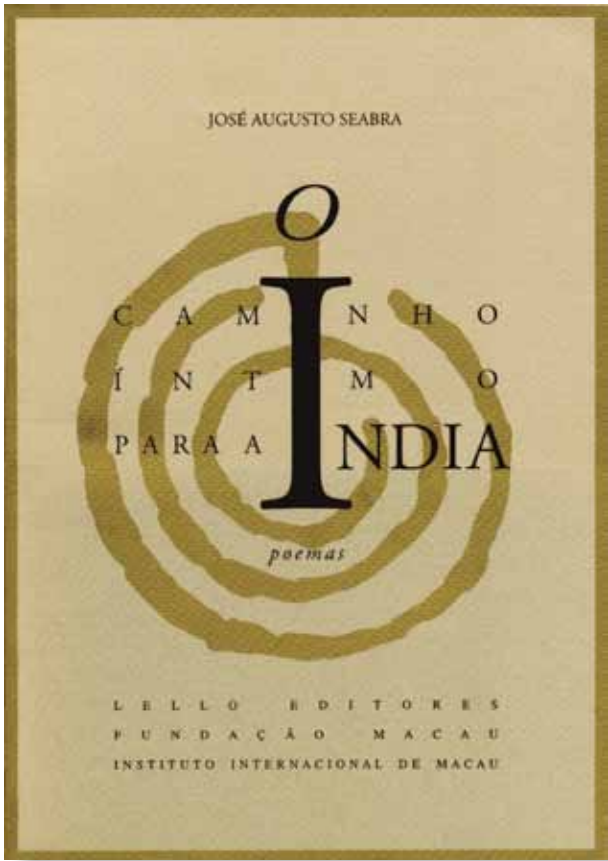
Mas o poeta vela
entre o ópio e o tédio.
(Seabra, 1999: 65)

Esta obscura invocação de Camilo Pessanha dá a ler uma figura totémica habitando uma paisagem natural e anímica, uma figura de fronteira num espaço de fronteira: o Delta das Pérolas, composto por “ilhas-sentinelas”. Veja-se agora a seguinte “Homenagem a Pessanha”, do poeta que foi sucessor de José Augusto Seabra em Nova Deli, LFCM:

Pessanha, onde está a luz do nosso país perdido?
Quando descobriremos o nosso Ocidente,
Nós que de tanto Oriente fomos embriagados
como perus para a ceia da poesia?

[...]
O Oriente desfaz-nos, por certo, mas pode tornar-
-nos aves Fénix
ou galinhas de capoeira!
(Mendes, 2011: 56)

É por via do confronto com as entidades que presidem a esses espaços que o sujeito do último poema se confessa herdeiro da tradição poética portuguesa de um Oriente fatal. Só por si, esse Oriente – encarnado no autor da *Clepsydra* – tem a capacidade de provocar o surgimento dum grande poeta ou de o reduzir a cinzas. Assim, o que emerge da leitura dos dois poemas é a sugestão de que, para além dos lugares e monumentos de que é feita a incerta arqueologia de buscar Portugal no



Oriente, são as figuras dos próprios poetas portugueses que se vêem recuperadas para principais sinais desse “Oriente português” desaparecido na voragem do tempo. Cada poeta que chega como que performatiza a sua errância pela Ásia, mitificando-a à luz dos seus antecessores. Com efeito, uma das características mais salientes desta poesia tem sido a constante mediação de referências literárias portuguesas para entender o próprio *Oriente*.

Mas fará algum sentido pensar a obra de dois contemporâneos como Seabra e Castro Mendes à luz desta linha de leitura? A resposta que este texto procurará fornecer a tal questão é a seguinte: mesmo mostrando-se explicitamente pós-colonial, a poesia portuguesa de hoje, ao continuar a replicar certos modelos temáticos da tradição atrás aludida, continua também a relacionar-se irresistivelmente com estereótipos orientalistas. De resto, que fique claro que é precisamente a forma como estes dois autores se relacionam com a memória cultural de Portugal na Ásia que oferece um fundo de comparação seguro.

Este texto pretende esclarecer dois exemplos, duas formas de a poesia se mostrar *diplomaticamente* pós-colonial: ora defendendo-se por via de uma poética, toda ela abstracta e interiorizada, da língua portuguesa, caso de JAS, ora se assumindo como politicamente pós-colonial em termos da forma como representa as relações internacionais entre Europa e Ásia, caso de LFCM. Com a palavra *diplomaticamente* não pretendo sugerir uma qualquer dissimulação, mas subtilmente apontar a ambivalência que aqui se poderá achar.

O NOME DE MACAU NA POESIA
DE JOSÉ AUGUSTO SEABRA

O primeiro dos dois livros que interessa ler intitula-se *Poemas do Nome de Deus* (1990). Foi publicado pelo Instituto Cultural de Macau, com traduções em chinês feitas por Lu Ping Yi. Trata-se de um conjunto de poemas de tom elegíaco com base em lugares, temas e figuras relativas à presença de Portugal no Oriente, tema que se prolonga em *O Caminho Íntimo para a Índia* (1999), livro que aqui também brevemente se trabalhará. Com efeito, estas obras inscrevem-se de forma clara na tradição de revisitação do Oriente como símbolo do “destino” imperial de Portugal. Assim, o “orientalismo” desta poesia, tal como o da de LFCM, diz tanto ou mais acerca de Portugal como do Oriente, o que será uma constante a assinalar na linhagem de autores referida no ponto anterior, implicando a insistente mediação de referências lusas para entender a própria Ásia. Mostram-no bem os momentos em que o eu lírico fala na primeira pessoa do plural, rememorando as marcas físicas e geográficas deixadas por um sujeito colectivo.

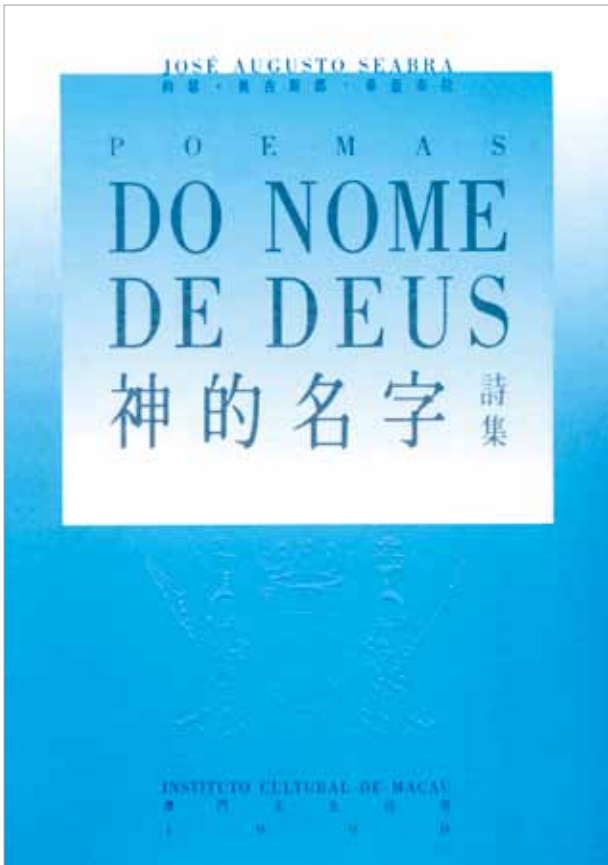
Estes lugares da memória imperial não são, porém, exteriores e dotados de plena circunscrição física, mas pretextos para meditações abstractas sobre as relações entre história-memória e linguagem-poesia, o que desde logo se inscreve no título do livro: poemas sobre um nome (Macau) que simboliza a permanência de Portugal enquanto *nome*, isto é, enquanto linguagem que a expressão poética actualiza. É assim, enquanto memória linguística, literária e cultural, que Portugal “sobrevive” no Oriente.

Tal fica claro da leitura do poema “Da Gruta”, que recebe a seguinte epígrafe de Venceslau de Moraes: “Tal é o que em Macau se chama a Gruta de Camões”:

Peregrinos das sombras divididas
a desenhar os sonhos sobre as pedras
doridas da memória, que feridas
em bálsamo envolvemos, escondemos
da luz amanhecida? Repartimos
o perfume dos ramos já pendentes
em cabelos de cinza no caminho
mais secreto, por dentro do regresso
(Seabra, 1990: 23).

A opacidade das pedras sofre um contraste com toda uma corte de sonhos, de fragmentos de fantasmas que apontam a memória colectiva como o “caminho/ mais secreto, por dentro do regresso”: uma chamada à releitura dos sinais delidos, das pedras apagadas. Tal é o que aqui parece representar a Gruta, inscrição lusa em pedras chinesas que teima em não se apagar.

Já os cabelos de cinza, alusão a um famoso verso de “Todesfugue” de Paul Celan, sugerem os caminhos consumidos de um império que precisa de se rever “por dentro do regresso”, isto é, de embarcar numa



LITERATURA

outra viagem, viagem que revise os signos culturais e literários de um império defunto, dando-lhe um sentido teleológico ao modo da “Índia nova” dos ensaios pessoais de 1912.²

Com efeito, para o jovem Fernando Pessoa, que nesse ano se estreia com os artigos sobre a *Nova Poesia Portuguesa*, o terreno da literatura, e em particular, da poesia, seria o único espaço possível onde ainda haveria uma “Índia nova” a encontrar, no sentido de um destino universal de Portugal que apenas na língua e na literatura se poderá de novo manifestar. Opera aqui um mecanismo de filiação neo-romântica com o qual Pessoa trabalha nestes textos e que propõe transferir o sentimento da derrota nacional no plano histórico para uma esperança de cumprimento colectivo através da poesia, entendida como uma forma superior da História. Nas palavras de Pessoa:

“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, 2000: 67)

Ora, o excelente leitor que também foi o autor de *O Heterotexto Pessoa* herda esta ideia não só crítica mas também poeticamente. Com efeito, o uso estético da linguagem profética e religiosa que emprega em torno a certos elementos simbólicos do Oriente, como a Gruta, ou a bem conhecidos elementos do imaginário náutico das Descobertas ecoa o tom da anterior citação pessoana:

Quando só formos
a vela alta
e diluída
sem mastro nem
flâmula ardendo,
que âncora ainda
anunciará
na desmemória
outro Oriente?
(Seabra, 1990: 79).

É caso para lembrar que a poesia de Seabra possui uma dimensão que alguma crítica tem designado como neo-simbolista, ao insistir numa poética simultaneamente da diluição e da deleção, como o vocabulário do poema exemplifica (“vela [...] diluída”).

Mas o que “Da Profecia” propõe é, concretamente, um novo encontro entre Portugal e a Ásia que seja uma forma de resistência à diluição dos símbolos do colectivo (“vela alta/ e diluída”), consumidos pela voracidade da “desmemória”. O livro *Poemas do Nome de Deus* transmite, então, também uma poética da memória que, neste caso, é-o sobretudo da relembração de um sujeito colectivo. Quando se apagarem os sinais, quando estes se diluírem, como na água da clepsidra, quem poderá lembrar ou, como diz o poema, anunciar “na desmemória/ outro Oriente?”. Esta poesia dirige-se, então, a um futuro que é memória projectada, e cujo sujeito só pode ser Portugal. O curto poema parece sugerir que a ardência do desejo de viagem, que outrora enfunava a vela, tem que resistir ao apagamento simbólico que a era pós-colonial traz consigo, dando azo a uma nova viagem que descubra, para além do esquecimento, “outro Oriente”: isto é, um novo símbolo dentro de um símbolo antigo.

O império e seu “sentido” transmigraram para o canto poético, incorporando a lição épica em tom menor de *Mensagem*. Daí o novo caminho para a Índia apenas poder ser caracterizado como *O Caminho Íntimo para a Índia* (1999), tal qual se lê no título de sua segunda obra “oriental”, remetendo de forma mais directa para a figuração da “Índia nova”. Esta obra, também debruçada sobre um Oriente simbólico, neste caso a Índia, oferece a novidade de uma certa vertente exotizante, pelo surgimento de uma série de figuras de deuses e de avatares (“Bombaim” e “Rama”). Mas regressa-se a uma problemática muito semelhante quando o autor aborda Goa, no poema do mesmo título, enquanto espaço naufragado do império:

Do cais só resta
o último
perfume
do vento e da canela.

Pelo arco
nem passam
já brocados
de nada.

A cruz grita
de braços descarnados
para a palmeira
hirta.

LITERATURE

e ganharam tanta glória
sobre a terra e sobre as águas...
E são tão vivos na história!
(Ribeiro, 1880: 138).

Compare-se os dois poemas. Um é colonial, o outro pós-colonial (no sentido cronológico destes termos) e, no entanto, ambos glosam o tema de Goa como lugar fossilizado de um império morto. Tal como em outros poemas de Seabra, a língua (que o poema explicitamente invoca) é a única forma de lembrar, de vencer uma atrofia que não pode estender-se à fala. Aquela “acarícia/as sílabas/vazias”, isto é, fala a partir de uma linguagem que já não é mais pronunciada, daí surgindo como ausente ou vazia. Os nomes que ela falaria, se conhecesse sua própria língua, seriam esses que “sempre hesitam/nas esquinas/da história”. Daí a retoma da noção de *nome*, e sua importância, ainda que tal *nomeação* seja hesitante. Porém, apenas a linguagem (poética) funciona como ressurreição dos fantasmas da história, ao contrário da ressurreição literal dos “heróis d’Ormuz” que o sino do poema de Tomás Ribeiro pretende suscitar. Confundidos por línguas outras, por outras realidades, Goa e Macau – na poesia de José Augusto Seabra, entenda-se – constituem esses dois nomes que hesitam, pois quase se perderam na esquina da história, testemunhas finais das “lágrimas/ de séculos”.

É a partir desta ideia que Macau se vê valorizado na poesia de JAS enquanto Cidade do *Nome* de Deus, isto é, cidade cujo nome parece apelar ao próprio acto de nomeação. Este acto permite, ao mesmo tempo, recordar e sobrelevar as tensões da História. Por outras palavras, aquilo que na História surge como conflito é, pela linguagem poética, traduzido e refinado ao ponto de ser ultrapassado. A intervenção poética sobre a memória cultural enquadra-a e encerra-a, sarando as feridas do passado. Mais do que um eventual símbolo de Portugal, Macau seria assim, deste ponto de vista, o símbolo do próprio processo de nomeação poética, o que é o aspecto mais interessante da obra de JAS sobre o Oriente.

Como o autor defendeu – e de forma mais clara enquanto crítico – a cidade do Delta do rio das Pérolas seria, no seu entender, um símbolo da posteridade linguística e literária de Portugal no mundo:

“Se quiséssemos eleger um símbolo por excelência do nosso modo universal de ser [...] talvez

Que passos
nunca soam
sob estas lajes
ósseas?

Na aguada
ainda secam
as lágrimas
de séculos.

É a febre
da noite
que da monção
se embebe?

Que nomes
sempre hesitam
nas esquinas
da história?

A língua
acarícia
as sílabas
vazias.
(Seabra, 1999: 23-24).

É este um tópico que, na poesia portuguesa, ocorre entre poetas como Tomás Ribeiro e que reaparece em autores contemporâneos que tratam o Oriente português, como na revisitação dos fantasmas de Goa no romance *Notturmo Indiano* (1984) de Antonio Tabuchi (1943-2012). Relembre-se o poema “Sino d’Ouro”, do livro *Vésperas* (1880), daquele autor oitocentista, sobre o sino da Sé de Goa:

Tange, sino d’ouro, tange
Na velha torre da Sé,
Que se o teu som se refrange
nos ecos da solidão,
se das abóbadas rotas,
que estão ruindo a pedaços,
te responde o furacão,
talvez que aos heróis d’Ormuz,
de Chaul, Diu e Ceilão,
Quebres o selo da morte
E acordes o coração.
Era tão grande e tão forte!...
Puderam com tantas mágoas

LITERATURA

LITERATURE

podéssemos corporizá-lo nessa longínqua “Cidade do Nome de Deus”, que na sua discreta existência peninsular e insular, em terras da China, preservou o essencial – o ser mesmo, outro – das nossas errâncias entre civilizações e culturas, de que fomos e somos mediadores, sem termos necessidade de sermos dominadores. É que a nossa presença sempre foi e sempre será mais duradoira lá onde ela foi assumida através das duas dimensões quanto a nós fundamentais da nossa vocação ecuménica: a religiosa e a política, o mesmo é dizer linguística, de que Macau é um dos exemplos paradigmáticos.” (Seabra, 1994: 85)

Note-se como interessa ao autor sublinhar a ideia, de evidente filiação luso-tropicalista, de *mediação* sem *domínio* e de *preservação* que o território corporiza, desse modo apagando a conflitualidade do encontro colonial. A suposta existência de um signo vivo de Portugal em plena China tem como efeito a anulação das tensões socioculturais que constituem a realidade do território. Por outro lado, a teorização do “linguístico” que aqui entra em cena – subsumindo as dimensões religiosa e política, mais uma vez ao modo da “Índia nova” pessoana de 1912 – ignora a linguagem como sede de tensões, antes remetendo para o resultado de uma textualidade harmoniosa, idealizada ao modo neo--romântico, ainda que monologante. Transformado em figura de linguagem, Macau navega nas águas turbidas da pós-colonialidade enquanto *nome* de Deus, *nome* de uma tradição religiosa, bem como de uma política linguística. O papel da poesia é velar para que tal *nome* não soçobre nos meandros das traduções interculturais, pós-coloniais – em que todos estes laços se vêem postos em causa – e continue o seu caminho (íntimo) através dos sinais da linguagem. Para o autor importa, por isso, ver Portugal, como aquele que continua a deter o *poder* de escrever o Oriente, como na importante dedicatória para Agostinho da Silva, colocada como epígrafe a este texto.

Daqui se permite retomar a questão do orientalismo. Não devemos esquecer que o orientalismo é, de acordo com Edward Said (1978), uma projecção do próprio no alheio, isto é, de um sujeito que tem o *poder* de escrever sobre um dado objecto e de o *representar*. Como sugere Rosa Perez, o orientalismo português seria regido por uma noção de *mesmidade*, mais do que de alteridade. Esta tradução para o mesmo, uma verdadeira (con)versão simbólica,

promove a rasura do *outro* implícito no discurso, não deixando de supor uma plena relação de poder. Nas palavras da autora:

“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 objecto de conversão, na acepção 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.” (Perez, 2006: 15-16)

Como lembra a antropóloga, o orientalismo português exprime-se como uma procura do *mesmo* no seio do *outro* que se estrutura por via religiosa e linguística, o que a citação anterior de JAS simultaneamente afirma por adesão e explica criticamente. O uso simbólico de Macau que JAS propõe não será que esconde uma forma de rasurar o *outro*, que apenas existe enquanto símbolo do *mesmo*? Se assim for, é lícito concluir com a reflexão de que na obra poética de JAS há uma complexa convivência entre a continuidade do pensamento orientalista e o que poderíamos chamar um certo distanciamento pós-orientalista. Trata-se, afinal, de uma poesia que se assume como pós-colonial por se refugiar na linguagem (poética); só que a forma como o faz implica conceber esta última como derradeiro campo de uma projecção imperial. Bem complexa se revela, então, esta permanência no campo da poesia contemporânea portuguesa de certos tropos do orientalismo, que um poeta como Luís Filipe Castro Mendes, também permite ler, ainda que de forma distinta.

UM (PÓS)-ORIENTALISMO ESCLARECIDO:
A ÍNDIA EM LUÍS FILIPE CASTRO MENDES

Lendas da Índia (2011), de Luís Filipe Castro Mendes é fruto de uma estada em Nova Deli onde, diplomata de carreira, o autor presentemente já não se encontra. Depois de dez anos sem publicar, o *Oriente* parece ser responsável pela revitalização do seu trabalho poético, como no caso de JAS, embora seguindo um



tom bem diverso do poeta que se acabou de tratar. No que toca à experiência da Ásia que este livro recolhe, será sem dúvida o ar pós-colonial e *multicultural* do nosso tempo (e suas articulações com o campo das relações internacionais) que obriga esta poesia a nascer com várias precauções ideológicas. Começando, antes de mais, por um desmascarar de estereótipos (“Enquanto alguns pensam que a Índia é um país/ de milionários e de faquires...”, [Mendes, 2011: 53]), dá-se neste livro uma ultrapassagem do modo exótico, que o autor diz, aliás, não sobreviver para o europeu mais do que duas monções (v. secção do livro intitulada “A Terceira Monção”). É certo que LFCM recusa tal registo, embora acabe por ceder a glosar velhos tópicos que dominaram a visão europeia da Ásia ao longo dos séculos XIX e XX, e de que falo em breve: o cansaço face ao *Oriente* e sua impenetrabilidade.

De qualquer modo, o poeta assume, desde os primeiros textos do livro, a complexidade e o carácter multiplanar do objecto chamado *Índia*, também no caso particular de uma história de “contactos” que não se deu apenas entre indianos e portugueses. É assim que a textualidade confusa de que essa História

se constitui por vezes corresponde, nesta obra, a momentos polifónicos, como no poema “Calicute: aqui desembarcou Vasco da Gama”:

O historiador indiano conta pormenores: vem tudo nas crónicas, assevera, não se entende como os ingleses se enganaram no local e foram construir um mamarracho comemorativo, a dez quilómetros daqui! “Basta ler as crónicas portuguesas” insiste o Professor John “para reconhecer o lugar certo”. (Mendes, 2011: 14)

Ao mesmo tempo, estes versos já permitem supor aquilo que ao longo do livro cabalmente se confirma: o exorcismo do remorso pós-colonial, quer da parte do europeu, quer da do indiano de hoje. Esta postura dá, por sua vez, origem a uma constante ironia face à ideologia celebratória da multiculturalidade. A superação daquele discurso (entre um certo *pós-colonial* e um certo *multicultural*) passa, ora por um pragmatismo diplomático, bem ciente das circunstâncias do mundo actual,³ ora por um humanismo universalizante, que procura uma simpatia (no sentido etimológico do termo), mesmo no auge do estranhamento:

[...] íamos a meditar em coisas muito sérias e muito hindus e multiculturais. Mas de repente tudo o que nos rodeava perdeu o seu sentido, porque anoitecia simplesmente [...]

São momentos em que entendemos que somos da mesma gente, neste país de tão diversa gente... (“Anoitecer no Ganges” [Mendes, 2011: 18-19])

Para o primeiro dos casos, temos a figura simbólica de um Samorim – o personagem histórico que recebeu Vasco da Gama em 1498 – “modernizado” (como o sujeito poético diz), mas que não o é nem enquanto anacrónico *freedom fighter* pós-colonial (no sentido anticolonial do termo), nem uma figura sem existência real fora da sua fixação mítica n’*Os Lusíadas*. Eis o poema completo, intitulado: “1498: Modernidade do Samorim”:

LITERATURA

LITERATURE

Não causou estranheza ao Samorim que o Gama usasse com ele o verbo “descobrir”: tinham menos sensibilidade colonial aqueles reis e o “olhar antropológico” era para eles uma questão de mercado.

É verdade que o verdadeiro mundo colonial só veio depois.
Subramanyam estranha que o Samorim tenha deixado o Gama dizer que viera “descobrir” aquelas terras, de todos conhecidas, e insinua confusão dos tradutores árabes.

Mas o Samorim pensava
que estava tanto a descobrir aquela gente como a
nossa gente
o estava a descobrir a ele.
O comércio tinha que crescer
E a concorrência era proveitosa.
Não era nem um combatente da liberdade nem um
leal colonizado:
era o Samorim!
(Mendes, 2011: 127)

Assim, este Samorim “moderno” representa um pragmatismo diplomático e económico usado enquanto apelo à desconstrução do complexo pós-colonial. Como se pode ver, LFCM não recua perante o confronto intelectual com as próprias armas que detém, o verso. A introdução de uma dimensão crítica e de debate no poema, para a qual não se coíbe de apresentar nomes (como o do historiador indiano Sanjay Subrahmanyam) e de emprestar voz às posturas em confronto, será sem dúvida uma das dimensões mais interessantes deste livro.

Nesta visão descomplexada, quer em relação à Ásia, quer em relação a Portugal, torna-se absurdo pedir desculpas pela História – “A História [...] serve agora para pedirmos desculpa do passado,/ dispensando-nos de olhar para o presente”, (Mendes, 2011: 43). E é assim que se assume, sem grandes problemas, que este livro trata, não apenas da Ásia, mas também de uma Ásia que é Portugal, isto é, sobre as marcas que a cultura portuguesa *lá* deixou e que obrigam a uma singular arqueologia imperial. Como outro tipo de marcas ou sinais de Portugal são também tomados os próprios poetas portugueses que calcorream a Ásia. E é agrupando todas essas referências culturais que

Lendas da Índia se revela como o elo mais recente de uma antiga cadeia.

Este tipo de intertextualidade pode, talvez em muitos dos casos, ser lido à luz do mecanismo, apontado por Edward Said, em 1979, de legitimação do discurso orientalista pela referência à autoridade de outros escritores. De qualquer maneira, e mesmo que não seja esse o caso, é irresistível, para um poeta português que habite na Índia e que sobre ela escreva, falar de Camões (cf. pp. 61, 62 e 95). Indirectamente, também Bocage aparece (p. 56) e até mesmo Pessanha (p. 15 e 56), puxando para uma geografia *luso-oriental* mais alargada.

No entanto, em LFCM esta auto-inscrição na linhagem não implica a construção de uma poesia efectivamente orientalista, no sentido forte, isto é, saidiano do termo. Em si, ela pode ser lida pelo lado da homenagem. Há, contudo, uma ambiguidade neste livro: se, por um lado, LFCM dá literalmente voz ao *outro*, e tem vários cuidados ideológicos com este, ao mesmo tempo também tende a observar a Ásia com uma lente sem dúvida portuguesa. Assim, tem razão

Luís Filipe Castro Mendes.



António Guerreiro ao assinalar uma “sábria prudência no que diz respeito a ingénuos entusiasmos por experiências exóticas orientais” (Guerreiro, 2011: 22), mas engana-se ao considerar a inscrição de Camões e de Pessanha como filtros de defesa contra esse mesmo orientalismo. Pelo contrário, tal como Venceslau e Pessanha fizeram com Camões e Mendes Pinto e JAS com Camões, Pessanha e Patrício, estas relações são a construção de uma cadeia de representação do *Oriente* por portugueses, que tende a relacionar um afecto pelas coisas asiáticas com uma obsessão por encontrar (e por vezes sobrepor) Portugal e as marcas da sua cultura imperial ao contexto asiático, no que pode transparecer uma efectiva dimensão orientalista. Desta maneira, homenagear Camões e Pessanha não é obviamente em si mesmo um gesto orientalista, mas arrasta consigo implicações orientalizantes vindas da tradição onde tal homenagem se quer inscrever. Relembro aqui o poema “Homenagem a Pessanha”, discutido no primeiro ponto deste ensaio.

Por outro lado, intervém aqui, tal como em José Augusto Seabra, a poética do mistério e da ignorância: os deuses hindus são símbolos transcendentais e impenetráveis (cf. Mendes, 2011: 31) que espelham a ignorância (assumida) do ocidental perante o misterioso *Oriente* (conhecido tópico que vem da literatura europeia dos séculos XVIII-XX), ignorância essa que por vezes surge sob a forma do cansaço, como em: “Um orientalista confessa-se”:

O Oriente dói,
Alheio aos nossos conceitos estafados,
Desfeitos pelas chuvas da monção
Ou dispersos pelos ventos do deserto.
(Mendes, 2011: 36)

E é assim que, nesta necessidade de inteligir um Oriente poderoso, mas resistente à compreensão, LFCM chega a uma solução provisória para o enigma da Índia, que o autor claramente sente como tal (“Três anos a conviver contigo/ e nunca chegarei a entender-te! [...]// Como é ser misterioso sem ser misterioso?/ Como é ser inacessível sem ser recitado?” (Mendes, 2011: 121)). Assim, para resolver o paradoxo entre a Índia dos deuses misteriosos e a Índia hiper-tecnológica, surge a imagem simbólica da Índia-Medusa, de mil formas. Note-se que é o recurso a uma instância mítico-simbólica de proveniência greco-latina que *resolve* o



José Augusto Seabra.

que começa como precaução de autodefesa contra uma alteridade inapreensível. Assim, embora feita de gente real e “igual a nós”, a Índia acaba por ser hipostasiada enquanto instância (“Mãe Índia”) afinal irrepresentável, que age e se move através dos seus milhares de *avatares-heterónimos* (Mendes, 2011, p. 121) nos quais ela está simultaneamente presente e inacessível (“Como é ser misterioso sem ser misterioso?/ Como é ser inacessível sem ser recitado?” (Mendes, 2011: 121)).

CONCLUSÃO

Em conclusão, talvez uma expressão, que é em boa medida um contra-senso, como *orientalismo esclarecido*, (ou mesmo (*pós*)-*orientalismo*), seja uma formulação útil para explicar a singularidade de dois poetas que, ao mesmo tempo que dialogam com uma tradição poética portuguesa de escrita sobre o *Oriente*, nela *criticamente* se inscrevem. Isto é, há com efeito em JAS e LFCM, em relação a todos aqueles autores supracitados, uma diferença que salta à vista: sendo glosados muitos dos mesmos temas e tópicos, isto é feito com uma consciência crítica que não permite que coloquemos, pelo menos nunca de uma forma linear, o autor num discurso orientalista, no sentido saidiano do termo.

Com efeito, em LFCM é plasmado um discurso pós-orientalista no campo da poesia portuguesa, sobretudo na medida em que é um discurso esclarecido que se acautela contra certas tradições de representação distorcida. Contudo, este discurso acaba afinal sofrendo de uma fértil ambiguidade na forma como tange a lira

LITERATURA

luso-oriental e suas especificidades. Isto é, é pela via da inscrição numa tradição poética portuguesa que surgem certas implicações orientalizantes que necessariamente, por via desta, estão presentes. Já no caso de José Augusto Seabra, não seria tanto por uma preocupação em admitir o *outro* (antes pelo contrário), mas por uma evasão ou transfiguração da realidade histórica para a cultural e para as figuras da linguagem e da poesia. Neste sentido, a pós-colonialidade de Seabra é pessoana, tendo sempre Portugal como um sujeito que apenas se tem a si mesmo por objecto: um Portugal que se procura num Oriente sempre por achar, e por isso sempre *outro*,

porquanto só existe como símbolo do próprio processo de transferência simbólica entre o plano histórico e o plano “imaterial” da linguagem e da poesia. 

Nota do Autor: A pesquisa para este texto foi finalizada com o apoio da FAPESP – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, ao abrigo de uma bolsa de pós-doutoramento (Número do processo: 2014/00829-8) e do Projeto Temático FAPESP (processo 2014/15657-8). Uma versão prévia do ponto 3 foi publicada como resenha crítica no Vol. 5, nº 9, Novembro de 2012, da revista Abril, do Núcleo de Estudos de Literatura Portuguesa e Africana da Universidade Federal Fluminense.

NOTAS

- 1
- Dedicatória de José Augusto Seabra para Agostinho da Silva, no exemplar pertencente a este autor consultado na Associação Agostinho da Silva, em Lisboa.
- 2
- LFCM conhece a mesma ideia enquanto “farsa”, ao colocar um hipotético horizonte de repetição da história (“O Regresso das Caravelas, agora como farsa”).

- 3
- Cf. “1498: Modernidade do Samorim” (Mendes, 2011: 127).

BIBLIOGRAFIA

Guerreiro, António (2011). “Em terra estrangeira”. *Actual-Expresso*, 30 de Julho de 2011, p. 22.

Mendes, Luís Filipe Castro (2011). *Lendas da Índia*. Lisboa: Dom Quixote.

Perez, Rosa Maria (2006). “Introdução”, in Rosa Maria Perez (org.), *Os Portugueses e o Oriente: História, Itinerários, Representações*. Lisboa: Publicações D. Quixote, pp. 11-36.

Pessoa, Fernando (2000). *Crítica. Ensaios, Artigos, Entrevistas*. Ed. de Fernando Cabral Martins. Obras de Fernando Pessoa. Lisboa: Assírio & Alvim.

Ribeiro, Tomás (1880). *Vésperas: Poesias Diversas*. Porto: Tipografia da Companhia Literária.

Said, Edward W. (2004). *Orientalismo*. Lisboa: Cotovia [1978].

Seabra, José Augusto. (1990). *Poemas do Nome de Deus*. Macau: Instituto Cultural de Macau. Tradução para o chinês de Lu Ping Yi.

—— (1994). “Macau, o Oriente e a Poesia Portuguesa: de Camões a Camilo Pessanha”. *Poligrafias Poéticas*. Porto: Lello & Irmão Editores, pp. 84-104.

—— (1999). *O Caminho Íntimo para a Índia*. Porto: Lello Editores/Macau: Fundação Macau/Instituto Internacional de Macau.

Raízes no Desenraizamento

Uma Leitura de *As Metades do Meu Dragão*, de Manuel Tavares de Pinho

CARLOS ASCENSO ANDRÉ*



Foi assim que tudo começou... Pequim, Agosto de 2011. Sentado num bar de hotel, um português, de barba espessa entre o negro e o grisalho, convida para uns minutos de conversa um professor de Coimbra, que por ali estava de passagem. Em cima da mesa, uma mão cheia de papéis impressos parecia conter poemas arrumados ao acaso. Era obra dele. Tratava-a, no entanto, com desprezo e displicência e parecia não acreditar nos seus versos. Menosprezava-os com o nome despretenso, para não dizer desdenhoso, de “tretas”. Ali se conheceram. O primeiro, que tinha o ar de quem está em casa, perguntou ao colega (também

era professor, mas em Macau), se aceitava ler aquelas “tretas” e dar-lhe sobre elas a sua opinião. O outro (o autor destas linhas) não recusou; e levou na bagagem para Portugal centena e meia de folhas, talvez mais. Veio, depois, um diálogo à distância, por correio electrónico, com momentos interessantes. Insistia o novel poeta no carácter pouco menos que tosco do que tinha escrito e entregueado; e o outro respondia-lhe em poucas palavras, mas de estímulo: “continue a escrever”. E aproveitava para lhe lembrar os preceitos horacianos, que o nosso António Ferreira tão bem sintetizou na carta a Diogo Bernardes: “doutrina, arte, trabalho, tempo e lima”.

Havia uma razão para assim ter agido e para repetidamente ter insistido. Ele acreditava pouco em si próprio. Eu acreditei que aquelas “tretas”, alegadamente toscas, eram, à uma, semente de alguma coisa e espelho de uma outra. Poderiam ser semente de poesia (e veio a provar-se que sim); e depressa foi ganhando corpo a ideia de que eram, também, um espelho fiel de estados de alma, retratos instantâneos, como são todos os espelhos. Precisavam, como produto tosco que eram,

* Doutor em Literatura Latina. Coordenador do Centro Pedagógico e Científico da Língua Portuguesa do Instituto Politécnico de Macau e Professor da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Membro da Academia das Ciências de Lisboa e da Academia Brasileira de Filologia. Publicou mais de duas dezenas de livros e mais de 200 artigos em revistas internacionais.

Ph.D. in Latin Literature. Director of the Portuguese Teaching and Research Center of Macao Polytechnic Institute and Professor of the Faculty of Arts and Humanities of the University of Coimbra. Member of Academia das Ciências de Lisboa and Academia Brasileira de Filologia. He published more than two dozens books and more than 200 articles in international journals.