DE ORIENTE A OCIDENTE: ESTUDOS DA ASSOCIAÇÃO INTERNACIONAL DE LUSITANISTAS

VOLUME I Sobre orientalismos

Cláudia Pazos Alonso, Vincenzo Russo Roberto Vecchi, Carlos Ascenso André

DE ORIENTE A OCIDENTE: ESTUDOS DA ASSOCIAÇÃO INTERNACIONAL DE LUSITANISTAS

VOLUME I SOBRE ORIENTALISMOS

TÍTULO

De Oriente a Ocidente: estudos da Associação Internacional de Lusitanistas Volume I – Sobre Orientalismos

COPYRIGHT

AIL e Angelus Novus

DESIGN

FBA

CAPA

Olharte. Publicidade e Artes Gráficas, Lda.

DATA DE EDIÇÃO

Março 2019

ISBN

978-972-8827-92-2

As atividades da

ASSOCIAÇÃO INTERNACIONAL DE LUSITANISTAS

recebem o apoio do INSTITUTO CAMÕES

ANGELUS NOVUS, EDITORA
Rua da Fonte do Bispo, n.º 136, 3.º B
3030-243 Coimbra
info@angelus-novus.com

Reservados todos os direitos de acordo com a legislação em vigor

ÍNDICE

Nota do Presidente da Associação Internacional de Lusitanistas	7
Nota da Coordenadora da Comissão Científica	9
REFERENTES POR COORDENADAS E GEORREFERÊNCIAS	
RELATIVAS DAS ENTIDADES GEOGRÁFICAS	
MENCIONADAS NA <i>PEREGRINAÇÃO</i>	11
Afonso Xavier Canosa Rodrigues	
A NOSTALGIA DO ORIENTE E A SOBRESSIGNIFICAÇÃO	
DO EXÍLIO PORTUGUÊS (UMA LEITURA COM	
AGUSTINA BESSA-LUÍS E PAULO ROCHA)	35
Ana Paula Coutinho	
O <i>Espaço imaterial</i> de Jia Zhangke e seus ecos	
NO CINEMA BRASILEIRO	61
Camilo Soares	
TEXTOS E CONTEXTOS DO ORIENTALISMO	
PORTUGUÊS: O X CONGRESSO DE LISBOA (1892)	
NO CISMA ORIENTALISTA	79
Catarina Nunes de Almeida	
ORIENTALISMO (INDO-)PORTUGUÊS: UMA MANEIRA	
DE ESCREVER A HISTÓRIA DA LITERATURA DE GOA	
EM LÍNGUA PORTUGUESA	91
Daniela Spina	
CIÊNCIA E NACIONALISMO: MACAU E O X CONGRESSO	
DE ORIENTALISTAS	115
Duarte Drumond Braga	
BRASIL-CHINA-MACAU: DIÁLOGOS TRANSCULTURAIS	125
Francisco Foot Hardman	

PAPEL DA TRADUÇÃO NA CONSOLIDAÇÃO	
DE IDENTIDADE MACAENSE – ESTUDO DO CASO	
DE LUÍS GONZAGA GOMES	141
Han Lili	
MACAU E A ILHA DOS AMORES: JOSÉ RODRIGUES	
– (EUGÉNIO DE ANDRADE) – LUÍS DE CAMÕES	193
Isabel Pires de Lima	
IMAGENS DE MACAU NA FICÇÃO AUTOBIOGRÁFICA	
DE MARIA ONDINA BRAGA	227
José Cândido de Oliveira Martins	
OS BUDISMOS DA GERAÇÃO DE 70	249
José Carvalho Vanzelli	
DOMINANDO A ARTE ASSASSINA: JAPÃO E CHINA	
NA DISPUTA DO PODER REGIONAL NA ÁSIA	
NA ANÁLISE DE EÇA DE QUEIRÓS (1894-1895)	271
José Maurício Saldanha Álvarez	
CARTOGRAFIAS DO ORIENTE: IMAGENS DE GOA EM	
DOIS TEXTOS, DE RELATOS DE VIAGEM A ROMANCE	285
Luciana Marino do Nascimento	
A MAGIA DOS NÚMEROS: A PRESENÇA DE ESCRITORAS	
JAPONESAS NO MERCADO DA TRADUÇÃO EM PORTUGAL	307
Marta Pacheco Pinto	
INTERPRETAÇÃO DOS CLÁSSICOS CONFUCIONISTAS NA	
LITERATURA JESUÍTA PORTUGUESA DO SÉC. XVII	333
Zhang Minfen	
APROXIMAÇÃO E DIFERENCIAÇÃO – A CHINA AOS	
OLHOS DOS ESCRITORES BRASILEIROS EM MEADOS	
DO SÉCULO XX	359
Fan Xing	

Os textos que aqui se publicam transmitem não só um amplo leque de temas, abordagens, reflexões científicas nos variados campos que constituem o saber da Associação Internacional de Lusitanistas. Transmitem sobretudo a memória do que foi o extraordinário congresso -o XII- que a AIL celebrou em Macau, em Julho de 2017. O congresso trienal é de fato o momento onde a Associação sempre se repensa e se renova. A qualidade da AIL reside justamente nesta inesperada capacidade periódica de rearticulação.

Os meus agradecimentos vão para todos os colegas que se engajaram na construção deste congresso, na preparação dos ensaios e dos livros que fixam um momento único de encontro e de diálogo. Foi um desafio e não foi fácil, mas sem as contribuições de colegas fantásticos, como a nossa vice presidente Cláudia Pazos Alonso que coordenou a comissão científica do Congresso e a comissão editorial, a comissão que trabalhou intensamente, entre euforias e temores, em combinação com o grupo de Macau coordenado por Carlos Ascenso André, com Vincenzo Russo e Gonçalo Cordeiro, muito pouco teria acontecido. A AIL é uma associação articulada e multiforme, que muda de aspeto quando se reúne no congresso internacional. A imagem que a representa decorre bem deste momento privilegiado e intenso: uma tradição que se confirma e se aprofunda na mudança. Não foi fácil chegar aqui: tivemos que alterar alguns elementos para adequar a

força do legado que recebemos a este novo momento. Mas os resultados são certamente gratificantes e agora apreciáveis de modo permanente nesta publicação.

A característica que emerge do Congresso e destes livros que o evocam é a grande oportunidade que foi celebrar pela primeira vez o nosso encontro na Ásia, depois de ter realizado em 2014 o primeiro em África. Se por um lado o esforço organizativo foi, como é lógico, maior, por outro a presença de um contingente de investigadores asiáticos oriundos de Macau, da China, de Timor e da Malásia, como nunca tinha havido em congressos anteriores, confirma a aposta que a AIL fez em ter escolhido Macau como um novo horizonte para os estudos e os estudiosos da língua portuguesa. Foi uma escolha estratégica que promoveu a divulgação da Associação nas Universidades asiáticas e também na construção de redes mistas entre investigadores ocidentais e orientais. O XII Congresso da AIL propiciou assim, tal como declama o nosso lema, um espaço onde «as culturas se encontram».

À beira dos 35 anos de vida (em 2019) a AIL possui páginas magníficas a serem lembradas. Com certeza, o encontro de Macau, e as páginas digitais e físicas que valorizam as memórias a ele ligadas, são parte integrante deste grande património.

ROBERTO VECCHI Presidente da AIL (2017-2020) O XII Congresso da Associação Internacional de Lusitanistas, realizado em Macau em julho de 2017, promoveu cinco dias de intensos e estimulantes debates. Os participantes foram depois convidados a rever as suas comunicações e a enviá-las para publicação. Os artigos aceites veem agora a luz do dia, depois de um rigoroso e imparcial processo de revisão elaborado por pares.

Estamos particularmente agradecidos pelo labor dos colegas que integraram a comissão científica, os quais tão abnegadamente e dentro de prazos apertados ofereceram o seu tempo e perícia no decurso do processo de avaliação de todos os artigos submetidos. Queríamos ainda expressar a nossa profunda dívida face ao esforço de Gonçalo Cordeiro e Bruno Silva Rodrigues que foram incansáveis no seu trabalho de bastidores, assegurando os canais de comunicação necessários ao avanço da edição e contribuindo para qualidade do produto final, das mais variadas formas, demasiado extensas para listar aqui.

Os cincos volumes, sob o título *De Oriente a Ocidente*, glosando uma célebre citação pessoana, demonstram a extraordinária diversidade da investigação produzida pelos membros da nossa Associação. Optámos por dividir a série em grandes áreas geográficas, começando com um volume que foca aspetos do Oriente e as imagens ocidentais do Oriente. Segue-se um conjunto contemplando Portugal, com arti-

gos que incidem sobre diversos séculos, desde o tempo do império até a escritores e artistas cuja obra se prende com questões pós-coloniais. Os dois volumes seguintes rumam a sul, abrangendo em primeiro lugar a África de língua oficial portuguesa e seguidamente o Brasil. A série conclui com um volume de assuntos relativos às ciências da linguagem, com um significativo número de artigos versando sobre preocupações didáticas na aquisição da língua portuguesa.

Esta entusiasmante série de volumes abarca escritores e artistas canónicos, mas igualmente outros e outras menos canónicas, e ainda tradutores e outros mediadores culturais, revelando áreas de investigação em expansão, como as que incidem sobre as questões de género, as temáticas pós-coloniais, as formas como a cultura e a política são veiculadas pela imprensa, ou a importância dos fluxos transnacionais, temas esses que todos eles perpassam ao longo dos volumes aqui reunidos. Esta publicação assume assim uma tentativa consciente de abraçar a diversidade, numa aposta para atualizar e expandir o conhecimento científico hoje produzido num contexto cada vez mais globalizante. Daqui decorre também a razão pela qual De Oriente a Ocidente circulará num primeiro momento em formato digital, seguindo o modelo dos volumes temáticos de 2014, com a intenção de facilitar a disseminação através de vários continentes.

CLÁUDIA PAZOS ALONSO Coordenadora da Comissão Científica

REFERENTES POR COORDENADAS E GEORREFERÊNCIAS RELATIVAS DAS ENTIDADES GEOGRÁFICAS MENCIONADAS NA PEREGRINAÇÃO

Afonso Canosa

Universidade de Santiago de Compostela

INTRODUÇÃO

Como sabemos, as entidades geográficas mencionadas (EGM) são consideradas no Processamento da Linguagem Natural (PLN) como parte do problema de Reconhecimento e Classificação de entidades mencionadas (EM) para a anotação dos topónimos. Sabemos também que as entidades geográficas são objeto de atenção especial na análise geográfica de textos, particularmente na georreferenciação, entendida como a ligação entre a expressão do topónimo e o objeto geográfico, resolvida preferentemente por meio da obtenção de coordenadas. A importância de ambos os problemas, a anotação e a georreferenciação, faz com que se multiplique o número de soluções e aproximações. Nesta comunicação apresento a anotação e georreferenciação de EGM a partir do caso prático da *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto.

1. AS ENTIDADES GEOGRÁFICAS MENCIONADAS Entidades geográficas mencionadas é o termo usado no PLN para se referir a um tipo particular de EM, os topónimos,

nomes próprios que apontam para um referente da classe lugar. As ferramentas de reconhecimento e classificação de EM utilizam quer métodos estatísticos, em que o sistema é treinado a partir de grandes volumes de dados, quer regras morfossintáticas combinadas com listas específicas (glossários toponímicos), de modo que as expressões dum texto são identificadas como candidatas, desambiguadas e classificadas como pertencentes a uma classe particular. A anotação automática para o português tem sido atendida em eventos especiais que propiciaram o desenvolvimento de aplicações e corpora na década passada (Santos et al., 2007; Mota et al., 2008; Freitas et al., 2010). Análises mais recentes, porém, mostram que as soluções propostas não melhoraram e os níveis de desempenho, embora significativos, ficam ainda longe de serem tidos como satisfatórios (Amaral et al., 2014). Apesar dos esforços e avanços no âmbito PLN, a anotação manual é prática comum na anotação de textos históricos, particularmente quando se visa obter um corpus dourado, isto é, um documento validado por mão experta que assegura máxima qualidade da anotação. Nestes casos, uma solução para facilitar o trabalho da equipa envolvida na anotação é a criação de interfaces gráficas de usuário (Alex et al., 2014; Deloizier et al., 2016).

2. A ANOTAÇÃO DE DOCUMENTOS NÃO Normalizados e o caso da *Peregrinação*

A dificuldade da anotação ao tratarmos com textos não-normalizados segundo o padrão atual, caso de um texto histórico como a *Peregrinação*, vem dada por apresentar a língua irregularidades não previstas pelas ferramentas disponíveis para a anotação automática, treinadas e concebidas para os padrões contemporâneos. A normalização da variação (Rupp et al., 2013) e aplicação de listas de topónimos específicas permite melhorar o desempenho quando esta opção é considerada pelo sistema (Alex et al., 2015) e, mesmo quando as ferramentas atuais obtêm resultados significativos (Won et al., 2018), a anotação manual continua a ser solução habitual no trabalho com textos históricos. A solução adoptada para o texto de Pinto partiu do levantamento manual de um índice de topónimos e gentílicos (contemplados como variantes de topónimos) com que se anotou o conjunto do *corpus* por meio de scripts de elaboração própria. Esta aproximação semiautomática permite obter um alto nível de precisão e abrangência (sempre próximo de 100%), ao mesmo tempo que automatiza o processo de marcado segundo padrões XML do total das ocorrências de entidades registadas no corpus. Porém, a adaptação de uma ferramenta de PLN com um módulo de reconhecimento e classificação de EM, o Linguakit (Garcia et al., 2015), acrescentada com a lista de entidades de elaboração própria, permitiu achar uma dúzia de casos de falsos negativos (0.003% do total de anotações), particularmente devidos a variantes gráficas de entidades anotadas: assim Ansesedaa (rio, possivelmente gralha por Ansedaa), Cantaõ (cidade, variante de Cantão), Ghatigaõ (porto, gralha por Chatigaõ). O resultado final é um corpus anotado com um desempenho que consideramos adequado para a consideração do corpus como dourado, com capacidade para ser facilmente processado e convertido em outros formatos. As entidades geográficas mencionadas e o próprio corpus anotado foram integrados numa base relacional que permite a segmentação do texto, tokenização, pseudonormalização, análises de frequências e recuperação de concordâncias por meio de scripts

de elaboração própria. O conjunto de *scripts* e bases de dados foram implementados num ambiente *web* que permite a navegação sobre a documentação gerada no processo de elaboração, anotação e georreferenciação do *corpus* e serve de interface para pesquisas de concordâncias das entidades geográficas mencionadas, definidas pelo usuário (fig. 1).

Paneticão

1) Entidade mencionada

aneticão nos capítulos: | 26 | 31 |

as orações: 300, 306, 358.

Fig. 1. Recuperação de concordâncias para a entidade geográfica mencionada *Paneticão* no *corpus* anotado da *Peregrinação* (www.pucau.org).

3. A GEORREFERENCIAÇÃO E ANÁLISE GEOGRÁFICA de textos

No caso particular das entidades geográficas, ainda que haja alguma iniciativa específica para o Português (Cardoso, 2012), não achamos nenhuma ferramenta específica e atualizada para a anotação das EM com vistas ao georreferenciamento, tal como é o caso de Edinburgh Geoparser (Grover et al., 2010) para o inglês. Esta carência, não obstante, contrasta com o mais que notável trabalho de investigação que no âmbito da recuperação de informação geográfica vem realizando um grupo

^{1. [300](}Cap. 26) Da armada que o Achem mandou contra el Rey de Aarû, & do que lhe socedeo chegando ao rio de Paneticão.

^{1. [300](}Cap. 26) Este tyrâno Rey Achem foy aconselhado pelos seus, que se queria tomar Malaca, por nenhia manea que o Aciene manou contra et rece use. Que se queria tomar Malaca, por nenhia maneyra o poderia fazer cometendoa de ma em fora, como ja por seis vezes tinha tentado no têpo de dom Esteuão da Gama, & de outros Capitaês atras passados, senão como se fazer primeryo senhe deste reyno de Aarit, & se fortificar no rio de Pameticão, donde as suas armadas podiaão continuar de mais perto a guerra que he pretendia fazer, porque então ficaua muyto pouco custoso fechar os estreitos de Cincapura & de Sabaom, & tolher que as nossus naos passassê ao mar da China, & Çida, ¿ Báda, & Maluco, por cujo respeito poderia tambem facilmente auer á mão toda a drogaria daquelle arcipelago, para ficar assi effeituado o nouo contrat que por meyo do Baxá do Cayro tinha assétado co Turco.

que por meyo do Baxá do Cayro tinha assétado co Turco.

[3,58](Can, 3) Eu teu cijunt no acarne & sangue te faço saber por meu Embaixador, que os dias passados da setima Liia deste nouo anno em que agor viuemos, veyo a mym com grande afronta & trabalho a nobre viuua Anchesiny Raynha de Aarrà, & com rosto triste, & olhos chorosos, prostrada por ter me disse, rasgando as faese com suas whas, que teus Capitales he tinhão torando sou reypo, com ambos os rios de Laue, & Panetizia, & morto Albonca seu marido, com mais cinco mil Amborajas, & Ouroballoès, gente principal que comsigo tinha, & catiuas tres mil crianças que nunca peccarão, as quai cingidas com cordas, & com as mãos atadas continuamente açoutataio muyto sem piedade, como que forao filhos de mâys infieis, pelo qual movido eu te irmão à proximidade, que o santo Alcorad nos ensima & nos obriga, a recebi debatxo do emparo de minha vertade, para assi mais seguro me poder informa da rezão ou justiça que para isso podias ter, & achando eu em seu juramento não teres nenhúa, a receby por molher, paraque assi liuremente lhe poss allegar com direçto sua aução dante de Dos.

de especialistas portugueses, atendendo problemas concretos da georreferenciação (Dias et al., 2012; Melo et al., 2016).

Uma vez georreferenciadas as entidades, quer manualmente, quer com procedimentos semiautomáticos, obtemos um *corpus* georreferenciado, suscetível de análises geográficas do texto (Gregory et al., 2015; Gregory et al., 2016). No âmbito das humanidades digitais em português, Alves e Queiroz (2013; 2015) usam Sistemas de Informação Geográfica (SIG) para a análise do espaço geográfico de *corpora* de textos literários e históricos, a partir do levantamento de bases de dados das entidades geográficas mencionadas cujo referente é resolvido a partir da pesquisa das expressões das entidades em guias e listas toponímicas.

4. A GEORREFERENCIAÇÃO DE UM *CORPUS* Da *Peregrinação*

No caso particular da *Peregrinação*, a georreferenciação das entidades geográficas requer um trabalho exaustivo de documentação prévia, dado que os topónimos não aparecem em glossários e atlas comuns. Especialmente o trabalho de Lagoa (1950-53) oferece coordenadas e um bom estudo crítico para uma parte das entidades mencionadas em Pinto, embora não seja um glossário específico da *Peregrinação*. Exclusivamente dedicado a Pinto é o índice de Gomes (1983), que recolhe parte do conhecimento existente na altura, porém, também não pretende indexar todos os topónimos. O índice mais completo e específico de topónimos e gentílicos, junto com notas de estudo crítico, aparece no trabalho coletivo coordenado por Alves (2010), em que a referência vem mais comummente dada por meio da identificação da EM com o topónimo correspondente contemporâneo.

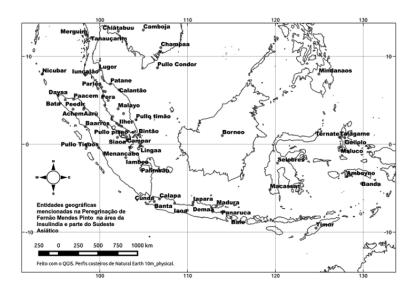


Fig. 2. Representação cartográfica das entidades geográficas georreferenciadas por coordenadas na área da Insulíndia e parte do Sudeste asiático.

O trabalho de georreferenciação do *corpus* no nosso caso teve de começar, portanto, com a análise crítica dos índices e trabalhos de geografia histórica relacionados com cada entidade (Canosa, 2017). Como parte da análise, levantaram-se pontos para o estudo das entidades na plataforma geográfica GoogleMaps (Canosa, 2011), obtendo um documento KML compatível com ferramentas como o GoogleEarth¹. Deste modo, 40% das entidades foram ligadas a um topónimo contemporâneo com a maior probabilidade. Estas EM serviram de termo de pesquisa para obter as coordenadas de latitude

¹ http://www.google.com/intl/pt-PT/earth/index.html.

e longitude numa base toponímica global, GeoNames², da qual também se extraíram dados geográficos relativos ao tipo geográfico e códigos de países e continentes da entidade. Os dados geográficos integraram-se numa base de dados junto com os resultados obtidos da análise de *corpus* e foram finalmente processados num SIG, o QGIS³ (fig. 2). Para facilitar o contraste e favorecer a difusão de resultados em sistema aberto, publicaram-se numa plataforma geográfica os dados processados para a Ásia, o continente com maior número de entidades registadas (Canosa, 2016) de modo que possam ser reutilizados em novas pesquisas.

5. GEORREFERÊNCIAS RELATIVAS A RESPEITO De um ponto conhecido

As entidades que foram referenciadas por coordenadas supõem apenas 40% das entidades únicas do *corpus*. Ficam por referenciar então 60%. Estas entidades, porém, são suscetíveis de uma referência relativa, isto é, podem ser localizadas por meio de relações resolvidas a respeito de um objeto geográfico conhecido. Para o caso particular da *Peregrinação* as relações que anotamos como mais importantes foram: proximidade, distância (considerando transporte, tempo decorrido ou léguas), direção e pertença, sempre relativamente a outro objeto geográfico. Para a sistematização do conjunto elaboramos um esquema baseado num conceito que descreve a entidade em termos de um tipo geográfico (físico ou administrativo) e um holónimo que a abrange (assim *Macao* é um *porto* parte da *China*). Deste modo todas as entidades

² http://www.geonames.org/.

³ http://www.qgis.org/pt_PT/site/.

ficam referenciadas como mínimo relativamente a outra entidade à qual pertencem.

Aarù. Aarù 14(1), 18(1), 21(3), 22(1), 23(1), 24(1), 26(3), 27(1), 28(2), 31(4), 32(3). Aarû 21(1), 22(1), 23(1), 26(2), 27(1), 28(1), 29(1), 30(1), 31(1). Aarùs 26(1), 27(1). Aarûs 22(1). Reino (cidade, costa). Parte de: Camatra.

Teluk Aru, Indonesia (AS). Lat. 4, long. 98.2102.

Puneticão. *Puneticão* 21(1), 22(1), 26(1), 32(3). Rio (fortaleza). Parte de: Çamatra. Outras relações: #area#@Aarù@.

Aapessumhee. *Aapessumhee* 32(1). Lugar (lugar). Parte de: Aarù. Outras relações: #4 léguas#@Puneticão@.

Tabela 1 – Exemplo de entidades mencionadas georreferenciadas por coordenadas (*Aarù*) e relativas (*Puneticão* e *Aapessumhee*).

Na tabela 1 aparece um exemplo de uma entidade geográfica mencionada, Aarù, associada a um objeto geográfico contemporâneo com coordenadas resolvidas. Porém, para Puneticão e Aapessumhee, não temos um topónimo contemporâneo de referência, nem podemos atribuir, por tanto, umas coordenadas exatas. Apenas conhecemos a sua situação relativamente a *Aarù*. O facto de deixarmos estas entidades georreferenciadas como relativas não supõe que não sejam solucionáveis, de facto, com se pode observar no exemplo, são muito coerentes com a área geográfica descrita. Assim, de Puneticão conhecemos que é um rio que passa por Aarù (com o qual o número de potenciais referentes fica muito reduzido). Da sua parte, Aapessumhee é um lugar a 4 léguas de Puneticão (de modo que se pode limitar a pesquisa de topónimos a áreas limitadas por um círculo a partir dos potenciais referentes de Puneticão). Simplesmente, a solução requer um estudo mais

aprofundado e um conhecimento da área mais especializado e interdisciplinar.

6. DELIMITAÇÃO DE GEORREFERÊNCIAS RELATIVAS Numa área

Temos ainda mais um tipo de entidades para as quais nem sempre há um ponto próximo que possa servir de referência. Embora Pinto descreva com notável precisão itinerários que permitem definir em última instância um ponto e uma distância, conforme o percorrido avança e se distancia do lugar conhecido, a área vira demasiado ampla, até o ponto de ficarmos sem um referente com coordenadas de referência próximas. Nestes casos, a análise formal dos topónimos permite definir uma área linguística e limitar assim com maior precisão uma zona geográfica. O topónimo *Singrachirau* (tab. 2) exemplificará esta situação.

Passando daquy para diante chegou aos muros de *Singrachirau*, que sao os de que atras disse que diuidem estes dous imperios da China & da Tartaria, & não achando nelles resistencia algũa se foy alojar da outra banda em Pamquinor, que era a primeyra cidade sua, que estaua tres legoas deste muro de *Singrachirau*, & ao outro dia chegou a Xipator onde despidio a mayor parte da gente.

Tabela 2 – Concordâncias do topónimo Singrachirau na Peregrinação (1614).

A descrição permite relacionar o topónimo, sem dúvida nenhuma, com a grande muralha. O objeto geográfico aparece, mais uma vez, situado por Pinto com precisão: divide *China* da *Tartária*. Porém, a referência tornar-se-á demasiado vaga para servir de referente a novas entidades, conforme Pinto avança num percurso que o levará à cidade do *Tuymicão*

e se converterá no mais extenso de todos quantos se relatam na *Peregrinação* (conclui com a saída ao mar, sempre pelo interior da Ásia, no Rio Vermelho).

Mas, *Singrachirau* oferece mais do que um objeto geográfico conhecido. Ao procurarmos o topónimo contemporâneo, verificamos que, na atualidade, na Mongólia, a Grande Muralha é chamada de *tsagaan kherem* (цагаан хэрэм).

Mongol	tsagaan (branco)	kherem (muro)
Fernão Mendes	Singra	chirau

Tabela 3 – Grande Muralha em mongol contemporâneo e na *Peregrinação* (1614).

A análise comparativa das formas representadas na tabela 3 permite uma aproximação similar à clássica do método comparativo na classificação genética das línguas. Assumida uma correspondência no significado e no significante, explicam-se as diferenças para estabelecer regras de troco que permitam interpretar novos termos não tão evidentes. A correspondência entre a forma presente em Pinto é óbvia no número de sílabas e coincidência das consoantes em posição inicial: sibilante ts/s, velar g/g, no primeiro termo (tsagaan). A divergência mais notável é a presença de vibrante que, porém, não se regista noutras formas em que suponho estarmos perante o mesmo termo (tab. 4) e a palatalização da primeira vogal tsagan ~ singra, fenómeno que aparece documentado em línguas do mongol periférico, sempre com o mesmo significado ('branco'), nas formas ćiyan, ćixon (Baoan), čiyo (Kangjia), cïġan (Dongxian), čəğa:n (Iugur leste) (Nugteren, 2011: 298).

No segundo termo (*kherem*), dificulta inicialmente a análise a fricativa velar (transcrito como *kh* na tabela 3),

inexistente na língua portuguesa, porém, sim considerada nas gramáticas do século XVI para representar os valores de aspiração das línguas clássicas. Assim, em Duarte Nunes de Leão (1576), pertencente a um período que coincide com a etapa em que Pinto vive em Almada e redige a sua obra, ch é a grafia prescrita para representar a aspiração de nomes gregos e latinos, assim Achilles e patriarcha (Leão, 1576: fól. 5r). A outra grande dificuldade para reconhecer a forma mongol é a vogal mais consoante -an, -em, que na Peregrinação aparece como um ditongo sem marca de nasalidade. Ainda que aos olhos do leitor ou leitora portuguesa contemporâneos não seja óbvio, a evolução fonética, distribuição dialetal e representação gráfica das vogais nasais em posição final de palavra é um fenómeno complexo se considerarmos a sincronia e diacronia da língua. Há, por um lado, um problema de tradição e escolha nos usos gráficos para representar um mesmo som nasal (Cupeiro, 2009) a que se deve adicionar, por outro, uma discrepância na formulação fonética e estatuto fonológico, pois para uma mesma realização é possível, segundo a escola linguística, interpretar tanto um único fonema (ex. /ã/), quanto a realização difonémica de uma vogal oral mais nasal (ex. /an/) (Rothe-Neves et al., 2012). Aplicado ao caso concreto de estudo, o que na fonologia mongol é uma vogal oral mais nasal, na tradição fonológica portuguesa é simplesmente uma vogal nasal /ã/. A respeito da representação gráfica e realizações fonéticas na época de Pinto, no século XVI regista-se uma simplificação por convergência das formas procedentes de -anu, -ane, -one que resultam num mesmo ditongo nasal (Cardeira et al., 1999). Porém, esta solução não é homogénea em todo o sistema, e as distintas gramáticas deste século dão conta desta situação. Na altura em que Pinto

navega os mares da Ásia, Oliveira (1536) explica que o léxico com terminação -ão teve originariamente uma única vogal, como confirmam as formas cã (cãe) e pã (pão) usadas ainda na altura na região de Entre-Douro-e-Minho (Oliveira, 1536, cap. 45). Barros (1540), com quem Pinto colaborou pessoalmente num trabalho posterior dedicado à geografia (Canosa, 2013), testemunha o uso do ditongo nasal como muito consolidado, motivo pelo qual o prescreve na escrita, contudo, na sua escrita favorece sistematicamente a terminação -am e considera galega a origem da pronúncia que levou a ortografia destas formas como -ão (Barros, 1540, fól. 14r; Castro, 2012). De modo ainda mais explícito, Duarte Nunes de Leão considera -ão o ditongo mais usado em português, mas também o que mais dúvidas suscita pela confusão e uso indistinto a respeito de -am (1576, 27v-30v).

Se consideramos as formas que reconhecemos como mongóis presentes na *Peregrinação*, podemos observar também essa vacilação na grafia da nasalidade vocálica final aludida pelos gramáticos da época. Assim, o mesmo som mongol (vogal mais nasal velar que, na tradição portuguesa, é mais facilmente interpretado como vogal nasal), se aparecer numa forma cujo significado é conhecido e portanto resulta transparente, tem grafia conforme aos usos da época e lugar de publicação, assim *-ão* em *cão* (rei, mongol *khaan*). Porém, quando não há um significado conhecido, o mesmo som mongol é representado com um uso que mais possivelmente esteja a representar a escrita original de Pinto, *-au* como em *Singrachirau*.

Estabelecidas as regras de equivalências gráficas e valores fonéticos, pode-se tirar um vocabulário de equivalências com o mongol cujas correspondências dou como seguras ou muito

prováveis. A tabela 4 mostra os elementos léxicos segmentáveis nos topónimos junto com as formas equivalentes em mongol e o seu significado. A coluna da frase nominal contém o termo como parte do topónimo, numa posição coerente com a estrutura típica do mongol de modificador precedendo o núcleo (Janhunen, 2012).

Peregrinação	Mongol	significado	Frase nominal
Cão	Khaan	rei	Tuymecão
Tuyme	tümed?	tümed (povo)?	Tuymecão (o khan tümed)
Singra, singua, singa	Tsagan	branco	Singrachirau Singuafatur Singapamor
Fatur	Baatar	herói	Singuafatur
Bator	Baatar	herói	Xibator
Singrachirau	Tsagan kherem	Grande Muralha	Singrachirau
Chirau	Kherem	muro	Singrachirau
(pa)mor	*mor	rio, lago	Singapamor

Tabela 4 – Significado dos topónimos solucionados pela comparação de pares e aplicação de regras de equivalências fonéticas.

A análise linguística dos topónimos permite, portanto, limitar o itinerário descrito por Pinto numa área geográfica mais concreta, aquela em que a língua mongol tem ou teve presença, acoutando deste modo o espaço de pesquisa para uma futura determinação de topónimos equivalentes (*reverse geo-coding*).

7. RESULTADOS

A anotação das entidades geográficas mencionadas na *Peregrinação* começou com a análise tradicional, de leitura atenta e

consulta de material especializado para o levantamento de um índice crítico de entidades. Recursos de *software* e programação abertos serviram para preparar o *corpus*, anotar automaticamente as entidades registadas no índice, analisar as ocorrências das entidades e recuperar concordâncias por pesquisas definidas pelo usuário num ambiente de trabalho próprio de um navegador *web*. Ferramentas de PLN para a anotação de EM permitiram obter elementos de contraste para a correção de falsos negativos da anotação semiautomática. As EM como fenómeno dentro dum texto são analisadas conforme as técnicas de linguística de *corpus*. A georreferenciação permite um outro tipo de análise em que o foco são as propriedades geográficas do referente geográfico da EM.

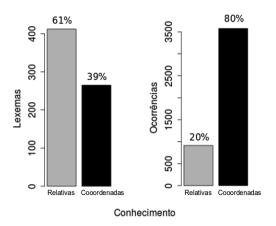


Fig. 3. Entidades geográficas mencionadas no *corpus* da *Peregrinação* por tipos únicos (lexemas, à esquerda) e ocorrências (direita), segundo conhecidas pela descrição relativa a outra georreferência ou por coordenadas.

Quanto às variáveis de *corpus*, encontramos uma correlação entre a frequência e o tipo de georreferência. Assim, as entidades georreferenciadas por coordenadas supõem apenas 40% dos tipos únicos do *corpus* (os lexemas, usados também como lemas na anotação, que representam todas as variantes do topónimo), porém, representam 80% das ocorrências totais de entidades mencionadas. Isto é, as entidades menos conhecidas, 60%, são mencionadas apenas 20% das vezes. As entidades resolvidas por coordenadas, mesmo sendo um grupo menor quanto aos tipos únicos (lexemas, fig. 3, esquerda), têm uma maior representação no *corpus* (ocorrências, fig. 3, direita). A figura 4 mostra esta preponderância na distribuição das frequências absolutas por capítulos, distinguindo as conhecidas por coordenadas das relativas.

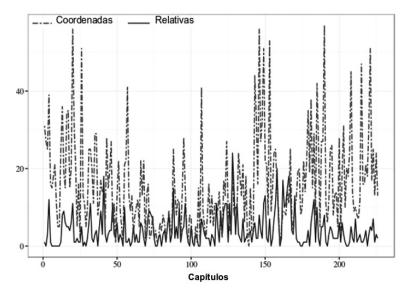


Fig. 4. Distribuição por capítulos das entidades geográficas mencionadas segundo conhecidas por coordenadas ou relativamente a uma outra entidade.

Quanto às propriedades geográficas, as referências relativas situam-se quase exclusivamente na Ásia. Em todos os

casos é possível determinar uma relação com outra entidade geográfica conhecida, com frequência com valores de direção e distância que permitem orientar a entidade e reduzir a área de pesquisa. A distribuição espacial dos pontos de coordenadas das entidades conhecidas revela-se também significativa. As figuras 5 e 6 mostram como quando projetamos as entidades georreferenciadas por coordenadas no plano (isto é, as conhecidas, necessárias para prover uma referência relativa), se reproduz o perfil costeiro da Índia até Pequim, com parte da Insulíndia e o Japão.

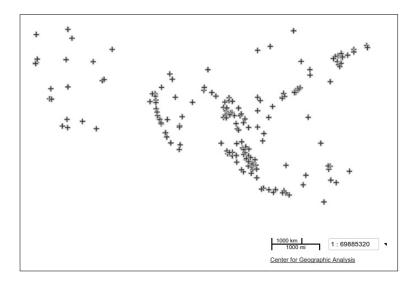


Fig. 5. Pontos das entidades georreferenciadas por coordenadas (gerado na plataforma WorldMap, http://worldmap.harvard.edu/maps/8478).

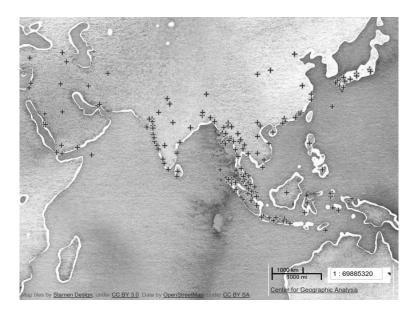


Fig. 6. Pontos das entidades georreferenciadas por coordenadas, projetado sobre mapa (gerado na plataforma WorldMap, http://worldmap.harvard.edu/maps/8478).

8. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O uso de plataformas geográficas contribuiu para o georreferenciamento do *corpus* da *Peregrinação* de modo que, partindo de uma análise crítica clássica, própria dos métodos humanísticos, as entidades foram pesquisadas para a obtenção de novos dados geográficos, sendo especialmente relevante a recuperação de coordenadas. Os dados obtidos foram mais processados para a análise de *corpus* e geográfica, das quais se obtêm novos produtos, neste estado da pesquisa, orientados principalmente para a produção cartográfica.

Para além da distinção epistemológica entre entidades georreferenciadas por coordenadas (ligadas a um objeto geográfico contemporâneo) vs. relativas (não ligadas a um referente con-

creto), os dois grupos mostram também diferenças nos seus atributos de *corpus*: as entidades menos conhecidas têm as frequências mais baixas. Tanto no estudo crítico quanto nas relações estabelecidas entre as entidades, acho que são fatores de maior ou menor conhecimento prévio da área e do contexto descritivo os que determinam a resolução do referente.

Embora os métodos de análise de *corpus* requeressem o desenvolvimento de ferramentas próprias, os resultados contribuíram mais do que notavelmente para a compreensão do objeto geográfico e facilitaram enormemente o trabalho de georreferenciação. A visualização dos objetos conhecidos supõe também um elemento decisivo na compreensão do espaço e é, frequentemente, o elemento mais determinante para a abordagem da solução das entidades conhecidas apenas de modo relativo.

Tanto o *corpus* para a recuperação de concordâncias quanto os recursos elaborados no processo de georreferenciação ficaram disponibilizados *online* para serem reutilizados em novas pesquisas⁴.

AGRADECIMENTOS

O autor agradece as revisões e sugestões de melhora, particularmente na expressão, dos revisores da AIL para esta publicação. Os conteúdos da secção 6 foram inicialmente apresentados no Congresso de Linguística Histórica celebrado em Lisboa no mês de julho de 2017, motivo pelo qual o autor agradece à organização e aos professores presentes os comentários e apreciações surdidos no evento. Dado o inte-

4 http://www.pucau.org.

resse que este assunto em particular suscitou no Congresso de Macau, o tema foi de novo exposto na rolda de intervenções e finalmente adicionado a esta comunicação. O autor quer agradecer também os comentários linguísticos da prof. Diana Correia que muito amavelmente leu a versão final do manuscrito.

BIBLIOGRAFIA

- ALEX, B.; BYRNE, K.; GROVER, C.; TOBIN, R. Adapting the Edinburgh Geoparser for Historical Georeferencing. *International Journal of Humanities and Arts Computing*, v. 9, n.° 1, p. 15-35, 2015. Disponível: http://www.euppublishing.com/doi/full/10.3366/ijhac.2015.0136.
- ALEX, B.; BYRNE, K. M.; GROVER, C.; TOBIN, R. A Web-based Georesolution Annotation and Evaluation Tool. In: *Proceedings of LAW VIII The 8th Linguistic Annotation Workshop*, 2014, Dublin: Association for Computational Linguistics and Dublin City University, 2014, p. 59-63.
- ALVES, D.; QUEIROZ, A. I. Exploring literary landscapes: From texts to spatiotemporal analysis through collaborative work and GIS. *International Journal of Humanities and Arts Computing*, v. 9, n.º 1, p. 57-73, 2015. Disponível: http://www.euppublishing.com/doi/full/10.3366/ijhac.2015.0138
- ALVES, D.; QUEIROZ, A. I. Studying urban space and literary representations using GIS: Lisbon, Portugal, 1852-2009. *Social Science History*, v. 37, n.º 4, p. 457-481, 2013.
- ALVES, J. S. (Dir.). Fernão Mendes Pinto and the Peregrinação (4 vols.). Lisbon: Fundação Oriente, 2010.
- Amaral, D. O.; Fonseca, E. B.; Lopes, L.; Vieira, R. Comparative Analysis of Portuguese Named Entities Recognition Tools. In: Calzolari et al. (Eds.), *Proceedings of the Ninth International Conference on Language Resources and Evaluation (LREC'14), 2014, Reykjavik.* European Language Resources Association (ELRA), 2014, p. 2554-2558. Disponível: http://www.lrec-conf.org/proceedings/lrec2014/pdf/513_Paper.pdf.
- Barros, J. *Grammatica da lingua portuguesa*. Lisboa: Lodouicum Rotorigiu, 1540. Disponível: http://purl.pt/12148.

- Canosa, A. X. Algumas interseções disciplinares na recuperação da geografia da *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto. *Revista de Estudos & Práticas Sociais*, v. 2, n.º 2, p. 23-43, 2017. Disponível: http://cpes.ulusofona.pt/wp-content/uploads/sites/84/2017/12/FluxosRiscos 2n1.pdf.
- Canosa, A. X. *Asia in the 16th century*. GIS database, 2016. Disponível: http://worldmap.harvard.edu/maps/8478.
- Canosa, A. X. Notas biográficas e estudo das referências documentais de Fernão Mendes Pinto. *Veredas*, v. 20, p. 9-34, 2013. Disponível: http://ojs.lusitanistasail.org/index.php/Veredas/article/view/2.
- Canosa, A. X. Mapa com localidades da Peregrinação. (Versão 1.0)/
 The travels of Mendes Pinto. Map of mentioned places. (Version 1.0).
 Documento KML, 2011. Disponível: http://goo.gl/iqc3P.
- Cardeira, E.; Fernandes, M. As terminações nasais nas actas das vereações de Loulé (séc. XIV-XV). In: *Actas do XIV Encontro Nacional da Associação Portuguesa de Linguística*, v. I, p. 251-263, 1999. Disponível: https://sapientia.ualg.pt/bitstream/10400.1/1287/4/Termina%C3%A7%C3%B5es%20nasais.pdf.
- Cardoso, N. Rembrandt a named-entity recognition framework. In: *LREC 2012, Eighth International Conference on Language Resources and Evaluation, 2012*, p. 1240-1243. Disponível: http://www.lrecconf.org/proceedings/lrec2012/pdf/409_Paper.pdf.
- Castro, I. Galegos e mouros: o galego visto pelos filólogos portugueses. In: Alvarez, R.; Fernández, F.; Santamarina, A. (Eds.), *A Língua Galega: Historia e Actualidade. Actas do I Congreso Internacional (16-20 de Setembro de 1996, Santiago de Compostela)*, v. IV, p. 3-20. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega/Instituto da Lingua Galega, 2004. Disponível: http://consellodacultura.gal/mediateca/extras/CCG_2004_A-lingua-galega-historia-e-actualidade-v-IV-Actas-do-I-Congreso-Internacional-celebrado-do-16-o-20-de-setembro-de-1996-en-Santiago-de-Compostela.pdf.

- Cupeiro, M. O Uso do Til no Português da Galiza. A Correspondência Suficiente com os Falares Galego-Portugueses. *Boletim da Academia da Lingua Portuguesa*, Anexo I, p. 251-284, 2009.
- Delozier, G.; WING, B.; Baldridge, J.; Nesbit, S. Creating a Novel Geolocation Corpus from Historical Texts. In: *Proceedings of the 10th Linguistic Annotation Workshop*, Berlin, Germany. 2016, p. 188-198. Disponível: https://aclweb.org/anthology/W/W16/W16-1721.pdf.
- Dias, D.; Anastácio, I.; Martins, B. Geocodificação de Documentos Textuais com Classificadores Hierárquicos Baseados em Modelos de Linguagem. *Linguamática*, v. 4, n.º 2, p. 13-25, 2012.
- Freitas, C.; Mota, C.; Santos, D.; Gonçalo Oliveira, H.; Carvalho, P. Second HAREM: Advancing the State of the Art of Named Entity Recognition in Portuguese. In: Calzolari et al. (Eds.), *Proceedings of the seventh international conference on language resources and evaluation (LREC'10)*. European Language Resources Association (ELRA), 2010. Disponível: http://www.linguateca.pt/Diana/download/FreitasetalLREC2010.pdf.
- Garcia, M.; Gamallo, P. Yet another suite of multilingual NLP tools. In: *International Symposium on Languages, Applications and Technologies,* Springer International Publishing, p. 65-75, 2015. Disponível: http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi= 10.1.1.717.6921&rep=rep1&type=pdf.
- Gomes, R. V. Roteiro Geográfico através da Peregrinação. In: Flores, A. M.; Gomes, R. V.; Sousa, R. H. P., Fernão Mendes Pinto: subsídios para a sua bio-bibliografia (p. 81-167). Almada: Cámara Municipal da Almada, 1983.
- Gregory, I. N.; Cooper, D.C.; Hardie, A.; Rayson, P. Spatializing and Analyzing Digital Texts: Corpora, GIS, and Places. In: Bodenhamer, D. J.; Corrigan, J.; Harris, T. M. (Eds.), *Deep Maps and Spatial Narratives*. Bloomington, Indiana: Indiana University

- Press, 2015. Disponível: http://e-space.mmu.ac.uk/579357/2/Spatializing%20and%20Analyzing%20Digital%20Texts.pdf.
- Gregory, I.; Donaldson, C.; Murrieta-Flores, P.; Rayson, P. Geoparsing, GIS, and Textual Analysis: Current Developments in Spatial Humanities Research. *International Journal of Humanities and Arts Computing*, v. 9, n.º 1, p. 1-14, 2016. Disponível: http://www.euppublishing.com/doi/full/10.3366/ijhac.2015.0135.
- Grover, C.; Tobin, R.; Byrne, K.; Woollard, M.; Reid J.; Dunn, S.; BALL, J. Use of the Edinburgh geoparser for georeferencing digitized historical collections. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, v. 368, n.° 1925, p. 3875-3889, 2010. Disponível: http://rsta.royalsocietypublishing.org/content/368/1925/3875.short.
- Janhunen, J. Mongolian. Amsterdam: John Benjamins, 2012.
- LAGOA, V. Glossário Toponímico da Antiga Historiografia Portuguesa Ultramarina (4 Vols.). Lisboa: Junta de Investigações Coloniais, 1950-53.
- Leão, D. N. *Orthographia da lingoa portuguesa*. Lisboa: Ioão de Barreira, 1576. Disponível: http://purl.pt/15.
- Melo, F.; Martins, B. Automated geocoding of textual documents: A survey of current approaches. *Transactions in GIS*, v. 21, n.º 1, p. 3-38, 2016.
- Mota, C.; Santos, D. (Eds.). *Desafios na avaliação conjunta do reconhecimento de entidades mencionadas: O Segundo HAREM*. Publicação digital: Linguateca, 2008. Disponível: http://comum.rcaap.pt/bitstream/10400.26/254/1/Livro-MotaSantos2008.pdf.
- Nugteren, H. *Mongolic phonology and the Qinghai-Gansu languages*. Utrecht: LOT, Netherlands Graduate School of Linguistics, 2011. Disponível: https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/18188.

- OLIVEIRA, F. Grammatica da lingoagem portuguesa. Lisboa: Germão Galharde, 1536. Disponível em: http://purl.pt/120.
- ROTHE-NEVES, R.; REIS, C. M. Uma bibliografia da nasalidade vocálica no português. *Letras de Hoje*, n.º 47, p. 299-305, 2012. Disponível: http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fale/article/view/11861/8080.
- Rupp, C. J.; Rayson, P.; Baron, A.; Donaldson, C.; Gregory, I.; Hardie, A.; Murrieta-Flores, P. Customising geoparsing and georeferencing for historical texts. In: *2013 IEEE International Conference on Big Data*. Santa Clara, CA., USA: IEEE, 2013, p. 59-62. Disponível: http://www.lancaster.ac.uk/fass/projects/spatialhum.wordpress/wp-content/uploads/2013/12/06691671.pdf.
- Santos, D.; Cardoso, N. (Eds.). Reconhecimento de entidades mencionadas em português: Documentação e actas do HAREM a primeira avaliação conjunta na área Linguateca 2007, 2007. Disponível: http://comum.rcaap.pt/bitstream/10400.26/380/1/Livro-Santos Cardoso2007.pdf.
- Won, M.; Murrieta-Flores, P.; Martins, B. Ensemble Named Entity Recognition (NER): Evaluating NER tools in the identification of place names in historical corpora. *Frontiers in Digital Humanities*, v. 5, 2018. Disponível: https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fdigh.2018.00002/full.

A NOSTALGIA DO ORIENTE E A SOBRESSIGNIFICAÇÃO DO EXÍLIO PORTUGUÊS (UMA LEITURA COM AGUSTINA BESSA-LUÍS E PAULO ROCHA)¹

Ana Paula Coutinho
Universidade do Porto – ILCML

Há uma nau que nunca regressou. Essa será a nossa.

LUÍS FILIPE CASTRO MENDES

A minha proposta de leitura conjunta do romance de Agustina Bessa-Luís, *A Quinta Essência* (Bessa-Luís, 1999) e do filme de Paulo Rocha, *A Ilha dos Amores* (Rocha, 1982), prende-se com a presença estruturante de um imaginário oriental nas duas obras, por via de Macau e da China, além do Japão, no caso d'*A Ilha dos Amores*, e assenta ainda numa vertente reflexiva sobre Portugal e a identidade portuguesa, levada a cabo em finais do século XX. Salvaguardadas as especificidades semióticas e autorais de cada uma destas narrativas ficcionais, une-as o facto de induzirem essa reflexão identitária e estética estribada em interpretações livres da experiência do Oriente

1 Este artigo é desenvolvido e financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito do Programa Estratégico "UID/ELT/00500/2013" e por Fundos FEDER através do Programa Operacional Fatores de Competitividade – COMPETE "POCI-01-0145-FEDER-007339".

de duas personalidades literárias: Wenceslau de Moraes e Camilo Pessanha.

Está longe de constituir uma novidade a relação entre Oriente e exílio, desde logo porque o "Oriente do Ocidente", na síntese baudelairiana do orientalismo, foi sempre muito tentador, antes mesmo de qualquer deslocação física para essas paragens. No quadro da cultura portuguesa, a associação remonta pelo menos ao nosso romantismo literário, tendo conhecido particular sucesso no final de oitocentos (Lima, 2013). Um século depois, obras como A Ilha dos Amores e A Quinta Essência vieram retomar e prolongar o mesmo binómio, mas em vez de se limitarem ao Oriente, exótico e livresco, de que se nutriu o orientalismo enquanto construção europeia da "experiência do contraste" (Said, 1978, p. 14), acabaram por dar corpo fantasmático àquilo que proponho designar e pensar aqui como "figura anti-heróica do exilado". Procurarei também mostrar que estamos perante uma revisitação de "exilados no Oriente" que configura um regresso memorial, não sob a forma de revivalismo, ou de uma nostalgia restauradora tradicionalmente associada ao exílio, mas como uma "nostalgia reflexiva" (Boym, 2001), que envolve um processo de subjectividade colectiva próprio a órfãos simbólicos e eternos perscrutadores de sentido da identidade portuguesa. Estamos a falar de uma identidade em processo que, além de englobar dimensões pessoais e colectivas, encontra-se há séculos "pelo mundo em pedaços repartida", para citar a célebre Canção IX de Luiz de Camões.

1. O EXILADO COMO ANTI-HERÓI

Que seria das narrativas mitológicas sem o regresso dos heróis, depois de cumpridas as provações longe da terra natal e da sua comunidade de pertença? Que seria da *Odisseia* se Ulisses nunca mais tivesse voltado a Ítaca? E da *Eneida* ou de Roma, se Eneias não tivesse acabado por fundar uma colónia troiana no Lácio? Que teria acontecido a Teseu se não tivesse conseguido chegar a Atenas? Que seria, afinal, das viagens épicas e da sua missão providencial de delegadas das terras de origem, sobre as quais se fundaram simbolicamente as pátrias e se consolidaram as nações²?

No que respeita concretamente a Portugal, que seria d'Os Lusíadas sem o regresso de Vasco da Gama e dos restantes navegadores ao reino de Portugal? Alguns há que, sob o signo da pós-moderna destronização, deixaram-se interpelar por esse modo de revisionismo da Mitologia e da História, subvertendo, em maior ou menor grau, os sentidos da grande viagem identitária da nação portuguesa. Assim aconteceu com a dupla Silva Ramos e Alface (pseudónimo literário de João Carlos Alfacinha da Silva), na sua paródia de epopeia minusculada, os lusíadas (1977), ou com António Lobo Antunes, no seu romance de 1988, intitulado As Naus. Por sua vez, Maria Gabriela Llansol, auto-exilada no Brabante, Bélgica, apontou no seu diário *Um Falcão no Punho* o quanto lhe era interpelador imaginar um não-regresso da efectiva e simbólica expedição lusitana à Índia: "Penso muitas vezes: 'E se Vasco da Gama não tivesse voltado...'" (Llansol, 1998, p. 37). Já noutro quadrante, Milan Kundera, que optou pela dissidência do regime pró-soviético na Checoslováquia e pelo exílio em França, aproveitou para questionar no seu breve romance-ensaio L'Ignorance (2005), não propriamente

² Vd. a propósito o ensaio de Fernando Gil intitulado *O efeito-Lusíadas* (Gil, 1997, p. 41).

a interdição do regresso à pátria – constrangimento que dita habitualmente a condição de exilado –, mas a "imposição" do regresso a todo aquele que, tendo um dia emigrado, passou a viver como exilado. Porquê obrigá-lo, de forma directa ou implícita, ao "desexílio", como lhe chamou o escritor uruguaio Mario Benedetti (1985), a abandonar uma relação porventura já feliz com a terra alheia, sob o pretexto do dever de amor pátrio, e isso apesar da própria pátria se ter tornado cada vez mais nebulosa aos olhos de quem regressa?

Para o também autor de Le livre du rire et de l'oubli que, entretanto, obteve a nacionalidade francesa, é manifestamente injusta toda a tradição literária ou artística que, para exaltar a fidelidade e o sofrimento encarnados em Penélope, ignorou ou esqueceu iguais ou superiores qualidades de Calipso (Kundera, 2005, p. 14). Por simbólica metonímia, essas duas figuras femininas representam os pólos de atracção com que se debate Ulisses, aquele que é considerado o primeiro herói ocidental do exílio. Teria ele continuado a ser admirado como herói se tivesse preferido o exílio a Ítaca, se tivesse cedido completamente aos encantos da divina e apaixonada Calipso em vez de voltar à fiel e terrestre Penélope? Ou será que, nesse caso, teria sido rasurado, censurado ou esquecido, tal como, em geral, a narrativa arquetípica que o celebra, alterando-se assim toda a história literária e artística ocidental?

Mantenha-se essa interrogação como sinal de abertura a uma exegética geral alternativa, e atente-se também num outro pormenor nada despiciendo: tanto Portugal e a cultura portuguesa, como outras nações marcadas por partidas e chegadas, tenderam a privilegiar as narrativas ou representações das viagens, no sentido dos trajectos que elas

comportam, em detrimento da representação da experiência da distância e da ausência, no que estas significam de perda e de estranheza, e porventura também de libertação e de novidade. Por outras palavras, as narrativas das viagens tenderam a subestimar as formas de descontinuidade do ser, todos aqueles processos de subjectivação não confináveis a limites convencionais, designadamente os impostos pelas fronteiras geográficas. E, contudo, este ângulo narrativo da experiência interiorizada da distância contribuiu para estabelecer os traços simbólicos e axiológicos das personalidades, verídicas ou imaginárias, associadas aos movimentos e estadas que sustentam as nações.

Ora, se o exílio é definido fundamentalmente pela separação e pela distância em relação ao território e/ou comunidade de pertença, essa condição pode revestir-se de diferentes estatutos legais ou à margem da legalidade, como é o caso do exílio interno, também designado como "inxílio" (Hercerg, 2013, p. 15), fruto de dissidência declarada ou implícita. Nesse sentido é verdadeiramente exilado aquele que vive o exílio como condição e/ou como consciência; que continua a manter uma relação com as origens; que acalenta o desejo de regresso à terra natal, ao mesmo tempo que é considerado como estrangeiro ou como estranho na comunidade em que se encontra. Entretanto, a impossibilidade ou interdição de regressar à pátria, por razões políticas, religiosas, sociais ou económicas, faz do exilado um "herói impedido ou adiado", o mesmo é dizer uma personagem fundamental para qualquer narrativa, oficial ou oficiosa, que tenha como objectivo congregar uma "comunidade imaginada" (Benedict Anderson) em torno de um projecto alternativo às formas de poder instituídas na pátria, designadamente as suas modalidades memorialísticas.

Contudo, na maioria das vezes, pouco ou nada se sabe durante a experiência exílica do exilado, seja por causa de constrangimentos internos (psíquicos), seja por obstáculos externos (falta de condições materiais; censura; ausência de receptores). Mais tarde, quando acontece voltar à pátria, o exilado deixa de ser considerado um exilado, embora possa sentir-se como tal. Se, acaso, se inscreve no modelo sergiano de "estrangeirado", tanto pode ser enaltecido como um herói, de quem interessa reter a superação de todos os obstáculos e a experiência de outros mundos, como pode ser tratado com a desconfiança e o ressentimento por quem nunca saiu da morada natal. Seja como for, de todo esse processo, é a conhecida parábola do filho pródigo que continua a oferecer uma das mais eloquentes sínteses.

Ora, este traçado fenomenológico do "exilado" ficará sempre incompleto se não se tiver em conta aquelas experiências exílicas sem um final explícito, ou seja, aqueles exilados que acabam por não regressar à pátria. Do ponto de vista narrativo e simbólico, trata-se não apenas de heróis adiados ou impedidos, uma vez que não completam o ciclo provatório da separação e da distância, mas também e sobretudo de anti--heróis, com tudo aquilo que esse avesso de heroísmo pode conter de semas antitéticos: coragem vs. covardia; presença vs. ausência; memória vs. esquecimento; fidelidade vs. traição... É isso mesmo que acontece nas duas narrativas aqui em análise, em que a "figura do exilado" surge consubstanciada em escritores como Camilo Pessanha e Wenceslau de Moraes, mas também e por encadeamento, noutro escritor, o chinês Cao Xuequin, e no jesuíta Matteo Ricci. Essas personagens verídicas, além de serem personalidades que, aos olhos das culturas de partida como de chegada, carregam consigo

o destino de exílio sem regresso³, contribuem muito significativamente para a dimensão simbólica das obras, porque são modelos de atracção e/ou de repulsa das outras personagens, e porque contribuem para a relação emocional e de identificação que os leitores ou receptores estabelecem com a macronarrativa.

Importa todavia sublinhar que não estamos perante biografias históricas ou romanceadas: o poeta de *Clepsydra* não é o protagonista de *A Quinta Essência* como a vida do autor de Paisagens da China e do Japão não é propriamente o alvo d'A Ilha dos Amores⁴. Por outro lado, é demasiado limitado falar de intertextualidade entre estas obras e aquelas que, na sua época, assinaram Camilo Pessanha e Wenceslau de Moraes, uma vez que tanto o romancista como o cineasta se desviam ou extravasam (d)esses hipotextos. Digamos então que o regresso ficcional destes exilados no Oriente, por intermédio de alguns motivos verídicos das suas vidas (como é o caso do encontro dos dois escritores e respectivas famílias, em Macau, na chamada "Gruta de Camões") se enquadra numa dinâmica de transficcionalidade (Saint-Gelais, 2013), que implica práticas tanto de escrita como de leitura, extravasando por conseguinte da semiótica narrativa, textual e fílmica. Daí resulta uma "comunidade ficcional" que engloba não apenas passagens e personagens literárias, como ainda personagens referenciais nucleares que funcionam como catalisadores das

³ Mau grado poderem ter realizado algumas viagens à pátria ou, melhor, à metrópole, como o fizeram Camilo Pessanha ou Wenceslau de Moraes.

⁴ Paulo Rocha reservaria essa homenagem biográfica para o filme-documentário realizado dois anos depois *d'A Ilha dos Amores*, a que deu o título *A Ilha de Moraes* (1984).

narrativas ficcionais que integram. No caso em concreto, essas *personae* representam uma mediação incarnada da relação simultaneamente próxima com o Oriente e distante, quando não distanciada, com Portugal.

José Carlos, o protagonista de A Quinta Essência auto--exila-se em Macau, por razões familiares e políticas. Se para o exílio do seu antepassado Camilo Pessanha pesara a humilhação nacional pós-Ultimato, para José Carlos a ida para Macau representa uma reacção retardada ao final da sua até então radiante vida burguesa (Bessa-Luís, 1999, p. 49). Uma interrupção imposta pela Revolução dos Cravos, que irá suscitar-lhe o desejo mais ou menos obscuro de vingança do militar responsável pela expropriação dos bens de família, com cuja filha ilegítima – de seu nome Iluminada – acabará por manter uma relação passional. No meio desse propósito, que a voz narrativa se entretém a associar com alguns lances deterministas de sabor oitocentista, aquilo que se torna mais curioso é a estranheza e os receios com que a irmã Bete vê a partida de José Carlos para esse histórico e etimológico "porto" do Oriente, logo lhe prevendo um destino trágico semelhante ao "Venceslau de Morais, prisioneiro de megeras impassíveis e completamente esquecido da sua origem, dos seus costumes, da sua alma de português" (ibidem, p. 52).

Para uma caracterização do exilado enquanto anti-herói é bastante interessante reter esse preconceito de fraqueza e traição, isto é, a forma como ele é julgado por antecipação não só por outra personagem que lhe é familiar, como ainda pelas associações do narrador, que não se abstém de delinear o enquadramento literário e existencial em que integra o protagonista da sua própria narrativa: "Pessanha é um Bernardim 'a bordo dum navio sem destino'. Inventa a sua

desgraça para se juntar à miséria do mundo. [...] De todos os viajantes na China, que eu conheço, ele é o mais arrogante e triste" (*ibidem*, p. 120). Aliás, José Carlos manifestará uma relação bastante ambivalente com aquele antepassado que também se exilara em Macau: começa por ignorá-lo, substitui inclusive o apelido comum por Santos Pastor, mas depois quase imperceptivelmente reconhece estar a tornar-se num Camilo Pessanha, mais do que alguma vez pensara (*ibidem*, p. 104) o que quer dizer que começara a moldar-se também à China (*ibidem*, p. 107). Assim, do repúdio, o protagonista de *A Quinta Essência* passa à curiosidade e à paixão por Camilo Pessanha, aquela figura meteórica, e todavia fundamental, da poesia portuguesa finissecular, que se deixou conquistar por essa "porta do Oriente", onde acabaria por falecer.

Mas, por um golpe de mestre da ironia desviante de Agustina Bessa-Luís, outro é o destino final que reserva para o seu protagonista, o professor de ciências sociais e humanas, especialista em poesia chinesa, que a voz narrativa diz estar mais próximo da modéstia imbuída de arrogância do português do século XVI do que da predisposição para a diferença de um cosmopolita contemporâneo. Assim, ao contrário daquilo para que pareciam apontar a sua progressiva identificação com o autor de *Clepsidra* e a repetida recusa em imaginar-se de novo no Continente (ibidem, p. 320), onde começara a sentir-se também um estrangeiro (ibidem, p. 191), como que habitado por um outro (*ibidem*, p. 284), e um estranho até para a família, José Carlos acaba por regressar a Portugal, por instalar-se em Lisboa e ocupar o cargo de "Ministro dos Ritos do Estado" [sic], manifestando em tudo isso um misto de loucura e de calculismo, se bem que politicamente inócuo.

Em consonância com a falta de grandeza e de sentido de aventura alegadamente reinantes em Macau (ibidem, p. 260), o anti-heroísmo de José Carlos acaba, pois, por se desviar do anti-heroísmo do não-regresso de exilados como Pessanha, Moraes ou Ricci. O seu destino firma-se numa ambivalência axiológica desconcertante, que o narrador – em implícita identificação com a autora e em cumplicidade jocosa com o leitor – se apraz a justificar com a imperfeição do cérebro humano. Por conseguinte, se é certo que José Carlos regressa à pátria como regressaram Ulisses, Gama ou Camões, também é verdade que cumpre o ciclo do exílio sem particular glória, uma vez que para "pertencer ao meio", para ter poder sem chegar a atrair inveja, ver-se-á obrigado à "virtude acanhada" prevalecente na Europa (*ibidem*, p. 361). Em suma, José Carlos rende-se ao fingimento constante e necessário de um "ferangi"⁵ e, nesse sentido, incarna o regresso não apenas do "Ninguém" ulissiano (segundo a célebre resposta a Polifemo), mas também ou sobretudo, o regresso do já estrangeiro, ou seja, do não autêntico, daquele que carrega em si a falsidade, e que é para o caso a marca extrema do anti-heroísmo.

No filme de Paulo Rocha, construído por sua vez em dois planos discursivos e cinematográficos – a narração e a narrativa – o título geral *A Ilha dos Amores*, assim como a divisão em 9 partes, apontam não apenas para uma referência à epopeia camoniana, cuja escrita terá passado por Macau, como

⁵ Os termos "ferangi" ou "Folangi" designavam os "estrangeiros", leia-se os portugueses. Mas, uma vez "ferangi" em Macau, José Carlos continuará a ser "ferangi" em Lisboa.

também e explicitamente para as 9 canções de Qu Yuan. Além de ser considerado o primeiro grande poeta da literatura chinesa, que procurou reativar uma tradição xamânica, desviando-se do confucionismo reinante, este autor passou ainda pelas agruras do desterro, vindo a suicidar-se no exílio, desiludido com as forças do poder que se tinham entretanto instalado na sua pátria.

Independentemente dessa ligação a uma obra fundacional da cultura chinesa, a ausência de um décimo "canto" sugere um simbólico desvio relativamente ao final da epopeia camoniana: por um lado, dá implícito realce a uma das passagens mais sedutoras e também controversas da gesta lusitana, ao ponto de ter sofrido sucessivas censuras desde os tempos da Inquisição; por outro, ao enfatizar a "Ilha dos Amores" elide o momento final de "eterno retorno", o regresso efectivo à ocidental praia lusitana, com os seus rituais de congratulação colectiva pelo modo como foram vencidas as adversidades e engrandecida a pátria.

Logo na Cena III do 1.º Canto, num terraço com uma mesa-altar, surge a personagem de Vénus, contraponto de (Vasco da) Gama, representada pela mesma actriz que assume o papel do elemento feminino do casal de Xamãs, e de Isabel, a amante de Wenceslau abandonada em Portugal. Naquele que é um ritual de confluência de planos narrativos, a deusa do Amor e da Beleza apela ao regresso dos mortos, como no teatro Nô, para que possam reviver a sua história em corpos alheios. É nesse ritual de invocação que "regressam" as personagens de Camilo Pessanha e Wenceslau de Moraes, bem como as suas esposas japonesas Ó-Yoné e Ko-Haru. Simbolicamente repartida por vozes diferentes mas afins, é então enunciada a condição de desterrado de Wenceslau de Moraes:

Ó-Yoné – Se alguma vez alguém acaso Pessanha – perguntar por mim Ko-Haru – digam que vivo só Moraes – molhado pela brisa do mar Vénus – na praia de Suma⁶.

Apesar de esta narrativa fílmica incluir alguns "atos biográficos" do autor d'O Culto do Chá, como sugestivamente lhe chamou Mário Avelar (2012), a partir do momento em que eles surgem impregnados de uma dramaturgia que opera a ênfase nos próprios gestos e meios de representação e/ou a distanciação visual em relação ao espectador, o filme de Paulo Rocha está muito para lá do ensaio biográfico sobre a personagem histórica. O Wenceslau que o filme evoca não cabe na condição que lhe parecem querer atribuir aqueles que apenas o vêem de longe, quer porque não partiram como ele, quer porque não entendem os seus passos ou as suas atitudes, primeiro em Macau, depois no Japão. Note-se, a propósito, que, logo no início, "Moraes" reage à insinuação do "Marido" (de Isabel), quando este diz que ele parece muito "dandy", "muito estrangeirado", exclamando:

Co's diabos! Já imaginaste um dandy em cruzeiro pelo canal de Moçambique, desfeito pela canícula, picado pelos mosquitos... Que contraste. Um estrangeirado perdido em missões de soberania por esse Império que nunca mais acaba! Que perfídia. (Masini, 2015, p. 211)

⁶ Aqui como noutras citações dos diálogos do filme, sigo a edição do texto proposta por Masini (2015, p. 204).

Ora, perante um indivíduo como Wenceslau de Moraes, apelidado de "nómada do mar" (ibidem, p. 210); que viveu afastado da pátria até à morte; que se auto-exilou dupla ou triplamente – de Macau para Kobe e depois para Tokushima -, onde viveria e acabaria por morrer como um anacoreta, desligado de compromissos públicos e rendido à escrita em língua portuguesa sobre matérias fundamentalmente japonesas, a crítica literária e, em geral, o imaginário colectivo da diáspora portuguesa, nunca souberam muito bem como lidar. Se é verdade que não foi acusado de oportunismo ou de "escroqueria mental", como foi Camilo Pessanha, por alegadamente se aproveitar de alguns costumes orientais, como o concubinato, sem abdicar da razão europeia (Bessa-Luís, 1999, p. 147), nem por isso o autor d'O Culto do Chá deixou de ser um irredutível estrangeiro tanto em Portugal como no Japão. Ora, como não é desse (anti-)heroísmo que se pode alimentar um imaginário nacional, mesmo se intimamente ligado à diáspora, a solução parece ter sido enfatizar a ligação umbilical do autor de Paisagens da China e do Japão (1906) ao Ocidente, à família e a Portugal, isto tanto em pleno Estado Novo, como em tempos mais recentes, à partida bem menos comprometidos com um patriotismo de acento nacionalista. Podemos então perguntar-nos se essa leitura do destino e dos sentidos da obra de Moraes não terá antes a ver com um gesto compensatório, uma espécie de remissão daquilo que, no fundo, se quer esquecer ou relativizar, isto é, o seu não regresso, a sua opção definitiva pelo Oriente... Com efeito, dentro da lógica do patriotismo, do destino cíclico do herói nacional, da narrativa autolegitimadora da comunidade imaginada, essa atitude de "esquecimento" e "desvio" em relação às origens, configura-se como excedentária ou marginal.

De resto, note-se que a personagem rochiana de Wenceslau é representada, tal como Pessanha ou José Carlos, a afastar-se cada vez mais do universo português. Se é verdade que o seu quotidiano no Japão surge por vezes interceptado pela figura fantasmática de Isabel, convém também não esquecer que ele transpõe para o Japão o culto da saudade e recusa as fotografias tiradas em Macau com Camilo Pessanha, dizendo que são lembranças que nada valem. Assim, em vez de ter cumprido todas as etapas da gesta portuguesa, Wenceslau de Moraes, o eterno exilado, desviou-a para outros rumos não menos fascinantes de cruzamentos, como, aliás, do ponto de vista cinematográfico o fazem também os espelhos d'*A Ilha dos Amores* ao conduzirem o fora-de-campo para o centro da representação, mostrando assim acolher aquilo que, à partida, lhe é estranho ou estrangeiro.

Pessanha e Wenceslau, anti-heróis tão plenos afinal de contradições quanto aqueles que neles ciclicamente se revêm, quase nunca puderam contar com uma exaltação nacional – "longe da vista, longe do coração", alerta a "vox populi" –, mas a distância conferiu-lhes "um indulto para a eternidade", como diz Agustina pela voz do narrador de *A Quinta Essência* (p. 93). Deles já não se espera que regressem, quais filhos pródigos ou avatares de qualquer sebastianismo, mas tanto o filme de Paulo Rocha quanto o romance de Agustina Bessa-Luís evidenciam que eles persistem na memória, exactamente como aqueles cujo destino se cumpriu lá longe, o que também quer dizer além do expectável.

2. A PÓS-MEMÓRIA DO EXÍLIO E A NOSTALGIA do oriente

Segundo a perspectiva construtivista, toda a memória é construção; e se na realidade não existe aquilo a que se poderia chamar um grau zero da memória, toda a memória é, de facto, uma pós-memória. Não é contudo nessa acepção meramente cronológica, sequencial, que recorro ao termo "pós-memória", mas para distinguir as memórias dos que tiveram uma experiência directa dos acontecimentos, daquelas que resultam de relatos herdados. Estas últimas estão simultaneamente mais limitadas à transmissão e mais livres no que diz respeito à sua reconstrução.

Como é sabido, a ensaísta Marianne Hirsch (1997) reservou o conceito de "postmemory" para os descendentes ou sobreviventes de eventos traumáticos, no quadro de uma transmissão que passa a maior parte das vezes por relatos, imagens e silêncios passados entre as paredes do universo familiar. Assim aconteceu e continua a acontecer, muitas vezes, com as experiências de migração e exílio que, por norma, arrastam consigo o trauma enquanto resistência à representação. Ora, pelo menos do ponto de vista de memória colectiva, todos os portugueses são descendentes daqueles que deram corpo aos destinos da nossa ancestral e constitutiva diáspora, enquanto nação imaginadamente repartida pelo mundo. Será aliás difícil encontrar um português/uma portuguesa que, na sua árvore genealógica, não tenha ramos que o/a liguem aos "Fernão Mendes Pinto" e aos "Senhores Ventura" que, um dia, foram levados a deixar o solo natal, muitos dos quais tendo acabado por ficar para sempre no estrangeiro ou terra estranha

Por conseguinte, independentemente de Agustina se ter divertido a jogar com o démodé da carta da hereditariedade de travo oitocentista no seu romance, fazendo do protagonista um descendente da família Pessanha, a verdade é que José Carlos, como Moraes, como ainda as personagens que os rodeiam, tal como os seus leitores e/ou espectadores, são todos descendentes dessa experiência de radical deslocação e estada no Oriente, destino a um tempo real e mítico da largada das naus quinhentistas, e perpetuado como memória cultural. Não espanta, por isso, que o desejo mais ou menos vago e persistente do Oriente faça parte do ADN dos portugueses, ainda que se ignore essa genética cultural ou que se subestime esse legado, se não de família no sentido biológico do termo, pelo menos enquanto tradição cultural. "Nada o embrutecia mais do que essas longas memórias de família, repetidas até ao fio por tias e criadas que as tinham ouvido e tomado por duvidosas" – lê-se no romance de Agustina a propósito de José Carlos (1999, p. 139), aquele mesmo que havia viajado para Macau "movido mais por apreensões do que por bons presságios" (ibidem, p. 54), ou então por aquela força do tédio, uma disposição anárquica que, no passado, levara também Fernão Mendes Pinto ou S. Francisco Xavier a expatriar-se (idem, 1999).

No filme de Paulo Rocha, o exílio de Moraes também decorre de um plano de narração que, por sua vez, convoca uma memória arquetípica de signo simultaneamente histórico e mitológico, ocidental e oriental. Mas, tanto a narrativa do exílio de José Carlos (personagem ficcional), como a de Moraes (personagem a um tempo verídica e ficcional) acentuam aquela que é uma passagem sensível, se não mesmo um significativo desvio de um orientalismo livresco, decorativo

e evasivo, para um orientalismo vivenciado e profundamente interiorizado, que também a vida e obra de Pessanha manifestaram (Lima, 2013, p. 138). Daí que me pareça fundamental reconhecer nestes regressos ao Oriente, imaginados por Agustina e Paulo Rocha, a presença de uma forma de nostalgia, não revivalista nem restauradora, mas reflexiva e projectiva, como lhe chamou Svetlana Boym (2001). Por outras palavras, trata-se de uma nostalgia que rompe, não só com a linearidade temporal, como também com a simples ideia de regresso (a um espaço ou a um tempo), promovendo ao invés não só uma nova visão sobre o passado, como uma ideia, um pensamento, sobre o presente e o futuro.

Não será de somenos importância notar que, apesar de terem vindo a público no último quartel do século XX, nenhuma das duas obras se inscreve propriamente na vaga historicista do romance e das outras artes narrativas que invadiu então o panorama artístico. Tão pouco são obras que (cor)respondam ao afã documental de conquista da verdade sobre o passado. Não deixam, contudo, de ser relevantes as circunstâncias externas que rodearam estas revisitações de personagens e acontecimentos referenciais. Por exemplo, o início do projecto "A Ilha dos Amores", em 1971, irá cruzar-se com o IV centenário da publicação d'Os Lusíadas, em 1972. Embora Paulo Rocha não se dedique directamente à vida e obra camoniana, nem tão-pouco se inscreva na iconografia nacionalista própria à comemoração, Camões e Os Lusíadas emergem da focagem no progressivo distanciamento de Moraes. Por sua vez, A Quinta Essência foi escrito e publicado por altura da retirada de Portugal como potência administrativa de Macau e da sua passagem para a República Popular da China. Por intermédio da vivência

oriental das personagens referenciais convocadas em cada uma das obras, tanto Agustina Bessa-Luís como Paulo Rocha deram expressão não a uma saudade das origens ou da glória imperial do passado, mas paradoxalmente e por procuração afectiva, a um desejo de regresso, mas curiosamente de regresso ao lugar de exílio e pórtico de outro mundo, adoptado também como (quase) seu. Poder-se-á então dizer que estas narrativas concorrem para a perpetuação de um orientalismo português de segundo grau, cuja especificidade tem a ver com a "nostalgia de uma possibilidade", na oportuna expressão de José Carlos Seabra Pereira (2015, p. 21), resultante da pós-memória de herdeiros simbólicos da experiência exílica da separação e da distância. Essa nostalgia revela-se tanto mais reflexiva quanto os espectros de Pessanha e de Moraes, à cabeça de outros, surgem a facilitar a desconstrução pós-colonial, cuja expressão mais literal, no caso de Portugal, coincide justamente com o último quartel do século XX. Dito de outro modo: Camilo Pessanha e Wenceslau de Moraes, que foram dos que mais contribuíram para a orientografia portuguesa, surgem nestas obras como sombras que, nos termos de Derrida (1993), tornam possível uma espectrologia fomentadora de porvir, no caso, de uma revisão crítica da mitografia nacional.

3. A SOBRESSIGNIFICAÇÃO DO EXÍLIO

Numa conferência proferida em 1971, e que haveria de ditar a direcção de muito do seu trabalho posterior, Paul Ricoeur propôs-se pensar o "acontecimento" e a "duração", questionando aquele que era à época o paradigma dominante, estruturalista, da sincronia e da imanência textual, e apontando para o valor da narratividade como "força matricial de

inteligibilidade", que resgata o acontecimento pela própria dinâmica de o pensar.

Se chamo aqui à colação essa perspectiva, ao mesmo tempo integradora e heurística da narrativa, é para sublinhar aquela que me parece constituir a característica principal destas duas obras no que respeita à associação entre orientalismo e exílio português, entendido este não por uma qualquer essência, mas como resultado de um processo em aberto, simultaneamente histórico e simbólico. Ao invés de se deterem na mera evocação de alguns "topoi" do orientalismo romântico ou finissecular oitocentista, ou de enveredarem pelo esclarecimento biografista, tanto o filme de Paulo Rocha como o romance de Agustina Bessa-Luís ensaiam, por assim dizer, uma terceira via, que passa pelo cruzamento de vários tempos e de vários planos no narrar da condição existencial de afastamento e de encontro do português no Oriente⁷. Contribuem assim para aquilo a que se poderá chamar, recorrendo de novo a Ricoeur, a sobressignificação do exílio como acontecimento. Destarte, o exílio passa a gozar de um sentido fundador, identitário, que extravasa de qualquer experiência exterior ao discurso, ainda que não a ignore.

Lembre-se, mais uma vez que nenhuma das duas obras foi completamente imune ao tempo histórico da sua concepção: a guerra colonial e o pós-25 de Abril, no caso de Paulo Rocha; o abandono do último bastião do império colonial português,

⁷ Caberia aqui também incluir a ficção ensaística de Paulo José Miranda, intitulada *O Mal* (2002), em torno justamente de Camilo Pessanha. Trata-se de uma obra que resultou da residência literária do autor em Macau – já depois da transferência da soberania para a República Popular da China – fruto de um protocolo entre a editora Cotovia e a Fundação Oriente.

com a passagem para a Administração chinesa, no caso de Agustina. É natural, pois, que desenvolvam um imaginário de Portugal em estado de degenerescência, fazendo-o mais por reflexão irónica e desencantada do que por ressentimento trágico. Sem serem obras revivalistas ou sem imporem um requiem na relação de Portugal com o Oriente, apontam para uma inextrincável, mas não iludida, relação entre esses pólos geográficos e culturais, mediante o destino de existências singulares que, mais do que terem sido prisioneiras do desterro, se renderam a uma identidade inexoravelmente híbrida. Assim foi com as personagens verídicas do padre Ricci, dos escritores Camilo Pessanha e Wenceslau de Moraes, ou com personagens ficcionais como Iluminada, que representa, como virá José Carlos a entender, o "auge da mesticagem" dos portugueses no Oriente (Bessa-Luís, 1999, p. 200). Importa, aliás, sublinhar que a autora d'A Quinta Essência não deixa de aproveitar a voz do narrador para, como é habitual ao efeito de amplificação da sua escrita, fazer um retrato implacável daquilo a que chama a "arte dos portugueses" na sua relação com o Oriente através de Macau, desconstruindo para tanto os laivos de exaltação e solenidade com que se costuma alimentar o ego da expansão portuguesa:

Aquilo que se chama "a singularidade de Macau", a convivência não sei se só cerimoniosa de línguas e culturas, costumes e modos de pensar, serviu para marcar uma identidade. Identidade que se tornará insubsistente quando um modelo mais planetário neutralizar o estatuto oficial dos portugueses, naquilo que é demasiado subtil para incluir numa unidade política. Não foram os exemplos dos portugueses enquanto gente de religião; não foram também os seus caudilhos das pequenas guerras de tráfico,

que deixaram boa memória na mentalidade histórica dos políticos e do povo. Foi esse trunfo modestíssimo da vida privada, em que não se sabe onde acaba o Ocidente e começa o Oriente, com os seus cheiros, comidas, amores, esse lento e poderoso ciclo da pátria genética, em que se misturam desejos e os vagos e sedutores legados da resignação humana. Isso sim, é a arte dos portugueses. Nada de bom, provavelmente; nada digno de elogio. Mas num território próprio que funciona melhor do que os grandes monopólios e as grandes reservas de oiro ou petróleo. (*ibidem*, p. 80)

Mas a par da desidealização, emerge também destas obras um imaginário literário e cinematográfico de origem oriental, tanto pela integração de algumas leituras de referência, caso d'A Arte da Guerra de Sun Tzu ou O Sonhos no Pavilhão Vermelho de Cao Xuequin, com que Agustina aproveita para rematar inesperadamente a narrativa da existência do seu anti-herói José Carlos, como pelos ambientes recriados e pelo modo de filmar em Paulo Rocha, um cineasta manifestamente japonizado (Melo, 1996, pp. 141-142), aqui sobretudo por via de Kenji Mizoguchi, e que conseguiu em A Ilha dos Amores, o feito inédito de trabalhar com a colaboração de uma equipa de actores e de técnicos japoneses.

Finalmente, existe ainda um outro aspecto que importa realçar e que tem a ver com o estatuto criativo dos autores aqui em análise. Não só pelo que as suas obras representam e evocam, mas sobretudo pelo modo como o fazem, Agustina Bessa-Luís e Paulo Rocha foram-se revelando como figuras à parte nas "regras da arte" do campo literário e cinematográfico do Portugal contemporâneo. Nesse sentido, protagonizaram eles também, enquanto autores, um distanciamento criativo,

uma autonomia que se revestiu até certo ponto de um auto--exílio no contexto artístico português. Paulo Rocha chegou inclusive a viver fora, também ele no Japão, durante quase uma década como adido cultural, depois de ter estado em Paris, onde também havia residido durante oito anos Luiza Neto Jorge, a quem Paulo Rocha desafiaria para escrever os diálogos d'A Ilha dos Amores. No caso de Agustina, a escritora viveu sempre em Portugal, mas também sempre distanciada, isto é, à margem do mainstream literário e cultural do país. Assim, cada um à sua maneira assumiu um claro regime de desvinculação, uma grande autonomia crítica em relação a alguns atavismos da cultura portuguesa, ao mesmo tempo que as suas obras (e as duas em análise, muito em particular) contrariaram o sedentarismo desiludido do Engenheiro Álvaro de Campos, expresso em *Opiário*⁸ e, curiosamente, dedicado ao amigo Mário de Sá-Carneiro, que também se exilara.

Em suma, tanto *A Ilha dos Amores*, com o seu ritual simbólico de sobreposições, como *A Quinta Essência*, com os seus modos de desconstrução irónica, fazem-nos ver e pensar a partir do ângulo daqueles que efectivamente foram ao Oriente e que por lá ficaram; que experimentaram as dimensões reais do mundo como alteridade, e que acabaram por entranhar a diferença até se sentirem completamente outros. E seremos certamente levados a concordar que, aquém e além dos efeitos homogeneizadores da nossa era globalizada, é precisamente a

⁸ Lembre-se, a propósito, a seguinte passagem do longo "desabafo" de Álvaro de Campos, alegada e curiosamente expresso em viagem, "No Canal de Suez, a bordo"...: "Eu acho que não vale a pena ter / Ido ao Oriente e visto a Índia e a China. / A terra é semelhante e pequenina / E há só uma maneira de viver". "Opiário" in http://arquivopessoa.net/textos/2456.

A NOSTALGIA DO ORIENTE E A SOBRESSIGNIFICAÇÃO

partir de formas como estas de (re)narrativização da experiência de deslocamento interiorizado no Oriente, que continua a tecer-se a sobressignificação de uma das mais radicais experiências de exílio, desde logo para qualquer europeu/europeia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Antunes, António Lobo As Naus. Lisboa: Dom Quixote, 1988.
- Avelar, Mário Atos biográficos na sedução da imagem *A Ilha dos Amores*, de Paulo Rocha, *Comunicação & Cultura*, n.º 13, 2012, pp. 117-127.
- Benedetti, Mario *El desexilio y otras conjeturas*. Madrid: Ediciones El País, 1985.
- Bessa-Luís, Agustina *A Quinta Essência*. Lisboa: Guimarães Editora, 5.ª ed, 2005 [1.ª ed. 1999]
- Boym, Svetlana *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books, 2001. Derrida, Jacques – *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993.
- GIL, Fernando O efeito-Lusíadas. Lisboa: João Sá da Costa, 1997.
- HERCERG, José G. Santos Dictadura militar y Filosofía en Chile: cartografías de un campo de relaciones discursivas, *La Cañada*, n.º 4, 2013 [Disponível em https://dialnet.unirioja.es/revista/21016/A/2013. ISSN-e 07189524]
- Hirsch, Marianne Family Frames: Photography, Narrative, and Postmemory. Harvard: University Press, 1997.
- Kundera, Milan *L'ignorance*. Paris: Folio/Gallimard, 2005 [1.ª ed, 2000].
- LENTINA, Alda Maria A quinta essência de Agustina et la saveur aigredouce de Macao, *Revista Portuguesa de Humanidades*, 15-2, Braga, 2011, pp. 69-84.
- Lima, Isabel Pires de O Oriente literário entre dois séculos, *CADMO Revista do Instituto Oriental da Universidade de Lisboa*, 2003, pp. 129-146.
- LLANSOL, Maria Gabriela *Um Falcão no Punho*. Lisboa: Relógio d´Água, 2.ª edição, 1998 [1.ª Ed. 1985].

- Masini, Manuele A Ilha dos Amores *de Paulo Rocha Luiza Neto Jorge: Leitura crítica e edição anotada dos diálogos.* Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 2015.
- Melo, Jorge de Silva *Paulo Rocha O Rio do Ouro*. Lisboa: Cinemateca Portuguesa, 1996.
- Miranda, Paulo José O Mal. Lisboa: Cotovia, 2002.
- Pereira, José Carlos Seabra *O Delta Literário de Macau*. Instituto Politécnico de Macau, 2015.
- Pessoa, Fernando *Poesia de Álvaro de Campos*. Disponível em http://arquivopessoa.net/textos/2456.
- RICOEUR, Paul *Événement et sens* [1971]. Disponível em www.fondsricoeur.fr/uploads/medias/.../evenement-et-sens.pdf.
- Rocha, Paulo *A Ilha dos Amores*, película, 169', ANIM: Cinemateca Portuguesa, 1982.
- Said, Edward *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*, trad. Tomás Rosa Bieno, São Paulo: Companhia dos Livros, 1978.
- SAINT-GELAIS, Richard Fictions transfuges. La transficcionalité et ses enjeux. Entretien. Propos recueillis par Frank Wagner, Vox poetica, 2013, Disponível em http://www.vox-poetica.org/entretiens/intStGelais.html.
- Silva Ramos, Manuel e Alface. *Os lusíadas,* Lisboa: Assírio & Alvim, 1977.

O ESPAÇO *imaterial* de jia zhangke e seus ecos no cinema brasileiro

Camilo Soares

Professor da Universidade Federal de Pernambuco (Brasil)¹

Ao estudar a *sobremodernidade* oriental (e consequentemente global) através da ótica do diretor chinês Jia Zhangke, da sexta geração de cineastas chineses (também conhecida como geração urbana ou, como preferem ser chamados tais diretores, geração independente), pretendemos aqui verificar possíveis influências de seus filmes sobre o cinema contemporâneo brasileiro, sobretudo o cinema pernambucano, tão ligado a questões urbanas e paisagísticas. A partir do conceito de espaço imaterial, desenvolvido em pesquisa de doutorado sobre o cinema de Jia, a intenção atual é entender como o cineasta chinês representa o espaço de seus filmes para constituir uma crítica cultural (não apenas uma crítica ao desenvolvimentismo imposto autoritariamente pelo governo chinês, como também à ilusão de progresso do capitalismo ocidental), para assim poder verificar se esta é assimilada, transformada e expressa no contexto brasileiro pelo cinema local.

¹ Doutor pela Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, ligado ao Institut Acte (Paris 1).

Assim, um estudo estético da filmografia de Jia Zhangke nos leva tanto às influências ocidentais de seu cinema quanto à importante retomada de valores filosóficos orientais para marcar uma relação dialética com o mundo contemporâneo globalizado. Tal dialética é construída por valores estéticos que promovem a inserção do espectador como agente ativo na construção das representações indissociáveis do tempo e do espaço, arcabouço de sua visão de mundo. Dentro desses preceitos, chegaremos ao cinema brasileiro atual e o embate diante do espaço de cidades devastadas por uma especulação imobiliária insaciável, alimentada por um sistema político atestadamente corrompido. Diretamente ou não, tal cinema denuncia, como veremos, esse sistema político-econômico em que valores do mercado tornam-se absolutos, determinando não apenas políticas, mas também representações e, assim, direcionando ações concretas, como traçados urbanos desregrados que sublinham o contraste social brasileiro.

Para uma melhor compreensão de confluências entre cinema, construção de espaço e política, voltemos à obra de Jia Zhangke, na qual observei três etapas de apreensão do espaço (que na verdade são complementares, divididas por questões apenas didáticas). Essas nos permitirão elucidar, a partir da historicidade, da imaginação e da consciência do meio (social, histórico e ambiental), a relação entre representação e expressão política de um espaço. Em outras palavras, parafraseando Henri Lefebvre (1974, p. 342), tal conceito nos ajudará a compreender como o cinema pode ultrapassar o espaço neutro e abrir à representação espacial a possibilidade de uma autêntica experiência social.

1. ESPAÇO HISTÓRICO (POTÊNCIA DE MEMÓRIA)

A construção cinematográfica do espaço para Jia confere à imagem uma carga, antes de tudo, temporal, que não a reduz ao estado de documento histórico, não se contentando em congelar ruínas de outros tempos. Sua imagem carrega consigo uma historicidade capaz de expressar, por suas qualidades visuais e as lacunas inerentes à sua natureza, a possibilidade de uma memória, ou a potência de memória, como o formula Georges Didi-Huberman (2008, pp. 206-207) na sua releitura da ciência da cultura (Kulturwissenschaft) de Aby Warburg:

A imagem-lacuna é imagem-marca e imagem desaparição ao mesmo tempo. Algo permanece que não é mais a coisa, mas um farrapo de sua semelhança [...]: esse algo testemunha, assim, uma desaparição ao mesmo tempo que ele resiste contra ela, pois ele se torna a ocasião de sua possível memória. Não é nem a plena presença nem a ausência absoluta. [...] É um mundo proliferado de lacunas, de imagens singulares que, montada umas com as outras, suscitarão une *legibilidade*, um efeito de saber, do gênero daquilo que Warburg chamava de Mnemósine, Benjamin *Passagens*, Bataille *Documentos*, e que Godard, hoje, chama de *Histórias(s)*.

O espaço e o tempo, nesse efeito de legibilidade do saber, volta a ser um só, como na tradição do pensamento chinês, engendrados pela dinâmica das imagens *sobreviventes*, especialmente aquelas da pintura paisagem (*Shanshui*). De fato, Jia compõe seus enquadramentos (às vezes sistematicamente, como no exemplo d'*Em busca da vida*, de 2016) tomando como inspiração a dinâmica da pintura chinesa sobre rolo, sobrepondo passado e presente num processo de transmissão

anacrônica, buscando uma dialética ao mesmo tempo *morfológica*, *psicológica* e *energética*. Em seus filmes, essa potência de memória desenvolve uma visão reflexiva do gigantesco impacto das mudanças em curso na China². No filme citado acima, por diversas vezes Jia confronta a tradição milenar de composições com montanhas e água (*Shanshui*), com a atual devastação da paisagem nas margens do Rio Azul (Yangtsé), sublinhando as superposições temporais entre pedra e água, que, além de físicas, expressam valores morais, filosóficos e culturais ameaçados pela destruição promovida pelo desenvolvimento chinês.

A paisagem reaparece mais uma vez como inserção da subjetividade, dessa vez a do espectador, chamado para recompor esse espaço ao mesmo tempo atual e anacrônico, onde coabitam montanhas imutáveis e usinas, vestígios seculares e moradias modernas, rios mortos e caos industrial.

2. ESPAÇO DIALÉTICO (POTÊNCIA DE COMPREENSÃO) Tal processo temporal de construção do mundo, alavancado por lembranças, formas e valores presentes naquilo que nomeamos espaço histórico, promove ainda a possibilidade de uma leitura espacial subjetiva, ao demandar a presença da imaginação e da memória na percepção do mundo externo. Tal processo acaba oferecendo uma arma importante contra o *perigo do esquecimento da história*, que seria por Hannah Arendt um temível mecanismo da modernidade, para impor sua hegemonia tecnicista. O espaço no qual a memória

² A construção da represa das Três Gargantas (ou Três Desfiladeiros), por exemplo, ocasionou a destruição de 15 cidades, quando 1,8 milhão de pessoas foram obrigadas a migrar.

resiste, sobrevive ou reganha vivacidade, é também aquele em que a visibilidade e a leitura da história se encontra em crise perpétua, em que a compressão desta é um estado de potência constante. A partir de sua leitura de Kant, Hannah Arendt (1954, p. 282) aponta a potência dialética (e política) da imagem, capaz de gerar uma *mentalidade alargada* devido à faculdade de julgar do espectador, "na medida em que o torna capaz de se orientar no domínio público, no mundo comum".

A historicidade dessas imagens sobreviventes não se limita a reprisar representações do passado. Como nos lembra Karl Sierek (2009, pp. 17-18), que atualizou a teoria warburgiana nas mídias atuais, é a dinâmica histórica das formas que dá força a essas sobrevivências: "O que resiste na imagem a abre ao trabalho da reflexão e da sobrevivência, torna-a compreensível em sua historicidade e sua atualidade como força dinâmica".

Em As montanhas se separam (2015), essa dialética é incorporada sutilmente a imagens postas, pelo enquadramento e pela montagem, de espaços em confrontação. Para Jia, a expressão do espaço parece sofrer com uma perda de valores em uma modernidade chinesa dividida entre a depreciação de relações humanas mais profundas e o esquecimento da memória, ambos compondo um único processo³. Essa correlação é evidente quando Liangzi (Liang Jin-dong) retorna a

³ Questionado durante uma entrevista, para o dossiê de imprensa de estreia d'*As Montanhas se Separam*, na França, sobre uma nostalgia de relações mais profundas e mais duráveis entre pessoas, Jia responde: "Sim, mas não somente entre as pessoas. Pode ser também com os lugares e, sobretudo, com as lembranças" (2015, p. 4).

Fenyang em 2014 e revemos a centenária porta do Dragão transformada em rotatória de carro, um *não-lugar* barulhento de uma cidade moderna. Então, assim como Liangzi, forçado a retornar a Fenyang por questões de saúde, o espaço afetivo e histórico da cidade (figurado por essa antiga construção) se mostra também doente, marginalizado numa sociedade funcional e consumista. A imagem desses lugares abandonados reencontra, pelo olhar da câmera de Jia, uma potência dialética provocada pela superposição de temporalidades e por inter-relações de valores.

A dialética engajada nos espaços não é, dessa forma, linear ou ideal, nem se sintetiza apenas em passagens demasiadamente previsíveis entre transformação e solidificação. O passado não é mais negado. Sobrevivente, ele flutua nessa cidade atual e propõe novamente sentido a formas antigas e recentes, assim como oferece outras interpretações a verdades não-ditas que assombram discursos oficiais que, negando problemas ambientais e humanos, tentam ocultar essas memórias já doentes.

3. ESPACO IMATERIAL (POTÊNCIA POLÍTICA)

No documentário *Dong* (2006), o pintor Liu Xiaodong representa um trabalhador que posa sozinho, agachado diante da paisagem do mítico rio Yangtsé, na região da Barragem das Três Gargantas. A cena começa por um detalhe da tela; em seguida, um plano aberto nos oferece pintor e modelo, juntos pelo enquadramento, com a tela e a paisagem no fundo; depois de alguns planos sobre os gestos do artista, vemos finalmente o trabalhador em primeiro plano. Quando chegamos a ele, o modelo se levanta enquanto a câmera (e o cinema) o segue: ele volta a ser personagem do filme e deixa

de ser o modelo do pintor. Nesse balé entre câmera e ator, Jia parece nos levar da expressão pictórica à realidade do cinematógrafo e nos lembrar que esta é, ela mesma, apenas mais uma representação, ou seja, mais um gesto artístico de intervenção poética e simbólica.

Graças ao olhar estabelecido pela relação entre o observador e o espaço, esse último não é mais do que mais um simples dado objetivo. Tetsuro Watsuji desenvolveu essa relação na noção de *fûdo*, para atualizar a filosofia ocidental e enriquecer o conceito de espaço. Mesmo se havia já a noção de *natureza viva* no romantismo alemão, o espaço, carente de subjetividade na visão ocidental, não conseguiria para ele apreender a existência humana:

Se Heidegger ficou por aí, é porque seu Dasein é no final das contas apenas um indivíduo. Ele só apreende a existência humana como sendo a de um homem individual. Haja vista a dualidade da existência humana, que é ao mesmo tempo individual e social, isso não é um aspecto abstrato. (Watsuji, 2011, p. 102)

Já para Kitaro Nishida, essa relação assume uma conotação política. Ele diz que expressar o mundo é o *subjetivisar em si*; é um ato de consciência. Para Nishida, essa nova interação com o mundo é uma forma de *ultrapassar a modernidade*. Em seu *bashô*, está em questão um processo relacional, uma *reviravolta topo-lógica* (Nishida, 2003, p. 102), diante da qual o mundo não é mais determinado unicamente pelo sujeito, mas onde o sujeito é, ele também, determinado por sua relação com o mundo. Ao contrário do que poderíamos imaginar por princípio, isso não significa pacificar a relação entre ser e espaço através de um antropomorfismo maniqueísta do

mundo. Em vez disso, engendra uma ruptura fundamental de ponto de vista e estimula a apreensão incessante de si numa continuidade imaterial de consciência espacial e histórica do mundo. A paisagem no final dessa cena de *Dong* não nos envia somente ao mundo exterior. Ela espelha o homem e sua *existência medial*, tornando-o consciente das características históricas, culturais e sociais de sua identidade individual.

Augustin Berque (2000, p. 128), que traduz o termo *fudo-sei* de Watsuji por *mediância*, define tal relação entre homem e seu meio pela noção de *corpo medial* que expressa a dupla existência humana: uma social, outra animal. A partir dessa noção corporal, chegamos enfim ao espaço imaterial, que exprime a maneira que tem essa historicidade dialética de se propagar pelo tempo através do fluxo imaterial de formas, criando um espaço em que a imaginação e a memória desempenham uma força ativa e produzem uma sensibilidade livre que dá vazão a uma comunidade do sensível. As cargas simbólicas e formais transmitidas ao longo do tempo pelo *corpo medial* tornam-se consciência histórica e existencial capaz de mudar percepções e comportamentos em relação ao mundo, aos outros e a si mesmo.

Na bela paisagem dessa cena de *Dong*, não mudamos apenas de registro, da pintura para o cinema, nem de uma abordagem realista e documentária do mundo a uma expressão artística: temos, sobretudo, a experiência de mudanças de pontos de vista, olhando o mundo construído por diferentes posições e subjetividades, como os pintores chineses de paisagem o faziam, indo além do decalque perfeito das coisas. Nesse percurso efetuado pela câmera, rompemos com a visão hegemônica da perspectiva única para partilhar a possibilidade do sensível em compor o mundo representado a partir

de seu próprio ponto de vista (físico, cultural, moral), como aquele do pintor, ou então o do diretor, assim como o do trabalhador/ator. A isso se junta, finalmente, a leitura dada ao espectador no quadro final não habitado. Essa última imagem, de montanha e rio, nos remete incontestavelmente à tradição do *Shanshui* e de seus princípios (o *you*, o vazio, o *qi*), que reforçam a dinâmica e a historicidade da cena, de modo a tornar dialética a visão desta região devastada. A paisagem reenvia assim o espectador a uma consciência de si mesmo, numa inversão *topo-lógica* a partir da apreciação do mundo.

4. CINEMA BRASILEIRO

Guardadas as devidas proporções, o Brasil vem sofrendo nas últimas décadas um processo semelhante ao chinês, sobretudo no que tange à demolição do patrimônio histórico e cultural de sua paisagem urbana e à devastação do meio ambiente nas áreas rurais. Tal processo é também aqui justificado pela mesma perspectiva desenvolvimentista, na qual o cidadão comum é empurrado quase sempre à margem de um prometido progresso. Para o recente cinema brasileiro, a construção do espaço cinematográfico vem se configurando como uma importante expressão política. Nesse âmbito, a observação de filmes recentes de Marcelo Pedroso, Gabriel Mascaro e Kleber Mendonça Filho nos dá o cenário para propor, senão influências, ao menos paralelos com os filmes de Jia. Esse diálogo demonstra uma comunicação entre tradições cinematográficas outrora periféricas, que se tornam cada vez mais conectadas em respostas a questões semelhantes em um mundo globalizado.

No filme *Boi neon* (2015) de Gabriel Mascaro, por exemplo, há diversas superposições entre o universo pessoal e subjetivo

dos personagens com o parque industrial do novo Nordeste brasileiro, refletido também no mercado local de entretenimento, representado pelas vaquejadas. Tal contraste propõe uma leitura dialética das mudanças também humanas que aquela nova realidade representa àqueles personagens, que, mesmo quebrando sistematicamente estereótipos (a mulher caminhoneira, o vaqueiro metrossexual, o macho costureiro, etc.), os desejos de mudança ficam apenas latentes, descartados como nas vontades expressas numa revista masculina (o vaqueiro que veste as mulheres nuas da revista cujas páginas já estão coladas pelo esperma do amigo; a mesma revista é usada mais tarde como suporte dos desenhos do sonho da menina de ter um cavalo).

Apesar de ser ambientado entre o Agreste e o Sertão do Nordeste brasileiro, a longa-metragem toca no universo de Jia Zhangke pela temática circundante ao documentário *Inútil* (2007) de Jia, sobre o desaparecimento dos alfaiates diante do crescimento da indústria têxtil chinesa do *prêt-à-porter*; um filme cujo cheiro de tramas e estofos se faz sutilmente sentir aqui e ali no *Boi neon* de Mascaro. Como no documentário de Jia, a temática na ficção de Mascaro nunca é abordada diretamente, como um resumo fechado sobre o real, mas aberta como um recorte de um momento histórico, no qual os discursos hegemônicos que designam a utilidade e inutilidade de técnicas, culturas e pessoas são tensionados, quando não ressignificados pelas lentes do cinema.

Os diálogos entre o cinema de Jia e de Mascaro não param por aí. A cena em que Iremar, vaqueiro que sonha em ser estilista, caminha em meio a dejetos da indústria têxtil, catando membros de manequim de plástico para compor o seu boneco, é claramente uma citação de uma cena de *Dong*

(documentário feito concomitantemente à ficção *Em busca da vida*, em 2006), em que o pintor Liu Xiaodong caminha em meio às ruínas do rio Yangtzé, região de grande relevância histórica e cultural que seria em breve submergida pelas águas da barragem das Três Gargantas. Em *Boi neon*, o vaqueiro-alfaiate refaz um trajeto análogo, caminhando da direita para a direita, em meio a uma paisagem desconfigurada e inóspita ao homem; um lugar útil apenas a um progresso para o qual só o enriquecimento monetário (de poucos) conta. Enquanto no final da cena o pintor chinês recolhe um tijolo antigo das ruínas, Iremar encontra pedaços do corpo de uma manequim de plástico entre restos de tecidos coloridos e a lama de um açude seco.

Assim como nas imagens do filme de Jia, as paisagens de Mascaro também revelam memórias cristalizadas, visíveis e latentes desses espaços, cuja apreensão total só é possível (como na pintura chinesa de rolo) com a experiência de sua construção mental ao logo do desenrolar do plano cinematográfico. Em ambos os filmes, a câmera percorre a extensão de uma paisagem moderna desoladora (ferragens e metralhas no filme de Jia, lixo industrial têxtil no filme de Mascaro), primeiramente com um movimento panorâmico oferecendo ao olhar o tempo de errar por seus meandros, como no princípio estético do *you* na pintura chinesa. Na medida em que o espectador participa dessa travessia, desenha-se um fluxo de percepção como nas velhas pinturas de paisagens shanshui: esse lugar de passagem, feio e impessoal, volta a ser paisagem, pela subjetividade percebida pelo espectador na carga temporal e psicológica de formas e gestos de pessoas que nele transitam.

Nessas sobreposições históricas e simbólicas (ruínas às margens do lendário rio Yangtzé e dejetos industriais na região do

semiárido nordestino), tais filmes oferecem através de uma experiência plástica a possibilidade de incluir a subjetividade de personagens e do próprio espectador na construção desse espaço. Tal processo de inserção subjetiva expande assim a capacidade de tomada de consciência histórica, social e sensível sobre aquele espaço observado.

Já em *Brasil S/A* (2014) de Marcelo Pedroso, vemos uma formulação alegórica da destruição da paisagem através da presença física de um projeto desenvolvimentista. Nesse filme, perspectivas econômicas, sociais, políticas se fundem aos prismas do individual, do social e do ecológico. A chegada dos tratores dos novos tempos concatenam com um trânsito intransponível nas grandes cidades, uma violência social profunda e a rápida destruição da flora e fauna locais. Como nos filmes de Jia, há uma tensão crescente entre as máquinas artífices do progresso e as pessoas comuns do local massacradas por esse processo, como no exemplo do transporte das escavadeiras culminando num balé mecânico medonho, ou no caso da simples rota do canoeiro por entre o mangue ameaçado.

Contudo, há no filme de Pedroso referências mais explícitas ao cinema de Jia Zhangke. A subida aos céus de uma igreja é uma inegável citação ao prédio-foguete d'*Em busca da vida*, marcando o momento em que o filme quebra com o realismo quase documental para oferecer um distanciamento dialético ao espectador, rompendo também com uma leitura única de um discurso hegemônico sobre a realidade. Mesmo que o filme de Jia nunca derive ao simbolismo ou ao alegórico (como no caso da bandeira brasileira cortada ao centro sugando a classe média desmaterializada em seu conforto e progresso, em *Brasil S/A*), ambos usam elementos do improvável para demonstrar a insensatez de um discurso puramente

técnico do progresso e o completo absurdo de suas consequências, que revelam desprezo ao ser humano (cultural, social, histórico) e ao meio ambiente no qual ele se insere.

Vale ainda ressaltar outra citação de Pedroso ao cinema de Jia: a animação do celular. Como acontece em O mundo (2004), os personagens voam nos rústicos desenhos em flash dos próprios aparelhos celulares, projetando espaços abstratos para dar vazão a sonhos e anseios frustrados. É verdade que o questionamento em Pedroso (o engarrafamento que não deixa a personagem sair com seu carro da garagem) seja mais pontual do que no caso da trabalhadora-migrante chinesa, vinda do campo para dançar na capital em um grande parque temático de miniaturas de pontos turísticos mundiais, sem conhecer no entanto uma pessoa seguer que tenha voado de avião (e conhecido tais lugares de verdade). Contudo, chamar pelo aplicativo do celular um caminhão-cegonha para rebocar-lhe o carro e a conduzir a seu destino, como faz uma personagem em *Brasil S/A*, provoca um efeito análogo aos dos empregados do parque temático que viram bonecos animados capazes de voar livremente sobre o céu da cidade. Em ambos os filmes, os personagens buscam no espaço virtual o desafogo de problemas cujas soluções improváveis têm asas cravejadas num mundo concreto de desencanto.

Como nos filmes de Jia, tais intervenções plástico-simbólicas no filme de Pedroso desenvolvem um contraponto dialético diante da representação cinematográfica e, por extensão, colocando em questão qualquer formulação hegemônica do real. Tal formulação funciona sob o modo de um debate sempre reconduzido entre latências e crises (Krisen), entre sedimentações e construções, visível e indiscernível. Essas forças latentes materiais e imateriais agem, segundo Jacob

Burckhardt, na transformação contínua da história. Segundo o historiador de arte suíço, tais transformações vão além da plasticidade de corpos, unindo de maneira misteriosa a psicologia e a historicidade nas formas que sobrevivem ao longo do tempo, sem às vezes sequer ter *envelope material*⁴. A história é no cinema uma memória evocada por formas contemporâneas, memória que se atualiza para reconfigurar o presente com novos significados. Tais novos significados propõem aos espectadores a liberdade de pensar e agir distintamente da maneira estabelecida pelo *continuum* sensível e histórico de uma normalidade imposta (que Rancière chama de *polícia*⁵).

Diante disso, Kleber Mendonça Filho certamente reverencia menos Jia Zhangke em referências diretas, no entanto, talvez seja o que, entre esses cineastas, tenha mais paralelos na construção subjetiva de um espaço histórico e dialético. As fotos antigas a preto-e-branco do começo de seus filmes é uma demonstração disso. Tais fotografias, além de documentos históricos, servem para conduzir o espectador ao que Jia chama de um *espaço imaginário mais vasto*, na ocasião do lançamento de seu filme *24 City* (2008):

Nesse espaço aberto à imaginação, o espectador pode colocar suas próprias experiências, sua vivência pessoal. Não é mais casos particulares, mas uma memória coletiva. (JIA, 2012, pp. 231-232)

⁴ J. Burckhardt, 1868-1871, p. 14 (trad. pp. 9-10), citado por Didi-Huberman, *Image survivante, op. cit.*, p. 111.

⁵ Rancière chama de *polícia* uma normalidade imposta por uma cultura dominante ou por um regime autoritário, que antecipa configurações de poder, como apreciações de dados sensíveis ou objetivos (2008, pp. 65-66).

Em *O som ao redor* (2013), tal geografia sociológica da memória é bastante presente, quando a reprodução da violência colonial da cultura escravagista da cana-de-açúcar sobre a realidade social e urbanística atual é o ponto-chave do filme. Alguns planos sublinham tal lógica colonial na disposição atual das favelas do Recife, adjacentes aos novos arranha-céus das classes abastadas tal qual a antiga senzala circundava a casa grande.

Assim como nos filmes de Jia, há também em Kleber a intenção de construir um afresco histórico, cultural e social de um lugar para se entender as tensões atuais de uma sociedade. Assim, Recife, ou mais especificamente a área de Setúbal, torna-se um personagem do filme, com seu histórico e caracterização, seus odores e ruídos. Mais do que uma simples metonímia simplista do Brasil atual, a construção do lugar através da vivência de seus habitantes revela o quanto de arcaico tem no modelo de desenvolvimento urbano ali presente.

Em seu seguinte filme, *Aquarius* (2016), a violenta especulação imobiliária se choca com a memória afetiva construída pelo apartamento de Clara. Os livros, discos de vinil e móveis da escritora parecem simbolizar a resistência de uma temporalidade mais estendida, na qual os objetos que compõem aquele lugar remetem a histórias e sentimentos, frente a uma lógica de mercado fria, amoral, imediatista e implacável. Aqui também, o desenvolvimento de um espaço histórico e um espaço dialético é flagrante, pela superposição e constante releitura do presente e do passado.

Tanto pelas fotos antigas do bairro, como pelas lembranças que carregam o apartamento e seus móveis, o filme de Kleber transforma a memória em um direito fundamental

à cidade. Como um direito, torna-se uma resistência contra um urbanismo traçado às pressas por uma especulação imobiliária predadora e insaciável. Assim como em Jia, aqui também o cinema nos ajuda a compreender como ultrapassar o que Henri Lefebvre (1974, p. 342) chama de *espaço neutro*, para abrir à representação espacial a possibilidade de uma autêntica experiência social. Essa consciência através do espaço passa inevitavelmente pela consciência temporal nele expressa. Assim como na sua releitura de Aby Warburg por Didi-Huberman (2002, p. 39), a questão da complexidade temporal de formas visíveis é aqui uma espécie de consciência perceptiva do mundo, ou seja, um processo de *alargamento metódico de fronteiras*, pela "desterritorializacão da imagem e do tempo que a historicidade exprime".

CONCLUSÃO

Nos filmes de Jia Zhangke, a representação do espaço é capaz de expressar uma constante *mise-en-abîme* da relação entre identidade e mundo, em que o *eu* é sempre contestado, e assim constantemente solicitado a ser consciente de sua própria situação, seja ela existencial, social ou política. Vemos assim que, ainda sem apreciar uma completa sintonia, sobretudo com o último ponto do espaço imaterial observado em Jia Zhangke, o cinema pernambucano demonstra referentes a esse trabalho ou compactua com a convicção de que a construção do espaço cinematográfico é uma expressão ao mesmo tempo estética e política. Como Jia, tais cineastas buscam, à sua maneira, uma nova topografia do possível a partir da estética de seus filmes.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, Hannah. *La crise de la culture: Huit exercices de pensée politique*. Paris: Gallimard, 1972 (1954).
- Berque, Augustin. *Écoumène: Introduction à l'étude des milieux humains.* 1.ª ed. Paris: ed. Belin, 2000, 272 p.
- Didi-Huberman, Georges. *Images malgré tout*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003, pp. 240 p.
- Didi-Huberman, Georges. *L'image survivante: Histoire de l'art et temps de Fantômes selon Aby Warburg.* Paris: Les Éditions de Minuit, 2002.
- JIA Zhangke, Dits et écris d'un cinéaste chinois, Capprici, 2012.
- Levebure Henri. La production de l'espace. Paris: Éd. Anthropos, 1974.
- NISHIDA, Kitarô. L'Éveil à soi. Paris: CNRS Éditions, 2003.
- Rancière, Jacques. Le spectateur émancipé. Paris: La Fabrique, 2008.
- Sierek, Karl. *Images oiseaux: Aby Warburg et la théorie des médias*. trad. Pierre Rusch. Paris: Klincksieck, 2009.
- Watsuji ,Tetsuro. *Fûdo, le milieu humain*. Ed. sc. et trad. de Augustin Berque, Paris, CNRS Éditions, 2011.

TEXTOS E CONTEXTOS DO ORIENTALISMO PORTUGUÊS: O X CONGRESSO DE LISBOA (1892) NO CISMA ORIENTALISTA

Catarina Nunes Almeida

Universidade de Lisboa

Na segunda metade do século XIX teria lugar, um pouco por toda a Europa, a institucionalização dos Estudos Orientais, um processo que correspondeu à fundação de bibliotecas especializadas (primeiro pessoais e mais tarde académicas), universidades e sociedades científicas (umas visando espaços especificamente asiáticos, outras mais ligadas à criação ou manutenção de um projecto colonial)¹, com o intuito principal de manter vivo o debate de ideias sobre o Oriente entre estudiosos de diversos países. É dentro deste modelo que ganha forma o Congresso Internacional de Orientalistas, cuja regularidade (e a própria influência dos participantes) rapidamente concederia ao evento grande prestígio.

É importante salientar aqui o papel decisivo destes congressos na construção intercultural e interdisciplinar de uma

¹ Destacamos, a título de exemplo, algumas delas: Asiatic Society (1784), Société de géographie de France (1821), Société Asiatique de Paris (1822), Sociedade de Geografia de Berlim (1828), Royal Geographical Society (1830), American Oriental Society (1842) ou Sociedade de Geografia de Lisboa (1875).

ciência – uma interculturalidade e uma interdisciplinaridade que decorrem não só do nível internacional das várias sessões, mas sobretudo do objecto científico em destaque: o Oriente (cf. Rabault-Feuerhahn, 2010, p. 48). Os congressos testemunham, pois, a emergência de uma área disciplinar, a do orientalismo, cuja acepção académica Edward Said sintetizou nos seguintes termos:

Quem ensine, escreva ou investigue sobre o Oriente – quer se trate de um antropólogo, um sociólogo, um historiador ou um filólogo –, tanto nos seus aspectos específicos como gerais, é um orientalista, e aquilo que ele ou ela fazem é orientalismo. [...] [E] screvem-se livros e realizam-se congressos em que "o Oriente" é o tema central, figurando neles o orientalista, na sua nova ou velha aparência, como principal autoridade. (2004, p. 2)

Da organização dos diferentes encontros, que tiveram lugar por um período de cem anos, entre 1873 e 1973², sobressai o esforço de fazer coincidir as práticas orientalistas de diferentes países, nomeadamente pondo em diálogo as culturas orientais entre si, mas comparando-as ainda com as matrizes ocidentais (sobretudo através de especialistas europeus que falam acerca deste Oriente com autoridade e legitimidade).

² Dado que o presente ensaio se foca apenas no X Congresso, deixamos a listagem dos eventos que se realizaram até esse momento – I Congresso: Paris (1873), II Congresso: Londres (1874), III Congresso: São Petersburgo (1876), IV Congresso: Florença (1878), V Congresso: Berlim (1881), VI Congresso: Leiden (1883), VII Congresso: Viena (1886), VIII Congresso: Estocolmo-Cristiania (1889), IX Congresso: Londres (1891 e 1892).

A ideia de um congresso deste género deve-se a Léon de Rosny (1837-1914), distinto japonólogo, professor na École des langues orientales e presidente da Société d'ethnographie de Paris. A primeira sessão do evento teve lugar precisamente em Paris, em 1873. Tinha por objectivo principal a promoção dos estudos japoneses, sem negligenciar os Estudos Orientais em geral, através da implementação do diálogo directo entre especialistas de diversas áreas de saber, pondo em contacto diferentes metodologias e resultados de pesquisa (cf. Rabault-Feuerhahn, 2010, pp. 47-48). Este primeiro congresso alcançaria tal sucesso que logo se organizaram outros em diferentes cidades europeias.

Durante o congresso de Estocolmo, em 1889, deflagraria, porém, um cisma cuja repercussão se estenderia até ao Congresso de Genebra, que teria lugar em 1894. No contexto do Congresso de Estocolmo, ficou bem patente a divisão no seio da comunidade de orientalistas quanto à autoridade dos estatutos criados aquando da fundação do congresso de Paris, em 1873, e ainda quanto ao público visado e admitido nos encontros. Este cisma, no qual se opunham sobretudo orientalistas britânicos e franceses a orientalistas alemães, esteve na origem da organização de dois congressos sob diferentes comités de organização – um dirigido por G.W. Leitner, orientalista britânico (1840-1899), e o outro por Max Müller, importante filólogo alemão (1823-1900) –, que teriam ambos lugar em Londres em 1891 e 1892, respectivamente, reclamando cada um deles para si a designação de IX Congresso Internacional de Orientalistas. A segunda iniciativa terá angariado mais adeptos. A facção alemã, defensora de um elitismo científico, pretendia afastar os orientalistas não académicos ou não especializados nos Estudos Orientais, excluindo assim

participações amadoras e profissionais não filiadas a uma carreira universitária (por exemplo, cônsules, funcionários coloniais, etc.).

É neste quadro de contestação e de divisões internas que, na sequência do encontro de Londres em 1891, seria acordada a realização em Lisboa do X Congresso³, com data de realização prevista entre 23 de Setembro e 1 de Outubro de 1892. Eis a circular assinada por G.W. Leitner, delegado da Junta de Permanência dos Congressos, bem como pelos portugueses Guilherme de Vasconcelos Abreu, Gonçalves Viana e Luciano Cordeiro, enviada nesse ano de 1892:

Nous avons l'honneur de vous informer que le X^e Congrès International des Orientalistes se réunira à Lisbonne du 23 Septembre au 1 Octobre, 1892 [...].

Le X^e Congrès n'ayant pas pûs se tenir en Espagne, comme il était annoncé, d'après la circulaire de son Président du Conseil des Ministres, en date du 6 Février 1892, la ville de Lisbonne a été choisie par le Comité de Permanence du Congrès de Londres, d'accord avec la Societé de Géographie de Lisbonne, comme siège de la dixième session et le Comité de Londres a transmis régulièrement ses pouvoirs à la Direction de la même Société. (Ramos, 1996, p. 124)

Na verdade, o desejo de sediar o X Congresso na Península Ibérica fez recair a preferência, em primeiro lugar, sobre

³ Sobre este congresso, veja-se o verbete redigido no âmbito do projecto *Textos e Contextos do Orientalismo Português*, a ser disponibilizado brevemente em linha na *Bérose. Encyclopédie en ligne sur l'histoire de l'anthropologie et des savoirs ethnographiques*, http://www.berose.fr/ (cf. Nepomuceno, 2017).

Espanha, onde o encontro iria então coincidir com as comemorações dos quatrocentos anos da chegada de Cristóvão Colombo à América. No entanto, algumas controvérsias levariam à alteração do local de acolhimento, tendo assim a Junta de Permanência do Congresso de Londres transferido os seus poderes para a Sociedade de Geografia de Lisboa. Entre os motivos do cancelamento do encontro em Espanha, segundo a notícia publicada no *Diário de Notícias* a 30 de Março de 1892, citada por João de Deus Ramos, "sobrevieram difficuldades de occasião e reconheceu-se que, tendo de reunir-se na Península, Lisboa, d'onde partiram os que foram descobrir o Oriente – 'por mares nunca d'antes navegados' – tinha direito de preferência" (*ibidem*, p. 138)⁴.

Foi então estabelecida a estrutura oficial do X Congresso, que começou a ser preparado em conformidade com os estatutos de 1873: o Comité Executivo seria presidido pelo Conde de Ficalho, enquanto Luciano Cordeiro – então Secretário Perpétuo da Sociedade de Geografia de Lisboa – ficaria como Secretário Organizador. As inscrições foram abertas a 28 de Abril de 1892 e todas as notas e ofícios relativos ao X Congresso datam do mesmo ano, o que não deixa dúvidas de que o processo foi posto em marcha com pouca antecedência. Entre as diligências que foram tomadas incluem-se as reservas em hotéis (em Lisboa, Porto e Coimbra) e a preparação de excursões turísticas a Sintra, Batalha e Évora (em Portugal) e a Sevilha, Córdoba e Granada (em Espanha) – em suma,

⁴ O testemunho, na primeira pessoa, de Vasconcelos Abreu sobre a história e as circunstâncias que levaram à escolha de Lisboa para acolher o evento é bastante pormenorizado e dá bem conta das contrariedades que se foram sucedendo (cf. Abreu, 1892).

fora montado "todo um programa para os nove dias previstos para a sua duração" (*ibidem*, p. 135). O Programa Científico do Congresso já estava definido, com 24 secções previstas⁵.

Para a reunião de Lisboa foram chegando inscrições e trabalhos oriundos de uma vintena de países, incluindo a Índia Portuguesa. As línguas de trabalho, além do português, incluíam o inglês e o francês. No total, a lista de trabalhos apresentados ao Congresso dos Orientalistas em Lisboa compreenderia 76 contribuições de 44 autores e duas instituições, para além da Sociedade de Geografia de Lisboa, nomeadamente a Académie d'Hippone (Argélia), de que a Sociedade de Geografia era correspondente desde 1885, e o Leal Senado de Macau (destes trabalhos, conseguimos reunir até à data uma trintena de textos portugueses e cerca de metade estran-

5 Eis a reconstituição do programa científico do Congresso de Lisboa, com base na informação digitalizada a partir do Arquivo da Torre do Tombo, que acompanha um convite feito pela Sociedade de Geografia de Lisboa ao então Ministro da Fazenda, J. P. Oliveira Martins, para que fosse membro honorário deste mesmo Congresso: a) Sumário das investigações orientais desde 1891; b) 1.º Línguas semíticas, excepto o árabe, 2.º O árabe e o Islão, 3.º A assiriologia, 4.º Palestinologia; c) Línguas arianas, 1.º Sânscrito e hinduísmo, 2.º O pali e o budismo, 3.º O iraniano e o zoroastrianismo; d) A África à excepção do Egipto; e) Egiptologia; f) Ásia central e Dardistão; g) Religiões comparadas (compreendendo a mitologia, a filosofia, a história, etc.); h) Línguas comparadas; i) Incitamento dos estudos orientais; j) Estudos indo-chineses; k) Sinologia; l) Estudos japoneses; m) Estudos dravinianos; n) Malásia e Polinésia; o) Questionários para exploradores; p) Filologia etnográfica; q) Arte, arqueologia, numismática e a arte industrial do Oriente; r) Relações com os sábios e povos do Oriente; s) Linguística oriental, comercial, etc.; t) A antropologia, a ciência e os produtos naturais e artificiais do Oriente; u) O Oriente e a América; v) O Oriente e Portugal; w) Secção especial das ilhas Filipinas; x) Exposição de livros e objectos (cf. Ministério da Fazenda/Finanças, Arquivo das Secretarias de Estado, cx. 231, proc. 8093; disponível em linha, http://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=4225067).

geiros). Os temas propostos incidiam, particularmente, sobre as línguas orientais, a literatura, a cultura, a história, a geografia, a antropologia, a etnografia, a arqueologia e as religiões dos povos orientais, conforme os modelos anteriores. Foram cerca de 20 os orientalistas portugueses com propostas enviadas, entre as quais se destacam os nomes de Demétrio Cinatti (1851-1921), dos sanscritólogos Vasconcelos Abreu (1842-1907) e Sebastião Rodolfo Dalgado (1855-1922), do arabista David Lopes (1867-1942), dos filólogos/lexicógrafos Gonçalves Viana (1840-1914), Cândido de Figueiredo (1846-1925) e Francisco Adolfo Coelho (1847-1919), ou dos historiadores/etnógrafos Luciano Cordeiro (1844-1900) e José Leite de Vasconcelos (1858-1941).

No entanto, sem que nada o fizesse prever – muito embora o carácter premonitório do parágrafo conclusivo do relatório de 12 de Junho de 1892 de Vasconcelos Abreu já o fizesse suspeitar⁶ –, a 10 de Setembro desse ano, Luciano Cordeiro expedia o seguinte telegrama: "Lisbonne, 10 Septembre 1892. Congrès Orientalistes ajourné par arrêt Gouvernement cause précautions sanitaires" (*ibidem*, p. 125). Possivelmente, um surto de cólera poderá ter-se sobreposto ao já conturbado cisma entre os orientalistas, embora as alegadas precauções sanitárias tenham vindo a ser discutidas enquanto verdadeiras causas para o cancelamento da reunião. As comunicações dos participantes, contudo, foram sendo publicadas sob a chancela da Sociedade de Geografia de

^{6 &}quot;E não lhe caberá culpa [à Sociedade de Geografia de Lisboa] se fechar as suas portas a êste Congresso, porque reconheça que sendo elle o dos Estatutos só o pode ser emquanto houver quem mantenha os Estatutos e lhes obedeça, como à Lei obedece uma Nação" (cf. Abreu, 1892, p. 46).

Lisboa, na Imprensa Nacional, daí que alguns desses textos tenham chegado até nós.

A 1 de Outubro, a organização portuguesa propõe – através duma circular – a realização do Congresso seguinte em Paris, dado que o falhado X Congresso "par un motif extraordinaire et inopiné n'a pu se réaliser dans la capitale portugaise" (*ibidem*, p. 125). O Congresso de Lisboa foi cancelado por iniciativa do próprio Comité português. Portugal submergia assim das querelas do cisma, numa altura em que as dissidências entre os orientalistas, alinhados em duas facções, enfraqueciam o valor cultural do evento, reforçando simultaneamente, pelos piores motivos, o alcance político do mesmo.

Com efeito, o desejo de acolher o Congresso em Lisboa – e lembremos que o Rei D. Carlos I figurava como Presidente de Honra, seguindo a mesma linha de envolvimento da realeza que vinha já de congressos anteriores⁷ – não se deve dissociar, pois, duma estratégia política (a par da relevância que pudesse ter em termos científicos). Como afirma João de Deus Ramos, "[o] Governo Português, através dos seus agentes diplomáticos, procurava no estrangeiro obter adesões que trouxessem lustre científico e prestígio político internacional que valorizasse Portugal no concerto das nações" (ibidem, p. 211). Os interesses políticos e colonialistas implicados nos Congressos Internacionais de Orientalistas eram bem explícitos – esses interesses são notórios, desde logo, pelo patrocínio que receberam de personalidades eminentes do mundo político (como era o caso dos chefes de estado) e pelas sociedades científicas que neles se fizeram representar, mas também pela associação

⁷ Por exemplo, nos Congressos de S. Petersburgo (1876) e de Leiden (1883), D. Pedro II, Imperador do Brasil, constava como membro honorário.

ao congresso de outras manifestações de carácter internacional relacionadas com o contexto colonial da época (como aconteceu em Leiden, em 1883, aquando do VI Congresso de Orientalistas, com a Exposição Colonial Internacional de Amesterdão, que teve lugar de 1 de Maio a 1 de Outubro – e como se teria pretendido para Madrid). Assim, podemos dizer que o acolhimento de um Congresso constituía, para cada país, uma maneira de afirmar o seu próprio envolvimento nos Estudos Orientais e, ao mesmo tempo, dispor as bases para se legitimar e garantir uma posição de força em regiões estratégicas do Oriente. Os próprios discursos de abertura dos Congressos celebravam reiteradamente a pertinência do local da reunião, ao mesmo tempo que evocavam toda a tradição local no âmbito dos Estudos Orientais (cf. Rabault-Feuerhahn, 2010, pp. 60-62). Neste sentido, as consequências internas e externas do cancelamento do Congresso previsto para Lisboa, em 1892, não podem ficar à margem duma leitura política, numa altura em que Portugal estava no rescaldo do Ultimato Britânico de 1890 e a menos de duas décadas da implantação da República.

Também passível de interpretação nos parece ser o silêncio da imprensa portuguesa na sequência do cancelamento do Congresso: talvez o mesmo possa ser lido como a tentativa de neutralizar o posicionamento português no contexto do cisma, isto é, a aceitação implícita duma política científica cuja definição estava nas mãos dos três grandes centros de saber orientalista – Inglaterra, França e Alemanha – claramente indiferentes aos interesses portugueses. Na realidade, até 1973, Lisboa não volta a ser proposta como local de acolhimento do encontro científico. O X Congresso, por sua vez, só terá lugar de 3 a 12 de Setembro de 1894 e a sede escolhida foi

Genebra – só então se reporia a ordem na seriação das sessões. É, todavia, de notar que nas actuais cronologias e publicações acerca dos Congressos Internacionais de Orientalistas a referência a Lisboa é omissa. Para todos os efeitos, Portugal e o seu malogrado Congresso parecem ter sido deixados à margem da história.

BIBLIOGRAFIA

- ABREU, Guilherme de Vasconcelos. A responsabilidade portuguesa na convocação do X Congresso Internacional dos Orientalistas: relatório/
 La responsabilité qui revient au Portugal dans la convocation du Xème
 Congrès des Orientalistes: rapport. Lisboa: Imprensa Nacional,
 1892.
- Nepomuceno, Alexandra. Les brumes de l'orientalisme: brève histoire d'une rencontre fantomatique. *Bérose. Encyclopédie en ligne sur l'histoire de l'anthropologie et des savoirs ethnographiques*. No prelo. URL: http://www.berose.fr/, 2017.
- Rabault-Feuerhahn, Pascale. Les grandes assises de l'orientalisme. La question interculturelle dans les congrès internationaux des orientalistes (1873-1912). *Revue germanique internationale*, Paris, n.° 12, pp. 47-68, 2010. URL: http:// rgi.revues.org/259; DOI: 10.4000/rgi.259.
- Ramos, João de Deus. *Estudos Luso-Orientais (séculos XVIII-XIX*). Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1996, pp. 123-212.
- SAID, Edward. *Orientalismo. Representações ocidentais do Oriente*. Tradução de Pedro Serra. Lisboa: Cotovia, 2004

ORIENTALISMO (INDO-)PORTUGUÊS: UMA MANEIRA DE ESCREVER A HISTÓRIA DA LITERATURA DE GOA EM LÍNGUA PORTUGUESA

Daniela Spina

Universidade de Lisboa

Através da aplicação de dois dispositivos metodológicos utilizados por Edward Said no seu livro de 1978, *Orientalismo*, nomeadamente, localização estratégica e formação estratégica, o presente artigo foca-se na individualização de rastos de um Orientalismo interno na base de duas obras de história da literatura indo-portuguesa. As obras em questão são *Literatura indo-portuguesa: figuras e factos* de Vicente de Bragança Cunha de 1926 e *A literatura indo-portuguesa* de Vimala Devi e Manuel de Seabra de 1971. Tendo em conta que as ferramentas utilizadas por Said servem para estudar a autoridade que se esconde por trás dos discursos produzidos em torno do Oriente (Said, 2004, p. 22), o meu objetivo é ilustrar como em parte das duas obras, o fator *indiano* da literatura indo-portuguesa é representado de maneira intencionalmente superficial, com vista

¹ Este artigo deve ser contextualizado no âmbito de uma investigação de doutoramento financiada pela Universidade de Lisboa (Bolsa de apoio de doutoramento Ulisboa, ano letivo 2016/2017) e pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (Bolsa de doutoramento FCT, ano letivo 2017/2018).

a exaltar o prestígio da componente portuguesa. Por exemplo, encontramos no caso de Bragança Cunha, uma imagem inferiorizada e amiúde estereotipada das culturas indianas, em favor de um posicionamento superior e predominante da herança cultural portuguesa na literatura em causa. Por outro lado, no caso de Devi e Seabra, é reproduzida uma imagem também estereotipada, mas com valor positivo, ou seja, com a intenção de provar a existência de um hibridismo literário e cultural em Goa, apresentando a herança portuguesa não enquanto superior, mas enquanto segmento que se configura já como oriental, reaproveitando, os dois críticos, um desgastado conceito lusotropicalista. Para esse fim, adotarei os conceitos metodológicos de localização estratégica e formação estratégica, destacando, em primeiro lugar, o conjunto de pressupostos teóricos a partir do qual estruturei o presente artigo e, em segundo lugar, analisando algumas partes do corpus, nas quais a componente imagética orientalista ganha mais força, atuando como constituinte ontológico da literatura indo-portuguesa. Ao mesmo tempo, procurarei desvendar a natureza teleológica dessas histórias literárias, em que a assunção positiva da presença portuguesa na Índia se revela imanente.

1. LOCALIZAÇÃO ESTRATÉGICA E FORMAÇÃO ESTRATÉGICA

Introduzindo os dispositivos metodológicos usados por Said em *Orientalismo*, localização estratégica e formação estratégica, quero especificar que o termo *estratégia* é usado pensando na dificuldade enfrentada por quem tentou abordar, estudar, teorizar ou representar pela primeira vez o Oriente. A superação de tal dificuldade, para Said, é proporcionada mediante

uma resoluta tomada de posição do autor perante o seu objeto de estudo, a qual pode ser descoberta olhando para alguns recursos textuais, como a escolha da pessoa narrativa, da estrutura do texto, de imagens, temas e tópicos recorrentes (2004, p. 23). Nesse sentido, a localização estratégica é para o crítico uma maneira de descrever a posição de um autor dentro de um texto, em relação ao material sobre o Oriente com o qual está a lidar, enquanto a formação estratégica seria uma maneira de analisar as relações entre diferentes textos, ou grupos de textos, averiguando como estes assumem poder referencial, não apenas entre si, mas também na cultura geral. E é por esse género de relações referenciais que se vem formando e se consolida a autoridade sobre o objeto de estudo Oriente. De facto, sempre acompanhando Said, tudo isto constitui um modo específico de um escritor se referir ao seu leitor, querendo proporcionar-lhe uma espécie de lente através da qual ler e compreender o Oriente. Sem subestimar o facto de que também o próprio escritor foi por sua vez um leitor, ou seja, que foi influenciado por alguma leitura prévia, ou nas palavras de Said por "algum precedente oriental" (2004, p. 23) em que assentou a sua ideia de Oriente.

No presente estudo, o posicionamento orientalista dos autores de história literária indo-portuguesa deve ser avaliado à luz de dois significados que Edward Said atribui ao Orientalismo no seu livro, ou seja, Orientalismo como "um estilo de pensamento baseado numa diferença ontológica e epistemológica estabelecida entre "o Oriente" e (na maioria dos casos) "o Ocidente" (2004, pp. 2-3) e "um estilo ocidental para dominar, reestruturar e exercer autoridade sobre o Oriente" (2004, p. 3). No caso que me proponho analisar, é muito importante compreender as conjunturas políticas em

que as duas histórias literárias foram escritas, sem subestimar, além disso, que a autoridade que os três autores encarnam relativamente à legitimidade de poder falar da literatura indo-portuguesa, nos termos anteriormente referidos, procede sobretudo da colocação interna que eles ocupam no seu próprio objeto de estudo, enquanto críticos literários indo-portugueses.²

Por isso, apesar de Said falar da exterioridade da autoridade orientalista, entendendo esta como algo que ocupa uma posição exógena em relação ao Oriente, "tanto do ponto de vista existencial como moral" (2004, p. 23), baseando o próprio discurso apenas no nível da representação, podemos dizer que também os historiadores de literatura indo-portuguesa que falam a partir de dentro, não deixam que o seu discurso se distancie da mera dimensão representativa. Isso é explicável mediante o entendimento das circunstâncias históricas e políticas em que eles agem e de como esse contexto influi na escrita das duas histórias literárias. Daí que uma leitura pormenorizada dos dois textos, aplicando os dois dispositivos metodológicos saidianos, pode ilustrar a presença dessa exterioridade no interior e da exoticidade no familiar.

2. O FUNDAMENTO TELEOLÓGICO DA HISTÓRIA Literária

Na medida em que estamos diante de duas histórias da literatura, farei referência também àquilo que no âmbito da teoria

² Há de ser especificado que entre os três críticos, o único a não ser goês é Manuel de Seabra. Contudo, por razões que serão ilustradas posteriormente, na década de 70 ele será reconhecido como especialista da literatura goesa, tornando-se, nesse sentido, uma autoridade no âmbito literário em questão.

ORIENTALISMO (INDO-)PORTUGUÊS

da história literária vem sendo definido como fundamento teleológico da literatura, ou seja, uma finalidade – telos – atribuída ao processo evolutivo da literatura e consagrado pelo exercício de escrita da sua história. Nesse sentido, a escrita da história literária é estruturada tendo em mente o atingimento de um estado específico para a literatura, às vezes em condições internas ao próprio objeto literário, como pode ser a evolução de géneros e estilos privilegiados, e às vezes em condições exógenas, como por exemplo a afirmação de uma identidade nacional e da literatura que melhor a representa ou a legitimação de uma ideologia e da comunidade que é portadora dos seus valores. Essa marca teleológica, comum sobretudo do modelo narrativo, foi um dos principais aspetos pelos quais foi questionada a validade epistemológica da história literária, enquanto âmbito disciplinar, ao longo do século XX (Wellek, 1963; Jauss, 1970; Perkins, 1994; Hutcheon et al., 2002; Lourido, 2014). Na realidade, porquanto esse tipo de modelo possa ser reconduzido à época em que esse género nasceu – ou seja, entre os séculos XVIII e XIX, em concomitância com o surgimento do Estado--nação – ainda hoje é possível detetar a permanência desse mesmo aspeto problemático em algumas obras contemporâneas; fator que nos faz refletir sobre a contínua atração por esse modelo, também por parte daquelas literaturas que foram inicialmente rejeitadas por esse mesmo tipo de história literária, baseado em princípios de inclusão e exclusão (Hutcheon, 2002).

As obras de Vicente de Bragança Cunha e de Vimala Devi e Manuel de Seabra apresentam-se como dois projetos de história literária que, se bem que distintos, têm em comum o propósito de sistematizar e centralizar a literatura do espaço

periférico goês. Tal propósito torna-se teleológico quando olhamos para a maneira como os dois o realizam, ou seja, mediante um entendimento politizado da literatura, cuja evolução se encaminharia para a afirmação de uma identidade nacional indo-portuguesa, no caso de Bragança Cunha, e para atuar de testemunho da disposição filantrópica assumida pelos portugueses no Oriente, no caso do livro de Devi e Seabra. Na realização desses projetos historiográficos para a literatura indo-portuguesa, o Oriente é representado pela componente indiana desta. Por essa motivação, os excertos que escolhi observar concernem ao tratamento da poesia indianista goesa das primeiras duas décadas do século XX, cabendo aqui uma precisão epistemológica: no presente artigo, essa poesia não será objeto de estudo, mas sim um instrumento pelo qual pretendo identificar o rosto da autoridade que está por trás dos discursos que se encontram tecidos nessas duas histórias literárias. Com isso, quero dizer que prescindirei da análise textual desse corpus poético e das consequentes críticas que ele foi recebendo ao longo do tempo, remetendo, para isso, para outros trabalhos cujos interesses se focaram no estudo crítico dessa produção lírica, como os de Joana Passos (2012), de Duarte Braga (2014) e de Hélder Garmes (2016). Da mesma maneira, para estudar outras formas de Orientalismo interno e goês, remeto para o trabalho de Everton V. Machado sobre o movimento de consciencialização nacionalista promovido por uma geração de jovens goeses emigrados na Europa na década de 20, os quais valeram-se muito dos estudos orientalistas franceses para o redescobrimento da própria indianidade (Machado, 2016).

3. *Literatura indo-portuguesa: figuras e factos* de vicente de bragança cunha

Começarei com o livro *Literatura indo-portuguesa: figuras e factos* do goês chardó Vicente de Bragança Cunha, proporcionando algumas informações para o leitor que não esteja familiarizado com essa obra. Publicada em Bombaim em 1926 pela própria iniciativa do seu autor, a obra é composta por artigos aparecidos em diferentes números do jornal *A India Portugueza*, assinados pelo mesmo entre abril e junho de 1919, enquanto ele era o diretor, de acordo com quanto é referido no prólogo. A fundação de *A India Portugueza* deve ser contextualizada em 1861, na explosão das publicações periódicas consequentes ao ano 1821, ano de restabelecimento da imprensa em Goa, depois da censura iniciada em 1754 pelo governo de D. José I, na tentativa de enfraquecer o poder dos jesuítas, antes da expulsão definitiva destes, de todas as colónias e de Portugal, em 1759 (Gracias, 1880; Da cunha, 1923).

Numa acurada operação de corte e colagem, Bragança Cunha seleciona os artigos de carácter literário e cultural, tendo como objetivo "interessar os leitores de 'A Índia Portuguesa' por um pouco de literatura indo-portuguesa" (Cunha, 1926, prólogo). Embora o objetivo pareça ser uma simples e composta revisão do estado da literatura em Goa, as páginas do livro oferecem-nos um exemplo perfeito de propaganda política em sintonia com o movimentado clima da época, peculiar da Goa do período da Primeira República Portuguesa.³ Colocando-se numa posição antagónica relativa-

³ Para uma detalhada documentação do contexto político da Goa da Primeira República, veja-se a tese de doutoramento da historiadora Sandra Lobo (2013), a qual oferece um panorama nítido sobre a evolução do papel das elites

mente ao jornal O Ultramar, afiliado ao Partido Ultramarino e representante das ambições políticas da casta dos brâmanes, A India Portugueza foi o órgão jornalístico que melhor simbolizou as vontades do Partido Indiano e da casta chardó, a casta de Bragança Cunha (Lobo, 2013). Na opinião deste, a literatura deve desempenhar uma função referencial para a identidade indo-portuguesa, a qual se configura como expressão não de uma nação goesa em emergência, mas sim de um espaço nacional em que a Índia Portuguesa é um mero prolongamento de Portugal. Dessa forma, o objetivo desprende-se da esfera literária, para transitar para a esfera política, tornando a obra um género de história literária de molde teleológico, sendo o seu objetivo demonstrar que a literatura em Goa evoluiu conforme o decorrer de um projeto político bem específico, ou seja, a expansão portuguesa na Índia. Daí notamos a escassa menção no livro do nome Goa e das palavras derivadas deste – goês, goeses, goesa, goesas –, ao mesmo tempo que ele alterna uma expressão como "poesia indo-portuguesa" com outra tal como "poesia portuguesa na Índia", comprovando, mediante a intercambiabilidade dos dois termos, a indissolubilidade da relação dos elementos que constituem o constructo nacional.

Por um lado, a aquiescência de Bragança Cunha perante a presença portuguesa na Índia deve ser reconduzida à proximidade da elite chardó com o poder colonial, tendo sido, essa aliança, uma espécie de estratégia política para essa casta sair de uma condição secundária, relativamente à posição central ocupada pelos brâmanes na sociedade goesa da época,

locais na fundação de correntes políticas e culturais para a construção de uma modernidade goesa.

ORIENTALISMO (INDO-)PORTUGUÊS

cuja influência nos desenvolvimentos políticos e sociais da Goa pós-1821 era certamente predominante (Lobo, 2013). Por outro lado, devemos reconhecer nesse intelectual uma atitude de simpatia em face do poder monárquico português destituído em 1910, concretizado num constante trabalho de informação jornalística aos leitores ingleses sobre a situação política portuguesa, bem como numa campanha política em favor dos presos políticos monárquicos, durante a sua estadia na Inglaterra (Lobo, 2013, pp. 191-192, 228), entre outras ações.⁴

Uma vez apresentadas as contingências em que essa história literária foi escrita, focarei a atenção no segundo capítulo do livro, em que Vicente de Bragança Cunha explora o género lírico, retratado como um dos *factos* literários que acarreta o elemento oriental da literatura indo-portuguesa. O capítulo começa com um elogio a Tomás Ribeiro, fundador do Instituto Vasco da Gama de Pangim em 1872, designado como o mestre de uma inteira escola de poetas que Bragança Cunha divide em duas tipologias: por um lado os poetas portugueses "que procuraram continuar na India o sentimento fidalgo da raça portuguesa" (Cunha, 1926, p. 4), como Joaquim

⁴ A parte final de *Literatura indo-portuguesa: figuras e factos* é composta por uma coleção de resenhas e críticas do seu livro *Eight centuries of Portuguese monarchy*, publicado em Nova Yorque em 1911, escrito com a intenção de explicar, para o público leitor inglês, as razões históricas que levaram à derrubada da monarquia em Portugal. Mais um indício, entre outros, que alude às suas inclinações políticas monárquicas pode ser encontrado no quarto capítulo do livro, dedicado à imprensa periódica. Neste, Vicente de Bragança Cunha manifesta a sua desaprovação das leis constitucionais de 1822 por terem tido repercussões negativas em Goa, tirando, contudo, qualquer responsabilidade ao monarca D. Pedro I e evidenciando a magnanimidade do seu gesto (1926, p. 19).

Mourão Garcez e Palha, José Pestana, Silva Campos e Tomás de Aquino Mourão, e por outro lado as *figuras* de Fernando Leal, Floriano Barreto, Paulino Dias, Nascimento Mendonça e Sanches Fernandes. Esses últimos foram todos poetas nascidos em Goa e que escreveram entre a última década do século XIX e as primeiras duas décadas do século XX; todos animados por aquilo que Bragança Cunha chama de "sentimento indiano" (1926, p. 5) e "sensibilidade indiana" (1926, p. 7).

Aplicando a localização estratégica de Said, a poesia indianista é aqui encarada como o lado romântico e irracional da literatura indo-portuguesa, constituindo este uma contribuição quase mística da herança literária védica, cujo aporte para a consolidação da ideia de nação é bastante irrelevante aos olhos de Bragança Cunha, sendo que para ele o interesse despertado por essa poesia procede do seu carácter exótico e incomum. Em relação à formação estratégica, a posição de Bragança Cunha perante o elemento oriental apoia-se num conjunto de textos críticos que ele cita, de outra autoria e coevos da sua época, os quais reiteram a sua mesma visão do acontecimento literário em questão. Como exemplo significativo dessa atitude, analisarei alguns comentários que o autor tece sobre alguns desses poetas. Sobre Fernando Leal, autor da coleção de poemas *Relâmpagos*, faz umas observações iniciais escolhendo como referências o indianista Max Müller e Teófilo Braga. A tal propósito, Vicente de Bragança Cunha escreve:

Nascido na India, onde facilmente se confundiram elementos tradicionais da civilização indiana com a portuguesa, Fernando Leal procurou a restauração dos ideais qui outr'ora tanto enobreceram a India – berço duma literatura que representa a alguns

ORIENTALISMO (INDO-)PORTUGUÊS

respeitos o mais alto desenvolvimento espiritual das antigas raças humanas. Fernando Leal é, pois, um nome simpatico nesta cruzada em que anda empenhada a inteligência moderna a procura da aproximação intima dos povos ocidentais e orientais, que o sabio Max Muller acentuou num congresso de orientalistas em Londres. Teofilo Braga numa notícia consagrada aos Relampagos, importante livro de versos de Fernando Leal, onde o poeta deu a direcção devida ao que a sua poderosa inspiração poetica lhe ditava, escreveu: – "Fernando Leal nasceu na India Portuguesa e vê o mundo iriado por essa luz do seu berço oriental; os seus versos pintando com efeitos pitorescos os estados morais, procuram principalmente na luz o toque expressivo da imagem, tem uma sensualidade que não é sexual e uma ternura infantil que contrasta com os gritos de revoltado. A feição oriental é representada nos Relampagos por algumas composições caracteristicas como a Serenata Indiana, a Queda do homem e o Rei de Benares episodio encantador, liberrimamente parafraseado do Mahabharata em que o poeta atinge todas as delicadezas do sentimento indiano".5 (1926, p. 5)

Para além da referência ao orientalista alemão, neste comentário podemos notar a repetição de expressões que descrevem a poesia de Fernando Leal, não pela análise das formas líricas ou pela ilustração dos seus conteúdos, mas sim pela exaltação de características externas ao objeto poético, procedentes de uma operação generalizadora do elemento oriental e vinculadas a uma ideia imaginativa e pitoresca de

⁵ A omissão de acentos e o uso das aspas são próprias do texto original. Aplica-se esta nota a todos excertos citados do livro de Vicente de Bragança Cunha.

Oriente, como por exemplo "[Fernando Leal] vê o mundo iriado por essa luz do seu berço oriental", "feição oriental", "delicadezas do sentimento indiano" (1926, p. 5). O mesmo discurso vale para a citação do artigo de Maria Amália Vaz de Carvalho, o qual refere – sempre sobre a coleção *Relâmpagos* – : "a inspiração india desdobra o luxo deslumbrante das suas imagens, a doçura misteriosa das lendas, a calma tristeza infinita das suas noites, a bondade inexgotavel, imensa capaz de encher o mundo dos seus mitos e dos seus simbolos sagrados" (1926, p. 5).

Na realidade, a primeira operação generalizadora acontece no substituir o indiano pelo oriental, o que remete para uma representação sinedóquica em que a diversidade ontológica das identidades culturais envolvidas no tudo Oriente é reduzida à pequena esfera geocultural da *parte* Índia. Em segundo lugar, convido a ler a frase "a restauração dos ideais qui outr'ora tanto enobreceram a India" (1926, p. 5) como uma tentativa de representar a cultura védica enquanto desprovida de valores modernos, sendo que o seu poder edificante se encontra relegado a uma época passada, a época das "antigas raças humanas" (1926, p. 5). De facto, o lugar em que Bragança Cunha coloca Fernando Leal - no meio da inteligente cruzada referida por meio da piscada de olho ao orientalista Max Müller – é sintomático da figura de ponte que o poeta cumpre não apenas entre Oriente e Ocidente, mas sobretudo entre passado e presente.

Encontramos a mesma tendência generalizadora e carregada de exoticismo na descrição que Bragança Cunha reserva para os outros poetas indianistas. Por exemplo, depois de ter igualado os versos de Floriano Barreto a um primoroso "trabalho de ourivesaria da India" (1926, p. 6) e ter comparado a

ORIENTALISMO (INDO-)PORTUGUÊS

Deusa de bronze de Paulino Dias⁶ com a Salammbô de Gustave Flaubert (1926, p. 7),⁷ Vicente de Bragança Cunha conclui o capítulo debruçando-se sobre o autor da coleção *A lyra da India*, Sanches Fernandes. Sobre este escreve:

Foi no resurgimento ideal oriental que se inspirou o poeta Sanches Fernandes, que tambem procurou realizar a autonomia literaria da India Portuguesa pela idealização de sentimentos indianos. Espírito culto e imaginação fecunda, mas preso de todos membros menos de um braço, Sanches Fernandes produziu trabalhos, embora perfeitos, onde procurou atar o fio partido das suas tradições do berço. *A Lyra da India, A sciencia de Dôr, Noites da India, As liricas dum martir* são poemetos que são uma documentação da sua inspiração poetica e das influencias etnicas e politicas que actuaram sobre o infeliz poeta indiano. (1926, pp. 7-8)

E aproveita para fechar o capítulo da seguinte forma: "A influência oriental faz-se sentir sobre os indo-portugueses. Forças hereditarias de que êles não teem a plena consciência actuam neles. A idade vedica, a idade brâmanica, a idade budista, a epoca mussulmana aqui deixaram vestígios" (1926, p. 8). Quanto assumido no primeiro trecho citado, concernente a ambição de Sanches Fernandes a uma autonomia

⁶ Apesar de Bragança Cunha dedicar um vasto parágrafo à figura de Paulino Dias, não analisarei a leitura que o crítico faz da obra dele, por eu abordar esse mesmo poeta na história literária de Vimala Devi e Manuel de Seabra, na respetiva secção do presente artigo.

⁷ Em *Orientalismo*, Said eleva o romance *Salammbô* a paradigma da representação pitoresca do Oriente, tendo a personagem feminina de Flaubert influenciado o imaginário coletivo à volta de um Oriente voluptuoso e lascivo (2004, pp. 195-223).

literária para a Índia portuguesa, poderia pôr em discussão o funcionamento do projeto literário nacional indo-português, do qual Portugal participa em pleno regime. Mas se repararmos no uso de expressões como "ressurgimento ideal oriental" (1926, p. 7), "idealização dos sentimentos indianos" (1926, p. 8), "influência oriental" (1926, p. 8) e, por fim, na ideia de forças hereditárias se aproveitarem irracionalmente dos intelectos desses poetas, a par de um espírito que toma posse de um corpo contra a sua vontade, notamos como para Bragança Cunha a herança índica se manifesta sob forma de uma presença quase mística e irracional. Contrariamente, a herança portuguesa é constituída por valores sólidos, comprováveis pelas fontes historiográficas portuguesas. De facto, como ele próprio atesta ao longo do seu livro – especialmente no quarto capítulo dedicado à imprensa periódica –, Vicente de Bragança Cunha repõe uma confiança cega nas fontes historiográficas de cunho jesuíta, cabendo aqui uma referência ao livro de Ângela Barreto Xavier e Ines Âupanov, Catholic Orientalism, em que as duas autoras encontram marcas de um Orientalismo interno já nas obras dos primeiros jesuítas goeses, tanto da casta brâmane quanto da casta chardó, que para escrever no século XVIII desconfiavam das fontes locais, preferindo beber daquelas portuguesas (Xavier et al., 2015, cap. VII). Assim, para Bragança Cunha, a reivindicação de uma autonomia literária indiana seria apenas uma delirante aspiração ditada pelas possíveis pulsões ancestrais desses poetas, e o ato de acentuar o lado oriental dessa poesia deve--se a uma vontade de descaracterizá-la de qualquer possível conteúdo político que colocaria em crise a ideia de literatura nacional indo-portuguesa. Com isso, as influências políticas que levaram à aparição da poesia indianista é reconduzida

ORIENTALISMO (INDO-)PORTUGUÊS

por Bragança Cunha às influências étnicas dos seus representantes, tal como explica a frase "aí está como a efectividade etnica sobrepuja as ficções políticas" (1926, p. 8).

4. *A LITERATURA INDO-PORTUGUESA* DE VIMALA DEVI E MANUEL DE SEABRA

Passarei agora para a história literária de Vimala Devi e Manuel de Seabra, intitulada A literatura indo-portuguesa, a qual, tanto para a identidade dos seus autores, quanto para a complexidade das instâncias políticas em que foi editada, requer alguma informação introdutiva, se bem que simples. A investigação que está por trás dessa obra foi financiada pela Junta das Investigações do Ultramar, a qual editou o livro em Lisboa, em 1971, exatamente dez anos depois da anexação de Goa pela União Indiana. A investigação durou dez anos, sendo que no ano seguinte à publicação do livro foi outorgado ao jovem casal de autores o prémio Abílio Lopes do Rego da Academia das Ciências de Lisboa, prémio atribuído a autores portugueses de obras sobre administração ultramarina escritas em língua portuguesa. A presença da instituição promotora do livro é fortemente marcada desde a sua primeira página, quando os autores auspicam "que este trabalho possa servir de base à futuração da cultura luso-oriental" (Devi et al., 1971, p. 5); daí que a atribuição de um prémio destinado a obras de administração ultramarina adquira sentido, sendo a função dessa história literária uma maneira de testemunhar a legítima presença portuguesa na Índia.

O método que Devi e Seabra privilegiam para o estudo das obras que resenham é um método sociologista que remete, de maneira assumida, para o lusotropicalismo de Gilberto Freyre, cujo nome vem sendo sistematicamente citado em

quase cada capítulo e cujas teorias servem de base para a defesa de um modelo literário híbrido e indo-português. Não tendo certeza que este fosse o verdadeiro intuito dos autores ou uma simples convenção formal – e muitas anedotas das vidas do casal parecem confirmar essa última hipótese -, a abordagem lusotropicalista poderia ser entendida como parte do local estratégico a partir do qual é encarado o Oriente. As diferentes identidades geográficas de Manuel de Seabra, português, e Vimala Devi, goesa, fazem com que a orientalização da literatura indo-portuguesa seja operada em dois níveis diferentes: num nível exógeno, enquanto objeto exótico e dominável, observado a partir de Portugal, e num nível orgânico, enquanto objeto orientalizado a partir de dentro, ou seja, a partir de Goa. Com isso, a presença da poetisa e contista goesa Vimala Devi torna esta operação legítima, constituindo, ela própria, parte da autoridade produtora do discurso à volta do Oriente.8 Há também de ser assumido o facto de que, de alguma forma, assistimos também a um intuito de orientalizar Portugal, manifestado já há muito tempo por Manuel de Seabra, o qual, em 1962, tinha participado na compilação de um dos volumes que integravam a coleção Antologia da terra portuguesa, publicada pela Livraria Bertrand por iniciativa de Luís Forjaz Trigueiros. No volume em questão, dedicado à literatura sobre as províncias ultramarinas de Goa, Damão e Diu, Seabra afirmava que a Índia lusa englobava todas as regiões onde Portugal continua presente em espírito, em cultura, em civilização (1962, p. 10),

⁸ Sobre o Orientalismo na obra de Vimala Devi sugiro a leitura do texto *Hiperidentidade e Orientalismo num caso da diáspora goesa: a obra de Vimala Devi* de Everton V. Machado (2016).

e que, em consequência, Portugal não era um país europeu (1962, p. 11). Adiantava, assim, o recurso ao lusotropicalismo de Freyre que será assumido dez anos depois na história literária *A literatura indo-portuguesa*, quando escreverá, junto com a sua parceira, que "quando chegou ao Oriente, o Português não era um estranho. Os Portugueses tinham os Trópicos no sangue, despertando-lhe vagas, vitais reminiscências de uma não muito remota ancestralidade africana" (1971, p. 15).

No que concerne à localização estratégica, na história literária de Vimala Devi e Manuel de Seabra, é possível individualizar o Orientalismo interno não apenas no nível semântico do texto, mas também no nível estrutural da obra inteira. O indianismo é aqui considerado como uma das duas tendências culturais que caracterizam a atitude mental do goês, prova do encontro harmonioso entre paradigmas europeus e motivos locais (1971, p. 310) e é possível notar o destaque em que é colocada essa poesia, se olharmos para a posição que ocupa o capítulo em questão na estrutura do livro, ou seja, em posição conclusiva. De facto, voltando ao âmbito da Teoria da história literária, os autores que elaboram histórias da literatura de padrão narrativo, tal como o caso de A literatura indo-portuguesa de Devi e Seabra, sentem a necessidade de estabelecer uma origem para a literatura, a partir da qual traçar um percurso evolutivo, linear e em direção a um telos constituído por um momento auge em que a literatura atinge a sua mais alta e completa expressão. Porquanto a poesia indianista é apresentada no décimo sexto e último capítulo, parece que a evolução da literatura indo-portuguesa, para Devi e Seabra, culmina com o género lírico.

Podemos extrair dessa escolha duas considerações. Em primeiro lugar, ver na poesia uma prova do facto de que também

em Goa existiram escritores capazes de se expressar nos registos mais sofisticados que a língua portuguesa permite, dando uma demonstração de como o nível de assimilação portuguesa seria profundo. Em segundo lugar, tendo colocado em conclusão do capítulo o poeta de língua concani R.V. Pandit e o poeta de língua marata Laxmanrão Sardessai, que começam a interessar-se pela escrita em português apenas depois de 1961, é provável que Devi e Seabra quisessem abrir uma porta para o futuro, cientes do estado preocupante da língua portuguesa em Goa. De facto, esse décimo sexto e último capítulo é seguido por um posfácio – não numerado – intitulado "Perspectivas da língua portuguesa em Goa", em que os dois autores revelam as suas inquietudes com respeito ao futuro da literatura indo-portuguesa.

Regressando ao indianismo, Devi e Seabra definem Cristovão Aires, autor da coleção de versos *Indianas e Portuguesas* de 1880, como o precursor dessa poesia e recuperador de uma tradição indianista, começada já no século XVIII com o padre brâmane António João de Frias e o padre chardó Leonardo Pais (1971, p. 310),⁹ religiosos tidos como os primeiros representantes "de uma verdadeira expressão literária indo-portuguesa" (1971, p. 113). Desta forma, é como se Devi e Seabra conseguissem juntar o fim com o princípio e fechar um ciclo, identificando nos poetas que aderiram à linha estética indianista um género de problema de consciência que estaria na base da formação cultural do homem goês, e portanto na base da caracterização ontológica da lite-

⁹ A propósito desses dois autores, veja-se o já mencionado livro de Ângela Barreto Xavier e Ines ⊠upanov, no qual os dois religiosos são indicados enquanto "orientalists from within" (Xavier et al., 2015, cap. VII).

ORIENTALISMO (INDO-)PORTUGUÊS

ratura indo-portuguesa. Na realidade, se bem que o problema seja agenciado como cultural, o tipo de discurso que Devi e Seabra constroem é marcado pela etnicidade dos poetas. Por exemplo, ao falar do poeta Paulino Dias, considerado por eles como uma das personalidades "mais autenticamente luso-indianas" (1971, p. 310), declaram que embora o seu poema Nirvana seja a composição em que melhor se realizou o seu estro poético, não é interessante do ponto de vista que querem apresentar, por não ser significativo do apelo indianista.¹⁰ Devi e Seabra preferem, assim, dedicar-se a outros aspetos, escrevendo que embora Paulino Dias pertencesse à casta brâmane, ele era muito moreno e de origem drávida, motivação pela qual eles justificam a sua inspiração no "folclore indiático" (1971, p. 319), melhor representado em poemas de teor voluptuoso como A Deusa de bronze, em que é cantado o amor de uma bailadeira por uma antropomorfa cobra, e a poesia Vishnulal, em que um védico rishi violenta uma jovem perdida na floresta. Tendo em mente o tipo de imagens fixas que Devi e Seabra associam à poesia indianista, não só de Paulino Dias, mas também de Floriano Barreto, Nascimento Mendonça e Sanches Fernandes, quero refletir sobre o papel desta na atribuição de uma marca teleológica a essa história literária e no tornar legítima a aplicação da abordagem lusotropicalista. De um ponto de vista formal, para Devi e Seabra o telos é encarnado pelo género lírico, a expressão mais madura da literatura em português de Goa. De um ponto de

¹⁰ Para uma análise detalhada do poema *Nirvana* de Paulino Dias, remeto para o trabalho de Duarte Braga citado na bibliografia, o qual proporciona também uma crítica ao pensamento de Devi e Seabra em relação à obra desse poeta.

vista ontológico, o indianismo está ligado a uma espécie de momento de superação da crise identitária goesa, que se dá não pela aceitação de um destino univocamente católico ou, vice-versa, hindu, mas pela aceitação de uma imutável condição ambivalente, concretizada no lirismo inquieto desses poetas. Portanto, o domínio absoluto da língua portuguesa por parte desses goeses católicos, junto com o fascínio para as culturas indianas, faz com que a aplicação da abordagem luso-tropicalista resulte funcional para encarar o Oriente e escrever a história da literatura indo-portuguesa conforme o objetivo prefixado, ou seja, a preservação de uma cultura luso-oriental.

Em relação à formação estratégica, notamos que Devi e Seabra assentam as descrições da poesia indianista em livros que já estudaram esses poetas, como por exemplo, *India in Portuguese literature* de Ethel Pope de 1937, em que a autora cita livremente a história literária de Vicente de Bragança Cunha, sem referir, contudo, o nome deste, e que, por sua vez, Devi e Seabra transcrevem em inglês, ignorando, ou negligenciando, a fonte original dessas citações. Outro autor que o casal refere com frequência é o padre Filinto Cristo Dias, cujo *Esboço da história da literatura indo-portuguesa* é um incipiente trabalho de história e crítica literária, em que o domínio da língua portuguesa é considerado o parâmetro com que avaliar o talento dos vários escritores de Goa, inclusive desses poetas.

5. CONCLUSÕES

Do papel da poesia indianista no interno dessas histórias literárias, quero dizer que a sua representação está estritamente vinculada à realização dos planos teleológicos pensados por Bragança Cunha, Devi e Seabra, sendo que a posição distante em que se colocam serve de estratégia para conseguirem des-

ORIENTALISMO (INDO-)PORTUGUÊS

tacar-se do próprio objeto de estudo, fazendo de tal distância não apenas um meio para atingir uma presumida objetividade científica, mas também um meio pelo qual a representação *do interior como exterior* se torne extrema.

Enfim, quero terminar apontando para o facto de que o entendimento da literatura goesa foi fortemente influenciado pelas leituras orientalistas e lusotropicalistas desses primeiros críticos e que o processo de desconstrução das marcas ideológicas contidas nessas histórias literárias é ainda um processo em aberto, longe de alcançar o seu ponto de chegada.

BIBLIOGRAFIA

- Aires, Cristovão *Indianas e Portuguesas: 1870-1875*. Porto: Imp. Portuguesa, 1880.
- Braga, Duarte D. Shiva, Marx e Vasco da Gama: uma aproximação ao *Nirvana* de Paulino Dias. In *Goa portuguesa e pós-colonial: literatura, cultura e sociedade*. V.N. Famalicão: Húmus, 2014, pp. 199-218.
- Cunha, Vicente de Bragança *Literatura indo-portuguesa: figuras e factos*. Bombaim: edição do autor, 1926.
- Cunha, António Maria da *A evolução do jornalismo na Índia Portuguesa*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1929.
- Dias, Filinto Cristo *Esboço da história da literatura indo-portuguesa*. Bastorá: Tipografia Rangel, 1963.
- Dias, Paulino No país de Súria. Nova Goa: Tip. Bragança, 1935.
- Devi, Vimala. Seabra, Manuel de *A literatura indo-portuguesa*. Lisboa: Junta das Investigações do Ultramar, 1971.
- IDEM *A Literatura indo-portuguesa. Antologia.* Lisboa: Junta das Investigações do Ultramar, 1971.
- Fernandes, Manoel Sanches *A lyra da India: poemeto*. Bastorá: Typ. Rangel, 1907.
- Garmes, Hélder A poesia goesa de língua portuguesa no contexto das literaturas em português. *Abril: Revista do Núcleo de Estudos de Literatura Portuguesa e Africana* [Em linha]. Vol. 8, n.º 17 (2016), pp. 81-91. [Consult. 12 Set. 2017]. Disponível na internet: http://www.revistaabril.uff.br/index.php/revistaabril/article/viewFile/388/301>.
- Gracias. José António Ismael A imprensa em Goa nos séculos XVI, XVII e XVIII: apontamento histórico-bibliográficos. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1880.

ORIENTALISMO (INDO-)PORTUGUÊS

- Hutcheon, Linda Rethinking the national model. In *Rethinking literary history: a dialogue on theory*. Oxford e Nova York: Oxford University Press, 2002.
- HUTCHEON, Linda. VALDÉS, J. Mario *Rethinking literary history: a dialogue on theory*. Oxford e Nova York: Oxford University Press, 2002.
- Jauss, Hans Robert. *A história da literatura como provocação à teoria literária*. São Paulo: Ática, 1994. 1.ª edição original 1970.
- Leal, Fernando Relâmpagos. Porto. Eduardo da Costa Santos, 1888.
- Lobo, Sandra O desassossego goês: cultura e política em Goa do Liberalismo ao Acto Colonial. Tese de doutoramento em História e Teoria das Ideias. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2013.
- LOURIDO, Isaac História literária e conflito cultural. Bases para uma história sistémica da literatura na Galiza. Santiago de Compostela: Laiovento, 2014.
- Machado, Everton V. Hiperidentidade e Orientalismo num caso da diáspora goesa: a obra de Vimala Devi. Comunicação apresentada na jornada *Identidades em movimento: memória (trans)cultural e discursos contemporâneos*. Lisboa, Faculdade de Letras, 12 de outubro de 2016.
- IDEM. Romain Rolland et le Goa portugais: entre nationalisme et orientalisme. In *Romain Rolland et l'Inde: un échange fructueux*. Dijon: Editions Universitaires de Dijon, 2016, pp. 101-112.
- Passos, Joana Literatura goesa em português nos séculos XIX e XX: perspectivas pós-coloniais e revisão crítica. Ribeirão: Húmus, 2012.
- Perkins, David *Is literary history possible?* Baltimore e Londres: The Johns Hopkins University Press, 1992.
- POPE, Ethel M. *India in Portuguese literature*. New Delhi: Asian educational services, 1937.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: representações ocidentais do Oriente*. 2.ª ed. Lisboa: Livros Cotovia, 2004.

- Seabra, Manuel de *Antologia da terra portuguesa*: *Goa, Damão e Dio*. Lisboa: Bertrand, 1962.
- Xavier, Ângela Barreto. \hat{Z} UPANOV, Ines *Catholic Orientalism: Portuguese empire, Indian knowledge (16th 18th centuries).* Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Wellek, René Conceitos de crítica. São Paulo: Cultrix, 1963.

CIÊNCIA E NACIONALISMO: MACAU E O X CONGRESSO DE ORIENTALISTAS¹

Duarte Drumond Braga

(Cec UL/Usp/Fapesp/ – Portugal/Brasil)

INTRODUÇÃO

Macau teve uma participação de monta na organização do malogrado X Congresso Internacional dos Orientalistas, que pretendia reunir em Lisboa, no ano de 1892, a nata da inteligência europeia, fazendo-a debruçar-se sobre o que então se designava sem pudores por "Oriente", sua História, geografia e cultura. Estes congressos realizavam-se regularmente em capitais europeias e extraeuropeias desde o final da primeira metade do século XIX.

1 Texto produzido no âmbito do Projeto *Textos e Contextos do Orientalismo Português – Congressos Internacionais de Orientalistas (1873-1973)* (PTDC/CPC-CMP/0398/2014), financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito do Projeto 3599 – Promover a Produção Científica, o Desenvolvimento Tecnológico e a Inovação – Não Cofinanciada. A investigação para este ensaio teve ainda apoio destes projetos: Projeto Temático da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (2014/15657-8) e do Projeto de BEPE-FAPESP (2017/22008-4) O periodismo e as origens da poesia de língua portuguesa em Macau (1863-1930).

A instituição responsável por, em Macau, dar apoio à organização lisboeta foi o Leal Senado que, em nome do governo de Macau, comunicava com a organização através da Sociedade de Geografia de Lisboa. Para o referido evento, Macau enviaria uma série de objetos sínicos de caráter artístico e museográfico que nunca seriam devolvidos e mais dois conjuntos de textos que seriam publicados no Boletim da Sociedade, intitulados: *Documentos de Macau* (1891) e Álbum da Gruta de Camões (1893), este último em português, francês, inglês e castelhano. Se o primeiro é um conjunto de textos áridos de carácter administrativo, o segundo é um curioso florilégio de textos, sobretudo de estrangeiros, sobre a Gruta de Camões, conhecido topos da cultura portuguesa em Macau. O presente ensaio pretende analisar este segundo corpus de materiais.

TROPOS DE MACAU. NACIONALISMO E CIÊNCIA

Os poemas e trechos de prosa que constituem o álbum são da autoria de autores portugueses, franceses, espanhóis, italianos, ingleses, norte-americanos e brasileiros, na sua maioria desconhecidos, e pretendem prestar tributo ao autor dos *Lusíadas*. O seu tom é bastante uniforme, havendo uma tendência geral para os autores se identificarem com Camões, celebrando as suas capacidades criativas em tão apartado exílio, Macau, nenhum deles questionando o carácter lendário dessa presença. Não trazem nenhuma informação paratextual nem é dito qual a proveniência dos textos. Alguns dos poemas são acompanhados de tradução, também não identificada.

A primeira coisa a ressaltar é que alguns deles ficaram posteriormente inscritos na própria Gruta de Camões, o que nos sugere que a Gruta e os textos que a cercam e constituem é uma espécie de antologia em pedra deste álbum, ou do álbum resumido, o que confere ao documento notável importância. Note-se, antes de mais, quer a dimensão intersemiótica da palavra *álbum*, quer a confluência de estratégias de organização textual, como a antologia e a tradução. Ou seja, são textos que vieram de outras partes e que são assumidos como imagens (álbum) de um lugar que é a gruta encenada na colina de Patane, uma espécie de santuário de Portugal no Extremo Oriente, como é recorrentemente vista pelos autores portugueses, sendo que os estrangeiros insistem mais na evocação do poeta melancólico, exilado e abandonado, longe das coordenadas do nacionalismo português. Assim, a Gruta constitui uma poderosa sinédoque, não só de Macau, mas também de Portugal e do próprio império português.

Mas qual a relação entre este álbum camoniano e o Congresso dos Orientalistas, que esteve a ponto a realizar-se em Lisboa no ano de 1892, além de constituir documentação enviada para o efeito? O álbum mostra que existe uma relação estreita entre a preparação do X Congresso de Orientalismo, que deveria ter-se realizado em 1892, e dois eventos – esses sim, realizados – que mobilizaram o nacionalismo cultural finissecular: o Tricentenário de Camões (1880) e o Quadricentenário da Chegada de Vasco da Gama à Índia (1898). A organização e a participação portuguesa nos Congressos de Orientalistas está definitivamente enquadrada por estes eventos, numa relação vital com a própria memória cultural e literária orientalista portuguesa. Provam-no cabalmente dois documentos: a obra do indólogo português Guilherme de Vasconcelos Abreu, um dos principais membros da organização, *Passos dos* Lusíadas, Estudados à Luz da Mitolojia [sic] e do Orientalismo (1892), que esclarece a ligação entre o camonismo finissecular

e o Congresso, bem como o *Jornal Único* (1898), publicado em Macau, a 7 de maio de 1898, a propósito do IV Centenário do Descobrimento da Índia, que, por sua vez, permite fazer a ligação direta entre os centenários e o território.

Quanto ao primeiro texto, Vasconcelos Abreu explica como o seu texto, apresentado em sessão pública no âmbito do Centenário de Camões é agora com naturalidade publicado como memória do Congresso. Apresenta o poeta num tom não muito diverso daquele que atravessa o álbum, conferindo-lhe o estatuto de "enciclopédia de todo o saber de então [...] e das tradições próprias do século XVI de então, e das que àquele tempo nos tinham vindo do Oriente" (Abreu, 1892a, p. I), referindo ainda as "queixas amargas e pungentes" pelas quais, ao modo do Álbum, o sujeito do discurso se identifica a Camões, e Abreu também. Verdadeiro programa de trabalhos não só da participação portuguesa nos congressos de orientalistas é também um programa de trabalhos para o próprio orientalismo português, juntando a um só tempo camonistas e orientalistas sob a égide de uma comum missão. Diz o estudioso:

Nunca tive a louca pretensão de ser um orientalista que por trabalhos próprios enriquecesse o tesouro das pesquisas originais com que se engrandece a ciência [...]. O meu desejo tem sido sempre implantar os estudos de sanscritologia em Portugal, país a que sempre os julguei necessários, e prestar testemunho de honra à minha Pátria escrevendo um capítulo da sua história ultramarina. São com efeito dois os pontos em que eu tenho trazido sempre em mira no meu empenho de estudioso das cousas orientais, um – o conhecimento e a compreensão da Índia, outro – escrever à luz desse conhecimento e guiado por esta compreensão a História Portuguesa da Ásia (Abreu, 1892b, p. III-IV).

Fica assim claro que o enquadramento social, político e ideológico da atividade científica orientalista (entendida aqui como disciplina científica dedicada ao estudo dos territórios a leste da Europa) não se distancia dos tópicos do nacionalismo imperial finissecular. Vem comprová-lo este desabafo de Vasconcelos de Abreu, contemporâneo da década mais inflamada da comemoração patriótica. Afirmando o orientalismo como vocação pessoal (ou de poucos) e desinteressada das agrestes condições materiais - tal como Camões, em seu tempo, não obteve o reconhecimento desejado -, o estudioso do sânscrito firma, com estas palavras, um compromisso entre orientalismo em Portugal, enquanto conjunto dos discursos científicos acerca do Oriente produzidos nesse país, e o orientalismo português, enquanto vertente particular do orientalismo europeu. Assim, estudar Camões é também, de alguma forma, estudar a História Portuguesa da Ásia, como lhe chama o autor.

Ou seja, a participação portuguesa nos Congressos, e o orientalismo científico português seu contemporâneo, é tributária de uma particular interpretação dos ciclos da História de Portugal, por sua vez devedora da historiografia das últimas décadas do século XIX, pela ideia de um messianismo redentor que, em consonância com o tom épico de *Os Lusíadas*, prometia um ressurgimento, refundando a própria nação (Catroga, 1999, p. 229). Assim, o orientalismo nacional, mobilizado em torno do X Congresso, encontra-se ligado ao movimento reflexivo sobre a identidade nacional inaugurado pela Geração de 70, articulando o nacionalismo finissecular com a necessidade de replicar, desta vez pelo saber e pela ciência, os impulsos pioneiros das Descobertas.

Contudo, tal movimento teve que lidar com o fato de Portugal, apesar de possuir os mais antigos precursores do

orientalismo na Europa, não ter tido, em contrapartida, papel de relevo na estruturação dos estudos orientalistas em moldes modernos, que aconteceu no século XIX. Um exemplo desta tensão surge nos próprios poemas do álbum que temos vindo a tratar. Lê-se num poema de J. Azevedo, poeta que não conseguimos identificar cabalmente, um exemplo dessa mesma tensão:

Quando fala da pátria inflama Sacro fogo que o génio acendeu Cuido ver inda a frota do Gama Novo mundo buscando, outro céu.

Julgo ver inda os lusos doutrora Seu valor, seu gigante poder. Creio vê-los no campo da aurora Mil troféus das vitórias colher. (Azevedo, 1893, p. 19)

Quanto ao outro texto que atrás nos referimos, o *Jornal Único* (1898), publicado em Macau, a 7 de maio de 1898 a propósito do IV Centenário do Descobrimento da Índia, permite fazer a ligação direta entre os centenários e Macau. Tratando-se de uma antologia de textos de circunstância (exceptuando o soneto de Camilo Pessanha sobre a Nau San Gabriel), a tónica reside no louvor do passado e na necessidade de renovar o colonialismo português, dando como exemplo Macau, que deveria, segundo vários autores, reativar seu predomínio na Ásia. Extremamente orientalistas, no sentido que lhe dá Edward Said em *Orientalism* (1978), vários desses artigos são marcados com o tópico da imobilidade chinesa, comum no orientalismo científico. Diz por exemplo um deles, de autor

anónimo, referindo-se à China contemporânea: "A sua civilização de hoje é a mesmíssima que a das remotas eras em que floresceu Confúcio" ("AAVV", 1898, p. 46). É certo que não existe este tipo de comentários nos poemas e nos textos do álbum, contudo podemos imaginar que vários de seus autores não desdenhariam assinar tão ousada afirmação.

O Oriente e a China existem nos textos do álbum apenas como mero cenário para a contemplação do poeta épico e, ao modo do famoso artigo de Pessanha de 1924 sobre a *Gruta de Camões*, como lugar de um forte contraste que teria avivado, pela sua estranheza, as dores do exílio, ainda que num momento aprazível e bucólico. De resto, a conciliação entre a ideia de exílio e o bucolismo do cenário está presente em quase todos os poemas, como por exemplo neste, da norte-americana Maria Midleton:

Men of all nations hither meet And all direct their wandering feet Towards these shady browers.

And none who love the poets art

None from these solitudes depart

But say within their inmost heart

"O that the bard were ours!" (Midleton, 1893, p. 16)

Afinal, como todos os textos do álbum recordam, Macau seria um dos lugares de escrita dos *Lusíadas*, um dos textos pioneiros do orientalismo científico, conforme explica Vasconcelos Abreu, o que dá a entender que o orientalismo português seria, segundo esta linha de pensamento, diferente dos demais, num programa ideológico e literário no qual vem

colaborar a poesia. Não se trata, assim, apenas de entender Camões e os *Lusíadas* como objeto do estudo orientalista, mas de o encarar também como fonte e obra pioneira para esses mesmos estudos, o que implicitamente faz de cada orientalista também uma espécie de poeta épico e de colaborador da regeneração nacional.

Por outro lado, a Gruta de Camões, e por extensão Macau, ao mesmo tempo que seria uma espécie de monumento vivo da "capacidade imperial portuguesa", simbolizada por Camões, também deveria surgir como um objeto apetecível ao estudo do moderno orientalismo científico. Para tanto, tome-se em consideração a forma como a Gruta é evocada no artigo de jornal de Camilo Pessanha, "A Gruta de Camões", publicado pela primeira vez em *A Pátria*, de Macau, a 7 de junho de 1924:

Macau é o mais remoto padrão da estupenda atividade portuguesa no Oriente nesses tempos gloriosos. Note-se que digo *padrão*, padrão vivo: não digo *relíquia*. Há, com efeito, padrões mortos. São essas inscrições obliteradas em pedra, delidas pelas intempéries e de há muito esquecidas ou soterradas, que os arqueólogos vão pacientemente exumando e penivelmente decifrando, tão lamentavelmente melancólicas como as ressequidas múmias dos faraós (Pessanha 1992, p. 302-303).

A sugestão crítica presente no excerto dir-se-ia, de facto, sublinhar que é Portugal, e não o Oriente, a referência primeira do orientalismo português, no sentido em que é com uma determinada perspectiva e reflexão sobre Portugal que o *corpus* orientalista se confronta enquanto primeira mediação. Macau, por seu turno, surge aqui como imagem de Portugal.

A proposta crítica de Pessanha vem, pois, ao encontro da relação complexa que o orientalismo português mantém com a sua própria memória literária. Esta deverá criar uma outra espécie de arqueólogo, que saiba decifrar não a relíquia, mas o padrão, na linguagem do poeta.

COMENTÁRIOS FINAIS

Em conclusão, os textos sobre a Gruta, e os que usamos para os comentar, chamam, assim, ao tratamento histórico da presença portuguesa em Macau e da presença de Camões sem desligar esses estudos do nacionalismo. Além disso, os textos produzidos em torno desse espaço sugerem que o orientalismo português tinha, antes de mais, como programa orientar-se para o estudo da sua própria tradição textual, condensada em lugares-chave como Macau e em autores como Camões, antes de se abalançar ao estudo metódico e diversificado das populações e da história de vastos territórios coloniais, como era a prática da Inglaterra e da França em relação às suas colónias.

BIBLIOGRAFIA

- AAVV. *Jornal Único*. Macau: Comissão Executiva das Celebrações em Macau do IV Centenário do Descobrimento do Caminho Marítimo para a Índia, 1898.
- Abreu, Guilherme de Vasconcelos. *A Responsabilidade Portuguesa na Convocação do X Congresso Internacional dos Orientalistas: Relatório*. Lisboa: Sociedade de Geografia de Lisboa, Imprensa Nacional, 1892.
- _____. Passos dos Lusíadas Estudados à Luz da mitolojia [sic] e do orientalismo. Memoria Apresentada à X. Sessão do Congresso Internacional dos Orientalistas. Lisboa: Imprensa Nacional, 1892.
- Azevedo, J.. "Luiz de Camões". AAVV. Álbum da Gruta de Camões, Cópia Enviada à Sociedade de Geografia pelo Governo de Macau por Ocasião de se Preparar a Reunião do Congresso Internacional dos Orientalistas em Lisboa (1892). Lisboa: Imprensa Nacional, 1893, p. 18-20.
- Catroga, Fernando. "As Comemorações dos Descobrimentos". *O Orientalismo em Portugal: séculos XVI-XX*. Lisboa: Comissão

 Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos

 Portugueses, 1999, p. 267-275.
- MIDLETON, Maria. "Homage to Camoens and Adieu to His Grotto". AAVV. Álbum da Gruta de Camões, Cópia Enviada à Sociedade de Geografia pelo Governo de Macau por Ocasião de se Preparar a Reunião do Congresso Internacional dos Orientalistas em Lisboa (1892). Lisboa: Imprensa Nacional, 1893, p. 15-18.
- Pessanha, Camilo. "Macau e a Gruta de Camões". *Camilo Pessanha Prosador e Tradutor*. Edição de Daniel Pires. Macau: Instituto Português do Oriente, p. 301-305.

BRASIL-CHINA-MACAU: DIÁLOGOS TRANSCULTURAIS

Francisco Foot Hardman

Universidade Estadual de Campinas

e ainda como poderia impedir o fluxo das águas e dos ares? e ainda como poderia impedir milhões de pessoas com pensamentos ainda mais livres que o vento? com uma vontade ainda mais profunda que a terra? com aspirações mais duráveis que o tempo?

(AI Qing, "Muro", Bonn, 22 de maio de 1979)

1. INTRODUÇÃO: PARA ALÉM DO MITO TROPICALISTA Durante largo tempo, ao longo do século XX e adentrando o século XXI, certa historiografia e certa crítica cultural, marcadas indelevelmente pelo nacionalismo, seja o de extração marxista, seja o de extração romântico-modernista, traçaram uma imagem do "excepcionalismo tropical" no que diz respeito à cultura brasileira, tomada esta, no mais das vezes, como uma síntese simétrica e sincrética do famoso caudal das "três raças" (brancos, negros e indígenas), bem sucedida no seus contornos e evolução, tanto para produzir originalidade de cores, ritmos, linguajares e formas do "homem cordial", ao improviso criativo da "dialética malandra", quanto para contribuir para a inorganicidade das instituições da civilização europeia ocidental, ao caráter postiço das ideias e projetos polí-

ticos, à violência prevalecente nas relações sociais. Felizmente, mesmo que não hegemônica, uma contracorrente crítica tem trabalhado, há pelo menos meio século, em sentido diverso e contrário a essa mitologia (Hardman, 2016). Com o avanço da globalização financeira (fase em que a mundialização, que se iniciara, a rigor, quatro séculos atrás, com o início da dominação colonial, apenas se acelerou e aprofundou no sentido da consolidação do império do capital fictício), a partir pelo menos dos anos 1980, esse balanço crítico tornou-se mais necessário e urgente. Nas ambiguidades e perplexidades trazidas pelo fim do Muro de Berlim, pelo colapso da URSS e pela onda acadêmica em torno ao rótulo do "pós-colonial", têm surgido novos temas e reflexões.

No Brasil, esse esforço teve que passar necessariamente por uma fuga às armadilhas do eurocentrismo. Se nos anos 1960-70, o latino-americanismo foi uma ponte de crítica e criatividade interessantes, embora às vezes eivadas de um ufanismo carimbado pelos eflúvios da revolução castrista em Cuba e da "via chilena" ao socialismo do governo da Unidade Popular no Chile, nos anos 1980-90 foi a vez de se voltarem os olhos à África, com os desafios após o fim do colonialismo português e a derrota do *apartheid* na República da África do Sul, incluindo a redescoberta e revalorização das raízes comuns.

Já com a Ásia, maior continente, a história dos elos com o Brasil é também extensa e antiga. Não se pode ignorar, por exemplo, os laços históricos que sempre mantivemos com todo o mundo árabe (Oriente Médio), que remontam ao período colonial e tiveram linha mais ou menos contínua no Império e na República. É forçoso lembrar, por outro lado, do Sudeste asiático, imigrações em massa como foi a japonesa,

iniciada em 1908, que fizeram de São Paulo, por exemplo, depois da II Guerra Mundial, a segunda cidade no mundo em salas de exibição exclusivas a exibir filmes do Japão, cuja distribuição estava em dia com o que se lançava em Tóquio. Nem se pode deixar de lado, de outra parte, o estreitamento de relações com a Coreia do Sul, com o incremento de imigrantes, a partir da instalação da Samsung no Brasil, em 1986.

Será, no entanto, somente no início do século XXI, no contexto aberto pelo lançamento dos BRICS, que as trocas com o antigo Império do Meio (China) se tornaram crescentemente relevantes, também a partir da estratégia de política internacional iniciada no primeiro governo Lula (2003-06). Em 2004, ocorreram dois fatos auspiciosos nesse horizonte de diálogo: a criação, pelo governo da República Popular da China, do Instituto Confúcio; e a inauguração, na Universidade de Pequim (BEIDA ou PKU) do Núcleo de Cultura Brasileira, pelo então presidente Lula. Em 2007, a mesma BEIDA, fundada em 1898 e considerada a primeira universidade moderna da China, certamente uma das mais relevantes em Humanidades, iniciou oferta de graduação com habilitação específica em língua portuguesa. Dos cerca de dez graduados, em 2011, duas alunas vieram para a Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), onde começaram os estudos de pós-graduação, em 2012 (mestrado e doutorado). A primeira a se doutorar, em março de 2017, em teoria e história literária, com área de concentração em literatura brasileira, foi a pesquisadora Fan Xing, que em setembro/17 iniciou sua carreira acadêmica na BEIDA, como a mais jovem professora doutora de literatura e cultura brasileiras e de português brasileiro numa universidade chinesa. Mas, enquanto isso, o Instituto Confúcio não ficou atrás. Em 2008, foi criado, no Brasil, sua primeira sede,

na Universidade Estadual Paulista (UNESP), na cidade de São Paulo. Hoje, são pelo menos dez em diferentes e importantes universidades brasileiras, em oito estados, incluindo a UNICAMP (desde 2014). Nesta última, deve-se também mencionar a importância do Grupo de Estudos Brasil-China, criado em 2011 junto ao Centro de Estudos Avançados, que veio a estimular estudos originais, em especial nas áreas de economia, meio ambiente e sociologia.

O Instituto Confúcio da UNICAMP está, por sua vez, instalado junto ao Instituto de Estudos da Linguagem (IEL), onde atuamos. E, desde a chegada das duas alunas de Pequim, há cinco anos, tem aumentado o número de alunos chineses que buscam o IEL para fazer pós-graduação, não só em estudos literários, mas também em linguística aplicada. Esse intercâmbio estratégico possibilitou uma maior aproximação. Nosso painel temático no XII Congresso da Associação Internacional de Lusitanistas, em Macau, resulta diretamente desse processo, a partir de viagens de intercâmbio e pesquisa realizadas em 2013 e 2015. É, pois, um trabalho em construção, até aqui bastante promissor.

Para além da descrição da cena contemporânea, porém, é preciso pontuar, de modo sumário, algumas referências histórico-culturais sobre afinidades transculturais China-Brasil talvez desapercebidas, pouco visíveis, mas cuja força advém justamente de serem traços simbólicos incorporados à vida silvestre, rural e urbana nacionais pela sua presença longeva, sutil, inaudita. Mas, afinal, haveria no destino da nação brasileira inscrita essa vocação a se converter numa "China tropical", como imaginou certa vez um antropólogo ensaísta pernambucano? (Freyre, 2011).

2. AFINIDADES TRANSCULTURAIS: BRASIL-CHINA Na longa duração

Sem dúvida, devemos a Gilberto Freyre os primeiros grandes insights sobre as afinidades transculturais Brasil-China. Seu estudioso, amigo e organizador póstumo da obra, o bibliotecário e professor Edson Nery da Fonseca, reuniu seus ensaios e capítulos de obras conhecidas em que tratou das influências da China e da Índia sobre a civilização brasileira, desde o período colonial, passando em especial pelo século XIX e chegando até meados do século XX. Essa reunião, cuja primeira edição é de 2003, intitulada justamente China tropical, termina com o ensaio-chave de Freyre sobre esse tema, "Por que China tropical?", que teve sua primeira versão de 1959 publicada em Nova York pelo editor Alfred Knopt, como capítulo final de *New world in the tropics* (Freyre, 2011, pp. 183-85). Nesse ensaio, o autor faz diversas aproximações, em parte já atualizado pelas transformações da China pós-revolução. A acelerada urbanização de ambos países, a partir de 1950, mudando radicalmente a paisagem eminentemente rural, apesar de seu peso nas relações sociais e interpessoais, é um dos traços estruturais realçados, de tal modo que a dicotomia tradicional-moderno ou rural-urbano deveria ser redefinida sob prisma mais dialético.

A ideia subjacente de que, para além das diferenças, esses dois extensos países poderiam confluir, no futuro, parece premonitória. E merece ser revisitada sob enfoques atuais, especialmente no contexto dos BRICS. Ninguém menos que o prêmio Nobel de Literatura da China, Mo Yan, em uma sorte de autobiografia ficcionalizada, *Mudança*, analisa as metamorfoses fantásticas da sociedade chinesa desde os anos 1960 até a primeira década do século XXI (MO Yan, 2013). Essa

afinidade que se faz pelas paisagens em choque a partir de transformações radicais, pode ser também vista pelo olhar da câmera do grande cineasta contemporâneo Jia Zhangke, cujo mundo composto de vários pequenos mundos em que o rural e o urbano estão em constante curto-circuito, não por acaso mereceu um documentário finíssimo da parte de um dos mais importantes cineastas brasileiros em atividade, Walter Salles (Frodon et al., 2014). Nós mesmos já tínhamos chamado a atenção para esse caráter contemporâneo e universal da arte cinematográfica de Jia Zhangke, tão concretamente fincada em paisagens chinesas mutantes, no ensaio "A China e os nossos mundos" (Hardman, 2007).

No entanto, voltando no tempo, além da contribuição seminal de Gilberto Freyre, no inventário das afinidades transculturais mais longevas, não se pode descartar a relevância do belíssimo e clássico ensaio do historiador José Roberto do Amaral Lapa, *A Bahia e a Carreira da Índia*, mostrando como Salvador, como principal porto do Brasil e estaleiro na passagem da rota marítima colonial entre Portugal, África e Índia, foi um receptáculo de toda sorte de influências culturais asiáticas, inclusive do Extremo Oriente e do Império do Meio, funcionando como elo cosmopolita das trocas internacionais (Lapa, 1968).

Mais recentemente, a presença chinesa foi especificada e esmiuçada ao grau da erudição do historiador e crítico de arte brasileira e xará do autor acima citado, José Roberto Teixeira Leite, no magistral estudo *A China no Brasil*, ricamente ilustrado, que avança bastante no estabelecimento do repositório de vários aspectos, estilos, materiais, objetos e marcas chinesas na arte e sociedade brasileiras (Leite, 1999). Sobre algumas tentativas isoladas de introdução da cultura do chá no Brasil,

nas primeiras décadas do século XIX, vale anotar a pesquisa promissora de fontes primárias iniciada por Geraldo Moreira Prado (Prado e Santos, 2006).

Na linha de livre investigação de história cultural sobre a presença dos vários Orientes no Brasil, o historiador Victor Leonardi traçou paralelos interessantes, a partir do eixo--viagens, relacionando vida material e imaginário, em Os navegantes e o sonho (Leonardi, 2005). Em contraponto a essa visão mais holística e positiva, o professor de economia Vito Letizia, embora tendo provindo da mesma formação político--ideológica de Leonardi durante os anos de ditadura militar (ambos foram exilados na França), desenvolveu um ensaio extremamente crítico sobre o poder burocrático e o avanço das relações capitalistas na China, inicialmente escrito em 2007, em que a "pesada herança" do despotismo asiático e do mandarinato acabam recrudescendo sob a égide do capitalismo de Estado (Letizia, 2012). Visão que pelo caráter crítico encontra uma analogia no ensaio da professora de Estética Otília Arantes, ao analisar a arquitetura urbana das grandes metrópoles chinesas na atualidade (Arantes, 2011).

Outro manancial riquíssimo de pesquisa desse diálogo transcultural é o inventário de brasileiros escritores viajantes ou viajantes que escreveram a propósito de suas visitas à China, especialmente nos anos 1950-60. Tema até aqui pouco ou nada estudado, a pesquisadora e professora Fan Xing, nesse XII Congresso da AIL, em Macau, iniciou a recuperação de algumas dessas interessantes narrativas¹, em geral encobertas pela maior importância que se atribuíram, inde-

¹ Cf. Fan Xing, "Aproximação e diferenciação – a China ao olhar dos escritores brasileiros em meados do século XX".

vidamente, até aqui, aos relatos sobre a URSS ou mesmo, em anos recentes, sobre Cuba. Exemplo notável, nessa vertente, é o livro da grande escultora brasileira e esposa de diplomata Maria Martins, que esteve na China em 1956 e traçou um relato bastante positivo de sua experiência em *Ásia Maior: o planêta China* (Martins, 1958).

3. FLUXO E REFLUXO: PAISAGEM E MODERNIDADE No poeta-viajante ai qing

Entre os escritores importantes da literatura moderna na China que mantiveram laços com a América do Sul, tanto no plano artístico quanto político-cultural, destaca-se a figura de Ai Qing (1910-1996). Ao pesquisar a trajetória estética de um de seus filhos mais famosos, o artista plástico global Ai Weiwei, nascido em 1957, deparamos com uma interessante viagem realizada por seu pai à América do Sul, em 1954 (Hardman, 2012). O pretexto tinha sido o aniversário de 50 anos do poeta chileno e senador pelo Partido Comunista do Chile, Pablo Neruda. Dessa longa viagem, de cerca de dois meses, entre o início de julho e o final de agosto, resultaram cerca de duas dezenas de poemas, reunidos parcialmente por Ai Qing quando de seu regresso, e publicadas em Pequim, em revistas e livro, entre 1956-57. Os poemas referem-se a vários lugares e etapas da viagem, já que, mesmo em avião, o itinerário Pequim-Santiago do Chile-Pequim, naqueles anos 1950, fazia-se mediante vários voos locais e conexões. Depois, esse conjunto aparecerá em suas obras completas em cinco volumes, editadas em Pequim, em 1991. Mas, antes, de modo muito disperso, a partir de antologias de sua poesia em traduções para várias línguas ocidentais, metade desse acervo poético será publicado, avulsamente, em francês, inglês, espanhol, italiano, alemão e português, entre outros idiomas.

A única tradução em língua portuguesa e publicada em livro de poemas selecionados de Ai Qing, conhecida até aqui, veio à luz por iniciativa do Instituto Cultural de Macau, em 1987, tendo como editor e tradutor Jin Guo Ping (Jin, 1987). Entre os problemas que detectamos nessa tradução, como em geral em outras antologias em línguas neolatinas (francês, espanhol) é a tendência a uma certa grandiloquência e metrificação elevada que destoam do caráter radicalmente prosaico e despojado da poética de Ai Qing².

Mais recentemente, em dossiê especial sobre a passagem dos 500 anos da chegada do primeiro navegador português ao delta do rio das Pérolas, em Cantão (Guangzhou), em 1513, nos *Cadernos de Literatura em Tradução*, tivemos a grata satisfação de encontrar três poemas de Ai Qing traduzidos por Milena de Moura Barba, um deles inspirador da epígrafe desse ensaio, mas nenhum pertinente à viagem referida ao continente sul-americano (Barba et al., 2013, pp. 229-235). A propósito, ainda no tocante a reuniões de poetas chineses contemporâneos, há que sublinhar a importante antologia organizada por Yao Feng e Régis Bonvicino: *Um barco remenda o mar*, que reuniu dez poetas nascidos entre 1949 e 1970, numa edição bilíngue publicada em São Paulo (Yao Feng et

² Em colaboração com a pesquisadora e hoje professora da Universidade de Pequim, Fan Xing, iniciamos, em 2015, um trabalho conjunto de tradução e organização dos poemas dessa viagem à América do Sul de Ai Qing, atualmente em curso, e que deverá ser publicado em livro, em 2018, em São Paulo, pela Editora Unesp em coedição com o Instituto Confúcio. Por razões de contrato de direitos autorais que fogem à nossa alçada, não poderemos, aqui, exibir trechos do material já traduzido.

al., 2007). Como espectro de toda essa tradição, há que mencionar a misteriosa e trágica estadia de Camões em Macau, muito bem reportada pelo magistrado e pesquisador angolano Eduardo Ribeiro (Ribeiro, 2007).

Retornando a Ai Qing: nesse esforço de reconstituição da poesia por ele produzida durante seu deslocamento e estadia na América do Sul, em 1954, acabou sendo fundamental o acesso à edição póstuma e fac-similada de seu *Diário de viagem*, publicado em Xangai, tendo como editor o grande artista contemporâneo de caligrafia e pintura clássica chinesa Xu Rulin. O caderno manuscrito encontrava-se guardado com sua viúva, Gao Ying, e sua publicação celebrou o cinquentenário dessa que foi a mais longa viagem de Ai Qing (AI Qing, 2004).

Esse importante documento tornou viável a reconstituição, dia a dia, do itinerário do poeta, conforme os registros: de sua passagem pela Europa Oriental e Ocidental, incluindo as cidades de Moscou, Minsk, Praga, Viena, Zurique, Berna, Genebra, Lyon e Lisboa; de sua impactante escala em Dakar, futura capital do Senegal, e na época ainda capital colonial da África Ocidental Francesa; de suas impressões muito sensíveis do Brasil, a partir da passagem pelo Recife e estadia no Rio de Janeiro, tanto na ida quanto na volta do Chile; de sua incursão pelos países do Prata - Argentina e Uruguai -, com estadia de uma noite em Buenos Aires e rápidas escalas em Córdoba e Montevidéu; e, finalmente, a estadia mais longa no Chile, em especial na capital, Santiago, mas com visita ao balneário marítimo de Viña del Mar e ao município praiano de El Quisco, onde pousa na mitológica casa de Pablo Neruda na Isla Negra.

Dessa riquíssima experiência, será possível reter, por exemplo, seu olhar crítico para uma Europa ainda mal refeita da barbárie da Segunda Guerra Mundial. Ou, então, na passagem pela África e na travessia aérea do oceano Atlântico, sua voz indignada se manifesta contra o colonialismo ainda vigente, as heranças persistentes da escravidão dos negros, a dominação à distância que as potências ocidentais recém-vencedoras exercem sobre aquele continente e oceano, entre elas França e EUA.

No Brasil, sobretudo, terá sido a presença dos negros e pobres na vida social cultural, como oprimidos, mas sujeitos de novas linguagens espaciais, corporais e musicais urbanas, o que aguça mais sua atenção poética. Já quando passa por Buenos Aires, a liberdade como fetiche é a imagem que lhe vem à inspiração para novos versos. No Chile, por fim, as afinidades com a China são realçadas, seja no contato com Pablo Neruda e outros escritores de vários países que lá estavam para a celebração, seja nas observações do cotidiano daquele país. O lance mais interessante, porém, desencadeia-se com sua visão do oceano Pacífico, a casa de Neruda ao modo de um museu da navegação, a natureza e suas metamorfoses, a paisagem marítima que é limite entre dois mundos, mas também atalho, ponte, destino. Uma utopia parece nascer ali. E ela pode chegar até nós. Essa utopia poética parece inscrita no dinamismo próprio das coisas, em que alegria e espanto se alternam devidamente conciliados, já que os movimentos da transformação, da regulação e da harmonia podem e devem se entrelaçar³ (Jullien, 2017). Fluxo e refluxo são oscilações próprias da realidade das marés.

³ Estranha e feliz coincidência: ao término do XII Congresso da AIL em Macau, naqueles dias seguintes, chegava à América do Sul pela primeira vez o artista Ai Weiwei, filho de Ai Qing, que desejava, como disse, refazer o itinerá-

4. ANOTAÇÕES PARA UMA UTOPIA TRANSCULTURAL Brasil-China: À guisa de conclusão

Em nossa aproximação à abertura de uma utopia transcultural Brasil-China, é preciso enfatizar a crítica à dicotomia centro-periferia, dentro do que tentamos caracterizar como volubilidade da noção de periferia no espaço-tempo global (Hardman, 2016). No esboço de considerações teóricas e históricas que elaboramos com vista a um próximo congresso sobre as literaturas contemporâneas nos países que compõem esse conjunto heterogêneo-homogêneo abrangido pela sigla BRICS, a se realizar proximamente em Pequim, pontuamos, ao modo de um número da boa fortuna e propenso à longa duração, oito teses com que encerramos esse ensaio, na esperança da abertura de mentes e corações a diálogos transculturais que nunca cessem:

1. A existência real de uma economia global não produz automaticamente uma cultura global. Em muitos países e regiões, ao contrário, podemos observar a emergência do local e do regional, bem como o recrudescimento da diversidade cultural. Esse processo expressa diferentes identidades ou pode ser a manifestação efetiva de

rio do pai poeta mais de 60 anos depois. Essa viagem foi amplamente noticiada pela imprensa, entre cujos veículos podem-se destacar El País (edição brasileira), O Estado de S. Paulo e Folha de S. Paulo. Em Santiago, Ai Weiwei fez uma instalação em homenagem a Pablo Neruda. Em Buenos Aires, preparou uma exposição na Fundação Proa, o grande museu no bairro da Boca. E, em São Paulo, também fez os preparativos para uma próxima exposição no pavilhão Oca do parque Ibirapuera; encontrou-se com o diretor teatral do grupo Oficina, José Celso Martinez Corrêa; e foi com o filho ao estádio do Palmeiras (antigo Palestra Itália) para assistir a um jogo de futebol. Detalhe: Ai Qing jamais esteve em São Paulo...

- resistências coletivas contra padrões globalizantes. Na China e no Brasil, com certeza, pode-se igualmente constatar essa tendência antipadronização.
- 2. Esse processo complexo desencadeia uma simultaneidade de regimes espaço-temporais em termos de produções culturais, formas de linguagem e experiências humanas, que se movem num intervalo contraditório entre o ritmo dos problemas globais e as demandas locais ou regionais.
- 3. Se as produções contemporâneas que possamos definir como Literatura necessitam sobreviver em face da padronização da indústria cultural, então essa arte criativa deverá ser um instrumento de uma nova consciência contra a violência, contra as guerras de todo o tipo, contra os desastres ambientais e contra todas as formas de preconceitos e fundamentalismos.
- 4. Por volta do final do século XIX, muitas vanguardas artísticas modernas eram entusiastas da chamada "Arte pela Arte". Em nossos dias, entretanto, no começo do século XXI, as Literaturas dos BRICS realmente transformadoras devem estar conectadas com as realidades culturais contemporâneas e multifacetadas de todos os povos do mundo.
- 5. Se a economia global valoriza mercados, dinheiro e inovação tecnológica, as Literaturas dos BRICS deverão valorizar imaginários diversos, as necessidades prioritárias da Humanidade assim como as necessidades fundamentais da Natureza. Esse programa certamente utópico requer esforço continuado e trabalho intenso de pesquisa sobre tradições culturais e representações culturais contemporâneas.

- 6. As Literaturas dos BRICS devem ser integradas com a educação pública e com todas as outras ações culturais e associações, como agências de letramento e alfabetização e programas de incremento e popularização da leitura. Mas sua função não pode ser nem instrumental, nem subalterna. Deve ser independente, a fim de assegurar criatividade, comunicação universal e beleza perene.
- 7. As literaturas brasileiras contemporâneas formam um mosaico de tendências diversas em termos de regiões, estilos, gêneros literários e expressões sociais e étnicas. Em muitas diferentes trajetórias as representações das literaturas brasileiras contemporâneas no contexto das Literaturas dos BRICS devem ser um exercício de diálogo permanente em um verdadeiro ambiente cultural internacionalista e sem fronteiras.
- 8. As literaturas brasileiras contemporâneas acreditam no poder da poesia contra bombas. Elas defendem uma paz mundial digna desse nome. Elas defendem o fim de todas as desigualdades, bem como a solidariedade profunda entre o Norte e o Sul, entre o Oriente e o Ocidente. Elas defendem a luta pela preservação de todos os ecossistemas da Terra, onde a Humanidade possa desfrutar de uma nova harmonia com a Natureza e seus entes e, especialmente, antes de tudo, consigo própria.

BIBLIOGRAFIA

- Ar Qing. *Diário de Viagem*. (艾青. 《旅行日记》). Xangai: Editora da Arte e Literatura de Xangai (上海:上海文艺出版社), 2004. [Org.: XU Rulin].
- Arantes, Otília. Chai-Na. São Paulo: Ed. USP, 2011.
- Barba, Milena de Moura. "Poemas de Zhang Kejia e Ai Qing". In: Schmaltz, Márcia (Org.). *Especial China: 500 anos de relações luso-chinesas*. São Paulo: USP-FFLCH, 2013: pp. 223-235 (Cadernos de Literatura em Tradução, 14).
- Freyre, Gilberto. *China tropical: e outros escritos sobre a influência do Oriente na cultura luso-brasileira*. [Org.: Fonseca, Edson Nery da]. 2.ª ed. São Paulo: Global, 2011.
- Frodon, Jean-Michel; SALLES, Walter; MELLO, Cecília. *O mundo de Jia Zhangke*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- Hardman, Francisco Foot. "A China e os nossos mundos". *O Estado de S. Paulo*, 4 de novembro de 2007 (Caderno *Aliás*, p. J-5).
- ____. "A harmonia dos caranguejos". *O Estado de S. Paulo*, 26 de fevereiro de 2012 (Caderno *Aliás*, p. J-8).
- ____. "Ilusões geográficas: sobre a volubilidade da noção de periferia no espaço-tempo global". In: *Letterature D'America*. Roma, Ano XXXVI, n.ºs 161-162, 2016: pp. 5-18.
- Jin Guo Ping (Org. e Trad.). *Poesia escolhida de Ai Qing*. Macau: Instituto Cultural de Macau, 1987.
- Jullien, François. *A propensão das coisas: por uma história da eficácia na China*. São Paulo, Ed. UNESP, 2017.
- Lapa, José Roberto do Amaral. *A Bahia e a Carreira da Índia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Ed. USP, 1968 (Brasiliana, 338).
- Leite, José Roberto Teixeira. *A China no Brasil: influências, marcas, ecos e sobrevivências chinesas na sociedade e na arte brasileiras*. Campinas: Ed. UNICAMP, 1999.

- LEONARDI, Victor. *Os navegantes e o sonho: presença do Oriente na História do Brasil*. Brasília: Paralelo 15, 2005.
- Letizia, Vito. "A pesada herança histórica da China moderna". In: *A grande crise rastejante*. São Paulo: Ed. Caros Amigos, 2012, pp. 65-136.
- Martins, Maria. *Ásia Maior: o planêta China*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1958.
- Mo Yan. Mudança. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- Prado, Geraldo Moreira; Santos, Rael Fiszon Eugenio dos. "Especiarias da China". In: *Nossa História*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, n.º 36, out. 2006: pp. 68-73.
- RIBEIRO, Eduardo. *Camões em Macau: uma certeza histórica*. Macau: COD, 2007.
- Yao Feng; Bonvicino, Régis (Orgs.). *Um barco remenda o mar: dez poetas chineses contemporâneos*. São Paulo: Martins, 2007.

PAPEL DA TRADUÇÃO NA CONSOLIDAÇÃO DE IDENTIDADE MACAENSE – ESTUDO DO CASO DE LUÍS GONZAGA GOMES

Han Lili Instituto Politécnico de Macau

Em Macau há diversas avenidas e ruas denominadas em homenagem a personagens ilustres do território, como, por exemplo, Avenida de Venceslau de Morais, Rua de Pedro Nolasco da Silva, Rua de Camilo Pessanha, Rua de Luís Gonzaga Gomes, entre outros. A rua onde fica o Instituto Politécnico de Macau¹ chama-se Rua de Luís Gonzaga Gomes. Uma primeira pesquisa breve, despertada pela curiosidade profissional, revela resultados surpreendentes: sendo um escritor e tradutor macaense muito produtivo, Luís Gonzaga Gomes é indiscutivelmente uma figura macaense incontornável no âmbito da história e da cultura em Macau no século XX, especialmente no diálogo intercultural luso-chinês. Deixa um vasto leque de obras de estudos e traduções, escreve para

1 Ao abrigo do Decreto-Lei n.º 11/91/M, de 4 de fevereiro, foi criado o Instituto Politécnico de Macau, separado da Universidade da Ásia Oriente. A sede do IPM situa-se onde funcionou o Liceu de Macau durante os anos de 1986-1991. Este edifício do Liceu de Macau, projetado em 1978, foi inaugurado a 4 de janeiro de 1986. O autor do projeto é o arquiteto português Tomás Taveira.

mais de vinte jornais macaenses e internacionais e participa nos diversos círculos culturais e musicais de Macau. É para comemorar os seus contributos para a sociedade de Macau que o seu nome é atribuído a uma rua da zona dos novos aterros do Porto Exterior conhecida como N.A.P.E., onde fica agora o Instituto Politécnico de Macau.

No entanto, se se considerarem os contributos e êxitos de Gonzaga Gomes, os reconhecimentos da sua época são poucos, o que se deve, em grande parte, à própria modéstia, isolamento e espírito estudioso que o afastam das multidões e da publicidade dos seus feitos culturais. Apesar de ser pouco reconhecido durante a sua vida, Luís Gonzaga Gomes e as suas obras são, após a sua morte, alvo de diversos testemunhos e estudos (Teixeira, 1986; Tomás, 1995; Oliveira, 1996; Aresta, 1997/2001; Batalham 2007; Rangel, 2007; Simas, 2007; Paiva, 2008; Li, 2010; Sena, 2010; Sérgio, 2012). O Padre Manuel Teixeira (1912-2003)², Graciete Nogueira Batalha (1925-1992)³ e António Aresta⁴ constituem os pontos de vista representativos das suas épocas em relação à vida e obra de Luís Gonzaga Gomes, analisando e classificando as obras deste autor. Na última década, os estudos sobre Luís

² Famoso historiador português de Macau e sacerdote católico que vive grande parte da sua vida em Macau e dá contributos significativos para as áreas de missionação, de educação e do estudo da história de Macau.

³ Professora portuguesa que chegou a Macau em 1949 e é uma das personalidades mais marcantes no panorama da cultura contemporânea de Macau.

⁴ António Aresta, licenciado e mestre em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Formador e professor, com comissões de serviço em Macau (entre 1987 e 1998) e em Moçambique (entre 2002 e 2007). É autor de uma extensa bibliografia nas áreas da filosofia e da história da educação e da cultura de Macau. Professor do Liceu de Macau quando estava em Macau.

Gonzaga Gomes começam a ganhar novas perspetivas, sendo a identidade macaense e os elementos "chinesices"⁵ os temas mais valorizados nas diversas abordagens.

Constatamos que Luís Gonzaga Gomes e as suas atividades de divulgação de intercâmbio cultural não são suficientemente reconhecidos pela época e pela mentalidade do tempo. A revalorização de Luís Gonzaga Gomes começa décadas após a sua morte. No entanto, os esforços de Luís Gonzaga Gomes ganham uma dimensão maior que o nível pessoal, dado que os êxitos alcançados, além de serem inalienados ao gosto pessoal, refletem o interesse coletivo da comunidade macaense, na medida em que, perante a crise identitária macaense imposta por um cenário político complexo, as medidas estratégicas de reação e mediação da elite macaense representada por Luís Gonzaga Gomes resultaram numa série de iniciativas concretas nos setores cultural, jornalístico e artístico, sobretudo nas atividades editoriais. Embora, lamentavelmente, este facto só posteriormente tenha sido reconhecido.

1. UMA PROPOSTA: IDENTIDADE E TRADUÇÃO

Na realidade, existem diversos estudos sobre a identidade macaense, que se desenvolvem principalmente do ponto de vista étnico-antropológico, histórico, sociocultural, político e literário (Amaro, 1988; Cabral e Lourenço, 1993; Clayton, 2001; Wang Chun, 2001; Piteira, 1999; Sofia Rangel, 2010; Noronha e Chaplin, 2011; Gaspar, 2015) e se focam nos vetores identitários como língua, religião, gastronomia, costumes,

⁵ No sentido de "capital sinófono", avançado pela investigadora brasileira Mónica Simas (2007), como um discurso alternativo do "capital de portugalidade".

sentido de pertença, entre outros. Um estudo recente nesta área (Gaspar, 2015) aborda a identidade macaense a partir do ponto de vista antropológico, salientando as redes de atores da comunidade macaense bem como as interações sociais através da língua e gastronomia. É um estudo de continuação dos estudos antropológicos, focando-se na fase posterior à transferência de poderes administrativos e ao estabelecimento da Região Administrativa Especial de Macau. Conclui que a ambivalência da comunidade macaense é a trama da construção de identidades e respetivas memórias, que sustentam essas identidades imaginadas, inseridas em processos políticos e económicos complexos, simultaneamente locais e globais. Sendo recentes os estudos de natureza qualitativa, adotaram--se entrevistas e os estudos resultaram, em alguns casos, em livros intitulados Filhos da Terra, Em Terra de Tufões – Dinâmicas da Etnicidade Macaense (Cabral & Lourenço, 1993) e No Tempo do Bambu – Identidade e Ambivalência entre Macaenses (Gaspar, 2015). Os títulos indicam que os macaenses são etiquetados como "Filhos da Terra" e "Bambu", imagens consagradas tanto pelos autores como pelos seus entrevistados. Na realidade, estas imagens metafóricas que se associam à identidade macaense merecem ser estudadas com mais profundidade: a origem da sua formação, o seu desenvolvimento, a sua consolidação/projeção e os eventuais desafios. Como os estudos de imagens já formam uma disciplina independente intitulada Imagologia, desde as décadas de 1970 e 1980, podemos recorrer a esta área científica, procurando respostas para as questões acima levantadas. Uma associação deste género disponibilizar-nos-á uma nova perspetiva de abordagem: estudos de identidade a partir de imagens.

Nos últimos anos, os estudos de imagens (conhecidos por Imagologia) começam a entrar nos Estudos Descritivos de Tradução (EDT), disponibilizando um enquadramento metodológico para os estudos de tradução. Como parte integrante do polissistema literário, as autoimagens e heteroimagens, percebidas pelo tradutor, condicionam eventualmente as normas de tradução antes e durante o processo de tradução. Por outro lado, a tradução, enquanto manipulação e reescrita de imagens, poderá refletir também certa poética ideológica dum determinado grupo representado pelo tradutor.

O nosso estudo pretende, a partir do enquadramento principal dos EDT, abordar as imagens identitárias macaenses nas obras de escrita e traduções de Luís Gonzaga Gomes, mediante ferramentas metodológicas de Imagologia, numa tentativa de abrir pistas novas para entender como a tradução contribui para a definição da identidade macaense.

Relativamente ao enquadramento teórico e metodológico, a nossa abordagem interdisciplinar desenvolve-se a partir duma relação triangular: identidade, imagem e tradução (veja-se a Figura 1). Especificamente, recorremos ao conceito de identidade no âmbito dos estudos de identidade sociopsicológica, aos conceitos dos Estudos de Imagem/Imagologia, bem como aos aparelhos conceptuais dos EDT.

No que concerne ao caso de Luís Gonzaga Gomes como tradutor, constituem o *corpus* as obras de escrita e traduções de Luís Gonzaga Gomes. Apesar de se continuar a considerar os estudos anteriores sobre Luís Gonzaga Gomes como historiador e divulgador de culturas, destaca-se, na presente intervenção, o seu papel como tradutor em mediação de imagens identitárias macaenses, visando encontrar a posição

identitária que este tradutor pretende assumir, consolidar e direcionar.



FIGURA 1. Relação triangular entre identidade, imagem e tradução

Neste estudo interdisciplinar, as imagens do macaense, como produtos nascidos de "portugalidade" e "chinesice", apresentadas e refletidas nas obras de escrita e traduções, constituem o objeto de análise. As noções conceptuais da Imagologia e dos Estudos de Tradução (concretamente, EDT) garantem que a abordagem seja bem concentrada e orientada. O conhecimento da identidade macaense constitui o objetivo final que toda esta análise pretende alcançar.

1.1. TRADUÇÃO COMO MANIPULAÇÃO E REESCRITA

Longe de se concentrar exclusivamente numa análise dos textos de tradução, o enfoque dos Estudos de Tradução preconiza um objeto mais abrangente, que desde o início engloba os contextos históricos, sociais, culturais e políticos, bem como o perfil contextual dos agentes de tradução (tradutores, revisores, editoras, diretores de coleção, diretores de revistas e jornais, patronos, etc.). Os EDT estão desde o início associados às propostas de autores como Itamar Even-Zohar (1990), que sugere a teoria dos polissistemas, no âmbito da qual se

desenvolvem; Gideon Toury (1995, 2012), sobretudo através do conceito de normas de equivalência em tradução; André Lefevere (1990/1995, 1992) e Theo Hermans (1985/2014) que propõem uma perspetiva de "reescrita" e "manipulação". Enquanto conceitos fundamentais da área dos EDT, a manipulação e a reescrita, avançadas pela Escola de Manipulação, constituem uma base de discussão no presente estudo.

Os conceitos de "manipulação" e "reescrita" são abordados ao longo da década de 1980 por um grupo de académicos que estão sediados na Bélgica, nos Países Baixos e em Israel e que integram a Escola de Manipulação (nome derivado da publicação duma coleção crítica intitulada *The Manipulation of Literature – Studies in Literary Translation* e editada por Theo Hermans (1985)). Segundo esta escola:

What they have in common is, briefly, a view of literature as a complex and dynamic system; a conviction that there should be a continual interplay between theoretical models and practical case studies; an approach to literary translation which is descriptive, target-oriented, functional and systemic, and an interest in the norms and constraints that govern the production and reception of translations, in the relation between translation and other types of text processing, and in the place and role of translations between literatures. (Hermans, 1985/2014, pp. 10-11)

Esta declaração da escola mostra as áreas de investigação a que se dedica. Sob este enquadramento, os dois conceitos de "manipulação" e "reescrita" são abordados, propondo que se desvie o olhar do texto de chegada para o seu contexto, valorizando a relação do texto traduzido com a língua e cultura de receção, e que se privilegie uma abordagem dinâmica, que

abarca os fatores concretos que controlam a receção, aceitação ou rejeição do texto traduzido.

1.2. IMAGEM E IDENTIDADE

No âmbito cultural, o conceito de identidade é considerado juntamente com o de "alteridade". Segundo Voestermans (1991, p. 219), por comparar todos os elementos da nossa vida com os de outros, conseguimos a afirmação identitária. Os dois condicionam-se mutuamente e nenhum existe sozinho. Esta dialética constitui o núcleo das relações entre identidade e alteridade.

Nos estudos imagológicos, a identidade é empregada como um processo de identificação, sujeita a muitos fatores complexos, variados e circunstanciais (Beller e Leerssen, 2007, p. 340). Convém sublinhar que o conceito de imagem não corresponde ao de identidade, sendo, antes, no âmbito da Imagologia, uma identificação possível (Beller e Leerssen, 2007, p. 27). Por outras palavras, as imagens constituem recursos possíveis para provar e reconhecer a identidade. Por outro lado, o olhar imagologista não se preocupa com a identidade pessoal biológica do autor, concentrando-se, antes, nas funções operacionais do texto do autor e na finalidade do seu texto. Esta meta que o autor pretende atingir associa-se ao seu papel operacional e eventualmente ao grupo de interesse a que pertence, refletindo as expetativas coletivas desse grupo.

1.3. TRADUTOR COMO MEDIADOR DE IMAGENS

Do ponto de vista da Imagologia, os mediadores culturais concretizam práticas culturais em duas vertentes: "they form a hinge between auto- and hetero-images and as such produce and disseminate stereotypes" (Beller, 2007, p. 357).

Com a viragem cultural nos Estudos de Tradução, os tradutores são considerados mediadores entre culturas (Bassnett, 2011, p. 101). Para a Escola de Manipulação, o tradutor é manipulador e reescritor de imagens, uma vez que a tradução é uma forma de criação e manipulação de imagens, reveladora das autoimagens duma cultura de certo período bem como das mudanças que as autoimagens sofrem (Lefevere, 1990/1995, pp. 26-27).

Recentemente com a interseção entre a Imagologia e os Estudos de Tradução, vários académicos apontam que, através da tradução, os tradutores revelam a sua perceção das imagens, participam na construção das mesmas e assim influenciam e manipulam a perceção do público-alvo (Doorslaer, Flynn and Leerssen, 2015, p. 14; Jansen, 2015, p. 172; Dimitriu, 2015).

Considerando os vários pontos de vista referidos, é possível afirmar que o tradutor é mediador de imagens, ativo na mediação, manipulação e reescrita das imagens. Estas imagens, antes e depois da mediação, manipulação e reescrita, servem como vestígios de intervenção do tradutor. Assim sendo, é útil efetuar uma análise comparativa destas perceções, antes e depois da tradução. Paralelamente, uma comparação das imagens concebidas pelo autor e pelo tradutor poderá também ser produtiva, pois poderá servir como ferramenta reveladora dos motivos ideológicos e poéticos do tradutor ou do grupo representado por ele.

2. CRISE IDENTITÁRIA MACAENSE EM MEADOS do século XX

Os fatores sociais, históricos e políticos destas três décadas, associados à Guerra do Pacífico (1939-1945), à Implementação da República Popular da China (1949) e à Revolução Cultural

da China (1966-1976), impõem ao macaense e à sua identidade ameaças e incertezas sem precedentes. Estas décadas tornam-se, pois, um período de viragem, em que se testemunham a crise de confiança e as reações estratégicas da elite macaense que lida com as repercussões negativas dos incidentes étnicos, políticos e sociais. Vários investigadores como Ana Maria Amaro (1988), Cabral e Lourenço (1993) e Gonçalves Pereira (1995) definem este período de viragem a partir de três pontos de vista: social, jurídico-político e étnico ou antropológico.

Numa perspetiva social, Cabral e Lourenço identificam este período da comunidade macaense com "contextos de profunda falta de confiança (o período do pós-Guerra e os anos da Revolução Cultural)", em que tanto a geração declinante como a controlante começam a sua vida adulta, mas perdem o monopólio étnico tanto na China como em Macau (Cabral e Lourenço, 1993, p. 112). Apesar de os autores não mencionarem a geração anterior à declinante (nascida nas décadas de 1910 e 1920), deduzimos que esta geração vive também no mesmo "contexto" e terá sentido ainda mais as mudanças socioculturais e políticas em comparação com a sua vida antes da Guerra do Pacífico.

Os dois autores salientam também a tensão étnica entre o sector lusófono e o sinófono: "[e]m Macau, entre 1949, quando os comunistas chegam ao poder na China, e os distúrbios de 1966/67, a tensão étnica entre o sector lusófono e o sector sinófono da população aumenta progressivamente" (Cabral e Lourenço, 1993, p. 84).

Nesta interpretação, os autores associam os macaenses, especificamente, à administração portuguesa, referindo que os da geração declinante "se identificavam fortemente com o

poder colonial português num período de crescente confrontação étnica" (Cabral e Lourenço, 1993, p. 87) e reagem de forma consciente com a afirmação identitária como filhos da terra (Cabral e Lourenço, 1993, p. 112).

Por outro lado, temos que sublinhar que esta crise de confiança não decorre somente da perda de um estatuto privilegiado na China. A tensão ideológica marca também as relações entre os macaenses e a administração portuguesa de então. Segundo Jonny Si Tou, o "monopólio étnico" do macaense no então Governo de Macau é somente interpretado como o papel de "instrumentos aplicados por Portugal, nos diversos níveis da administração do Território", pois "um regime centralista [de Portugal] impediu os macaenses de assumirem um papel de protagonismo neste Território" (Si Tou, 1997, p. 544). A este propósito, o autor refere explicitamente a origem de um sentimento de "abandono" entre a comunidade macaense:

Durante as negociações entre Portugal e a China sobre a questão de Macau, os macaenses não foram auscultados e as suas opiniões não foram ouvidas pelas autoridades portuguesas, fazendo assim sentir-se no seu seio uma sensação de abandono por parte de Portugal.

Entre os conflitos com a comunidade chinesa e esta sensação de irrelevância para decisões que lhe dizem diretamente respeito, como as negociações sobre o estatuto do território de Macau, se encontrarão as causas para o sentimento de abandono que marca a comunidade macaense neste momento.

Todas estas observações sublinham que as décadas de 1940, 1950 e 1960 constituem um período de crises, confli-

tos, e de grandes mudanças a nível sociocultural e político, que estão na origem de um "contexto de profunda falta da confiança" do macaense e assim contribuem para a formação do enquadramento em que ocorre a intervenção estratégica da elite macaense, especialmente em relação à questão identitária macaense. A tensão étnica entre o poder português e o poder chinês e uma crescente aculturação manifestam a complexidade dos sentimentos da comunidade macaense em relação ao "sector lusófono" e ao "sector sinófono", o que produz influências profundas na mentalidade do macaense e condiciona a perceção de autoimagens e as atitudes perante outros grupos étnicos.

3. MEDIDAS CONCILIADORAS DA ELITE MACAENSE ENQUANTO MEDIADOR/TRADUTOR

Com os novos cenários políticos e sociais, a elite macaense reage com as ações de mediação como meios de atenuação de crises étnicas, sociais e políticas. Uma destas ações de mediação é visível na vida cultural de Macau em que intervêm ativamente os macaenses e que apresenta um grande dinamismo vivido em diversas vertentes, nomeadamente em música, teatro, atividades editoriais, pintura, cinema, rádio e desporto. De entre estas ações culturais, pretendemos focar as atividades editoriais, especialmente as em português, pois são pertinentes para o presente estudo. De facto, os jornais, as revistas e outras publicações, como meios de propaganda, servem como ferramentas mediáticas de ideologia.

Conforme os estudos do Padre Manuel Teixeira e de Li Changsen (Teixeira, 1999, p. 221; Li, 2010, pp. 157-158), com poucas exceções, são praticamente sempre membros da elite macaense que se responsabilizam pela gestão e edição destas publicações. Por outras palavras, a imprensa portuguesa em Macau é o palco em que a elite macaense desempenha o papel de mediador/tradutor. Neste palco, Luís Gonzaga Gomes também atua dinamicamente quer como administrador ou redator, quer como colaborador, contribuindo fundamentalmente para a valorização dos conhecimentos chineses e de Macau.

Destas publicações, pretendemos destacar os quatro periódicos seguintes:

- 1) Revista mensal *Renascimento* (janeiro de 1943-setembro de 1945);
- 2) Jornal bilingue *Renasciment*o (fevereiro de 1945-maio de 1947);
- 3) Jornal *Notícias de Macau* (agosto de 1947-1972⁶);
- 4) Revista mensal trilingue *Mosaico* (setembro de 1950-dezembro de 1957).

Notícias de Macau, Renascimento e Mosaico são, no fundo, três nomes de referência na imprensa periódica portuguesa em Macau, não apenas pela longa tradição, no caso de Notícias de Macau, pelo nível académico alcançado, no caso de revista Renascimento, e pela iniciativa inovadora de publicação em três línguas, quanto à Mosaico, como também porque constituem publicações de matriz portuguesa que dinamizam o panorama cultural de Macau e valorizam efetivamente os conhecimentos chineses e de Macau.

É de destacar que uma boa parte dos estudos chineses nestas quatro publicações periódicas, jornais e revistas, de matriz

⁶ O mês de extinção do jornal não se consegue encontrar.

portuguesa aponta para uma pessoa – Luís Gonzaga Gomes, que contribui com uma considerável quantidade de ensaios, artigos e traduções sobre a China e Macau, na sua edição, colaboração e participação nas atividades editoriais.

3.1. ESCRITA E TRADUÇÕES DE LUÍS GONZAGA GOMES As obras de escrita e traduções de Luís Gonzaga Gomes são posteriormente reunidas na *Colecção Notícias de Macau*, editada pelo jornal com idêntico título – *Notícias de Macau*⁷, em seis volumes, nomeadamente *Contos Chineses* (1950), *Lendas Chinesas de Macau* (1951), *Curiosidades de Macau Antiga* (1952a/1996), *Chinesices* (1952/1988/1994), *Festividades Chinesas* (1953), bem como *Arte Chinesa* (1954), os quais são também reeditados pelo Instituto Cultural de Macau na década de 1980. Alguns estudos originam ainda a obra *Macau*, *Factos e Lendas: Páginas Escolhidas*, uma coletânea editada por Graciete Batalha em 1979 e reeditada em 1986 e 1994.

Pelo facto de que os oito volumes de Luís Gonzaga Gomes são todos publicações da editora Notícias de Macau, levantamos naturalmente uma questão sobre o peso das obras de Luís Gonzaga Gomes nas publicações da editora em causa. Tanto quanto a nossa investigação pôde apurar, dos vinte e três volumes da editora Notícias de Macau publicados durante o período de 1949 a 1966, só quatro não têm aparentemente a intervenção de Luís Gonzaga Gomes (veja-se a Tabela 1).

⁷ Composto e impresso nas oficinas do Jornal *Notícias de Macau*, calçada do Tronco Velho, n.º 6-8, Macau-Oriente.

8 livros escritos por LGG	Cultura	Contos Chineses (Gomes, 1950)		
	e arte	Lendas Chineses (Gomes, 1951)		
	chinesas	Chinesices (Gomes, 1952)		
		Curiosidades de Macau Antiga (Gomes,		
		1952a)		
		Festividades Chinesas (Gomes, 1953)		
		Arte Chinesa (Gomes, 1954)		
	História	Efemérides da História de Macau (Gomes,		
	de	1954a)		
	Macau	Páginas da História de Macau, por Luís		
		Gonzaga Gomes (Gomes, 1966)		
		Relação da Grande Monarquia da China, do		
		Pe. Álvaro Semedo, traduzida do italiano		
3 livros		para o português, em 2 vols., por Luís		
traduzidos		Gonzaga Gomes (Gomes, 1956)		
por LGG		Nova Relação da China, pelo Pe. Gabriel de		
		Magalhães, S. J., traduzida do francês para		
		o português (Gomes, 1957)		
		Colectânea de artigos de Manuel da Silva		
		<i>Mendes</i> , em 3 vols., compilação de Luís		
7 livros compilados		Gonzaga Gomes (Mendes, 1949)		
		Nova Colectânea de Artigos de Manuel da		
		Silva Mendes, em 4 vols., compilada por Luís Gonzaga Gomes: Vol. I (Arte), Vol. II (Problemas Citadinos), Vol. III (Assuntos Sínicos e Crónicas) e Vol. IX (Diversos) (Mendes, 1963-1964)		

Tabela 1. Lista de publicações ligadas a Luís Gonzaga Gomes

Os dezanove volumes ligados a este autor incluem oito obras por ele escritas (6 ligados à cultura e arte chinesas e 2 acerca da história macaense), três obras por ele traduzidas e sete coletâneas por ele compiladas, tal como indica a Tabela 1.

Estes dados estatísticos revelam o peso de Luís Gonzaga Gomes nas publicações de Notícias de Macau. Contudo, não

sabemos qual o prestígio desta editora no então mercado das publicações. Será que a editora Notícias de Macau é uma das influentes na altura? Será que as publicações de Luís Gonzaga Gomes pela editora Notícias de Macau são representativas e reveladoras? Para responder a estas questões, é necessário pesquisar o perfil das editoras da década de 1950 em que a editora Notícias de Macau publica a maioria das suas publicações, e obter um mapa panorâmico relativo aos temas explorados. Feita com base nos resultados de consulta na Biblioteca Nacional de Portugal, a Tabela 2 apresenta as principais editoras na década de 1950 em Macau e uma panorâmica das suas publicações.

Lista das principais editoras na década de 1950 em Macau	Número de publicações	Temas abordados	
Imprensa nacional (aliás, Impr. Nacional, Imp. Nacional)	Regulamentos de diversos serviços administrativos, traduções		
Notícias de Macau	21	Tradução, cultura, arte e história chinesas e macaenses	
Círculo Cultural (aliás, C. C. Macau, Círculo Cultural de Macau)	9	Regulamentos	
Soi Sang (aliás, Sui Sang)	7	Futebol	
Religião Pátria	3	Tradução religiosa, documentos religiosos	

Tabela 2. Principais editoras na década 1950 em Macau⁸

⁸ Fonte de consulta: Biblioteca Nacional de Portugal. Data de consulta: 15 de julho de 2016.

Além das indicadas na Tabela 2, existem ainda outras editoras de poucas publicações, que, na sua maioria, estão ligadas aos serviços administrativos como, por exemplo, Leal Senado da Câmara, Repartição Provincial dos Serviços dos Correios, Telégrafos e Telefones, Conselho Provincial de Educação Física, Repartição Provincial dos Serviços de Economia e Estatística Geral, Serviços Meteorológicos da Província de Macau, etc. Publicam documentos dos próprios serviços e têm cada uma menos de três registos na década de 1950.

A leitura da Tabela 2 indica que a Notícias de Macau é a segunda maior editora na década de 1950 em Macau, apresentando 21 publicações no total, no período em causa. Apesar de não ter um número de publicações tão elevado como tem a Imprensa Nacional, os temas abrangidos pela Notícias de Macau alcançam diversas áreas ligadas à tradução, cultura, arte e história chinesas e macaenses, parte das quais interessam ao presente estudo.

Todavia, com vista a apurar a relevância dos temas relacionados com a China e Macau em termos de tradução, cultura, arte e história, é igualmente imprescindível verificar o perfil destas publicações na década de 1950 (veja-se a Tabela 3).

Anos 1950-59	Totalidade dos títulos de publi- cações em Macau	Títulos de tra- dução	Títulos sobre co- nhecimen- to, arte e cultura chinesas e macaenses	Títulos sobre história macaen- se	Títulos so- bre outros temas (regulamen- tos, rela- tórios dos serviços, etc.)
Publica- ções em Macau	199 (menos entradas não qualificadas, 192 na realidade)	6	13	12	162
Publica- ções de Luís Gon- zaga em Macau	12	49	810	111	0

Tabela 3. Publicações em Macau e publicações de Luís Gonzaga Gomes na década de 1950¹²

Constatamos que, dentro dos 192 títulos, 6 são obras de tradução, 13 dedicam-se ao conhecimento, arte e cultura chi-

⁹ Duas são da editora Notícias de Macau. As restantes duas são da editora Imprensa Nacional.

¹⁰ Seis são da editora Notícias de Macau. Relativamente às restantes duas, uma é da editora San Chong Trading (1954) e a outra é da editora Repartição Provincial dos Serviços dos Correios Telégrafos e Telefones (1958).

¹¹ É da editora Notícias de Macau.

¹² Fonte de consulta: Biblioteca Nacional de Portugal. Data de consulta: 13 de abril, 2017.

nesas e macaenses e 12 são obras sobre história macaense. Apresentamos igualmente os títulos de Gonzaga Gomes com os mesmos parâmetros, pois o número absoluto não é elevado nem mostra grande relevância.

A partir da Tabela 3 verificamos que Gonzaga Gomes escreve 4 das 6 obras de tradução e 8 do total de 13 obras sobre arte, história e cultura chinesas. A proporção é razoavelmente elevada em ambos os casos. O Gráfico 1 demonstra-o de forma mais direta.

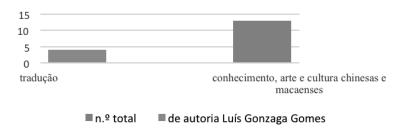


Gráfico 1. Traduções e obras sobre arte, história e cultura chinesas e macaenses, em Macau na década de 1950

A partir deste elenco de publicações, chegamos a perceber o peso das obras de Luís Gonzaga Gomes na editora Notícias de Macau, bem como, no sentido inverso, o papel fundamental da Notícias de Macau nas publicações das obras de LGG, especialmente na década de 1950. A maioria dos títulos de publicação de Luís Gonzaga Gomes é publicada pela Notícias de Macau na década de 1950 e tem em comum a presença das palavras "chinês" ou "Macau", na medida em que aborda o conhecimento, arte e cultura macaenses e chinesas. Com estes dados estatísticos acerca das edições em Macau na década de 1950, o peso da escrita e traduções de Luís Gonzaga Gomes

no mercado de publicações é evidente. Uma mensagem que poderá ser transmitida através das suas publicações é a valorização dos estudos sobre Macau e a China.

É de realçar que as iniciativas de Gonzaga Gomes, tão organizadas e direcionadas, não resultam de situações espontâneas ou improvisadas, nem simplesmente de gostos pessoais, mas espelham uma estratégia coletiva consciente. Enquanto principais agentes culturais, tanto a editora Notícias de Macau como Gonzaga Gomes mostram interesse e empenho em divulgar e promover obras sobre a China e Macau e põem esse interesse e empenho em prática no mercado editorial de Macau. Estas suas iniciativas destinadas a divulgar e projetar imagens da China e de Macau aparentam espelhar uma estratégia coletiva consciente no contexto social, jurídico-político e histórico destas décadas em apreço. No contexto difícil das três décadas em apreço, Gonzaga Gomes assume um papel histórico de mediador/tradutor, partilhando conhecimentos sobre as duas culturas e sociedades, cumprindo a sua missão como "filho da terra" e consolidando assim a sua própria identidade. É também por esta razão que Luís Gonzaga Gomes se torna uma figura incontornável para os investigadores que estudam a comunidade macaense do século XX.

4. NOTAS CONCLUSIVAS

Em termos de motivação, não existem escrita e traduções inocentes, nem as iniciativas de Luís Gonzaga Gomes são puramente de interesse pessoal. O vasto leque de escrita e traduções de Luís Gonzaga Gomes não poderá ser estudado sem ter em conta a conjuntura sociocultural e jurídico-política do então território de Macau. Perante a crise identitária macaense registada em meados do século XX, as atividades

editoriais da elite macaense assumem a tarefa estratégica de conciliação entre diferentes grupos étnicos. Nestas iniciativas, Luís Gonzaga Gomes desempenha um papel muito dinâmico e fundamental, trabalhando para cumprir esta missão e deixando imensos artigos e traduções sobre a arte, cultura, festividades, contos, lendas e história da China e Macau.

No enquadramento dos EDT e Imagologia, o presente trabalho interdisciplinar desenvolve-se em torno dos aparelhos conceptuais de tradução, imagem e identidade. A escrita e traduções de Luís Gonzaga Gomes, com os temas estrategicamente selecionados, projetam a divulgação do conhecimento, cultura e história chinesa e macaenses (designadas por "chinesices" – capital sinófono). Estas iniciativas, apesar de serem pessoais, servem para uma finalidade de dimensão ideologicamente maior, uma vez que visam salvaguardar o interesse da própria identidade da comunidade macaense. Neste processo de "manipulação" e da "reescrita" de imagens macaenses, em busca do equilíbrio dos dois capitais "chinesices" e "portugalidade", a identidade macaense consegue enriquecer-se, sob a intervenção da elite macaense representada por Luís Gonzaga Gomes.

BIBLIOGRAFIA

- [s.n.]. (1944). "As quatro obras o meio constante". (T. L. Gomes, Ed.) *Renascimento 4(6)*, pp. 450-466.
- [s.n.]. (1944). As quatro obras a suprema educação. (T. L. Gomes, Ed.) *Renascimento 4(4)*, pp. 331-340.
- [s.n.]. (1944/1945). As Quatro Obras. (T. L. Gomes, Ed.) *Renascimento*, pp. 1944 jan./jun. n.º 6 594-605; jul./dez. n.º 1 66-85; n.º 2 113-134; n.º 3 228-246; n.º 4 331-340; n.º 6 450-466; 1945 jan./jun. n.º 1 16-37; n.º 2 131-150; n.º 4 221-242; n.º 5 346-365; n.º 6 413-450; jul./dez. n.º 1 47-67; n.º 2 124-144.
- [s.n.]. (1944/1945). As Quatro Obras. (T. L. Gomes, Ed.) *Renascimento 3*(*6*), pp. 594-605.
- [s.n.]. (1953). Citações chinesas. (T. L. Gomes, Ed.) *Mosaico 5(29-30)*, p. 200/222.
- [s.n.]. (1951). Em torno do vocabulário tou. (T. L. Gomes, Ed.) *Mosaico 2(9)*, pp. 157-164.
- [s.n.]. (1944). O clássico da piedade filial e os vinte e quatro exemplos da piedade filial. (T. L. Gomes, Ed.) *Renascimento 3(4)*, pp. 379-393.
- [s.n.]. (1944). O estudo de mil caracteres. (T. L. Gomes, Ed.) *Renascimento 3(2)*, pp. 117-129.
- [s.n.]. (1944). Versos para a juventude escolar. (T. L. Gomes, Ed.) *Renascimento 3(3)*, pp. 238-244.
- (Fevereiro de 2010). Negócios Estrangeiros.
- Abreu, A. (1997). Gabriel de Magalhães, a sua "nova relação" e a China. In G. Magalhães, *Nova Relação da China* (pp. 7-36). Macau: FM/DSEJ.
- ALVES, J. (1994). Prefácio. In L. Gomes, *Chinesices* (pp. 5-6). Macau: Instituto Cultural de Macau.
- Amaro, A. (1988). Filhos da Terra. Macau: Instituto Cultural de Macau.

- Amaro, A. (1988). Filhos da Terra. Macau: Instituto Cultural de Macau.
- Amaro, A. M. (1988). *Filhos da Terra*. Macau: Instituto Cultural de Macau.
- Amaro, A. (1993). 大地之子一澳門土生葡人研究 [Filhos da Terra]. (G. Jin, Trad.) Macau: Instituto Cultural de Macau.
- Aresta, A. (1997). A Sinologia Portuguesa: Um Esboço Breve. *Revista de Cultura n.32*, pp.9-18.
- Aresta, A. (1997). A Sinologia Portuguesa: Um Esboço Breve. *Revista de Cultura (n.º 32)*, 9-18.
- Aresta, A. (2016). *Macau Histórico e Cultural*. Lisboa, Macau: Livros do Oriente.
- Aresta, A. (2001). O Professor Luís Gonzaga Gomes e a Divulgação Pedagógica da Cultura Chinesa. *Revista Administração n.º 54*, 1535-1558.
- Aresta, A. (2001). O Professor Luís Gonzaga Gomes e a Divulgação Pedagógica da Cultura Chinesa. *Revista Administração n.º 54*, pp. 1535-1558.
- Aresta, A. (2001). O Professor Luís Gonzaga Gomes e a Divulgação Pedagógica da Cultura Chinesa. *Revista Administração N.º 54*, pp. 1535-1558.
- Aresta, A. (2001). O Professor Luís Gonzaga Gomes e a Divulgação Pedagógica da Cultura Chinesa. *Revista Administração n.º 54*, pp. 1535-1558.
- Aresta, A. (2001). O Professor Luís Gonzaga Gomes e a Divulgação Pedagógica da Cultura Chinesa. *Revista Administração (n.º 54)*, 1535-1558.
- Aresta, A. (2001). O Professor Luís Gonzaga Gomes e a Divulgação Pedagógica da Cultura Chinesa. *Revista Administração (n.º 54)*, 1535-1558.
- Aronson, E., Wilson, T. D., & Akert, R. M. (2005). *Social Psychology*. New Jersey. Pearson Education International.

- Aronson, E., Wilson, T. D., & Akert, R. M. (2005). *Social Psychology*. Nova Jérsia, New Jersey: Pearson Education International.
- Assis Rosa, A. (2010). Descriptive Translation Studies. In Y. Gambier, & L. Doorslaer, *Handbook of Translation Studies* (pp. 94-104). Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Assis Rosa, A. (2010). Descriptive Translation Studies. In Y. Gambier, & L. Doorslaer, *Handbook of Translation Studies* (pp. 94-104). Amsterdão/Filadélfia: John Benjamins Publishing Company.
- Assis Rosa, A. (2008). Who is holding the blue pencil? A visit to intralingual translation in the Portuguese Theme Park "Portugal dos Pequenitos". Obtido em 8 de Dezembro de 2016, de http://alexandra.assisrosa.com/HomePage/Publications_Publicacoes_files/ Assis-Rosa2008.pdf
- Barreira, N. (1994). *Ou Mun: Coisas e Tipos de Macau*. Macau: Instituto Cultural de Macau.
- Barros, J. (1972). *Os Lusíadas Contados às Crianças e Lembrados ao Povo*. (L. Gomes, & I. Tcheung, Trads.) Macau: Imprensa Nacional.
- Bassnett, S. (1998). The Translation Turn in Cultural Studies. In S. Bassnet, & A. Lefevere, *Constructing Culture: Essays on Literary Translation* (pp. 123-140). Clevedon: Multilingual Matters.
- Bassnett, S. (1998). The Translation Turn in Cultural Studies. In S. Bassnet, & A. Lefevere, *Constructing Culture: Essays on Literary Translation* (pp. 123-140). Clevedon: Multilingual Matters.
- Bassnett, S. (2011). The Translator as Cross-Cultural Mediator. In K. M. Windle (Ed.), *The Oxford Handbook of Translation Studies* (pp. 101-110). Oxford/New York: Oxford University Press.
- Bassnett, S. (2011). The Translator as Cross-Cultural Mediator. In K. M. Windle (Ed.), *The Oxford Handbook of Translation Studies* (pp. 101-110). Oxford/Nova Iorque: Oxford University Press.
- Bassnett, S., & Lefevere, A. (1990). Proust's Grandmother and the Thousand and One Nights. The 'Cultural Turn' in Translation

- Studies. In S. Bassnett, & A. Lefevere, *Translation, History and Culture* (pp. 1-13). New York: Cassell.
- Batalha, G. (1991). *Bom Dia, S'tora*. Macau: Instituto Cultural de Macau.
- Batalha, G. (2007). *Luís Gonzaga Gomes e o Intercâmbio Cultural Luso-Chinês*. Macau: Instituto Internacional de Macau.
- Batalha, G. (2007). *Luís Gonzaga Gomes e o Intercâmbio Cultural Luso-Chinês*. Macau: Instituto Internacional de Macau.
- Batalha, G. (1979). Prefácio. In L. Gomes, *Macau, Factos e Lendas: Páginas Escolhidas*. Macau: Quinzena de Macau.
- Batalha, G. (1979). Prefácio. In L. Gomes, *Macau, Factos e Lendas: Páginas Escolhidas*. Macau: Quinzena de Macau.
- Batalha, G. (1979). Prefácio. In L. Gomes, *Macau Factos e Lendas: Páginas Escolhidas*. Macau: Quinzena de Macau.
- Beatriz, S. (1992). *Cronologia da História de Macau: Séculos XVI-XVII*. Macau: Direcção dos Serviços de Educação.
- Beller, M. (2007). Perception, Image, Imagology. In M. Beller, & J. Leerssen, *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters*. Amsterdam/New York: Rodopi.
- Beller, M. (2007). Perception, Image, Imagology. In M. Beller, & J. Leerssen, *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters* (pp. 3-16). Amsterdão/Nova Iorque: Rodopi.
- Beller, M., & Leerssen, J. (2007). *Imagology: The Cultural Construction* and Literary Representation of National Characters. Amsterdam/New York: Rodopi.
- Beller, M., & Leerssen, J. (2007). *Imagology: The Cultural Construction* and Literary Representation of National Characters. Amsterdão/Nova Iorque: Rodopi.

- Bernardo, A. (2009). *A Tradutologia Contemporânea. Tendências e Perspectivas no Espaço de Línga Alemã*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Boletim da Província de Macau e Timor. (1887).
- Botas, J. (2012). *Macau 1937-1945, Os Anos da Guerra*. Macau: Instituto Internacional de Macau.
- Boxer, C. (1991). *Estudos para a História de Macau Século XVI a XVIII*. Lisboa: Fundação Oriente.
- Boxer, C. (1942). *Macau na Época da Restauração*. *Macau 300 Years Ago*. Macau: Imprensa Nacional.
- Brazão, E. (1957). *Macau: Cidade do Nome de Deus na China: Não Há Outra Mais Leal*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Burger, H. (primavera de 1969). O pao-siang t'u as preciosas imagens de Mateus Ricci. (T. L. Gomes, Ed.) *Boletim do Instituto Luís de Camões III (1)*, pp. 47-55.
- Burger, W. (primavera de 1969). Um amuleto em Manchu. (T. L. Gomes, Ed.) *Boletim do Instituto Luís de Camões III (1)*, pp. 33-35.
- Burke, P. (2003). Introduction. In P. Burke, *Advances in Identity Theory and Research*. Nova Iorque: Kluwer Academic.
- Burke, P., & Stets, J. (2009). *Identity Theory*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- Cabral, J. d., & Lourenço, n. (1993). *Em Terra de Tufões*. Macau: Instituto Cultural de Macau.
- Cabral, J. d., & Lourenço, N. (1993). *Em Terra de Tufões*. Macau: Instituto Cultural de Macau.
- Cabral, J. d., & Lourenço, N. (1993). *Em Terra de Tufões*. Macau: Instituto Cultural de Macau.
- Cabral, J. d., & Lourenço, N. (1993). *Em Terra de Tufões: Dinâmicas da Etnicidade Macaense*. Macau: Instituto Cultural de Macau.

- Cabral, J., & Lourenço, N. (1995). 颱風之鄉——澳門土生族羣動態 [Em Terra de Tufões Dinâmicas da Etnicidade Macaense]. (M. Chan, Trad.) Macau: Instituto Cultural de Macau.
- Catford, J. (1978). *A Linguistic Theory of Translation: an Essay in Applied Linguistics*. Oxford: Oxford University Press.
- Chang, N. (2015). Auto-image and Norms in Source-Initiated Translation in China. *Asia Pacific Translation and Interpretation and Intercultural Studies*, 96-107.
- Chang, N. (2015). Auto-image and Norms in Source-Initiated Translation in China. *Asia Pacific Translation and Interpretation and Intercultural Studies*, 96-107.
- Chesterman, A. (2000). A Causal Model for Translation Studies. In M. Olohan, *Intercultural Faultlines, Research Models in Translation Studies I. Textual and Cognitive Aspects* (pp. 15-27). Manchester: St. Jerome Publishing.
- Chesterman, A. (1997). *Memes of Translation. The Spread of Ideas in Translation Theory.* Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins.
- Chesterman, A. (1997). *Memes of Translation: The Spread of Ideas in Translation Theory*. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins.
- Chesterman, A. (2016). *Memes of translation: the spread of ideas in translation theory.* Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Chesterman, A. (2005). Problems with Strategies. In A. Károly, & À. Fóris, *New Trends in Translation Studies. In Honour of K. Klaudy* (pp. 17-28). Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Cohen, A. (1981). *The Politics of Elite Culture*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Correia, A. (1954). Lisboa do Nosso Tempo. Macau: Notícias de Macau.
- Correia, A. (1954). *Lisboa do Nosso Tempo*. Macau: Colecção Notícias de Macau IX.

- Cronin, M. (2006). *Translation and identity*. London, New York: Routledge.
- Cronin, M. (2006). *Translation and Identity*. London/New York: Routledge.
- D'Assumpção, C. (1893). *O Primeiro Livro para o Estudo da Língua Sínica*. Macau: Typographia Commercial.
- Decreto n.º 1: 786. (9 de Outubro de 1915). *Boletim Oficial do Governo da Província de Macau n.º* 41.
- Deng, J., & Luo, W. (2014). 《澳門記略》版本研究 [Investigação sobre as Versões de Ou-Mun Kei-Leok]. Macao: Instituto Politécnico de Macau.
- Deng, J., & Luo, W. (2014). 《澳門記畧》版本研究 [Investigação sobre as Versões de Ou-Mun Kei-Leok]. Macao: Instituto Politécnico de Macau.
- Dicks, A. (1983). Treaty, Grant, Usage or Sufferance? Some Legal Aspects of the Status of Hong Kong. *The China Quarterly n.º 95*, 427-455.
- DIMITRIU, R. (2015). Translation as Blockage, Propagation and Recreation of Ethnic Images. In L. V. Dooslaer, P. Flynn, & J. Leerssen (Edits.), *Interconneting Translation Studies and Imagology* (pp. 201-215). Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- DIMITRIU, R. (2015). Translation as Blockage, Propagation and Recreation of Ethnic Images. In L. V. Dooslaer, P. Flynn, & J. Leerssen (Edits.), *Interconneting Translation Studies and Imagology* (pp. 201-215). Amsterdão/Filadélfia: John Benjamins Publishing Company.
- Doorslaer, L. (2009). Translated Literature as Just Another Media Frame: An Imagological Approach to Translation and Media. In *Literature, Geography, Translation*. Uppsala, Sweden: The New Comparative Horizon.

- Doorslaer, L. (2012). Translating, Narrating and Constructing Images in Journalism with a Test Case on Representation in Flemish TV News. *Meta*, *57* (4), 1046-1059.
- Doorslaer, L., Flynn, P., & Leerssen, J. (2015). *Interconnecting Translation Studies and Imagology*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Doorslaer, L., Flynn, P., & Leerssen, J. (2015). *Interconnecting Translation Studies and Imagology*. Amsterdão/Filadélfia: John Benjamins Publishing Company.
- Editores, O. (março de 1998). Nota de Apresentação. *Renascimento Vol I, Janeiro/Junho 1943*.
- Erikson, E. (1968). *Identity: Youth and Crisis*. Nova Iorque: W.W.Norton.
- Escaleira, M. (2013). *Ensino da Tradução em Macau*. Macau: Delta Edições.
- Escaleira, M., & Han, L. (2013). Luís Gonzaga Gomes Um Filho da Terra. *Revista Macau n.º* 35..
- Escaleira, M., & Han, L. (2013). Luís Gonzaga Gomes Um Filho da Terra. *Revista Macau n.º* 35., pp. 76-81.
- ESPADINHA, M. A. (2010). *DITEMA: Dicionário Temático de Macau*. Macau: Universidade de Macau.
- Esquível, A. (1992). Macau. Macau: Governo de Macau.
- Even-Zohar, I. (1990). The Position of Translated Literature within the Literary Polysystem. *Polysystem Studies, Poetics Today 11.1*, pp. 45-51.
- EVEN-ZOHAR, I. (1978). The Relations between Primary and Secondary System in the Literary Polysystem. *Papers in Historial Poetics* (pp. 14-20). Tel Aviv: Porter Institute.
- FARIA, I. (1991). Formas de Auto-Referência e Modalidades do Sujeito-Locutor. In Para a Análise da Variação Sócio-semântica. Estrato Sócio-profissional, Sexo e Local de Produção enquanto Factores Reguladores, em Português contemporâneo, das formas de auto-

- *-referência e de orientação para o significado* (pp. 49-53). Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica.
- FLORE, J. M. (1994). A História de Macau, Século XVI XVII: Alguns Inquéritos em Aberto. *Revista Cultural n.º19*, 13-32.
- FLORE, J. M. (1993). Comunicação, Informação e Propaganda: os 'Jurubaças' e o Uso do Português em Macau na primeira metade do século XVII. *Encontro Português-Língua de Cultura-Actas*. Macau: IPOR.
- FLORES, J. (1993). Comunicação, Informação e Propaganda; os "Jurubaças" e o Uso do Português em Macau na Primeira Metade do Século XVII. In *Encontro Português-Língua de Cultura-Actas* (pp. 107-121). Macau: IPOR.
- Fok, K. (1991). The Ming Deabte on How to Accommodate the Portuguese and the Emergence of the Macau Formula. *Revista de Cultura 13/14*.
- Forjaz, J. (1996). *Famílias Macaenses (Vol III R-Y)* (Vol. Vol III). Macau: Fundação Oriente/Instituto Cultural de Macau.
- Forjaz, J. (1996). *Famílias Macaenses (Vol. II G-P)* (Vol. Vol II). Macau: Fundação Oriente/Instituto Cultural de Macau.
- Forjaz, J. (1996). *Famílias Macaenses Vol. II G-P.* Macau: Fundação Oriente, Instituto Cultural de Macau.
- França, B. d. (1897). *Macau e os Seus Habitantes: Relações com Timor.* Lisboa: Imprensa Nacional.
- Gambier, Y. (2010). Translation Strategies and Tactics. In Y. Gambier, & L. Doorslaer, *Handbook of Translation Studies* (pp. 412-418). Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Gambier, Y., & Doorslaer, L. (2013). Translation Studies Bibliography.
- GASPAR, M. (2015). No tempo do bambu identidade e ambivalência entre macaenses. Lisboa: Instituto do Oriente.
- Gaspar, M. (2015). *No Tempo do Bambu Identidade e Ambivalência entre Macaenses*. Lisboa: Instituto do Oriente.

- GENETTE, G. (1982). *Oakunsoestes: La Littérature au Secibd Degré*. Paris: Éditions du Seuil.
- GENETTE, G. (1997). *Paratexts: Thresholds of Interpretation*. New York: Cambridge University Press.
- Genette, G. (1997). *Paratexts: Thresholds of Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GENETTE, G. (1997). *Paratexts: Thresholds of Interpretation*. Nova Iorque: Cambridge University Press.
- Gentlzer, E. (2001). *Contemporary Translation Theories*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Gentzler, E. (2008). *Translation and ddentity in the Americas: new directions in translation theory.* London, New York: Routledge.
- Gentzler, E. (2008). *Translation and Identity in the Americas New Directions in Translation Theory*. Londres/Nova Iorque: Routledge.
- Gentzler, E. (2008). *Translation and Identity in the Americas New Directions in Translation Theory*. London/New York: Routledge.
- Gentzler, E. (2008). *Translation and identity in the americas: new directions in translation theory.* London/New York: Routledge.
- Gentzler, E. (2017). *Translation and Rewriting in the Age of Post-Translation Studies*. London/New York: Routledge.
- Gomes, L. (1954). *Diconário Portuguès-Inglês-Cantonense*. Macau: San Chong Trading.
- Gomes, L. (1954). *Vocabulário Português-Inglês-Cantonense*. Macau: San Chong Trading.
- Gomes, L. (1954). *Vocabulário Português-Inglês-Cantonense*. Macau: San Chong Trading.
- Gomes, L. (2010). *A Derrota dos Holandeses em 1622*. Macau: Instituto Internacional de Macau.
- Gomes, L. (1950). A library of chinese books in Macau expcerpts. (T. M. Casimiro, Ed.) *Mosaico 1(3)*, pp. 331-334.
- Gomes, L. (1954). Arte Chinesa. Macau: Notícias de Macau.

- Gomes, L. (1954). *Arte Chinesa*. Macau: Colecção Notícias de Macau X.
- Gomes, L. (dezembro de 1968). As Vicissitudes do Comércio Português na China no Século XVI. *Boletim do Instituto Luís de Camões*, pp. 43-48.
- Gomes, L. (primavera, verão, outono e inverno de 1973). Bibliografia Macaense. *Boletim do Instituto Luís de Camões*.
- Gomes, L. (1987). *Bibliografia Macaense*. Macau: Instituto Cultural de Macau.
- Gomes, L. (março de 1951). Biografia de Láucio Extraída das Memórias Históricas de Si-Ma-Tch'Ün. *Mosaico*, pp. 12-14.
- Gomes, L. (novembro de 1943). Burlando por Meio de Jornais. *Renascimento*, pp. 476-479.
- Gomes, L. (fevereiro de 1943). Casas de Penhor. *Renascimento*, pp. 151-158.
- Gomes, L. (julho de 1966). Chegam os Portugueses, pela Primeira Vez, à China. *Boletim do Instituto Luís de Camões*, pp. 267-285.
- Gomes, L. (1952). Chinesices. Macau: Notícias de Macau.
- Gomes, L. (1952). Chinesices. Macau: Colecção Notícias de Macau VII.
- Gomes, L. (1988). *Chinesices*. Macau: Instituto Cultural de Macau/ Leal Senado.
- Gomes, L. (1994). Chinesices. Macau: Instituo Cultural de Macau.
- Gomes, L. (1953). Citações Chinesas. Mosaico, 5, 200-222.
- Gomes, L. (1950). Contos Chineses. Macau: Notícias de Macau.
- Gomes, L. (1950). *Contos Chineses*. Macau: Colecção Notícias de Macau IV.
- Gomes, L. (1952). *Curiosidades de Macau Antiga*. Macau: Notícias de Macau.
- Gomes, L. (1952). *Curiosidades de Macau Antiga*. Macau: Colecção Notícias de Macau VI.

- Gomes, L. (1996). *Curiosidades de Macau antiga*. Macau: Instituto Cultural de Macau.
- Gomes, L. (1996). *Curiosidades de Macau Antiga*. Macau: Instituto Cultural de Macau.
- Gomes, L. (1996). *Curiosidades de Macau Antiga*. Macau: Instituto Cultural de Macau.
- Gomes, L. (abril de 1943). Duarte Lôbo. *Renascimento 1(4)*, pp. 400-403.
- Gomes, L. (abril de 1943). Duarte Lôbo. *Renascimento Vol I*, pp. 400-403.
- Gomes, L. (setembro de 1951). Duas Composições de Khachaturian. *Mosaico 3(13)*.
- Gomes, L. (setembro de 1951). Duas Composições de Khachaturian. *Mosaico n.º* 13.
- Gomes, L. (1954). *Efemérides da História de Macau*. Macau: Notícias de Macau.
- Gomes, L. (1954). *Efemérides da História de Macau*. Macau: Colecção Notícias de Macau XII.
- Gomes, L. (inverno de 1970). Efémero Estabelecimento dos Castelhanos nas Vizinhanças de Macau no Século XVI. *Boletim do Instituto Luís de Camões*, pp. 325-339.
- Gomes, L. (1953). Festividades Chinesas. Macau: Notícias de Macau.
- Gomes, L. (1953). *Festividades Chinesas*. Macau: Colecção Notícias de Macau VIII.
- Gomes, L. G. (1986). Chinesices. Macau: Leal Senado.
- Gomes, L. G. (1979). Factos e Lendas de Luís Gonzaga Gomes. Macau: Quinzena de Macau.
- Gomes, L. G. (1979). *Tradução de Ou-Mun Kei-Leok, Monografia de Macau*. Lisboa: Edição da Quinzena de Macau.
- Gomes, L. G. (1950). Uma Bibliograifa de Livros Chineses em Macau. *Mosaico 1950 v.1 n.º 2*, 163-168.

- Gomes, L. (julho de 1943). Greig o Fundador do Nacionalismo Musical Norueguês. pp. 29-39.
- Gomes, L. (julho de 1943). Grieg o Fundador do Nacionalismo Musical Norueguês. pp. 29-39.
- Gomes, L. (1951). *Lendas Chinesas de Macau*. Macau: Notícias de Macau.
- Gomes, L. (1951). Lendas Chineses. Macau: Notícias de Macau.
- Gomes, L. (1951). *Lendas Chineses de Macau*. Macau: Colecção Notícias de Macau V.
- Gomes, L. (novembro, dezembro de 1953). Leos Janacek. *Mosaico 7*(39-40), pp. 117-124.
- Gomes, L. (novembro, dezembro de 1953). Leos Janacek. *Mosaico*, pp. 117-124.
- Gomes, L. (1983). Lui-Kông-Kuâng: casas de penhores. In M. Alves, Os Portugueses no Mundo: Porque de Feitos Tais, por Mais Que Diga Me Há-De Ficar Ainda por Dizer (pp. 66-69). Lisboa: O Dia.
- Gomes, L. (1979). Macau Factos e Lendas. Lisboa: Quizena de Macau.
- Gomes, L. (1994). *Macau Factos e Lendas*. Macau: Instituto Cultural de Macau.
- Gomes, L. (1979). *Macau Factos e Lendas: Páginas Escolhidas*. Lisboa: Quizena de Macau.
- Gomes, L. (1986). *Macau Factos e Lendas: Páginas Escolhidas*. Macau: Instituto Cultural de Macau/Leal Senado.
- Gomes, L. (1979). Macau, Factos e Lendas. Lisboa: Quizena de Macau.
- Gomes, L. (1997). *Macau, um Município com História*. Macau: Leal Senado.
- Gomes, L. (1959). *Mensagem*. (L. G. Gomes, Trad.) Macau: Imprensa Nacional de Macau.
- Gomes, L. (1950). Monografia de Macau. Macau: Imprensa Nacional.
- Gomes, L. (1950). Monografia de Macau. Macau: Imprensa Nacional.

- Gomes, L. (1958). *Noções Elementares da Língua Chinesa*. Macau: Repartição Provincial dos Serviços dos Correios Telégrafos e Telefones.
- Gomes, L. (1997). Nota introdutória. In G. Magalhães, *Nova Relação da China* (p. 37). Macau: FM/DSEJ.
- Gomes, L. (1957). *Nova Relação da China*. (L. G. Gomes, Trad.) Macau: Notícias de Macau.
- Gomes, L. (1957). *Nova Relação da China*. (L. G. Gomes, Trad.) Macau: Notícias de Macau.
- Gomes, L. (15 de Setembro de 1949). O Bambu. *Revista de Macau Estudos económicos e sociais, 7*, pp. 141-145.
- Gomes, L. (abril de 1944). O Clássico da Piedade Filial e os Vinte e Quatro Exemplos da Piedade Filial. *Renascimento 3 (4)*, pp. 379-393, 447-469.
- Gomes, L. (janeiro de 1944). O Clássico Trimétrico. *Renascimento 3* (1), pp. 61-72.
- Gomes, L. (fevereiro de 1944). O Estudo de Mil Caracteres. *Renascimento 3(2)*, pp. 117-129.
- Gomes, L. (Dezembro de 1950). Os Feringues. *Mosaico n.º4, I,* pp. 403-411.
- Gomes, L. (Dezembro de 1950). Os Feringues. *Mosaico 1(4)*, pp. 403-411.
- Gomes, L. (1979). *Ou-Mun Kei-Leok Monografia de Macau*. (L. Gomes, Trad.) Lisboa, Lisboa: Quinzena de Macau.
- Gomes, L. (1966). *Páginas da História de Macau*. Macau: Notícias de Macau.
- Gomes, L. (1966). *Páginas da História de Macau*. Macau: Colecção Notícias de Macau XXIII.
- Gomes, L. (2010). *Páginas da História de Macau*. Macau: Instituto Internacional de Macau.

- Gomes, L. (julho de 1950). Portugal e a arte chinesa. *Boletim de Instituto Português de Hong Kong*, pp. 79-93.
- Gomes, L. (Julho de 1950). Portugal e a Arte Chinesa. *Boletim do Instituto Português de Hong Kong n.º 3*, pp. 79-93.
- Gomes, L. (1955). *P'ou Kuók Si-Leok: História de Portugal em Chinês*. Macau: Instituto Cultural de Macau.
- Gomes, L. (1957). Prefácio. In G. Magalhães, *Nova Relação da China* (L. G. Gomes, Trad.). Macau: Colecção Notícias de Macau XVII.
- Gomes, L. (1979). Prefácio. In Ü.-L. Tcheong, & K.-I. Ian, *Tradução de Ou-Mun Kei-Leok, Monografia de Macau*. Lisboa: Edição da Quinzena de Macau.
- Gomes, L. (1979). Prefácio. In Ü.-L. Tcheong, & K.-I. Ian, *Ou-Mun Kei-Leok: Monografia de Macau*. Lisboa: Quinzena de Macau.
- Gomes, L. (1956). *Relação da Grande Monarquia da China*. (L. G. Gomes, Trad.) Macau, Macau: Notícias de Macau.
- Gomes, L. (1956). *Relação da Grande Monarquia da China*. (L. G. Gomes, Trad.) Macau, Macau: Notícias de Macau.
- Gomes, L. (setembro, outubro de 1953). Smétana, o Fundador da Música Moderna Checa. *Mosaico 7 (37-38)*, pp. 11-21.
- Gomes, L. (setembro, outubro de 1953). Smétana, o Fundador da Música Moderna Checa. *Mosaico*, pp. 11-21.
- Gomes, L. (agosto de 1951). Tchaikovsky e a Sua Obra. Mosaico 2(12).
- Gomes, L. (agosto de 1951). Tchaikovsky e a Sua Obra. *Mosaico n.º* 12.
- Gomes, L. (1952). Tropos usados na gíria chinesa. *Mosaico 4 (19-20)*, pp. 389-401.
- Gomes, L. (1950). Uma Bibliografia de Livros Chineses em Macau. *Mosaico 1950 v.1 n.º2*, 163-168.
- Gomes, L. (março de 1944). Versos para a juventude escolar. *Renascimento 3 (3)*, pp. 238-244.
- Gomes, L. (1941). *Vocabulário Cantonense-Português*. Macau: Imprensa Nacional.

- Gomes, L. (1942). *Vocabulário Português-Cantonense*. Macau: Imprensa Nacional.
- Gomes, L. (1942). *Vocabulário Português-Cantonense*. Macau: Imprensa Nacional.
- Gomes, L. (1942). *Vocabulário Português-Cantonense*. Macau: Imprensa Nacional.
- Gomes, L. (1954). *Vocabulário Português-Inglês-Cantonense*. Macau: San Chong Trading.
- Gomes, L. (Setembro de 1950). 弁言 [Prefácio]. Mosaico.
- Gomes, L. (2004). 澳門傳說 [Lendas Chinesas de Macau]. (W. Cui, H. Huang, C. Li, J. Li, & F. Tan, Trads.) Macau: Instituto Internacional de Macau.
- Gomes, L. (2004). 澳門傳說 [Lendas Chinesas de Macau]. (C. Weixiao, & C. Li, Trads.) Macau: Instituto Cultural de Macau.
- Gomes, L. (2004). 澳門傳說 *Lendas Chinesas de Macau*. (W. Cui, H. Huang, C. Li, J. Li, & F. Tan, Trads.) Macau: Instituto Internacional de Macau.
- Gonçalves, J. (1829). Arte china constante de alphabeto e grammatica comprehendendo modelos das differentes composiçoens. (O. Lima, Ed.) Macau: Impressa com licença regia no Real Collegio de São José.
- Hermans, T. (1999). *Translation in Systems: Descriptive and System-oriented Approaches Explained*. Manchester: St. Jerome Publishing.
- Hermans, T. (1985/2014). Translation Studies and a New Paradigm. In *The Manipulation of Literature Studies in Literary Translation* (pp. 7-15). New York: Routledge.
- Hermans, T. (1985/2014). Translation Studies and a New Paradigm. In *The Manipulation of Literature Studies in Literary Translation* (pp. 7-15). Nova Iorque: Routledge.

- Hermans, T. (2007). Translation, Irritation and Resonance. In M. Wolf, & A. Fukari, *Constructing a Sociology of Translation* (pp. 57-75). Amsterdam: John Benjamins Publishing.
- Hermans, T. (1991). Translational Norms and Correct Translations. In *Translation Studies: the State of the Art* (pp. 155-170). Amsterdam/ Atlanta: Kitty M. van Leuven-Zwart, Ton Naaijkens.
- Hoare, C. (2002). Erikson on Development in Adulthood: New Insights from the Unpublished Papers. Nova Iorque: Oxford University Press.
- Hogg, M. (2006). Social Identity Theory. In P. Burke, Contemporary Social Psychological Theories (pp. 111-136). Stanford: Stanford University Press.
- Holmes, J. S. (1972). The name and nature of translation studies. *Translation Studies Section* (pp. 67-80). Amsterdam: University of Amsterdam.
- Holmes, J. (1972). The Name and Nature of Translation Studies. 3rd Internacional Congress of Applied Linguistics: Abstract.
- HOLMES, J. (1972). The Name and Nature of Translation Studies. *3rd Internacional Congress of Applied Linguistics: Abstract*.
- Jansen, H. (2015). Bel Pasese or Spaghetti Nior? The Image of Italy in Contemporary Italian Fiction Translated into Danish. In L. v. Doorslaer, P. Flynn, & J. Leerssen, *Interconnecting Translation Studies and Imagology* (pp. 163-179). Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Jansen, H. (2015). Bel Pasese or Spaghetti Nior? The Image of Italy in Contemporary Italian Fiction Translated into Danish. In L. v. Doorslaer, P. Flynn, & J. Leerssen, *Interconnecting Translation Studies and Imagology* (pp. 163-179). Amsterdão/Filadélfia: John Benjamins Publishing Company.
- JIN, G. (2009). *Breve Monografia de Macau*. (G. Jin, Trad.) Macau: Instituto Cultural da RAEM.

- Jin, G. (2009). Introduzir fontes chinesas locais nos estudos da história de Macau. In G. Yin, & R. Zhang, *Breve Monografia de Macau* (pp. x-xiv). Macau: Instituto Cultural de Macau.
- Jin, G. (2009). Introduzir fontes chinesas locias nos estudos da história de Macau. In G. Yin, & R. Zhang, *Breve monografia de Macau* (G. Jin, Trad., pp. x-xvii). Macau: Instituto Cultural do Governo da RAEM.
- Jin, G. (1993). 中文版序言[Prefácio da Versão Chinesa]. In A. Amaro, 大地之子一澳門土生葡人研究 *[Filhos da Terra: Estudos sobre os Macaenses]* (G. Jin, Trad.). Macau: Instituto Cultural de Macau.
- JIN, G., & Wu, Z. (2002). 東西望洋 [O Oriente e o Ocidente num Olhar para o Mar]. Macau: Macao Association for Adult Education.
- Kaindl, K. (2006). Complexity and Interdisciplinarity: Two Key Concepts in Translation Studies. In S. Kasar, *Interdisciplinarite En Traduction: Interdisciplinarity on Translation Volume I* (pp. 85-94). Istambul: Les Editions Isis.
- Keller, T. (2007). Mediator. In M. Beller, & J. Leerssen, *Imagology:* the Cultural Construction and Literary Representation of National Characters. Amsterdam/New York: Rodopi.
- Keller, T. (2007). Mediator. In M. Beller, & J. Leerssen, *Imagology:* the Cultural Construction and Literary Representation of National Characters. Amsterdão/Nova Iorque: Rodopi.
- Kroger, J. (2007). *Identity Development: Adolescence through Adulthood.* Thousand Oaks: SAGE Publications.
- KROGER, J. (2002). Identity Processes and Contents through the Years of Later Adulthood. *Identity: An International Journal of Theory and Research 10*, 317-337.
- Kuran-Burçoglu, N. (2000). At the Crossroads of Translation Studies and Imagology. In A. Chesterman, N. Salvador, & Y. Gambier (Edits.), *Translation in Context*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

- Kuran-Burçoglu, N. (2000). At the Crossroads of Translation Studies and Imagology. In A. Chesterman, N. Salvador, & Y. Gambier (Edits.), *Translation in Context*. Amsterdão/Filadélfia: John Benjamins Publishing Company.
- Lao, T. (1951). Tou Tak Keng o livro da via e da virtude. *Mosaico* 2(12), 3(13), 2(12)395-410; 3(13) 31-48.
- Leerssen, J. (2007). Identity/Alterity/Hybridity. In M. Beller, & J. Leerssen, *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters*. Amsterdam/New York: Ridopi.
- Leerssen, J. (2007). Image. In M. Beller, & J. Leerssen, *Imagology:* the Cultural Construction and Literary Representation of National Characters. Amsterdam/New York: Rodopi.
- Leerssen, J. (2003). Images information national identity and national stereotype. http://www.let.uu.nl/~Marie-Christine.KokEscalle/personal/sites/competence_mediation/cursusdocumenten/leers.html, Consulta Junho 2016.
- LEERSSEN, J. (2007). Imagology: History and Method. In M. Beller, & J. Leerssen, *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters*. Amsterdam/New York: Rodopi.
- LEERSSEN, J. (2007). Imagology: History and Method. In M. Beller, & J. Leerssen, *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters*. Amsterdão/Nova Iorque: Rodopi.
- Leerssen, J. (2000). The Rhetoric of National Character: A Programmatic Survey. *Poetics Today 21 (2)*, pp. 267-292.
- Lefevere, A. (2000). Mother Courage's Cucumber: Text, System and Refraction in a Theory of Literature. In L. Venuti, *The Translator Studies Reader* (pp. 239-255). London: Routlege.
- Lefevere, A. (1992). *Translating, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*. London & New York: Routledge.

- Lefevere, A. (1992). *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*. London/New York: Routledge.
- Lefevere, A. (1992). *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*. Londres/Nova Iorque: Routledge.
- Lefevere, A. (1992). *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*. London/New York: Routledge.
- Lefevere, A. (1990/1995). Translation: Its Genealogy in the West. In Cassell (Ed.), *Translation, History and Culture* (pp. 14-28). London/New York: Susan Bassnett, André Lefevere.
- Lefevere, A. (1990/1995). Translation: Its Genealogy in the West. In Cassell (Ed.), *Translation, History and Culture* (pp. 14-28). Londres/Nov Iorque: Susan Bassnett, André Lefevere.
- Lefevere, A. (1985/2014). Why Waste Our Time on Rewrites? The Trouble with Interpretation and the Role of Rewriting in an Alternative Paradigm. In Routledge (Ed.). New York: Hermans, Theo.
- Lefevere, A. (1985/2014). Why Waste Our Time on Rewrites? The Trouble with Interpretation and the Role of Rewriting in an Alternative Paradigm. In Routledge (Ed.). Nova Iorque: Hermans, Theo.
- Lefevere, A. (1985/2014). Why Waste Our Time on Rewrites? The Trouble with Interpretation and the Role of Rewriting in an Alternative Paradigm. In Routledge (Ed.). New York: Hermans, Theo.
- Li, C. (2007). 明清時期澳門土生族羣的形成發展與變遷 [Formação, Desenvolvimento e Mudanças dos Macaeneses nas Dinastias Ming e Qing]. Beijing: Zhonghua Book Company.
- Li, C. (2010). 近代澳門外報史稿 [Historial dos Jornais Contemporâneos Estrangeiros em Macau]. Macau: Guangdong People's Publishing House.

- Lı, C. (2016). 近代澳門翻譯史稿 [Manuscritos da História Moderna da Tradução em Macau]. Beijing: Social Sciences Academic Press (China).
- Li, C. (2010). 高美士:语言暨翻译高等学校的骄傲 [Luís Gonzaga Gomes: Orgulho da Escola Superior de Línguas e Tradução]. *Journal of Macao Politechnic Institute 2010 n.º 2*, pp. 1-14.
- Li, C. (2010). 高美士:语言暨翻译高等学校的骄傲 Luís Gonzaga Gomes: Orgulho da Escola Superior de Línguas e Tradução. *Journal of Macao Politechnic Institute 2010 n.º 2*, pp. 1-14.
- Lisón-Tolosana, C. (1966/1988). *Belmonte de los Caballeros*. Princeton/ Nova Jérsia: Princeton University Press.
- LISON-TOLOSANA, C. (1966/1988). *Belmonte de Los Caballeros*. Princeton/Nova Jérsia: Princeton University Press.
- Loureiro, R. (2009). Nota prévia do revisor. In G. Yin, & R. Zhang, *Breve Monografia de Macau* (pp. xv-xvii). Macau: Instituto Cultural de Macau.
- Machado, Á. d. (1913). Coisas de Macau. Lisboa: Livraria Ferreira.
- Magalhães, G. (1997). *Nova Relação da China*. Macau: Fundação Macau.
- Magalhães, G. (1957). *Nova Relação da China*. (L. Gomes, Trad.) Colecção Notícias de Macau XVII.
- Magalhães, G. (1997). *Nova Relação da China*. (L. Gomes, Trad.) Macau: FM/DSEJ.
- MAIA, R., Pieta, H., & Rosa, A. (2017). Translation and adjacent concepts. In Y. Gambier, & L. D'hulst, *Dictionary of Translation Knowledge: A Dictionary* (p. s.n.). Amsterdam: John Benjamins.
- Marreiros, C. (Novembro/Dezembro de 1993). 1999 Pela Continuidade Descomplexada da Cultura de Macau. *Vértice*, 21-24.
- Mendes, M. (1949). Colectânea de Artigos de Manuel da Silva Mendes. Macau: Notícias de Macau.

- MENDES, M. (1949). *Colectânea de Artigos de Manuel da Silva Mendes*. (L. Gomes, Ed.) Macau: Coleção Notícias de Macau I, II e III.
- Mendes, M. (1963/1964). *Nova Colectânea de Artigos de Manuel da Silva Mendes*. Macau: Coleção Notícias de Macau XVIII, XIX, XX, XXI.
- Mendes, M. (1963-1964). *Nova Colectânea de Artigos de Manuel da Silva Mendes*. Macau: Notícias de Macau.
- MOLINA, L., & Albir, A. (2002). Translation Techniques Revisited. A Dynamic and Functional Approach. *Meta: Translators' Journal. Vol. 47*, n° 4., pp. 498-512.
- Mütter, B. (2002). Stereotypen und historisches Lernen. In H. Hahn, Stereotyp, identität und geschichte: die funktion von stereotypen in gesellschaftlichen diskursen (pp. 155-171). Berlim/Berna/Bruxelas/ Francoforte do Meno/Nova Iorque/Oxford/Viena: Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften.
- Nord, C. (1991). Text Analysis in Translation. Theory, Methodology and Didactic Applications of a Modelo of Translation-Relevant Text Analysis.. Amsterdam: Rodopi.
- NORONHA, M., & Chaplin, I. (2011). Researching Changing Language Learning Identities for Ethnic Minority Education Policy Formulation: a Case Study of Macau S.A.R. *Filologia e Linguística Portuguesa*, pp. 409-440.
- NORONHA, M., & Chaplin, I. (2011). Researching Changing Language Learning Identities for Ethnic Minority Education Policy Formulations: a Case Study of Macau S.A.R. *Filologia Linguística Portuguesa, v.13, n.º 2,* pp. 409-440.
- O Círculo de Cultura Musical. (21 de Dezembro de 1952). *Notícias de Macau*, 9.
- OLIVEIRA, C. (1994). A Escola de Língua Sínica no Contexto das Relações Luso-Chinesas. *Revista de Cultura n.º18 II série, 18*, pp. 217-219.

- OLIVEIRA, C. (1996). Pedro Nolasco da Silva e Luís Gonzaga Gomes sinólogos e ilustres macaenses. *Administração, n.º 44, vol. XII,* 375-378.
- OLIVEIRA, C. V. (1996). Pedro Nolasco da Silva e Luís Gonzaga Gomes Sinólogos e Ilustres Macaenses. *Administração, n.º 44, vol. XII,* 319-349.
- Ortet, L. (September de 1984). Recordando Luís Gonzaga Gomes. Nam Van, pp. 35-40.
- Pais, C. C. (1999). Em Louvor de Cassandra: Uma Teoria da Tradução.

 Tese de Doutoramento em Estudos Portugueses, vol. II: Tradutores e
 Intérpretes na Expansão e nos Descobrimentos Portugueses (14151578). Lisboa: Universidade Aberta.
- Paiva, M. (2001). Do passado ao futuro o intérprete-tradutor na sociedade de Macau. In *Administração n.º 52, vol. XIV* (pp. 803-810). Macau.
- Paiva, M. (2001). Do Passado ao Futuro o Intérprete-Tradutor na Sociedade de Macau. In *Administração n.º 52, vol. XIV* (pp. 803-810). Macau.
- Paiva, M. (2004). Encontros e Desencontros da Coexistência: O Papel do Intérprete-Tradutor na Sociedade de Macau. Macau: Livros do Oriente.
- Paiva, M. M. (2008). *Traduzir em Macau: Ler o Outro para Uma História da Mediação Linguística e Cultural*. Lisboa: Universidade Aberta.
- Paiva, M. (2008). *Traduzir em Macau: Ler o Outro-para uma História de Mediação Linguística e Cultural*. Lisboa: Universidade Aberta.
- Paiva, M. (2008). *Traduzir em Macau: Ler o Outro-para Uma História de Mediação Linguística e Cultural*. Lisboa: Universidade Aberta.
- Paiva, M. (2008). *Traduzir em Macau: Ler o Outro-para Uma História de Mediação Linguística e Cultural*. Lisboa: Universidade Aberta.
- PAIVA, M. (2008). *Traduzir em Macau: Ler o Outro-para Uma História de Mediação Linguística e Cultural*. Lisboa: Universidade Aberta.

- Pereira, F. (1995). *Portugal a China e a "Questão de Macau"*. Macau: Instituto Português do Oriente.
- Pereira, F. (1995). *Portugal, a China e a "Questão de Macau"*. Macau: Instituto Português do Oriente.
- Pessoa, F. (1959). *Mensagem.* (L. G. Gomes, Trad.) Macau: Imprensa Nacional de Macau.
- Pinto, G. (1954). Chong-Kuó. Macau: Notícias de Macau.
- Pinto, G. (1954). Chong-Kuó. Macau: Colecção Notícias de Macau XI.
- Pinto, M. (1951). Ou-Mun Kei-Leok (Monografia de Macau) de Iân-Kuóng-Iâm e Tchéong-U-Lâm. *Mosaico 1(5)*, pp. 544-547.
- Pires, B. (1998). *Os Extremos Conciliam-se*. Macau: Instituto Cultural de Macau.
- Pires, B. V. (1994). Matteo Ricci e João Rodrigues, Dois Elos de Interpenetração Cultural na China e no Japão. *Revista Cultural n.º 18 (II séreie)*, 5-10.
- Piteira, C. M. (1999). *Mudanças Sócio-Culturais em Macau*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas.
- Piteira, C. M. (1999). *Mudanças Sócio-Culturais em Macau: a Questão Étnica do Macaense*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas.
- Рум, A. (1998). Method in Translation History. Manchester: St. Jerome.
- Rangel, J. (2007). *Centenário de Luís Gonzaga Gomes*. Macau: Instituto Internacional de Macau.
- Rangel, J. (2007). *No Centenário de Luís Gonzaga Gomes* (Vols. Coleção Mosaico, VI). Macau: Instituto Internacional de Macau.
- Rego, A. d. (1947/1966). *A Presença de Portugal em Macau*. Lisboa: Agência Geral das Colónias.
- Rego, F. d. (1950). Macau. Macau: Imprensa Nacional.
- ROBYNS, C. (1994). Translations and Discursive Identity. *Poetics Today* 15:3, pp. 405-428.

- Rosa, A. (2008). Who is holding the blue pencil? A visit to intralingual translation in the Portuguese Theme Park "Portugal dos Pequenitos".

 Obtido em 8 de Dezembro de 2016, de http://alexandra.assisrosa.

 com/HomePage/Publications_Publicacoes_files/Assis-Rosa2008.

 pdf
- Saldanha, G., & O'Brien, S. (2013). *Research Methodologies in Translation Studies*. London: St. Jerome.
- Santos, C., & Orlando, N. (1988-1996). *De Longe a China (4 Vols)*. Macau: Instituto Cultural de Macau.
- Sarabia, E. (1975). *A Origem da Escrita Chinesa*. Macau: Impensa Nacional.
- Schwartz, S. (2001). The Evolution of Eriksonian and Neo-Eriksonian Identity Theory and Research: A Review and Integration. *Identity: An International Journal of Theory and Research* 1, 7-58.
- Semedo, Á. (1956). *Relação da Grande Monarquia da China*. (L. G. Gomes, Trad.) Macau, Macau: Colecção Notícias de Macau XV, XVI.
- Semedo, Á. (1994). *Relação da Grande Monarquia da China*. (L. Gomes, Trad.) Macau: DSEJ/FM.
- Sena, T. (2010). DITEMA: Dicionário Temático de Macau. In M. Espadinha, *Luís Gonzaga Gomes* (p. 633). Macau: Universidade de Macau.
- Sena, T. (2010). DITEMA: Dicionário Temático de Macau. In M. Espadinha, *Luís Gonzaga Gomes* (p. 633). Macau: Universidade de Macau.
- Sena, T. (2010). Luís Gonzaga Gomes. In M. Espadinha, *DITEMA:* Dicionário Temático de Macau (p. 633). Macau: Universidade de Macau.
- Seng, Ü.-H. (1953). Citações chinesas. *Mosaico 5 (29-30)*, pp. 200-222.

- Sérgio, V. (2012). Macao: vie culturelle et littéraire d'expression portugaise au milieu du XXe siècle Luís Gonzaga Gomes, 'Fils de la Terre'. Nanterre, France.
- Sergio, V. (2012). Macao: Vie Culturelle et Littéraire d'Expression Portugaise au Milieu du XXe Siècle – Luís Gonzaga Gomes, 'Fils de la Terre'. Nanterre.
- Si Tou, J. (1997). Origens de Macau o Papel dos Macanses. *Administração n.º 36, X* (2.º), pp. 543-554.
- Silva, P. N. (1903). *Amplificação do Santo Decreto*. Macau: Typographia Mercantil.
- Silva, P. N. (1903). *LINGUA SINICA ESCRIPTA, Tradução da Amplificação do Santo Decreto*. Macau: Typographia mercantil.
- Simas, M. (2007). Margens do Destino. São Paulo: Yendis.
- Simões, M. (2011). Cruzamento Teóricos da Imagologia Literária: Imagotipos e Imaginário. In M. Simões, *Imagotipos Literários: Processos de (Des)configuração na Imagologia Literária* (pp. 9-54). Coimbra: Centro de Literatura Portuguesa.
- Soenen, J. (1997). Imagology and Translation. In N. Kuran-Burçoglu, *Multiculturalism: Identity and Otherness* (pp. 125-138). Istanbul: Bogaziçi University Publications.
- Soenen, J. (1997). Imagology and Translation. In N. Kuran-Burçoglu, *Multiculturalism: Identity and Otherness* (pp. 125-138). Istambul: Bogazici University Publications.
- STETS, J. E., & Burke, P. (2003). A Sociological Approach to Self and Identity. In M. Leary, & J. Tangney, *Handbook of Self and Identity* (pp. 128-152). Nova Iorque: Guilford Press.
- Stets, J. E., & Burke, P. (2000). Identity Theory and Social Identity Theory. *Social Psychology Quarterly 63*, pp. 224-237.
- STRYKER, S., & Burke, P. J. (2000). The Past, Present and Future of an Identity Theory. *Social Psychology Quarterly 63*, pp. 284-297.

- Super, D. (1980). A Life-Span, Life-Space Approach to Career Development. *Journal of Vocational Behavior 16*, pp. 282-298.
- Tajfel, H. (1978). *Differentiation bewteen Social Groups: Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations*. Londres: Academic Press.
- Tajfel, H. (1981). *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology.*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tajfel, H., & Fraser, C. (1978). *Introducing Social Psychology*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Tang, K., & Xu, J. (2000). Algumas Relexões sobre os Macaenses. *Estudos Étnicos 6*, pp. 45-53.
- Tannen, D., & Saville-Troike, M. S. (1985). *Perspectives on Silence*. Michigan: Ablex Pub. Corp.,.
- Tcheong, Ü.-L., & Ian, K.-I. (1950). *Monografia de Macau*. (L. G. Gomes, Trad.) Macau: Imprensa Nacional.
- Tcheong, Ü.-L., & Ian, K.-I. (1979). *Ou-Mun Kei-Leok Monografia de Macau*. (L. Gomes, Trad.) Lisboa, Lisboa: Quinzena de Macau.
- Tcheong, Ü.-L., & Ian, K.-I. (1979). *Ou-Mun Kei-Leok Monografia de Macau*. (L. Gomes, Trad.) Lisboa: Quinzena de Macau.
- Tcheong, Ü.-L., & Ian, K.-I. (1950). *Ou-Mun Kei-Leok: Monografia de Macau*. Macau: Imprensa Nacional.
- Tcheong, Ü.-L., & Ian, K.-I. (1979). *Ou-Mun Kei-Leok: Monografia de Macau*. (L. Gomes, Trad.) Lisboa, Lisboa: Quinzena de Macau.
- Tcheong, Ü.-L., & Ian, K.-I. (1979). *Ou-Mun Kei-Leok: Monografia de Macau*. (L. Gomes, Trad.) Lisboa: Quinzena de Macau.
- Tçuzzu, J. R. (1954). *História da Igreja do Japão*. Macau: Notícias de Macau.
- Tçuzzu, J. R. (1954). *História da Igreja do Japão*. Macau: Colecção Notícias de Macau XIII, XIV.
- Teixeira, M. (1965). *A Imprensa Periódica Portuguesa no Extremo-Oriente*. Macau: Notícias de Macau.

- Teixeira, M. (1965). A Imprensa Periódica Portuguesa no Extremo-Oriente. Macau: Colecção Notícias de Macau XXII.
- Teixeira, M. (1986). À Memória de Luís Gonzaga Gomes. In M. Teixeira, *Liceu de Macau (3.ª edição)*. Macau: Direcção dos Serviços de Educação.
- Teixeira, M. (1965/1999). *Imprensa Periódica Portuguesa no Extermo Oriente*. Macau: Instituto Cultural de Macau.
- Teixeira, M. (1999). *Imprensa Periódica Portuguesa no Extermo Oriente*. Macau: Instituto Cultural de Macau.
- Teixeira, M. (1999). *Imprensa Periódica Portuguesa no Extermo Oriente*. Macau: Instituto Cultural de Macau.
- Teixeira, M. (1986). *Liceu de Macau, 3.ª edição*. Macau: Direcção dos Serviços de Educação.
- Teixeira, M. (1965). Os Macaenses. Macau: Imprensa Nacional.
- Teixeira, M. (1979). Toponimia de Macau. Macau: Imprensa Nacional.
- Teixeira, M. (1979). Toponímia de Macau. Macau: Imprensa Nacional.
- THOITS, P. A. (1991). On Merging Identity Theory and Stress Research. *Social Psychology Quarterly 54.2*, pp. 101-112.
- Tomás, T. (1995). Como vi Luís Gonzaga Gomes. Revista de Cultura (n.º 23 II série), 119.
- Tomás, T. (1995). Como Vi Luís Gonzaga Gomes. Revista de Cultura n.23 II série.
- Tomás, T. (1987). Luís Gonzaga Gomes. In *Catálogo Biobibliográfico* (pp. 27-32). Macau: Instituto Cultural de Macau.
- Toury, G. (1995). *Descriptive Translation Studies and Beyond*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Co.
- Toury, G. (1995). *Descriptive Translation Studies and Beyond*. Amsterdão/Filadélfia: John Benjamins Publishing Co.
- Toury, G. (1995). *Descriptive Translation Studies and Beyond*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Co.

- Toury, G. (2012). *Descriptive Translation Studies and Beyond*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Toury, G. (2012). *Descriptive Translation Studies and Beyond*. Amsterdão/Filadélfia: John Benjamins Publishing Company.
- Toury, G. (2012). *Descriptive Translation Studies And Beyond*. Amsterdam: John Benjamins.
- Toury, G. (1995). The Nature and Role of Norms in Translation. In T. Gideon, *Descriptive Tranlation Studies and Beyond* (p. 65). Amsterdam: John Benjamins.
- Tse, L. (1995). *O Livro da Via e da Virtude*. (L. Gomes, Trad.) Macau: Fundação de Macau.
- Tse, L. (1951). Tou Tak Keng o livro da via e da virtude. *Mosaico* 2(12), 3(13), 2(12)395-410; 3(13) 31-48.
- Uóng, I.-L. (1997). *O Livro da Via e da Virtude*. Macau: Fundação de Macau.
- Voestermans, P. (1991). Alterity/Identity: a Deficient Image of Culture. In *Alterity, Identity, Image* (pp. 219-250). Amsterdam/Atlanta: Raymond Corbey, Joep Leerssen, Arthur Mitzman.
- Voestermans, P. (1991). Alterity/Identity: a Deficient Image of Culture. In J. L. Raymond Corbey (Ed.), *Alterity, Identity, Image* (pp. 219-250). Amsterdam/Atlanta: Rodopi.
- WANG, C., & Tan, M. (2001). 澳門土生文學作品選 [Seleção das Obras Literárias Macaenses]. Macau: Publishing Center of the University of Macau.
- Weigert, A. J., Teitge, J. S., & Teitge, D. W. (2007). *Soceity and identity: toward a sociological psychology.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolf, M., & Fukari, A. (2007). *Constructing a Sociologia of Translation*. Amsterdam: John Benjamins B.V.
- Wu, Z. (2002). 翻譯的神話與語言的政治 (1850-1911)[Mitos da Tradução e Políticas Linguísticas (1850-1911)]. In 澳門憲報中文資料

- 輯錄(1850/1911) [Coleção dos Boletins Oficiais de Macau Escritos em Chinês] (p. VII). Macau: Tang Kaijian, Wu Zhiliang.
- Xavier, R. (2016). Survival and Identity among Portuguese Eurasians during World War II. In G. Gunn, *Wartime Maau* (pp. 94-116). Hong Kong: Hong Kong University.
- Xu, J., & Tang, K. (2000). 关于澳门土生葡人问题的思考 [Algumas Reflexões sobre a Questão dos Macaenses]. 民族研究 [Estudos Étnicos vol 6].
- YIN, G., & Zhang, R. (2009). *Breve Monografia de Macau*. (G. Jin, Trad.) Macau: Instituto Cultural da RAEM.
- YIN, G., & Zhang, R. (2009). *Breve Monografia de Macau*. (G. Jin, Trad.) Macau: Instituto Cultural da RAEM.
- Zacharasiewicz, W. (2010). *Imagology Revisited*. Amsterdam/New York: Rodopi.
- Zacharasiewicz, W. (2010). *Imagology Revisited*. Amsterdão/Noa Iorque: Rodopi.
- Zhao, C. (1992). 澳門紀略校注 [Monografia de Macau com Anotações]. Macau: Instituto Cultural de Macau.
- Zhao, C. (1992). 澳門紀畧校注 [Monografia de Macau com Anotações].
 Macau: Instituto Cultural de Macau.
 219-250.

MACAU E A ILHA DOS AMORES: JOSÉ RODRIGUES – (EUGÉNIO DE ANDRADE) – LUÍS DE CAMÕES¹

Isabel Pires de Lima

Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa Universidade do Porto Portugal

> Outros muitos verias, que os pintores Aqui também por certo pintariam, Mas falta-lhe pincel, faltam-lhe cores; Honra, prémio, favor, que as artes criam (Camões, Os Lusíadas, VIII, 39)²

A epopeia camoniana escrita à luz dos preceitos da retórica e da arte poética humanistas dará expressão ao secular debate em torno da relação entre pintura e poesia e da presumível superioridade de uma em relação a outra. Camões não se alheou

1 Este artigo insere-se na investigação desenvolvida e financiada por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e Tecnologia no âmbito do Programa Estratégico "UID/ELT/00500/2013" e por Fundos FEDER através do Programa Operacional Fatores de Competitividade – COMPETE "POCI-01-0145-FEDER-007339".

2 Todas as citações da obra de Luís de Camões, *Os Lusíadas*, serão feitas a partir da edição organizada por Manuel dos Santos Alves (cf. Bibliografia).

da disputa desenvolvida no seu tempo entre a "pintura que fala" e a "muda poesia" e deu corpo a uma poesia altamente plástica, a qual, dado o seu pendor descritivo, sobretudo n'Os Lusíadas, dialoga constantemente com o campo da pintura, quer com a pintura erudita dos mestres do classicismo, quer com a linguagem da pintura.

Aliás a crítica camoniana, desde o século XIX, tem sido sensível a esta proximidade, como tem reiteradamente notado Carlos Ascenso André³, e tem acentuado a fortíssima dimensão plástica da poesia de Camões. Muitos são os passos d'Os Lusíadas que disso dão testemunho, desde pequenos episódios descritivos, a largos frescos narrativos (lembremos a descrição do escorbuto ou da acção das Nereides barrando a entrada da armada em porto perigoso, ou os grandes e célebres painéis do retrato de Vénus ou do Adamastor, assim como os polípticos constituídos pelos episódios dos Doze de Inglaterra ou da batalha de Ourique). Em todos eles, Camões revela uma atenção de artista aos matizes da cor e do brilho, aos

3 "A crítica camoniana, em particular no que a Os Lusíadas diz respeito, desde há muito se deu conta deste facto [refere-se o autor à dimensão visual da épica camoniana]; vários são os autores que elegeram esta linha de leitura como uma fecunda matriz de valoração estética. O primeiro de todos, talvez, terá sido o grande naturalista Alexandre von Humboldt, no seu Cosmos – essai d'une description physique du monde (1845-1862, em especial no capítulo I da 1.ª parte do tomo II); seguiram-lhe as pisadas Varela Aldemira («O valor plástico de Os Lusíadas», 1972), Lilaz Carriço (A Arte Literária e a Pintura na Poética Camoniana, 1973), José Silvestre Ribeiro (Os Lusíadas e o Cosmos, ou Camões considerado por Humboldt como um Admirável Pintor da Natureza, 1858) e, mais recentemente, Paul Teyssier («La palette de Camões: étude du vocabulaire des couleurs et de la lumiaire dans Les Lusiades», 1973), Aurelio Roncaglia («Os Lusíadas de Camões: ut pictura poesis», 1975), Vasco Graça Moura (Luís de Camões: Alguns Desafios, 1980)" (André, 2011, p. 704 ou, em idêntico sentido, 2008, p. 169).

contrastes do claro/escuro, ao rigor do pormenor, à expressão do movimento, tudo à maneira da pintura sua contemporânea, cujas temáticas visita. Carlos Ascenso André⁴ faz notar a insistente presença, dez vezes acima do que era habitual na época, das ocorrências do verbo *ver* na epopeia camoniana: 444 ocorrências, só ultrapassado pelo verbo *ser*, que regista 697. Complementarmente, grande é a frequência de verbos que se reportam ao campo do olhar e de termos do campo das artes plásticas como pincel, pintor, tela, tinta.

Pode-se então afirmar com Sara Paleri que:

È possibile intravedere nei colori della pittura e nei colori della retorica camoniana un principio di "addizione" grazie a cui l'intensità visuale e l' intensità intellettuale si legano in un vincolo intenso e inestricabile. (Paleri, 2009, p. 15)

Não admira portanto que a obra de Camões tenha suscitado a atenção de artistas plásticos de todas as épocas, que fizeram de múltiplos frescos da epopeia fonte de inspiração, produzindo obras plásticas nos mais diversos suportes. E não admira também que o episódio mitológico da Ilha dos Amores com o seu excepcional colorido e a sua extraordinária beleza plástica tenha sido um dos mais desafiantes a este nível.

José Rodrigues, um dos artistas plásticos portugueses que se tem deixado seduzir pelo canto da sereia camoniana, é um dos nomes maiores da cena plástica portuense e portuguesa da segunda metade do século XX. Desde os anos sessenta que desenvolveu um diálogo estreito com a literatura, em grande

⁴ Cf. Idem, p. 705 ou pp. 170-2.

parte motivada pela intermediação de Eugénio de Andrade. Para além do intenso contacto com a literatura contemporânea, José Rodrigues tem também dado corpo plástico ao seu encontro com textos da tradição clássica, de que se destaca o diálogo com Camões e a epopeia. Para além de ter ilustrado nos anos 80 os 10 cantos d'Os Lusíadas, José Rodrigues tem duas séries de desenhos produzidos em décadas diferentes (80 e 90), com o título Variações para a Ilha dos Amores, inspiradas nos cantos IX e X da epopeia camoniana. Estes trabalhos estiveram expostos, em 1992, juntamente com os quadros Macau e Camões, na Galeria do Leal Senado de Macau.

Reterei aqui a minha atenção nos trabalhos inspirados pelo episódio camoniano da Ilha dos Amores. A série de trabalhos dos anos 80 (doravante identificados pela numeração de 1 a 14) é substancialmente diferente da da década de 90 (doravante identificada pela numeração de 15 a 31); os primeiros são depuradas grafites sobre papel; os segundos são trabalhos em carvão e pastel sobre tela, nos quais a componente figurativa é mais impositiva, a par de uma certa tonalidade expressionista, como a visualização exemplificativa de dois ou três trabalhos facilmente evidencia. Ora aquela primeira série é acompanhada por brevíssimos poemas de Eugénio de Andrade num diálogo inter-semiótico que envolve afinal um artista plástico e dois poetas (Camões e Eugénio de Andrade); o mesmo acontece de resto com a segunda série, cuja edição do catálogo abre com o poema, "a sua dinamene", de Vasco Graca Moura, o qual entra ainda num jogo intertextual com a lírica camoniana. Dinamene terá sido uma escrava chinesa pela qual Camões se terá apaixonado e que imortalizou na sua poesia.

Acresce que esta série de trabalhos da década de 90 inclui também alguns quadros que, pese embora o título do catálogo, Fragmentos para uma Ilha dos Amores, verdadeiramente extravasam o referido episódio, com evidentes alusões à saga da viagem marítima que a epopeia relata e à figura de Camões na sua relação com o Oriente, o Índico e a epopeia propriamente dita. Dos três quadros (16-17-26) que aludem a Camões, dois remetem para episódios biográficos atribuídos ao poeta: a sua relação amorosa com Dinamene com quem se terá refugiado na famosa gruta macaense (16) e o naufrágio que terá sofrido na viagem de regresso da Índia onde terá perdido a amada, um olho e terá estado prestes a perder o seu livro (26), Os Lusíadas; o terceiro quadro é um retrato de glorificação (17) mas, digamos assim, de glorificação trágica.

A representação de Dinamene e Camões naquilo que parece ser uma gruta (16) é atravessada por uma espécie de lirismo trágico, digamos assim. Se por um lado Camões contempla amorosamente a sua Dinamene desvelada e de sensuais mamilos proeminentes, em atitude próxima da evocada pelo poema de Vasco Graça Moura:

ao princípio era a ninfa dormindo-se, e a ninfa era uma moça china chamada dinamene, com quem vinha embarcado. ali ficava, reclinada e nua, a deixar-se lentamente contemplar

(*Apud* Rodrigues, 1993, p. 15)

por outro lado, quer o seu rosto, quer o da amada, transmitem uma apreensão trágica, que os seguintes versos do mesmo poema dizem:

ao princípio era a ninfa adormecida e sem cendal ao princípio era a ninfa que depois naufragou, a que depois foi lastro de todos os navios.

(*Apud* Rodrigues, 1993, p. 15)

A própria gruta sugere uma certa ameaça de sucção, como ameaçador e premonitório de amputação é aquele braço fantasmático de Camões.

Mas atentemos então no longo episódio celebrizado pela designação de Ilha dos Amores, que se estende da estância 18 do canto IX até à 143 do canto X (cerca de 20% do poema) e que decorre numa ilha imaginada e imaginária, nunca assim denominada pelo poeta, que a designa primeiro "ínsula divina" (IX.21) e por fim "Ilha alegre e namorada" (X.143), classificando-a ainda de fresca, bela, formosa, alegre, angélica, e de "Ilha de Vénus" (IX.95). A denominação estabelecida pela tradição decorre do facto de nela ser facultada pelos "deuses" (I.2), mais exactamente por Vénus, aos nautas, a recompensa pelas suas "obras valerosas", através da experiência do amor. O episódio em causa origina um hino ao amor como valor humano conquistado por merecimento e cuja consecução abre as portas de um novo mundo, de uma nova era.

Ao ser iniciada a viagem de regresso, Vénus, a "Deusa Cípria" quer premiar os nautas pelos longos trabalhos que lhes permitiram a glória de chegar à Índia, circum-navegando África (IX.18) e ordena ao seu filho Cupido que entre em acção; ele que "Os deuses faz descer ao vil terreno / E os humanos subir ao Céu sereno" (IX.20), isto é, que aproxima homens e deuses, no caso nautas e ninfas. A ilha que os nautas avistam e para onde serão conduzidos por "aquáticas donzelas [...], (Todas as que têm o título de belas, / Glória dos

olhos, dor dos corações)" (IX.22) será uma ilha imaginária cuja tentativa de identificação tem feito correr rios de tinta dos exegetas camonianos.

Trata-se de uma ilha que o texto camoniano permite localizar no Índico, visto que a frota do Gama está a iniciar a viagem de regresso, mas que na verdade corresponde ao *topos* clássico do *locus amoenus* aproximável de uma ilha mediterrânica. Este *locus amoenus* transforma-se em verdadeira Ilha dos Amores pelo encontro nupcial das ninfas e dos nautas, configurando também um *locus eroticus*. Ouçamos estas duas esclarecedoras e belas estâncias camonianas:

Oh! Que famintos beijos na floresta,
E que mimoso choro que soava!
Que afagos tão suaves! Que ira honesta,
Que em risinhos alegres se tornava!
O que mais passam na manhã e na sesta,
Que Vénus com prazeres inflamava,
Melhor é experimentá-lo que julgá-lo,
Mas julgue-o quem não pode experimentá-lo.

Desta arte, enfim, conformes já as fermosas Ninfas co'os seus amados navegantes, Os ornam de capelas deleitosas, De louro e de ouro e flores abundantes. As mãos alvas lhe davam como esposas; Com palavras formais e estipulantes, Se prometem eterna companhia, Em vida e morte, de honra e alegria. (IX.83-4)

Tal rito nupcial, que se estenderá ao próprio Gama com a deusa Tétis, esposa do Oceano, a qual o fará subir a altaneiros paços de "cristal" e "ouro puro e fino", passando com ele grande parte do dia "Em doces jogos e em prazer contino" (IX.87), corporiza o princípio neoplatónico do amor enquanto fonte de regeneração. Um quadro (31) da série dos anos 90, um dos mais figurativos, sobretudo no que à figura do Gama diz respeito, dá o clima de fruição erótica continuada e múltipla oferecida por Tétis, mulher carnal e humana, de rosto identificável e princípio arquetípico do feminino, anja sem rosto que acompanhará eternamente Vasco da Gama como as ninfas seguirão para sempre os nautas lusos. A cor que domina este quadro mais que todos os outros indiciará esta plenitude alcançada: terra, mar, ilha, espaço sideral confluem rodeando o Gama e com ele o futuro dos portugueses.

Com efeito, este rito nupcial regenerador propiciará o cumprimento do desejo manifestado por Vénus a Cupido, quando lhe ordena que faça as Nereides apaixonarem-se pelos Lusitanos: "Quero que haja no Reino neptuniano, / Onde eu nasci, progénie forte e bela" (IX.42). No seio lustral das águas que simbolizam o poder genesíaco primordial, nascerá um mundo novo, oposto ao "mundo vil, malino" que desconhece o amor. Uma geração de homens novos há-de instaurar uma ordem nova, confirmando-se e anunciando-se assim a missão ecuménica do povo português. E veja-se desde já como um dos trabalhos de José Rodrigues, da série da década de 90 – (23) – dá expressão simbólica a esta dimensão ecuménica atribuída aos nautas pela deusa: um cordame da arte de marear engloba todo o universo, como a inclusão da rosa-dos-ventos encimando o desenho sugere, terra e mar unidos

sob um símbolo cristão de paz e renovação, a pomba e ramo de oliveira⁵.

A corroborar o anúncio desse mundo novo está o desvelamento da máquina do mundo que no seu palácio cristalino Tétis fará ao Gama, após ter ascendido a um "monte espesso" por "um mato / Árduo, difícil, duro a humano trato"(IX.76), ascensão que obviamente simboliza o esforço do conhecimento e da prossecução da virtude:

Dando-lhe a entender que ali viera Por alta influição do imóbil Fado Para lhe descobrir, da unida Esfera Da terra imensa e mar não navegado, Os segredos, por alta profecia. O que esta sua nação só merecia,

Tomando-o pela mão, o leva e guia Para o cume dum monte alto e divino, No qual uma rica fábrica se erguia De cristal toda e de ouro puro e fino. (IX.86-7)

Esta célebre cena talvez seja a que origina um desenho (21) que é aquele que das duas séries de José Rodrigues segue mais de perto o texto camoniano, o qual, aliás, acresce a seguinte precisão:

⁵ Noé, para se certificar do fim do Dilúvio, solta uma pomba que regressa com um ramo de oliveira no bico, anunciando o início de outra era de paz.

Não andam muito que no erguido monte Se acharam, onde um campo se esmaltava De esmeraldas, rubis, tais que presume A vista que divino chão pisava. Aqui, um globo vêem no ar, que o lume Claríssimo por ele penetrava, De modo que o seu centro está evidente, Como a sua superfície, claramente. (X.77)

Trata-se com efeito de uma cena com uma força alegórica evidente e com uma acentuada propensão visual. O pintor coloca frente a frente a deusa e o Gama, num patamar que os iguala e no seio de uma espécie de divina esfera cristalina e sideral, insinuando uma atmosfera de profecias desenhada por uma linha costeira com a forma do universo. Dentro dela, dois outros mundos se concentram: o mundo que a deusa oferece e revela ao Gama na sua perfeição e totalidade absolutas e um outro mundo imperfeito na sua incompletude, dada pela corda de marear que não se fecha em círculo e por essa linha territorial em aberto, e também mundo imperfeito, nos desastres que pressupõe, sugeridos pela caravela invertida. A tudo preside em lugar central e de destaque o mesmo pentagrama na sua simbologia venusiana já aludida. Pentagrama que se destaca também num outro quadro (15) que parece mostrar o nauta anónimo (o Zé ninguém português) posto em descanso e em espanto perante o que lhe foi dado desfrutar junto das Ninfas e vislumbrar perante a revelação de Tétis, que a todos incitara – "tu [Gama] c'os mais" – a verem "co'os olhos corporais" (X.76).

O episódio da Ilha dos Amores tem pois no canto camoniano uma função alegórica, que aliás o próprio Camões um pouco surpreendentemente revela⁶, e uma função utópica, ao corporizar nos referidos esponsais a energia transformadora do ser e do mundo⁷.

Retomemos agora de modo mais detalhado alguns momentos da intermediação do episódio camoniano com a pintura de José Rodrigues.

Poderíamos dizer que os trabalhos de José Rodrigues da década de 80 e as palavras de Eugénio de Andrade que os acompanham tomaram a "pintura" camoniana da Ilha dos Amores como uma pintura que pretende mais dar cor à ideia do que à realidade, tendo nós lembrado, como lembrámos, que esta é uma ilha imaginária e alegórica.

São desenhos extremamente conceptuais e, não desdenhando alguns elementos figurativos, tendem para a abstracção, como se dialogassem com o texto camoniano naquilo em que ele persegue a construção alegórica. Dito de outro modo, a "pintura que fala" a que Camões recorre para pintar a Ilha dos Amores, modela poeticamente um extraordi-

⁶ Diz ele: "Que as Ninfas do Oceano tão fermosas, / Tétis e a Ilha angélica pintada, / Outra cousa não é que as deleitosas / Honras que a vida fazem sublimada. / Aquelas preminências gloriosas, / Os triunfos, a fronte coroada / De palma e louro, a glória e maravilha, / Estes são os deleites desta ilha" (IX.89).

⁷ Cf. a este respeito a excelente leitura de Vítor Aguiar e Silva, intitulada "Imaginação e pensamento utópicos no episódio da «Ilha dos Amores»", no qual defende a sua dimensão utópica em função do conceito blochiano de utopia: "Na paisagem esplendorosamente erótica da ilha [...], os nautas descobrem, para usar as palavras de Bloch, «a paisagem do desejo *ante rem*, a própria mulher como paisagem que espera». O desejo e o amor abrem o horizonte da esperança e semeiam o futuro. A *progénie forte e bela* anunciada por Vénus será a encarnação da utopia como energia transformadora do ser" (Silva, 1994, p. 152).

nário aparato cénico mas acaba por criar propositadamente a atmosfera rarefeita de uma ilha inexistente, ou seja, acaba por criar uma alegoria que se torna visível.

Desenhos de José Rodrigues e poemas de Eugénio de Andrade dão essa rarefacção, a depuração mítica que o texto camoniano exige. Este trabalho (8) di-lo de modo exemplar, com essa ilha cristalizada fora da moldura da ilha real mas evanescente que vemos ao fundo, assim como o diz as palavras do poeta ao elencar nomes de várias ilhas da Antiguidade, reais e imaginadas, ilhas habitadas pelo mito e que sendo uma são múltiplas. Não será esta a ilha da utopia, das utopias humanas e até divinas?

Aliás, para a mesma ideia de ilha plural remete o texto que acompanha o primeiro desenho da série (2), o qual por seu turno também diz a aludida rarefacção cheia de sentido, atravessada pelo elemento humano do bastão, ceptro, falo (?) que assinala a intervenção, a presença, a coabitação do humano nessa ilha divina. De resto, neste como em quase todos os quadros da série, temos a exibição desses dois planos que lembram a confluência entre dois mundos que o episódio da Ilha dos Amores descreve, com os deuses a "descer ao vil terreno" e os humanos a "subir ao Céu sereno" (IX.20). O desenho evoca o texto camoniano: "De longe a Ilha viram, fresca e bela, / Que Vénus pelas ondas lha levava" (IX.52), o qual mais adiante acrescenta: "Para lá logo a proa o mar abriu, / Onde a costa fazia uma enseada / Curva e quieta, cuja branca areia / Pintou de ruivas conchas Citereia. // Três fermosos outeiros se mostravam, / Erguidos com soberba graciosa" (IX.53-4). Como o evocam de modo menos explícito os trabalhos (3-5--10) e respectivos textos de Eugénio de Andrade, na medida em que reportam esse momento inaugural do deslumbramento que a descoberta e aproximação da ilha sempre convoca e a esperança de refrigério que comporta.

Talvez importe cruzar estes desenhos com dois da série dos anos 90, (20-18): o primeiro parecendo evocar a erupção ou a aparição de uma ilha a partir do seio oceânico entre o trajecto da mareação dada pela corda e a linha de costa, e convocando as palavras de Vénus quando refere a "Ilha que nas entranhas do profundo / Oceano terei aparelhada" (IX.40); o segundo explicitando a metáfora feminina e erótica, contida nos versos acima citados: "Três fermosos outeiros se mostravam, / Erguidos com soberba graciosa" (IX.54). Aliás, este trabalho é aproximável na confusão que estabelece entre ilha, terra e corpo erótico feminino quer de três outros desta mesma época - (24), (27) e (28)⁸ – quer de um outro dos desenhos da série dos anos 80 – (6). Este último é acompanhado de dois versos de Eugénio de Andrade – "Corpo ou ilha, colina verde, / prenúncio de aves ou de sede" - que afinal se entretecem com todos estes desenhos e com o próprio episódio camoniano da Ilha dos Amores onde a erotização da natureza atinge tal intensidade que a ilha e corpo das ninfas se (con-)fundem.

Diversos desenhos da década de 80 metaforizam de modo sempre depurado, num rigor plástico muito impressivo, a intensidade do encontro amoroso dos nautas e das ninfas. Atento apenas porém nestes dois desenhos (12-13), acompanhados das dessoradas palavras de Eugénio de Andrade, que

⁸ Os trabalhos (27) e (28) evocam de modo próximo a estrofe 41 (IX): "Ali, com mil refrescos e manjares, / Com vinhos odoríferos e rosas, / Em cristalinos paços singulares, / Fermosos leitos, e elas mais fermosas, / Enfim com mil deleites não vulgares, / Os esperam as Ninfas amorosas, / De amor feridas, para lhe entregarem / Quantas delas os olhos cobicarem".

lapidarmente dão a ver a plenitude: manhã inaugural, matéria elementar, luz silente – isto diz o pintor, isto diz o poeta. É o recomeço do mundo, o começo de um outro mundo. Aliás, a poesia de Eugénio de Andrade mais uma vez aqui prova como sabe imprimir uma força energética a certas palavras que se tornam capazes de dimanar um excesso, pese embora a limpidez conquistada pela utilização de recursos mínimos, quase à beira da transparência, tal como estes desenhos de José Rodrigues. É o caso, nestes poemas, da palavra luz: "luz inicial", "luz verde", "luz salgada", "luz violeta", "luz dos cardos", "luz calada" ou da própria palavra ilha nas diversas declinações que o poeta dela faz, imprimindo-lhe novos sentidos que permitem o salto do domínio da evidência que os sentidos percepcionam para o domínio da essência, operando um alargamento e uma desocultação do mundo.

Um desenho (11), a que ainda não aludimos, através da atmosfera difusa que cria e que parece registar fotograficamente uma realidade fantasmática, uma realidade por vir, não apontará visualmente para a desocultação do mundo a que Tétis procede perante o Gama? E repare-se na distância estética que separa este trabalho altamente abstracto daqueloutro que analisámos acima – (21) – ilustrativo da mesma cena.

Um último quadro reterá a nossa atenção – (25). Deixámo-lo para o fim porque lêmo-lo como uma metáfora do sentido último do episódio da Ilha dos Amores: o domínio do universo, no presente e sobretudo no futuro – terra e mar a norte, a sul, a leste e a oeste, como indicia a rosa-dos-ventos no primeiro plano central do quadro – pelos portugueses, "barões de fortes peitos" (X.142), cujos feitos "Divinos os fizeram, sendo humanos" (IX.91). Símbolo desse domínio, confirmado pelo

conúbio de humanos e divinos e pela progénie anunciada por Vénus, é o poderoso e inextricável nó de mareação que engloba o universo e abre à esquerda e à direita do quadro para o infinito. Este quadro não deixará, porém, de dialogar *a contrario* com os versos do poema citado de Graça Moura: "tanto nó, tando dó, tanta paixão, // tanto infortúnio, tanta cobiça, tanta ventura, tanto dano".

Iniciámos este trabalho com uma epígrafe proveniente do Canto VII, em que Camões exprime o seguinte lamento perante a falta de cantores, de pintores para os retratos dos muitos portugueses, autores de feitos "valerosos":

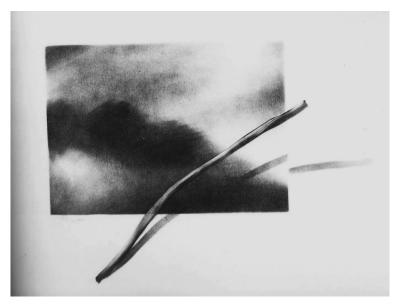
Outros muitos verias, que os pintores Aqui também por certo pintariam, Mas falta-lhe pincel, faltam-lhe cores; Honra, prémio, favor, que as artes criam (VIII.39)

O trabalho plástico de José Rodrigues recorre a uma acentuada diversidade de processos, patente nas soluções estéticas radicalmente diferentes encontradas para as duas séries de desenhos que aqui trouxemos, uma, muito mais abstractizante e outra muito mais figurativa e simbólica, às vezes com um leve tom expressionista, o que se por um lado abona em favor de José Rodrigues, a quem não faltou nem pincel nem cor, para usar a metáfora camoniana, por outro abona em favor da capacidade interpelativa da poesia camoniana mais de quatro séculos volvidos sobre a sua publicação. Com efeito, a polissemia da epopeia de Camões e a capacidade por ele manifestada de fazer dela uma "pintura que fala" (VIII.41) tem desafiado artistas visuais ao longo dos séculos, suscitando um intenso diálogo inter-semiótico e numerosíssimas for-

mas de intermediação artística. Tudo isso confirma, a nosso ver, que *Os Lusíadas* se construíram com sucesso como uma epopeia visual que narra para fazer ver. Trouxeram "Honra, prémio, favor, que as artes criam" a Camões e a todos os que, como José Rodrigues, pela sua intermediação têm sido induzidos à criação artística.

BIBLIOGRAFIA

- André, Carlos Ascenso *O Poeta no Miradouro do Mundo Leituras Camonianas*. Coimbra: Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos, 2008.
- André, Carlos Ascenso "Poesia e Pintura na Poesia de Camões", in Dicionário de Luís de Camões (coord.) Vítor Aguiar e Silva. Alfragide: Caminho, 2011.
- Camões, Luís de *Lírica*. Prefácio e notas de Hernâni Cidade. Círculo de Leitores, 1973.
- Camões, Luís de *Os Lusíadas*. Edição com um dicionário organizado por Manuel dos Santos Alves. Mafra: Parceria A. M. Pereira, 1971.
- Camões, Luís de *Os Lusíadas*, com ilustrações de José Rodrigues em papel IOR. Porto: Livraria Figueirinhas, 1982.
- Camões, Luís de *Os Lusíadas*. Leitura, prefácio e notas de Álvaro Júlio da Costa Pimpão/Apresentação de Aníbal Pinto de Casto. 4.ª ed. Lisboa: Instituto Camões, 2000.
- Paleri, Sara. Os Lusíadas *di Camões*: ut pictura poësis. Modena: Mucchi Editore, 2009.
- Rodrigues, José *Fragmentos para uma Ilha dos Amores*. Porto: Espaço d'Arte TLP/Árvore CCA, 1993.
- Rodrigues, José. *Variações para a Ilha dos Amores*. Macau: Leal Senado de Macau, Serviços Recreativos Culturais, 1992.
- Silva, Vítor Aguiar *Camões: Labirintos e Fascínios*. Lisboa: Cotovia, 1994.
- Soares, Maria Leonor Barbosa *José Rodrigues Traduções do ser apaziguando o tempo: Vertentes e modos de um percurso*. 4 vols. Tese de Doutoramento. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2010.



Misteriosa, a primeira ilha. A última, voluptuosa.



Luz inicial: rouxinol de espuma.

MACAU E A ILHA DOS AMORES: JOSÉ RODRIGUES



Ilha, de vaga em vaga, branca e bárbara.



Luz verde das ilhas jamais anoitecida.



Aproximação da ilha: luz salgada matutina.

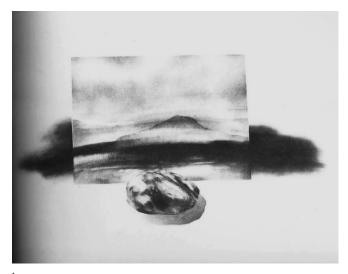


Corpo ou ilha, colina verde, prenúncio de aves ou de sede.

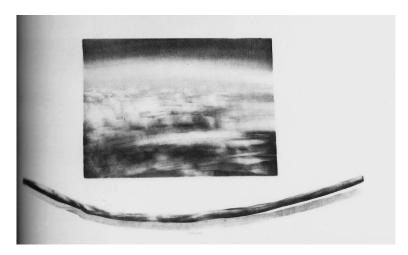
MACAU E A ILHA DOS AMORES: JOSÉ RODRIGUES



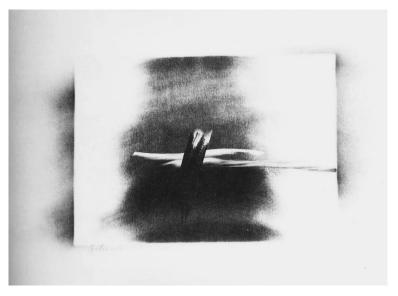
Todo o homem é ilha.



Ítaca, Skiros, Hidra; Lesbos, Egina, Creta; Naxos, Santorin, Kerkira.

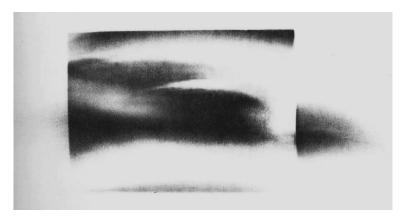


Não há ilha que não seja de amor.



Há amigos que são um bosque o verão – assim as ilhas.

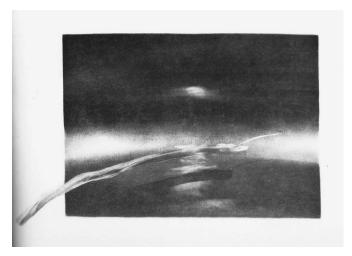
MACAU E A ILHA DOS AMORES: JOSÉ RODRIGUES



Melancolia – uz violeta.



Mínima luz dos cardos.

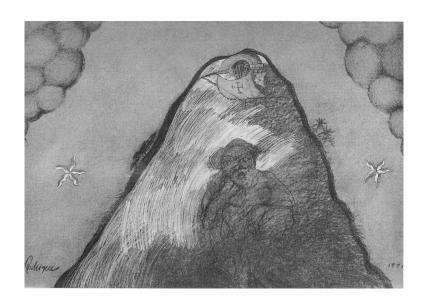


Manhã nua, luz calada.



Rompe de noite a ilha como o luto da alegria.

MACAU E A ILHA DOS AMORES: JOSÉ RODRIGUES

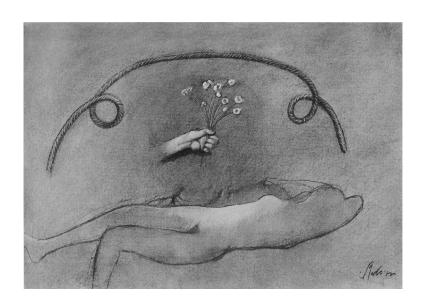


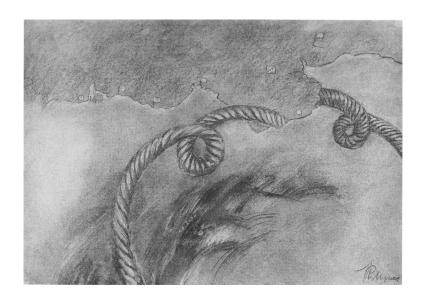


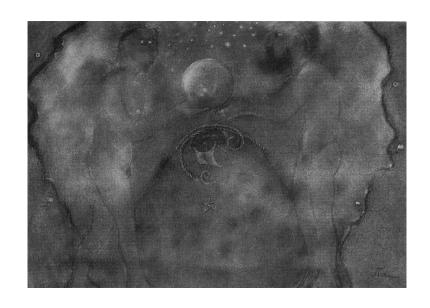


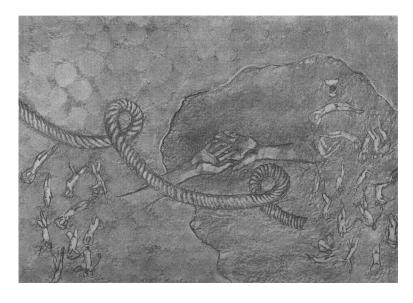


MACAU E A ILHA DOS AMORES: JOSÉ RODRIGUES

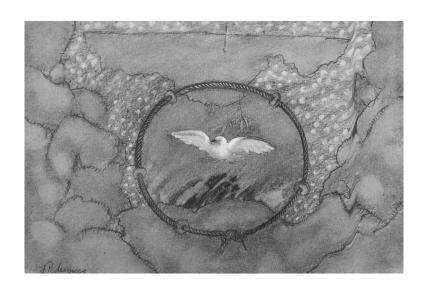


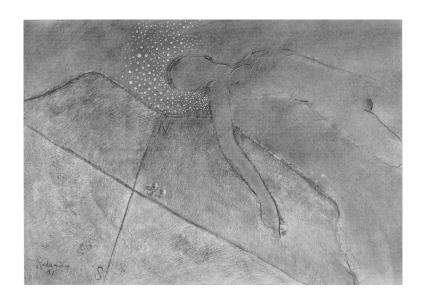


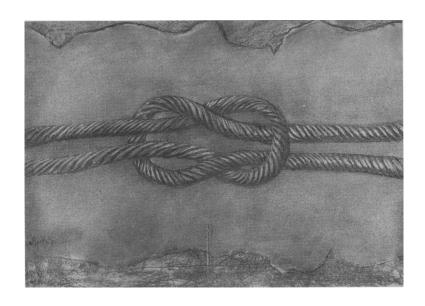


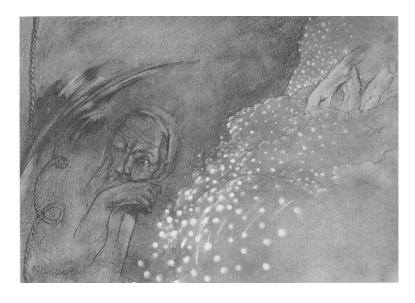


MACAU E A ILHA DOS AMORES: JOSÉ RODRIGUES





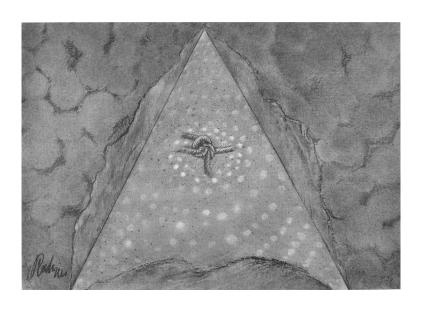


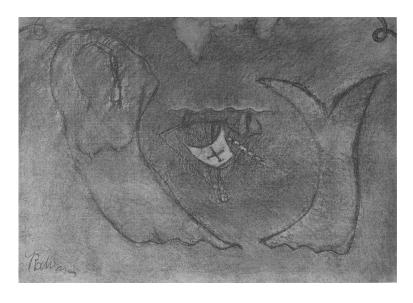


MACAU E A ILHA DOS AMORES: JOSÉ RODRIGUES

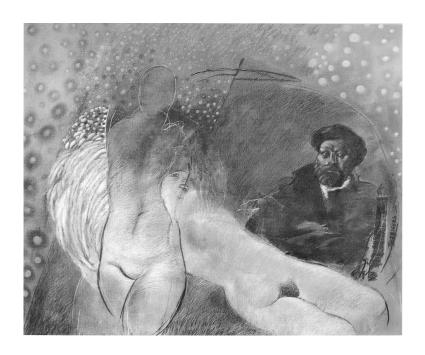








MACAU E A ILHA DOS AMORES: JOSÉ RODRIGUES



IMAGENS DE MACAU NA FICÇÃO AUTOBIOGRÁFICA DE MARIA Ondina Braga¹

José Cândido de Oliveira Martins

Universidade Católica Portuguesa

a minha pena é não ter nascido no Extremo Oriente. Na China. Lá onde ainda se cultivam as antigas virtudes da discrição, da sobriedade, da paciência.

(M. a ONDINA BRAGA)

PÓRTICO: EU VIM PARA VER A TERRA

Desde muito jovem, Maria Ondina Braga (1932-2003) optou por uma vida bastante errante e cosmopolita fora do Portugal cinzento dos anos 1950-60 do séc. XX, como mulher solteira, emigrante e independente. Depois dos estudos iniciais na cidade minhota de Braga, forma-se em línguas em Paris (*Alliance Française*) e em Londres (*Royal Asiactic Society of Arts*). Ao mesmo tempo começa a trabalhar, quer como preceptora particular, quer como professora. Depois dessa etapa inicial na Europa, trabalha em Angola (1960) e em Goa (1961); e, com mais detenção, em Macau (1961-65), leccionando Português e Inglês (Colégio Santa Rosa Lima/Colégio de Santa Fé). Mais tarde, anos depois do regresso a Portugal e da sua vivência em

¹ Artigo desenvolvido no âmbito do UID/FIL/00683/2013 Projecto Estratégico do *Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos* (CEFH) 2015-2017, financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT).

Lisboa (a partir de 1965), a escritora é convidada para regressar ao Oriente, lecionando Português em Pequim, em 1982.

De natureza hibridamente ficcional e autobiográfica (cf. Pereira, 2015, p. 262), algumas obras da escritora portuguesa contemporânea Maria Ondina Braga – com destaque para *Passagem do Cabo* (1994; ed. original, 1965: *Eu Vim para Ver a Terra*), *Estátua de Sal* (1969; reedição em 1976) e *Vidas Vencidas* (1988) – mostram-se devedoras da sua vivência no Oriente, com destaque para a paisagem de Macau, esse "porto entre dois impérios". Ao mesmo tempo, no seu registo livre de crónica memorialística, estas obras configuram uma escrita com a vocação congenial de personalidade solitária e nómada da autora, vocacionada para a deambulação por vários países e continentes, bem longe da sua cidade natal, o evocado espaço dos tempos de infância, eclesiástica, conservadora e cinzenta.

A visível inclinação para a itinerância e o auto-exílio, patente na escrita de Maria Ondina Braga, além de satisfazer uma insaciável curiosidade cosmopolita da autora, constitui sobretudo uma ocasião para a escritora meditar sobre a vida humana, como quando a propósito de determinada paisagem observa a escritora: "E não será isto, afinal, falar do próprio homem?" (Braga, 1994, p. 20)². A etapa oriental da sua vida e escrita perfaz um momento importante, revelador do seu fascínio pelo Oriente. Por isso, não surpreende que

² Aliás, ao longo dos livros escolhidos para o *corpus* deste artigo, não faltam reflexões metaliterárias, reflectindo sobre a singular natureza da sua escrita, como nas páginas iniciais da *Passagem do Cabo*: "Que isto de escrever, um compromisso, e uma consequência, escrever, ainda que disfarcemos a face da ficção e nos avaliemos livres" (Braga, 1994, p. 32). Apesar de todas as liberdades, a escrita é sempre uma forma de expressão em que o escritor se joga.

as vivências orientais aflorem constantemente na sua escrita, desde as obras ficcionais (do conto ao romance), até à escrita autobiográfica.

Como facilmente se adivinha do delineado, a autora dos romances *Nocturno em Macau* (1991) e *Angústia em Pequim* (1988), Maria Ondina Braga, foi profundamente marcada pela sua estada em terras do Oriente, não escondendo esse fascínio, que tantos ecos deixou na sua escrita e na sua mundividência. Ora, neste âmbito, é muito tentador indagar algumas imagens de Macau que a escritora constrói na sua escrita mais autobiográfica. Recorde-se que do Oriente foram sendo construídas imagens mitificadas ao longo dos séculos, também na Literatura Portuguesa.

Uma primeira e decisiva constatação é o carácter errático dessas recordações do vivido e do sentido por diferentes paisagens. De algum modo, a escrita é contaminada pela dimensão nómada das suas vivências, sendo sobretudo condicionada pela dispersiva evocação memorialística, ao sabor de uma manifesta emoção, às vezes perpassada por assumida melancolia e amargura: "Nestas íntimas lamentações, eu, e de repente a lembrança de uma história, uma fábula a respeito de (...)" (Braga, 1994, p. 84). Operam-se assim associações inesperadas, fruto de lembranças súbitas, colhidas na longa e rica "peregrinação" existencial, numa entretecida "teia" de imagens e recordações.

Por outras palavras, estamos perante uma escrita que, proustianamente, rememora tempos passados, em constantes impressões e fragmentos, sem uma ordem temporal precisa, e não numa narrativa coesa e racionalmente orientada, sob a forma de crónica metódica ou de diário organizado. Mais do que a descrição realista e pormenorizada de pessoas e de luga-

res, importa a esta escrita de índole autobiográfica o jogo de "sombras chinesas", destacam-se as sensações marcadas por essa experiência, percepcionadas num constante jogo temporal e anímico, entre o tempo vivido outrora e o presente tempo da escrita. Das três obras referidas no início, comecemos por destacar a primeira.

Depois de um *incipit* que ecoa em toda a sua obra, "Eu vim para ver a terra" (Braga, 1994, p. 17), e sob a sugestão da epígrafe inicial da *Mensagem* de F. Pessoa – "Tudo é incerto e derradeiro / Tudo é disperso, nada é inteiro" –, em *Passagem do Cabo* [1965], Maria Ondina Braga vai pintando o âmago de um espírito vagabundo, dando as suas impressões do marcante périplo que a leva de Malange e de Angola – "As terras sentidas de África" –, até chegar à sedução do Oriente, a começar pela "Passagem do Índico", em Goa; e depois atingir os marcantes "Dias de Macau". Enfim, vocação congenial para a livre itinerância e para a passagem – por paisagens, pessoas, atmosferas –, como a própria Maria Ondina expressa em verso: "Meu destino é passar" (Braga, 1994, p. 39)³.

Numa memória predominantemente afectiva e quase labiríntica, em relatos impressivos, tantas vezes presentificados

³ Em outros momentos, a autora insiste que estava em terminado lugar "de passagem". Pintando diversos aspectos do distante mundo oriental, interroga-se em registo poético: "Quem bebeu a memória da nossa passagem?" (Braga, 1994, p. 117). Passagem algo errática, mas intensamente vivida e, sobretudo, emocionalmente re-vivida através da evocação. Rigorosamente, a ordenação dos textos de *Passagem do Cabo* em grandes sequências temático-temporais não é aleatória, antes obedece a uma macro-estruturação ditada pela "viagem" em direcção ao Oriente, passando por África. Em todo o caso, assistimos a cruzamentos inesperados, como a aproximação das paisagens distantes de África às do Extremo Oriente (cf. Braga, 1994, p. 109 e ss.).

e com tendência para a digressão errática, a escritora evoca Goa já desocupada dos portugueses, embora sem significativos juízos de natureza político-ideológica⁴, antes com olhar preso ao colorido e à diferença dessa paisagem, tocado pela comoção de uma cena ou de um pormenor: "Comovi-me pelo casal na dor do apartamento, pelas mulheres e crianças goesas tão tristes e desorientadas, mas em especial por essa Índia que me acostumara a amar. A Índia da nossa audácia, a Índia da nossa epopeia, a Índia dos nossos sonhos" (Braga, 1994, p. 89). A ausência de juízos sobre o facto recentíssimo da independência de Goa não exime a lembrança do peso da educação recebida em Portugal, nomeadamente de alguns lugares-comuns sobre a Índia e o que representa num certo imaginário colonial português, tal como acontece em outras obras (cf. Brookshaw, 2003).

De "passagem" lenta e solitária também nos fala a escrita de Maria Ondina na travessia de Hong Kong para Macau, num trajecto feito à noite, depois das suas caminhadas de descoberta da "grande metrópole" inglesa, nas visitas a museus ou casas de chá, antecipando a sua curiosidade de porta de entrada para Macau, com o mar de permeio. Muitas coisas impressionam o olhar ocidental da voz narrativa⁵, sempre receptiva à novidade, e com a recusa do exotismo mais ou menos estereotipado:

⁴ Também em *Estátua de Sal* se refere à invasão indiana do território português, "a terra dos meus antigos" (cf. Braga, 1976, p. 50).

⁵ Michela Graziani (2010, p. 143) caracteriza, e muito acertadamente, a perspectiva adoptada por Maria Ondina Braga como um "olhar estrangeiro e alheio".

Via entretanto coisas bonitas em Hong Kong e via coisas feias. Assisti até a espetáculos tristes: ao longo das avenidas, a puxar veículos ocupados por turistas, cules de chineses a galope e aos berros. Além dos que se curvavam sob a canga dos carregamentos, mulheres e velhos a corricar em fila de formigas. Em momentos desses, e pela primeira vez desde que saíra de Goa, perguntava a mim própria como seria Macau. Sem mesmo me aperceber, começava aí a estranhar os usos destes sítios, começava de certo modo a decepcionar-me destas civilizações (Braga, 1994, p. 102).

A voz narrativa de *Passagem do Cabo* toma contacto, desde logo, com as noções elementares de certa filosofia oriental, como os elementos primordiais de *Yang* e *Yin*⁶, símbolos da Montanha e da Água, destacando a sua surpresa perante as forças reguladoras do "ritmo do Universo", bem como pela confessada condição de fragilidade. Mas sobretudo, o estranhamento e menos a decepção, sentidos na sua "caprichosa peregrinação" por Hong Kong, a "importante colónia britânica", prolongam-se na chegada a Macau em registos variáveis⁷.

Entretanto e ainda numa fase inicial da nossa reflexão, convém fazer uma brevíssima ressalva: usamos ao longo do artigo os conceitos de "Oriente" e "oriental" de forma simplificada, mesmo sabendo depois do célebre ensaio de Edward Said (2004) que se trata de uma realidade muito plural e com-

⁶ A que também se refere em Vidas Vencidas (cf. Braga, 1988, p. 85).

⁷ Tudo o que é presenciado e vivenciado deixa indeléveis rastos no sujeito que recorda (pressupondo um hiato temporal entre a vivência e a recordação e acto de escrita), numa assunção dessa influência subjectiva, mais do que no sentido contrário, como sintetizado nos versos de uma secção: "Não sei dizer por que fui. / Não sei contar como vim. / Caminhos de toda a gente / Não guardam rastos de mim" (Braga, 1994, p. 107).

plexa, e sobretudo de uma prolongada e tantas vezes acrítica construção etnocêntrica. Aliás, desde logo a escritora Maria Ondina Braga tem consciência, ainda que muitas vezes de forma indirecta, de que a sua visão é, inquestionavelmente, além de irrecusavelmente subjectiva, a de uma auto-exilada ocidental, que se aproxima de uma parte singular da geografia do Oriente (Macau) com um olhar aberto ao diálogo e sem alguns dos tradicionais preconceitos ou de estereótipos simplificadores. Aliás, a poética ficcional da autora é tão fixada em personagens, em pormenores da paisagem e outros aspectos particulares – sobretudo de Macau –, que tende a evitar as generalizações sobre o "Oriente".

Em todo o caso, Maria Ondina Braga é sempre uma ocidental que carrega um conjunto de representações milenares sobre o que se convencionou chamar de "Oriente", por um lado; e, por outro, convém não esquecer que esse olhar não é imune a uma vaga contaminação das concepções imperialistas do contexto específico que se atravessava em plena ditadura de Oliveira Salazar, ocorrência da guerra colonial e emergência dos movimentos independentistas.

MOSAICO DE MEMÓRIAS: DE HONG KONG A MACAU Para a omnipresente e solitária voz narrativa, a chegada a Macau e ao Oriente não é feita sem uma fortíssima reacção de súbito desfalecimento, depois da "ponte" de Goa e da porta de entrada de Hong Kong: "E eu, de alma ainda mergulhada na magia de tão paradisíacas paragens, eis que chego ao Extremo Oriente, eu, e esmoreço" (Braga, 1994, p. 110). Mais do que a novidade da língua ou das roupas, a curiosidade do clima, do comércio e dos livros, na cidade de Macau do início da década de 1960, atraíam-na especialmente a atmosfera geral,

um certo *air du temps* e, em particular, a singularidade das gentes, neste novo "palco" onde por vezes se sente "actriz" inesperada e observada. Atentemos nesta primeira vista panorâmica, em jeito de *travelling* curioso e enumerativo:

Macau, agora. Inverno frio. O céu baixo e brumoso. E apertada nos braços lamacentos do Rio das Pérolas (que ironia!), a terra como se terminasse aqui. Estreitas também as ruas de Macau, sombrias e tortuosas. E daqui para acolá, pequenos e activos, os seus habitantes formiguinhas num formigueiro. Gente que passa por nós sem quase nos enxergar, os chineses. Estreitos igualmente os olhos deles, como quem visse para dentro. Que Macau, afinal, os chineses: as suas falas, as suas feições, os seus vícios de viver. E os portugueses? O quê, aqui, os portugueses? Uns estranhos? Uns intrusos? (Braga, 1994, p. 110).

Este estilo surpreso e interrogativo de uma voz ocidental perante a diferença sentida, suscitando também a auto-indagação dos envolvidos perante o espelho de nova identidade cultural do Outro, de parte a parte (cf. Simões, 2010, pp. 152, 155) – como no breve episódio do menino cego que lhe aperta intensamente a mão: "Farejava-me. Seu intuito sem dúvida descobrir quem eu era: adivinhar-me a alma de diaba-ocidental?" (Braga, 1994, p. 112). Tudo em Macau desencadeia a curiosidade e desperta a "teimosa imaginação" da voz narrativa, sobretudo os históricos traços da "venerável velhice de Macau", em registo de "desabafo" ou "desafogo" incontido, e sempre em contraponto com outras paisagens antes vividas:

A cidade do Santo Nome de Deus, para quem veio lá de Angola, os seus pagodes, os seus conventos, o espectro das ruínas de São Paulo, os fantásticos funerais dos sequazes de Confúcio, um espiritualismo melancólico, aqui, senão mesmo lúgubre. Isto a par da festa de tendas e tintins, o teatro budista, a dança do dragão, o estralejar de panchões. Sem já mencionar, por tudo quanto é parede, porta ou pilar, ainda que a escalavrados, o espectáculo dos caracteres sínicos a escarlate e ouro. Comovente, de qualquer modo, Macau. Comovente porque único. Por mim comparo-o ao peixe-dourado-da-china, um rubi nas águas espessas e paradas (podres?), de um vaso ritual (Braga, 1994, p. 112).

As imagens construídas de Macau assumem necessariamente o ponto de vista de um olhar ocidental, seja quando se fala do clima e do calor de Maio, seja do cativante mar de Macau, "sempre vestido de burel"; seja da humidade e da chuva, "aqui uma chuva ensimesmada, quase silenciosa, um ping-ping persistente e vagaroso de um mundo quatro vezes milenário" (Braga, 1994, pp. 113-4). Sempre o olhar curioso da perspectiva europeia e ocidental, a anotar a diferença e a novidade, feita de observação atenta e de contrastes entre dois mundos tão distantes:

Vai entretanto aumentando o calor. Os juncos partem cedo para a pesca: velas escuras, remendadas, quadradas, em leque, e no topo do mastro a bandeira rubra da Revolução: uma diplomacia dos pescadores de Macau no fito de pescarem em águas continentais? Já a paisagem vai perdendo o azul.

E a gente pensa na Europa, a civilizada, a florescente Europa cada dia mais longe e mais incerta. Pensamos na pedra rendada das catedrais, nas amplas avenidas, nos comboios subterrâneos, nos palácios pejados de preciosidades: Chartres, Versallhes, Paris, Londres... Pensamos também nas praias brancas do nosso mar.

E é assim como se nos encontrássemos à parte do globo terrestre. Como se, pouco-a-pouco, nos fôssemos aproximando dos umbrais de outras obras (Braga, 1994, pp. 114-5).

Macau é assim o umbral para outro mundo, vastíssimo e desconhecido, no Extremo Oriente, distante e diferente. A narrativa de Maria Ondina particulariza cenários e recria atmosferas; desenha personagens rápidas e reproduz breves diálogos; sugere ambientes e atmosferas, por exemplo o quadro de uma cidade "a transbordar de gente", repleta de surpresas a cada esquina e momento:

Por ora, porém, fugida ao sufoco do quarto, vou vagueando por Macau sem pressa nem propósito. Vou calcorreando as artérias cintilantes de lojas e estalagens, os recolhidos bairros ricos, os barulhentos bairros pobres, e largos e larguinhos, e calçadas, e embarcadouros. E não é que, de repente, me vejo enredada nos fios de *nylon* dos papagaios de papel?" (Braga, 1994, p. 121).

É a novidade da nova cultura oriental que, literalmente, a deixa enlaçada e presa – seja a dimensão mais mercantil e cintilante da cidade, seja a magia do porto marítimo e a "cidade flutuante", a impressionante leprosaria no alto do morro de Coloane, seja ainda certo apelo *sobrenatural* e transcendente, envolto em mistério, longe do misticismo das "grandes capitais ocidentais como Londres" (Braga, 1994, p. 125)8. Em

⁸ Atrai esta voz narrativa a necessidade de captar o "carácter" ou a essência de um povo, seja pela efervescência dos mercados, como o "labirinto do Bazar", seja pela beleza e a quietude dos templos religiosos – "uma maneira de avaliar a espiritualidade do povo, os templos" (Braga, 1994, p. 140).

rápidas notas descritivas, sob a forma de *flashes*, tudo lhe desencadeia sentimentos de introspecção e de desamparo; além de inesperados cruzamentos com outros tempos e paisagens, incluindo a sua infância.

A par de alguns momentos mais descritivos, tantas vezes em registo enumerativo – sobre aspectos da paisagem ou do confronto entre macaenses e chineses, por ex. –, sobressai a tendência para afirmações genéricas, denotativas da funda impressão causada pela cultura macaense: "Macau é uma vilazinha de presépio. Terra de mágoa, de sono, de poesia". Noutro passo: "Tudo nesta terra me impressiona muito, me impressiona de mais" (Braga, 1994, pp. 136-7).

Com a passagem do tempo, vem a familiaridade progressiva com o desconhecido de Macau – a novidade do clima, da língua, das gentes –, a fim de estar "mais acostumada comigo em Macau" (Braga, 1994, p. 141). Em diversos momentos, a voz narrativa não esconde uma certa decepção, sem com isso significar numa relação de superioridade do Ocidente sobre o Oriente: "De regresso a casa, ia sopesando a minha decepção. Eu que vivera a Macau movida pelo Sonho do Extremo Oriente, preparada para a superioridade de uma civilização multimilenária..." (Braga, 1994, pp. 143-4).

Afinal, como já sugerido, a mitificação do Oriente no imaginário ocidental – *ex Oriente lux* – tem um peso inquestionável nas expectativas criadas antes da viagem, desde logo pelas suas origens recuadas no tempo⁹. Mas em diálogo com uma irmã religiosa, interroga-se – a pretensa diferença ou

⁹ Cf. o clássico ensaio de Edward Said (2004) sobre as diversas representações do Oriente, sobretudo a partir do horizonte imperial europeu, mas sem reflexão sobre o Orientalismo português; e também, no caso português, o texto de Ana

"superioridade" manifestar-se-ia em quê? A autora não tem respostas definitivas: "Não seria porventura algo superior a paciência daquela gente? A paciência e a perseverança?" (Braga, 1994, p. 144).

Macau foi o espaço que desencadeou a curiosidade e atracção da escritora pelo povo chinês, pela sua História e filosofia de vida. Foi neste cenário peculiar, de novidade e de solidão, de perdição e de reencontro consigo própria, que germinaram vários dos seus livros, como *Estátua de Sal* e *A China Fica ao Lado*. Como se deixa ilustrado, foi um lugar especial de auto-exílio e de experiência exílica (Nouss, 2015, p. 22) de Maria Ondina Braga, pois em diversos "textos orientais", como em sequências de *Passagem do Cabo*, a autor desenha percursos, anota estados de alma e visões da sua condição exílica e de exiliência, no confronte de horizontes culturais e de respectivas identidades, visíveis no confronto de culturas em diálogo¹⁰.

Em todo o caso, em textos como "Macau, China do Sul" persiste como atracção e enigma "vinte anos depois", no regresso à cidade na década de 1980. Porém, o retrato de Macau muda depois de os olhos estarem habituados à grandeza da grande capital, Pequim (Beijing), com suas grandes vias, imponentes palácios, enormes jardins: "Custoso para mim, de repente, rever Macau, lá. A típica Macau das ruazinhas tortas e sujas, lojas e restaurantes porta-sim-porta-não, sam-lun-chés, tin-tins, pregões, salas de jogo" (Braga, 1994, p.

Paula Avelar, sobre a construção da imagem do Oriente nos primeiros escritos portugueses sobre a China e Macau (Laborinho & Pinto, 2010, p. 81 e ss.).

10 Esta dimensão da viagem intercultural e da errância entre dois mundos distantes, tão marcantes na obra e mundividência de Maria Ondina Braga, foi amplamente analisada por Michela Graziani (2009 e 2010).

147). É desde logo um enorme contraste de escala entre os dois espaços; mas também de estado anímico – maior sorriso e maior calor humano em Pequim.

Em momentos diversos destaca-se o manifesto fascínio pelo conhecimento do Outro e da sua diferença. Exemplificando a riqueza e singularidade dos poetas clássicos chineses, logo surge a confissão empática: "E eu ali a lê-los a noite fora e a apaixonar-me por eles. A apaixonar-me pelos seus mundos de conhecimento e de magia" (Braga, 1994, p. 150). Ao mesmo, tem sobeja consciência das enormes diferenças culturais e de mundividência entre Ocidente e Extremo Oriente. O exemplo da nova construção do aeroporto em Macau desencadeia a pronta e apreensiva reflexão: "Mais uma veloz e irreverente via de avizinhamento da civilização ocidental com o Dragão do Centro?" (Braga, 1994, p. 151).

Afinal, as transformações civilizacionais podem aproximar culturas tão distantes, acelerando de algum modo a sua evolução e hibridização. Porém, há elementos que resistem a mudanças rápidas, como o substrato antropológico de Macau: "Aqui, velhos e moços, mulheres e crianças iguais aos de há vinte e cinco anos. E soltei um suspiro de alívio" (Braga, 1994, p. 153).

Apesar de todas as metamorfoses visíveis na revisitação de Macau na década de 1980 e das inevitáveis perdas, que nem a velha China continental evita – a natural modernização urbana, com o exemplo do casino Hotel Lisboa, a par da preservação do antigo –, a cidade de Macau mantinha certa essência singular, também de "derradeiro reduto de Portugal no Oriente" (Braga, 1994, pp. 163-4)¹¹.

¹¹ Em todo o caso, a escritora Maria Ondina Braga demonstra plena consciência dos desafios de retornar a um mesmo lugar muito tempo depois (cerca de

AUTO-EXÍLIO MACAENSE

Também em outras obras ondianas, como as referidas inicialmente e em similar escrita autobiográfica e ficcional, se vão compondo imagens de Macau e do seu auto-exílio, numa contínua viagem física e sobretudo interior, como expresso no *incipit* de *Estátua de Sal*, cuja escrita terminou em 1963:

Vivo em Macau há três meses. Dá-se a volta a Macau, confortavelmente recostado no assento de um *sam-un-ché*, no espaço de uma hora. Fica-se a conhecer Macau num dia. Eu, porém, em Macau há três meses, encontro a todo o momento paisagens inéditas. Ando a viver esta ponta de Portugal na China com tal perscrutação e sentimento como alguém a fazer exame de consciência na véspera de morrer (Braga, 1976, p. 5).

"Perscrutação" nos dois sentidos – divagação geográfico-cultural, mas, ainda mais importante, viagem ao interior de si, à sua "alma de sombra e de mistério". Curiosa e significativa a referência a Macau como "esta ponta de Portugal na China", compreensível no imaginário imperial de Portugal nos anos de 1960.

Macau é, sobretudo, o lugar adoptado, a sua nova casa, sempre num duplo movimento de conhecimento exterior

um quarto de século), quando escreve em *Passagem do Cabo*: "Tornar a um lugar que habitamos largos anos atrás e lugar onde, das duas uma: ou ressuscitamos, emocionados, situações aí vividas, rostos ainda familiares, o que nós próprios éramos à data – e isso cada vez mais raro num mundo em constante mutação –, ou nos perdemos por completo" (Braga, 1994, p. 161). Definitivamente, esta viva *estátua de sal* optou pela primeira hipótese – reviver emocionadamente o passado vivido em Macau, num misto de empática evocação e de "febril efabulação" (Braga, 1994, p. 160), como é comum neste seu registo de autobiografia ficcional.

(espaço físico) e numa introspecção interior¹². Nessa condição de exiliência – propícia à indagação identitária enquanto migrante, bem como à confissão de solidão e de angústia – compreende-se como este cenário é empático e propício ao autoconhecimento: "Macau é a minha alma a revelar-se. É toda uma vida de exaltação e de mágoa analisada, revivida, pronta a ser cantada". Depois de outras cidades e continentes, a cidade do extremo Oriente é, assim, um espaço de reencontro pessoal e de assumida autognose: "Macau é, portanto, inédito para mim na medida em que eu própria nele busco" (Braga, 1976, pp. 5, 7)¹³.

Aliás, é expressiva a empatia da voz narrativa com outras personagens vivendo o mesmo sentimento de exílio – "Que terrível aquela vida com ele, a toda a hora preso, exilado!" (Braga, 1976, p. 169). Sobretudo as noites solitárias mostram-se como momento mais favorável à leitura e à imaginação solta: "São as noites volumosas, gordas de Macau, a encherem todo o meu quarto, num desprezo absoluto pela minha pessoa. Refugio-me ao canto da cama, a transpirar sob o peso delas" (Braga, 1976, p. 32).

12 Aliás, é possível encontrar na escrita autobiográfica de Maria Ondina Braga uma expressiva *poética do espaço* (Gaston Bachelard), que concede ao espaço íntimo da *casa* uma atenção muito privilegiada: "De qualquer modo, voltasse eu hoje a Angola, a Goa, a Macau, e a Inglaterra e a França... Voltasse eu ali, de olhos fechados, ia direito à casa, ao quarto, ao cubículo" (Braga, 1988, p. 68). Em outros textos, a casa destacada e o "hálito da terra" envolvente são os da Cidade do Santo Nome de Deus, Macau.

13 Em *Vidas Vencidas*, caracteriza mesmo este esforço de autognose como uma verdadeira descida ao inferno (catábase) interior: "Um dia, em Macau, ao escrever *Estátua de Sal*, tive a sensação de descer aos infernos" (Braga, 1988, p. 110). Tal é a funda memória que essa primeira experiência deixou gravada.

"Outra vez Macau" – as referências aos fenómenos da natureza e do clima (dos tufões à humidade), à passagem dos dias trabalhosos e das noites longas, constituem pretextos para sucessivos auto-retratos, com ênfase para a pintura de estados de alma, em que se sente "fraca, vulnerável, desamparada". Reafirma-se o objectivo plural desta modalidade algo intimista de escrita: "reunir lembranças, rever paisagens, acalentar devaneios" (Braga, 1976, p. 63).

Porém, as suas micro-histórias e os quadros impressionistas são sempre sem sentimentos de nostalgia ou de saudade do vivido, na composição sentida da "paisagem" interior das suas memórias: ora, de dia lê histórias chinesas traduzidas para as crianças, ora, em outros momentos mais ensimesmados, a macaense adoptada auto-retrata-se melancolicamente: "A minha alma pertencia ao mundo calado do alheamento e da solidão" (Braga, 1976, p. 77). Nem a "vizinhança sagrada" da sua habitação lhe confere um estado de alma mais pacífico ou positivo. Porém, uma coisa é certa – a empatia por Macau desencadeou a sua "paixão" pela China, como sua "harmoniosa civilização" (Braga, 1988, pp. 173, 178).

CONCLUSÕES BREVES

Como fomos tentando demonstrar rapidamente, as imagens literárias de Macau ocorrem na escrita desta autora com assinalável frequência. Porém, tal como aparecem nas obras referidas de Maria Ondina Braga, logo a partir dos anos de 1960, surgem-nos bastante despojadas de um discurso ideológico nacionalista do Estado Novo, discurso muito marcado no contexto português da época, cuja retórica imperialista e sacralizadora era bem actuante, repetindo exaltadamente as virtudes heróicas de um vasto império, do Minho a Timor.

O modo como Maria Ondina Braga fala de Macau poderia cair em tentações fáceis, deixando-se contaminar por esse discurso oficial de propaganda ou por algo aparentado com a visão idílica do encontro luso-tropicalista¹⁴.

Em segundo lugar, a escrita de Maria Ondina Braga nestas obras destacadas consegue também eximir-se aos excessos e aos clichés de uma certa concepção mitificada de Oriente. Pelo contrário, sem deixar de se sentir atraída pelo Outro e pelo Diferente, chega a usar a ironia para se pronunciar sobre algumas das ideias-feitas, desse Orientalismo que paira em várias épocas no imaginário da cultura e da literatura portuguesas. Muito mais do que o exotismo do longínquo, à escritora-viajante atrai-a o conhecimento da natureza humana e da sua condição complexa, de algum modo reescrevendo o tópico do *homo viator* em tempos pós-modernos.

Em terceiro lugar, esta autora corporiza nestes livros um genuíno diálogo intercultural, aproximando e cruzando culturas e mundividências muito afastadas. E fá-lo sem grelhas preconcebidas ou juízos de valor a partir do seu olhar português e ocidental. Antes mostra constantemente genuíno interesse antropológico e cultural pelo Outro. Aliás, como muito bem mostra Michela Graziani (2009), a obra ondiniana

14 Aliás, é interessante que esse olhar sobre uma parte significativa do Império Português seja desenvolvido por uma mulher, num registo autoficional e, sobretudo, fora de uma agenda política colonialista (cf. Brookshaw, 2002). Em todo o caso, não deixa de ser curioso que a narrativa Estátua de Sal seja editada na "Sociedade de Expansão Cultural"; e que Eu Vim para Ver a Terra, obra depois editada como Passagem do Cabo, estabeleça um itinerário que vai de África para a Ásia, percorrendo vários territórios do Império Português (de Angola a Macau).

é uma longa e sentida viagem entre dois mundos bem distantes – Portugal e o Extremo Oriente (Macau e China).

Ao mesmo tempo, esta escrita autobiográfica de Maria Ondina Braga não corporiza a multissecular auto-representação do escritor amargamente exilado, tendo como remoto paradigma o escritor latino Ovídio. O exílio não é, em si mesmo, uma experiência forçada e traumática. Diferentemente, sem essa retórica, o desenho que a escritora vai traçando da paisagem de Macau é fruto de uma emigração e vocação de errância plenamente assumidas¹⁵. Em todo o caso, a expressa consciência do exílio não deixa de estar envolta num sentimento de solidão e de melancolia, além de convocar diversas questões identitárias no espaço de cruzamentos multiculturais que foi a sua rica experiência de vida no Extremo Oriente (cf. Nouss, 2015, p. 29).

Por fim, esta cativante modalidade de escrita reafirma muitas vezes uma relação peculiar entre um Eu e a paisagem (de Macau), entidades envoltas numa constante subjectividade e até desejo de autognose. Falar de Macau equivale a falar de si, dizem-nos repetidamente estas vozes narrativas. O espaço urbano, com sua geografia e fauna humana, tantas vezes sob a forma expressiva de labirinto, configura uma alegoria especular para falar de si, num duplo exercício de cartografia, exterior e interior.

Esta é a cidade de Macau perpetuada pela pena de Maria Ondina Braga, numa dicção narrativa e reflexiva com algum paralelo com outras mulheres escritoras da época (como

¹⁵ Cf. especialmente Maria Graciete Besse (2001, pp. 92-9), em "O Oriente na escrita de Maria Ondina Braga" e "A deslocação do olhar itinerante em *Passagem do Cabo*, de Maria Ondina Braga" (Martins & Mateus, 2017, pp. 15-27).

IMAGENS DE MACAU NA FICÇÃO AUTOBIOGRÁFICA

Maria Judite de Carvalho ou Irene Lisboa): "Macau foi também a minha curiosidade e a minha inclinação pelo povo chinês, a sua História, a sua sabedoria" (Braga, 1994, p. 158). Aliás, as múltiplas imagens ondianas de Macau são filtradas por essa atracção subjectiva e pela sua pulsão para a errância, numa escrita indagadora e auto-reflexiva, que marca indelevelmente estas tão singulares autobiografias romanceadas.

BIBLIOGRAFIA

Besse, Maria Graciete (2001). Percursos no Feminino. Lisboa: Ulmeiro. Braga, Maria Ondina. Estátua de Sal, edição refundida e aumentada. Lisboa: Círculo de Leitores, 1976. ___. Vidas Vencidas. Lisboa: Caminho, 1988. ___. Passagem do Cabo. Lisboa: Caminho, 1994. Brookshaw, David. Perceptions of China in Modern Portuguese Literature. In: Studies in Portuguese Literature, vol. 1. Lewiston/ Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2002. . Revisitando os fantasmas imperiais: *Nocturno em Macau*, de Maria Ondina Braga. In: Margarida Calafate Ribeiro & Ana Paula Ferreira (org.), Fantasmas e Fantasias Imperiais no Imaginário Contemporâneo. Porto: Campo das Letras, 2003, pp. 151-63. Graziani, Michela. Culture in dialogo: Occidente e Oriente nella narrativa di Maria Ondina Braga. Firenze: Sassoscrito editore, 2009. ____. Culturas em diálogo: Oriente e Ocidente nos textos de ficção macaenses de Maria Ondina Braga. In: Laborinho, Ana Paula & Pinto, Marta Pacheco (org.). Macau na Escrita, Escritas de Macau. Famalicão: Húmus/Centro de Estudos Comparatistas, 2010, pp. 141-50. LABORINHO, Ana Paula & PINTO, Marta Pacheco (org.). Macau na Escrita, Escritas de Macau. Famalição: Húmus/Centro de Estudos Comparatistas, 2010. Martins, Cândido de Oliveira & Mateus, Isabel Cristina (org.). Maria

246

Ondina Braga: (re)leituras de uma obra. Braga: Museu Nogueira da

Nouss, Alexis. La Condition de l'Exilé. Paris: Éd. de la Maison des

Pereia, José Carlos Seabra. O Delta Literário de Macau. Macau: Instituto

Silva/Univ. do Minho.

Sciences de l'Homme, 2015.

Politécnico de Macau. 2015.

IMAGENS DE MACAU NA FICÇÃO AUTOBIOGRÁFICA

SAID, Edward W. Orientalismo. Lisboa: Cotovia, 2004.

Simões, Maria João Albuquerque. Movência e imagologia: percursos macaenses de Ondina Braga e das suas personagens. In: Laborinho, Ana Paula & Pinto, Marta Pacheco (org.). *Macau na Escrita, Escritas de Macau*. Famalicão: Húmus/Centro de Estudos Comparatistas, 2010, pp. 151-67.

OS BUDISMOS DA GERAÇÃO DE 701

Jose Carvalho Vanzelli

Universidade de São Paulo

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Quando ouvimos o termo "orientalismo", normalmente nos vem à mente a definição exposta no consagrado estudo de Edward Said. Isto é, a ideia de que "a relação entre o Ocidente e o Oriente é uma relação de poder, de dominação, de graus variáveis de uma hegemonia complexa" (Said, 2008, p. 33) em que o Ocidente exerce algum tipo de domínio sobre o Oriente. Embora esta visão seja fundamental, as relações Ocidente-Oriente podem envolver outros pontos de vista e

1 Realiza doutoramento no Programa de pós-graduação em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP) e é bolseiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Possui mestrado em Letras (área de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa) pela Universidade de São Paulo USP (2013) com a dissertação *Eça de Queirós e o Extremo Oriente*. É graduado em Letras (Português-Japonês) pela mesma instituição (2009). Membro dos grupos de pesquisa "Grupo Eça" – acerca da obra de Eça de Queirós – e "Colonialismo e Pós-colonialismo em Português", ambos do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da USP.

outras interações. Já de antemão esclarecemos que, neste trabalho, ao usarmos o termo "orientalismo", referimo-nos a seu sentido mais elementar: da representação de povos, culturas e pessoas oriundas de uma região do globo denominada, muitas vezes genericamente, "oriente" por um grupo de artistas e intelectuais ocidentais.

Se, de um modo geral, o estudo do orientalismo já se apresenta como uma área de estudos complexa, ao refletirmos sobre o contexto português, as representações do Oriente ganham contornos únicos. Pois, se comparado com o restante da Europa, as relações entre Portugal e o Oriente são singulares. Vale lembrar o fato de o período em que Portugal esteve entre as nações líderes do mundo – época das Grandes Navegações, nos séculos XV e XVI – estar diretamente ligado à chegada às Índias e ao estabelecimento de colônias portuguesas no Oriente. Diz António Manuel Hespanha:

A história portuguesa – e mais ainda, a sua vulgata escolar – está cheia de gestas orientais ligadas às épocas de esplendor de Portugal, como se Portugal quando não esteve no Oriente, tivesse estado na miséria e na mesquinhez. [...] Foi no Oriente que se fizeram os nossos santos e os nossos heróis. A "nossa" Goa foi a Roma do Oriente e o Padroado Português foi o "do Oriente", também. Foi no Oriente que o nosso Império começou e é nele que, em 1999, ele irá acabar. (1999, p. 15)

Se, durante o período áureo Português, o Oriente era tema constantemente evocado na literatura, poucas foram as representações orientais nas produções literárias lusitanas nos séculos XVII e XVIII. De acordo com Lima (1999, p. 149) e Hespanha (1999, p. 26), imagens do Oriente só ganham

maior relevância nas Letras de Portugal a partir da segunda metade desse século XIX, com a chamada Geração de 70, grupo de jovens intelectuais que se uniu em torno do propósito de recolocar o pensamento filosófico, cultural e artístico português em compasso com o que se produzia nos grandes centros europeus da época – França, Inglaterra e Alemanha.

Mergulhar no orientalismo da Geração de 70 nos obriga a encarar uma multiplicidade de visões que pode ser vista como exemplar para entendermos a complexidade que envolve o estudo do orientalismo português. Pois, estes escritores, embora unidos no objetivo de renovação da literatura portuguesa, apresentam interações bastante distintas com o Leste.

De um modo geral, o objetivo de nossa pesquisa é discutir as diferentes formas que o Oriente foi visto, interpretado e assimilado por alguns dos escritores que fizeram parte dessa geração. Uma vez que este estudo apresenta uma dimensão maior daquela prevista para um artigo, para este texto, que encerra algumas de nossas reflexões iniciais sobre o tema, optamos por centrar nossa análise na representação do Budismo, um dos discursos orientais mais difundidos na Europa oitocentista, em escritos de dois dos mais significativos nomes da época: Eça de Queirós (1845-1900) e Antero de Quental (1842-1891).

OS BUDISMOS DA GERAÇÃO DE 70 – EÇA DE QUEIRÓS E antero de quental

O Budismo no século XIX, principalmente o de vertente indiana, foi fundamental para a Europa se repensar. Muitas das questões dessa doutrina, que chegavam a partir dos estudos orientalistas, influenciaram a filosofia ocidental, principalmente a alemã. Nomes como Schopenhauer (1788-1860)

e Eduard von Hartmann (1842-1906) terão seus estudos inspirados pelo Budismo e pelo pensamento indiano. Se, por um lado, na Alemanha, o Budismo foi de certo modo assimilado à metafísica local, por outro, principalmente em França, a doutrina de Gautama ganhou uma visão bastante negativa. Foi lá que se levantou "uma cruzada contra a 'religião do nada' que ameaçaria os valores axiais da civilização cristã, assentes no teísmo, no personalismo, da racionalidade objectivante e na moralidade encarada como a busca teleológica do Bem" (Feitais, 2007, p. 111). Na literatura, o Budismo – ou a figura de Buda – também é recorrente como instrumento de reflexão ou crítica à religião cristã.

Em Portugal, o Budismo também exerceu certa influência no pensamento local. Apesar de alguns dos intelectuais que refletiram mais detidamente sobre a doutrina búdica, como Manuel Laranjeira² (1877-1912), terem publicado suas ideias expostas apenas nos primeiros anos do século XX, foi com a Geração de 70 que esse pensamento oriental recebeu suas primeiras interpretações. Passemos, então, a ver como Eça e Antero interagiram com o Budismo.

Embora Eça de Queirós tenha tido contato direto com o Oriente tanto em uma viagem realizada em 1869 ao Egito, Palestina e Alta Síria, quanto durante seu tempo como cônsul português em Havana (1872-1874), o Budismo só ganha representações em duas obras escritas em um momento literário que a crítica especializada costuma denominar de "Último

² Para um estudo sobre o Budismo em Manuel Laranjeira, cf. Braga, 2007, p. 145-152.

Eça"³. São os textos *A Correspondência de Fradique Mendes* (1900) e *A Cidade e as Serras* (1901), classificadas por Carlos Reis (1990, p. 232-233) como "semi-póstumas"⁴. Miguel Real interpreta tal fato como natural, pois "a reflexão operada por Eça de Queirós sobre Buda e o Budismo só poderia ter lugar na fase da sua evolução literária designada por 'Último Eça'" (2007, p. 128). Este estudioso vê no *humanismo*⁵, conceito que resumiria as características da escrita dessa última fase de nosso autor, a principal justificativa para um pensamento acerca do Budismo ser feito apenas por um Eça maduro.

A obra A Correspondência de Fradique Mendes – texto queirosiano que analisaremos neste trabalho – é complexa. Ela é composta por duas partes: a primeira, intitulada "Memórias e Notas", é um "estudo crítico" da pessoa Fradique por um "narrador anônimo" que muitas vezes é lido como o próprio autor, Eça de Queirós. Neste ponto, gostaríamos de esclarecer que em nossa leitura, em nenhum momento o autor se confunde com o "narrador anônimo". Por isso, aqui, interpretaremos as impressões expostas sobre o Budismo como um pensamento deste "narrador-anônimo" ou da personagem Fradique, ao invés de correlacionar as palavras do texto diretamente com o pensamento do autor de O Mandarim. Já

³ Um período posterior ao Eça de Queirós mais combativo, das Conferências do Casino Lisbonense (1870), e do Eça de Queirós escritor de obras que, normalmente, são encaixadas dentro das escolas literárias do Realismo e do Naturalismo.

⁴ Tal classificação é dada por Carlos Reis (1990, p. 232-233) e engloba obras que o autor publicou parcialmente em vida ou que estavam em processo de revisão no momento da morte do escritor.

^{5 &}quot;Humanismo enquanto filosofia defensora de uma autenticidade humana com intervenção social activa no sentido de generalizar o bem entre os povos sem a submissão a uma escola partidária ou filosófica única" (Real, 2007, p. 128).

a segunda parte da obra apresenta algumas correspondências assinadas pelo protagonista a diversos destinatários.

Centraremos nossa atenção em duas cartas desta segunda parte da obra: a carta V – a Guerra Junqueiro – e a carta XVI – a Clara.

Estas duas missivas têm como ponto central o Budismo. Ironicamente, é-nos dado que o Budismo foi o único assunto que Fradique, exemplo máximo do cosmopolitismo almejado pelos intelectuais oitocentistas, não conheceu a fundo. Pois "se preparava (quando a morte o surpreendeu) a voltar à Índia, para se tornar budista praticante, e penetrar cabalmente o Budismo, em que fixara a curiosidade e atividade crítica dos seus derradeiros anos" (Queirós, 1997, p. 91). Não nos parece ser por acaso tal ironia. Portanto, quando o Budismo é tratado por Fradique, deve-se levar em conta que não estamos falando de mais uma religião sorvida e estudada a fundo pelo poeta, como o Babismo. É de ter em vista que o conhecimento de Fradique acerca do Budismo não ultrapassa o dos estudos em livros e do conhecimento difundido na Europa.

A carta a Guerra Junqueiro trata primordialmente sobre as religiões e suas cerimônias. Fradique defende que "as Religiões para os homens [...] não passa[m] dum conjunto de Ritos, através dos quais cada povo procura estabelecer uma comunicação íntima com o seu Deus e obter dele favores" (Queirós, 1997, p. 127). Na primeira parte da carta, Fradique busca corroborar sua ideia com uma espécie de "viagem no tempo", indo a Septa-Sindhou para mostrar a religião que considera a mais "pura" – algo valorizado por Fradique –, em que "não há metafísica, nem ética [...]. Há meramente uma liturgia, uma totalidade de Ritos" (Queirós, 1997, p. 128).

Após comparar práticas religiosas de tempos distintos (religiões da antiguidade com as religiões contemporâneas), confronta as "duas grandes Religiões do Ocidente e do Oriente" (Queirós, 1997, p. 129), ou seja, o Catolicismo e o Budismo.

Fradique diz:

E se, já farto destes tempos antigos, V. quiser volver aos nossos filosóficos dias, encontrará nas duas grandes Religiões do Ocidente e do Oriente, no Catolicismo e no Budismo, uma comprovação ainda mais saliente e mais viva de que a Religião consiste intrinsecamente de práticas, sobre as quais a Teologia e a Moral se sobrepuseram, sem as penetrarem, como um luxo intelectual, acessório e transitório – flores pregadas no altar pela imaginação ou pela virtude idealista. (Queirós, 1997, p. 129)

Fradique resume o Catolicismo "a uma curta série de observâncias materiais" (Queirós, 1997, p. 129) em que tudo tem por objetivo "servir a Deus, que é o meio de agradar a Deus" (Queirós, 1997, p. 129, grifos do autor). Novamente iguala todas as religiões do mundo, ao dizer que "de sorte que no catolicismo do Minhoto como na religião da Ária, em Septa-Sindhou como em Carrazeda de Anciães, tudo se resume em propiciar Deus por meio de práticas que o cativem" (Queirós, 1997, p. 130). Assim, chega ao Budismo, mas sem dar tons originais à análise feita:

Se tivéssemos tempo de ir à China ou a Ceilão, V. toparia com o mesmo fenómeno no Budismo. Dentro dessa Religião foi elaborada a mais alta das Metafísicas, a mais nobre das Morais: mas em todas as raças em que ele penetrou, nas bárbaras ou nas cultas,

nas hordas do Nepal ou no mandarinato chinês, ele consistiu sempre para as multidões em ritos, cerimónias, *práticas* – a mais conhecida das quais é o moinho de rezar. V. nunca lidou com este moinho? É lamentavelmente parecido com o *moinho de café*: em todos os países budistas V. o verá colocado nas ruas das cidades, nas encruzilhadas do campo, para que o devoto ao passar, dando duas voltas à manivela, possa fazer chocalhar dentro as orações escritas e comunicar com o Buda, que por esse acto de cortesia transcendente "lhe ficará grato e lhe aumentará os seus bens". (Queirós, 1997, p. 130)

Ou seja, ao analisar o Catolicismo e o Budismo, metonimicamente, o Ocidente e o Oriente, Fradique defende uma essência semelhante. Inclusive no desenvolvimento das religiões, Ocidente e Oriente parecem equivalentes para os olhos do dândi. No entanto, vale destacar o pesar de Fradique pelo instrumento que ele chama de "moinho de rezar". Ao lamentar a semelhança com um "moinho de café", objeto corriqueiro em toda a sociedade ocidental, o poeta trata a religião budista como algo mundano, podendo ser interpretado como um pesar pela perda de uma pureza, de uma originalidade oriental antiga, que Fradique explicita em "Memórias e Notas".

Por fim, Fradique argumenta a Guerra Junqueiro sobre a equivalência de todas as religiões:

Para a vasta massa humana, em todos os tempos, pagã, budista, cristã, maometana, selvagem ou culta, a Religião terá sempre por fim, na sua essência, a súplica dos favores divinos e o afastamento da cólera divina; e, como instrumentação material para realizar estes objectos, o templo, o padre, o altar, os ofícios, a vestimenta, a imagem. (Queirós, 1997, p. 131)

Já a carta XVI, a Clara, se inicia com as justificativas de Fradique não ter escrito a sua amante por certo tempo, seguido de algumas palavras de afeto. Então, já quase no meio da epístola, aborda a figura de Buda:

E por história – muito aprovo, minha estudiosa Clara, que andes lendo a do divino Buda. Dizes, desconsoladamente, que ele te parece apenas *um Jesus muito complicado*. Mas, meu amor, é necessário desentulhar esse pobre Buda da densa aluvião de Lendas e Maravilhas que sobre ele tem acarretado, durante séculos, a imaginação da Ásia. Tal como ela foi, desprendida da sua mitologia, e na sua nudez histórica, – nunca alma melhor visitou a terra, e nada iguala, como virtude heróica, a *Noite do Renunciamento*. (Queirós, 1997, p. 175, grifos do autor)

Fradique não vê Buda como um ser divino. O poeta das *Lapidárias* destaca a necessidade de "desentulhar esse pobre Buda da densa aluvião de Lendas e Maravilhas". Ou seja, o intelectual não trabalha com Buda enquanto figura divinizada, superior. Analisa-o enquanto ser humano. O mesmo será feito com a figura de Jesus, que servirá como contraponto negativo a fim de exaltar a figura humana do criador do Budismo:

Jesus foi um proletário, um mendigo sem vinha ou leira, sem amor nenhum terrestre, que errava pelos campos da Galileia, aconselhando aos homens a que abandonassem como ele os seus lares e bens, descessem à solidão e à mendicidade, para penetrarem um dia num Reino venturoso, abstracto, que está nos Céus. Nada sacrificava em si e instigava os outros ao sacrifício – chamando todas as grandezas ao nível da sua humildade. O

Buda, pelo contrário, era um Príncipe, e como eles costumam ser na Ásia, de ilimitado poder, de ilimitada riqueza: casara por um imenso amor, e daí lhe viera um filho, em quem esse amor mais se sublimara: – e este príncipe, este esposo, este pai, um dia, por dedicação aos homens, deixa o seu palácio, o seu reino, a esposada do seu coração, o filhinho adormecido no berço de nácar, e, sob a rude estamenha de um mendicante, vai através do mundo esmolando e pregando a renúncia aos deleites, o aniquilamento de todo o desejo, o ilimitado amor pelos seres, o incessante aperfeiçoamento na caridade, o desdém forte do ascetismo que se tortura, a cultura perene da misericórdia que resgata, e a confiança na morte... (Queirós, 1997, p. 175-176)

E prossegue:

Incontestavelmente, a meu ver [...] a vida do Buda é mais meritória. E depois considera a diferença do ensino dos dois divinos Mestres. Um, Jesus, diz: – "Eu sou filho de Deus, e insto com cada um de vós, homens mortais, em que pratiqueis o bem durante os poucos anos que passais na Terra, para que eu depois, em prémio, vos dê a cada um, individualmente, uma existência superior, infinita em anos e infinita em delícias, num palácio que está para além das nuvens e que é de meu Pai!". O Buda, esse, diz simplesmente: – "Eu sou um pobre frade mendicante, e peço-vos que sejais bons durante a vida, porque de vós, em recompensa, nascerão outros melhores, e desses outros ainda mais perfeitos, e assim, pela prática crescente da virtude em cada geração, se estabelecerá pouco a pouco na Terra a virtude universal!" A justiça do justo, portanto, segundo Jesus, só aproveita egoistamente ao justo. E a justiça do justo, segundo o Buda, aproveita ao ser que o substituir na existência, e depois ao outro que desse nascer,

sempre durante a passagem na Terra, para lucro eterno da Terra. (Queirós, 1997, p. 176)

Diversas comparações semelhantes, em que a figura humana de Buda é colocada acima da de Jesus, seguem-se até que Fradique conclui: "Eu, minha flor, sou pelo Buda" (Queirós, 1997, p. 176).

Fradique expõe sua preferência pela figura do príncipe indiano em relação a Jesus. Se pensarmos que, aqui, Buda e Jesus representam metonimicamente o que Budismo e Catolicismo representaram na carta a Guerra Junqueiro, ou seja, Oriente e Ocidente, temos uma visão de elevação do Oriente em relação ao Ocidente. Ou melhor, de maneira mais clara, vemos uma simpatia maior pela figura que foi a origem da religião budista, enxergando assim, uma religião que, em sua origem, foi "mais meritória". Como vimos, o Catolicismo e o Budismo modernos são equivalentes para Fradique, pois se resumem, como todas as religiões, a uma série de práticas que visam "a súplica dos favores divinos e o afastamento da cólera divina" (Queirós, 1997, p. 131). No entanto, na sua origem, parecem ser distintos, tendo, a religião budista, uma origem "mais meritória" (Queirós, 1997, p. 176) que o cristianismo como um todo.

Se postas linearmente, como uma sequência de uma reflexão, pode-se ler, mais uma vez, um apego de Fradique Mendes a um Oriente antigo imaculado, repetindo, desta forma, em diversas vezes um discurso caracteristicamente europeu.

Em suma, o Budismo para Fradique Mendes aparece, primeiramente, como "uma entre diversas crenças que o homem europeu refinado do final do século XIX deve 'experimentar' ou 'crer' para uma total compreensão da essência da religião

e, por via desta, da essência do homem" (Real, 2007, p. 135). No entanto, esta é a única religião que Fradique não pode absorver. Ironicamente, é uma das religiões mais tratadas por Fradique na segunda parte do livro. Assim, embora enquanto religião a iguale a todas as outras e, em sua análise das figuras históricas, não apresente claramente uma visão da religião budista em si, todo o julgamento que Fradique faz acerca do Budismo é baseado em conhecimentos externos. Isso o difere dos outros assuntos tratados por Fradique, devidamente experimentados e esgotados (Queirós, 1997, p. 94). Tal diferença faz-se fundamental, pois, insistimos, Fradique Mendes, talvez pela impossibilidade de "experimentar", ratifica uma preleção eurocêntrica.

Deste modo, Eça de Queirós expõe em sua obra A Correspondência de Fradique Mendes um Budismo enquanto religião que se pode utilizar para questionar a "verdade cristã", tão enraizada na cultura popular portuguesa (e europeia). Diferentemente de muitas de suas outras personagens, Eça constrói Fradique a partir de uma interação positiva com o Oriente e com a doutrina búdica. Mas, é interessante notar que o Budismo não atrai Fradique exatamente por suas palavras ou suas ideias. O Budismo é para Fradique apenas mais um caminho que constitui "um distintivo de superioridade e elegância intelectual" (Queirós, 2011, p. 290). Ou seja é apenas um meio para se tornar o homem "de todas as civilizações [...] antropologicamente ideal" (Real, 2007, p. 131). Neste sentido, pode-se ler que o Budismo aparece, para Eça de Queirós, como forma de crítica e ironia a esse intelectual do século XIX, uma "espécie de caricatura de perfeição" (Piedade, 2002, p. 299) que via no "domínio" das crenças e cultura orientais um ato de superioridade intelectual.

Bastante diverso será o Budismo para Antero de Quental, considerado por muitos como o líder da Geração de 70.

Quando se pensa na relação entre o poeta de *Odes Modernas* e o Oriente, o Budismo aparece como o principal ponto de contato. A interpretação de um Antero "budista" remonta à própria segunda metade do século XIX, pois será Oliveira Martins, na introdução da obra *Sonetos* de 1886 que exporá essa relação⁶. Se uma aproximação de Antero com o Budismo é publicamente exposta em 1886, na sua correspondência o tema já é, há muitos anos, debatido entre os dois amigos e outros interlocutores⁷.

Para entendermos as relações de Antero com o Budismo, aqui, selecionamos trechos de quatro cartas: as cartas de 18 de janeiro de 1872, 27 de junho de 1873, carta de 30 de maio de 1887 a Oliveira Martins; e a carta de 2 de fevereiro de 1889 a Jaime de Magalhães. Comecemos, então, pela carta de janeiro de 1872, que constitui a primeira referência do Budismo na correspondência anteriana. Diz o poeta:

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

⁶ Cf. Martins, [s.d.], p. 15-28.

⁷ Por exemplo, carta a Maria Amália Vaz de Carvalho, de dezembro de 1886; ao próprio Oliveira Martins em julho de 1873 e agosto de 1877; carta a Carlos de Lemos em 1888; carta a Santos Valente em janeiro de 1878 e fevereiro de 1883.

ideias que representam a atividade da vida, como plenitude, felicidade, esperança, e outras deste teor. Não ando senão por intermitências, e aos empurrões. Para tudo dizer numa palavra, nasci *monge*. (Quental, 2009, vol. 1, p. 249, grifos do autor)

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

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

Portanto, parece que neste estágio, o poeta das *Odes Modernas* ainda propaga uma visão estereotipada ou, em outras palavras, sem uma carga individual de reflexão.

Este processo parece mudar a partir do ano seguinte. Em nova carta a Oliveira Martins, datada de 27 de julho de 1873, Antero busca explicar o seu ainda em formulação conceito de "misticismo ativo":

me inquietaram certas expressões da sua carta, com respeito à comunhão com um Deus etc. Cautela com o misticismo! Como

todas as naturezas essencialmente activas, que, quando caem na metafísica, são levadas, por uma natural antítese, a ver nela sobretudo o lado imoto, Você parece-me considerar no Absoluto, em relação ao espírito humano, somente a contemplação e o estado de graça, alguma coisa como o Nirvana búdico. Quanto a mim, o Absoluto, não existindo *em si* [...] não é mais do que o elemento que a razão pura ajunta à realidade fenomenal e sensível, para ter a realidade completa e plena [...]. Se o Absoluto não tem realidade em si, uma prática da vida no ponto de vista do Absoluto reduz-se à contemplação dum ponto imoto, como diz o Budismo, ponto imoto que não sendo mais do que uma total abstração, veio a dar num *prope nihil*, um *nada* intelectual. O Absoluto, para entrar racionalmente na vida humana, deve ser praticado e não contemplado: [...] quanto mais praticarmos [...] mais nos uniremos ao Absoluto, a Deus. É o que eu chamo de misticismo activo. (Quental, 2009, vol. 1, p. 315-316, grifos do autor)

Embora, ao se referir ao nirvana búdico, Antero trabalhe ainda com uma ideia similar à da carta de 1872, lida por Paulo Feitais como uma "visão negativa do Nirvana" (2007, p. 114), já se percebe, no conceito de "misticismo activo", uma moldagem de um pensamento oriental, ao que Antero julga primordial para uma atividade social: a ação. Em outras palavras, Antero parece já ressignificar seu referencial registrado em seu contato sociocultural – sua educação ocidental, cristã e oitocentista – inserindo uma nova forma de pensamento em que são considerados aspectos de um pensamento "novo" ou "diferente" a um padrão pré-existente. Nesse sentido, desde a primeira metade da década de 70, percebe-se uma interação positiva de Antero com conceitos orientais apreendidos através de seus estudos acerca do Budismo.

Em 1887, em novo debate epistolar com Oliveira Martins, Antero exerce a função de um mediador cultural e argumenta em defesa da doutrina budista perante seu interlocutor:

Vejo-o caminhar para um pessimismo negativo, que não posso aprovar e me contrista. Refere-se Você ao tempo em que a vida "era para nós menos livre, no sentido budista, isto é, muito menos vazio". O progresso espiritual apresenta-se-lhe pois como negativo, e a última palavra da existência como uma vacuidade sem solução e como que forçada. [...] se a liberdade se afirma pelo desprendimento das coisas vãs, é justamente porque a liberdade é em si mesma uma realidade superior e a verdadeira realidade, não negativa, por conseguinte, mas essencialmente afirmativa. [...] Logo, não acuse o Ser, nem calunie o Budismo. O Ser fez-nos para a beatitude; e o Budismo traz consigo toda a satisfação, toda a consolação e toda a alegria. Não é tão consolador conhecermos que somos loucos? Que as coisas que nos atormentam são pura visualidade? Que os nossos grandes males, os nossos grandes infernos, bem no fundo, não existem, e que esses terríveis espectros são meras ilusões de óptica? A contemplação da nossa toleima é muito salutar e, tudo bem pensado, fonte perene de alegria. A verdadeira ironia transcendental é esta, a única verdadeiramente filosófica, humana, superior. (Quental, 2009, vol. 3, p. 105-106)

Se olharmos este trecho em comparação à carta de 1872 em que o autor afirmava estar passando por "períodos de abatimento e indiferença de budista", nota-se claramente como Antero ressignificou o conceito de Budismo em seu pensamento. Aqui, ao mesmo Oliveira Martins, já não defende o budista como negativo ou inerte, mas sim como caminho para

a liberdade, ou, como diz na carta "verdadeira realidade". Não sendo mais visto com um teor negativo, a integração de um pensamento budista em sua vida passa a ser algo afirmativo. Portanto, parece-nos que de certo modo Antero compreendeu o Budismo e o conceito de Nirvana, conforme nos explicou Paulo Feitais.

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

A epístola que talvez melhor apresente esse pensamento híbrido defendido pelo poeta está em carta datada de 2 de fevereiro de 1889 e enviada a Jaime de Magalhães Lima. Nesta missiva, Antero busca explicar a seu interlocutor seu conceito de "Helenismo coroado de Budismo". Cito um relevante trecho:

foi isso o que eu quis significar com a minha fórmula do "Helenismo coroado por um Budismo": o Helenismo, isto é, a vida natural, nos seus diversíssimos tipos, na riqueza da sua evolução, aproximando-se ou afastando-se mais ou menos da compreensão transcendente, cuja expressão é o Budismo, que propriamente se lhe não opõe, mas o completa superiormente. O Budismo é um estado psicológico puro, que, por isso, que pressupõe os anteriores menos puros, não os pode negar absolutamente. [...] O desprendimento pois do Budista será só interno, mas a sua vida será activa; somente a mola dessa atividade é que terá mudado, de pessoal (em) impessoal, e de egoísta (em) desinteressada. (Quental, 2009, vol. 3, p. 215-216)

Aqui, mostra-se claro a assimilação oriental por parte de Antero que busca "completar superiormente" um pensamento ocidental predefinido. Também, ao explicar sua visão em relação ao Budismo, mais uma vez faz uma mediação cultural com seu interlocutor, até chegar ao ponto que considera fundamental para o aprimoramento moral do homem oitocentista: ser ativo e fazer o Bem, mas fazer de maneira desinteressada e impessoal⁸.

Se observarmos os textos em conjunto, pode-se perceber que o Budismo não foi encarado por Antero como uma religião ao qual ele se tenha convertido. Tampouco é um "estilo de vida" que o poeta tenha adotado. A doutrina de Gautama foi um dos alicerces do pensamento que, ao final da vida, Antero chamou de "sua filosofia" e que tem sua visão mais completa exposta em Tendências Gerais da Filosofia da Segunda Metade do Século XIX. Ou seja, Antero leu, estudou, refletiu sobre o Budismo enquanto filosofia, não religião. Assimilou ao seu pensamento aspectos que julgou meritório para buscar o que achou fundamental ao homem do século XIX: "a remodelação do homem interior" (Quental, 2009, p. 66). Deste ponto de vista, pode-se dizer que Antero, através de seu contato com o Budismo, sofre um processo transculturador, no sentido primeiro que o termo recebeu de Fernando Ortiz. Isto é, de uma nova cultura original e independente que nasceu a partir do contato ou confronto de outras duas culturas pré--existentes. (Aguiar et al., 2004, p. 87). Portanto, vê-se que, para Antero, o Budismo é um caminho de regeneração de si mesmo e do homem europeu.

⁸ Vale destacar que em carta a Carlos Lemos, datada de 5 de fevereiro de 1888, Antero defende a mesma ideia.

Se postos lado a lado, vemos que Eça utiliza a difusão que o Budismo tinha em parte da intelectualidade europeia da época para ironizar, através da figura de Fradique Mendes, o homem oitocentista. Neste sentido, a doutrina de Gautama se torna uma ferramenta crítica utilizada pelo autor de *Os Maias* para questionar seu país e seu continente. Já Antero interage diretamente com o Budismo através de suas leituras. Absorve aspectos que julga importantes para a "sua filosofia", que visa, antes de mais nada, a renovação do homem de seu tempo.

Um ponto em comum entre as duas relações com o Budismo aqui estudadas se encontra no fato de ambas terem como ponto de chegada uma reflexão sobre o homem ocidental finissecular. Neste sentido, as leituras confluem para um pensamento que, embora se utilize de elementos orientais, está focado na sociedade ocidental em que os autores viviam. Deste modo, pode-se perceber que interações com o Oriente de Antero e Eça, embora relativamente distintas, dialogam entre si.

Encerramos nosso percurso destacando a importância de se estudar tais leituras do Oriente, que, em alguns pontos, se conflitam e, em outros, se completam. Pois, visões como essas não só demonstram a complexidade desse tema de estudo que, numa primeira visão, parece una, mas também nos remete para a nossa contemporaneidade. Pois, se refletirmos com cuidado, percebemos que a maior parte de estereótipos, preconceitos e pensamentos geo e etnocêntricos dos Oitocentos ainda persiste em nossos dias. Deste modo, ler as percepções do Budismo em Eça de Queirós e Antero de Quental se torna um exercício de reflexão sobre nós mesmos. A ironia usada por Eça para criticar o homem oitocentista, muitas vezes ainda é válida para se ler o homem do século

XXI. Do mesmo modo que a assimilação do Budismo no pensamento de Antero pode ser visto ainda hoje como um caminho de interação positiva com o "outro". Assim, estudar o orientalismo da Geração de 70 interessa à nossa contemporaneidade pois nos abre caminhos de reflexão para o mundo e para as questões que nos rodeiam.

BIBLIOGRAFIA

- Aguiar, Flávio; Vasconcelos, Sandra Guardini. O conceito de transculturação na obra de Ángel Rama. In: Abdala, JR., Benjamim (org.) *Margens da cultura*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 87-97.
- Braga, Duarte. Drummond. O Nirvana e as relações do Budismo com a cultura portuguesa. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. Ano VI, n.º 11, p. 145-152, 2007.
- Feitais, Paulo. Antero de Quental foi budista? *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. Ano VI, n.º 11, p. 109-124, 2007.
- HESPANHA, António Manuel. O Orientalismo em Portugal (séculos XVI-XX). In: Rodrigues, Ana Maria (coord.) O Orientalismo em Portugal. Porto: Edifício da Alfândega, 1999, p. 15-37.
- Lima, Isabel Pires de. O Orientalismo na Literatura Portuguesa (Séculos XIX e XX). In: Rodrigues, Ana Maria (coord.) *O Orientalismo em Portugal*. Porto: Edifício da Alfândega, 1999, p. 145-160.
- Martins, Oliveira. Introdução. In: *Antero de Quental Sonetos Completos*. 2.ª ed. Lisboa: Publicações Europa-América, [s.d.], p. 15-28.
- PIEDADE, Ana Nascimento. Estratégias da modernidade em *A Correspondência de Fradique Mendes*. In. *Congresso de Estudos Queirosianos*. *IV Encontro internacional de Queirosianos*. *Actas*. Vol. 1. Coimbra: Almedina e Universidade de Coimbra, p. 295-314, 2002.
- QUENTAL, Antero. *Cartas*. 3 volumes. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2009.
- Queiros, Eça de. *A Correspondência de Fradique Mendes*. In. *Eça de Queiroz Obra Completa*. Berrini, Beatriz (org.). Vol. 2. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997, p. 52-204.
- Queirós, Eça de. Um Gênio que era um Santo. In: *Edição Crítica das Obras de Eça de Queirós*. *Almanaques e outros dispersos*. Fialho,

- Irene (org.). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009, p. 285-329.
- Reis, Carlos. Para a edição crítica das obras de Eça de Queirós. In: *Eça e os Maias: Actas do 1º Encontro Internacional de Queirosianos*. Lisboa: Edições ASA, p. 227-234, 1990.
- Real, Miguel. A Visão do Budismo em Eça de Queirós. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. Ano VI, n.º 11, p. 125-137, 2007.
- Said, Edward W. *Orientalismo O Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

DOMINANDO A ARTE ASSASSINA: JAPÃO E CHINA NA DISPUTA DO PODER REGIONAL NA ÁSIA NA ANÁLISE DE EÇA DE QUEIRÓS (1894-1895)

Jose Mauricio Saldanha Alvarez

Departamento de Estados Culturais e Mídia, Universidade Federal Fluminense, Brasil.

1. A ÁSIA-PACÍFICO EM CRISE

Exploramos a percepção da cena internacional finissecular apresentada pelo escritor, jornalista e diplomata Eça de Queirós analisando a guerra Sino-Japonesa de 1894-1895, que confirmou a presença na Ásia de novos protagonistas na ordem mundial. A veloz modernização do Japão, por meio do processo que Virilio denominou de revolução dromológica, resultou, para esse país, em uma raison d'état consolidada ideologicamente e apoiada em armamentos modernos, justificando a conquista de territórios ultramarinos. Entre as fontes ecianas sobre o tema, as que empregamos são as matérias redigidas por José Maria Eça de Queirós (1845-1900), publicadas no periódico Gazeta de Notícias do Rio de Janeiro, Brasil, em 1894, e no livro Cartas e Bilhetes de Paris (1893-1896), de 1942, sob o título Chinezes e Japoneses.

1.1. ABERTURA

A leitura do noticiário internacional por Eça de Queirós reflete uma percepção especular da fragilidade portuguesa

na agressiva arena internacional do século XIX, guardando um império ultramarino depositário de riquezas que, como metrópole, não podia explorar ou resguardar (Alvarez, 2012, p. 237-240). Eça nutriu simpatia pela China empenhada na recuperação de seu antigo poder e prestígio. Reconheceu criticamente no Japão um país notável, palco da construção de um vigoroso projeto de poder e independência nacional, muito embora fosse, no seu juízo irônico e agudo, um arrivista impudente.

Em suas matérias, ele adverte o distante Brasil, país gigantesco, muito embora quase incapaz de defender sua dimensão continental, redigindo prognósticos de enorme valor político. Hans Morgenthau assinalou a dificuldade que tomava estadistas ou profissionais da informação em produzir profecias e predições factíveis da arena diplomática (Morgenthau, 2005, p. 23). Eça elaborou trabalhos de singular prospecção, manejando a informação e a inteligência nascidas de suas atividades diplomáticas alimentadas pelo exercício jornalístico (Monica, 2001, p. 127). O escopo desse artigo é estabelecer uma interlocução entre as relações internacionais do final de século asiático, analisando as matérias jornalísticas redigidas por Eça revestidas de intenso senso profético.

1.2. A GUERRA NA ÁSIA

Após o Tratado da Vestefália, em 1648, os estados-nação europeus empregaram forças militares para apoiar suas políticas externas, travando guerras na forma de duelos (Clausewitz, p. 73). No entanto, a revolução industrial, operada no século XIX, transformou dramaticamente esse processo, ensejando uma paz mundial coexistente com guerras de curta duração (Polanyi, 2001, p. 26). A nova economia industrial atraiu e

incorporou as mais distantes regiões do globo, acelerando as comunicações e incrementando a circulação de bens, capitais e pessoas (Hobsbawm, p. 95).

Após 1848, a tecnologia armamentista industrial moderna aperfeiçoou armas de enorme letalidade permitindo aos exércitos e armadas europeias triunfar em regiões ultramarinas densamente habitadas. A tecnologia militar constantemente aperfeiçoada resultou no que Arrighi e Silver denominaram de *a arte assassina* (Arrighi et al., 1999, p. 236). Em sua análise do palco internacional de 1894, Eça ressaltou vetores peculiares do imperialismo e do capitalismo. A vigorosa expansão do poder europeu levou o sistema bancário a inserir-se nos aparatos da política nacional com tamanho sucesso na exportação de capital que os governos britânico e francês tornaram a *haute finance* uma causa nacional (Lenin, 2014, p. 50). Finalmente, empregaram força militar para apoiar a captura de mercados financeiros e industriais (Polanyi, 2001, p. 26).

Os poderes europeus assaltaram o império chinês que dominava um imenso mercado regional sinocêntrico como uma esfera econômica fechada (Braudel, 2005, p. 417-418). Para romper esse sistema, a Grã-Bretanha e a França rejeitaram a soberania de um império indefeso militarmente, embora governado por uma elite culta (Arrighi, 1999, p. 238). Enquanto a Índia havia sido vencida pelos ingleses, a China por volta de 1890 mantinha sua unidade política, só destruída pela pressão ocidental e solapada internamente por suas debilidades (Pannikar, 1959, p. 125). Enquanto isso, o Japão, aberto pela força em 1858, deu-se conta de que sua sobrevivência dependia da elaboração de armas similares às dos europeus. Esse equipamento resultante de um programa industrial modernizador dirigido pelo Estado se destinava a

assegurar a supremacia contra os adversários ocidentais assegurando a independência da nação.

2. ASCENSÃO DO JAPÃO: FABRICAÇÃO DO PAÍS DE SUA HISTÓRIA E SUAS ARMAS

O contato com os mercadores portugueses do século XVI levou os japoneses a fabricarem seu primeiro armamento moderno aperfeiçoado. Após 1854, com o fim do isolamento do Japão pelo Comodoro Perry, apesar dos tratados desiguais, as reformas levadas a cabo pela restauração Meiji, de 1868, transformaram-no no primeiro país industrial asiático (Arrighi et al., 1999, p. 261). Superando as estruturas feudais, consolidou um governo central esmagando particularismos e assegurando a defesa nacional. Dessa forma, o *Kokutai*, ou a tradição imperial, incorporava o imperador na nação, resguardando seus papéis representativos no interior da tradição confuciana e xintó (Gluck, 1985, p. 102).

O governo Meiji liderava o sistema financeiro nacional evitando endividar-se externamente, acelerando a transferência de tecnologia. Seu programa industrial o levou a procurar mercados e matérias-primas no continente. Apesar da milenar relação mercantil existente entre o Japão e a China, o *display* militar nipônico superou o frágil antagonista na guerra de 1873. Essa expansão do poder militar era integrante do progresso dromológico que construía um "direito" autorizando um país a capturar e habitar territórios estrangeiros, pois, uma vez tendo incorporado a arte assassina no seu exército, compeliu militarmente seu inimigo chinês a aceitar sua vontade (Virilio, 1986, p. 76).

Para Eça, a guerra contra a China era um conflito de conquista travado pelo Japão, mas constituía um aviso para as

potências ocidentais. Recordando Emmerich de Vattel, um diplomata do século XIX, o novo estado japonês exercia o direito da guerra como um instrumento da política nacional que, de acordo com a teoria liberal, era necessária, justa e santa (Waltz, 1983, p. 114).

Por outro lado, segundo Morgenthau, o concerto do domínio ocidental na Ásia foi rompido pelo Japão, cujas forças armadas se tornaram o agente de sua política nacional. Sua vitória meteórica sobre um antagonista mais débil representou uma ameaça para os interesses dos poderes europeus (Morghentau, 2005, p. 564). Alemanha, França e Rússia forçaram o Japão a recuar, frustrando a opinião pública nipônica, já ressentida pela permanência dos tratados desiguais, que asseguravam extraterritorialidade aos cidadãos estrangeiros e impunha taxas alfandegárias desfavoráveis para o Japão. A revolta da população só foi contida por um decreto do Trono, em que o imperador empregou uma frase que seu neto Hiroito repetiria em 1945: "o Japão precisa tolerar o insuportável".

Arrighi e Silver descreveram a guerra sino-japonesa de 1894 como um conflito interno ao sistema sinocêntrico, cujo resultado se consagrou pela derrota da China e pela vitória do Japão (Arrighi et al., 1999, p. 257). Seguiu-se seu reconhecimento diplomático e midiático na Europa e nos EUA. Um novo e agressivo poder emergia na Ásia e no mundo. Para Eça, esse conflito entre os dois países precipitou a China num vácuo moral (Queirós, 1942, p. 1374). A amargura provinha do fato de haver sido fragorosamente derrotada por outro país integrante do mundo sinizado confuciano (Paine, 2003, p. 4). Eça informava ao leitor luso-brasileiro que esta guerra longínqua, por força da mundialização, do capitalismo e do imperialismo era travada "entre duas nações fortes do Extremo Oriente [e]

oferece apenas o interesse de uma pantomina militar, passada numa região de fantasia" (Queirós, 1942, p. 1374-1375). No entanto, a relação mercantil do Japão com a China e a Coreia era matéria milenar (Howe, 1999, p. 16).

2.1. OS PROTOCOLOS DA GUERRA NO OLHAR DE EÇA

Eça alerta seu leitor de que é preciso realizar uma leitura crítica das fontes jornalísticas; elas apresentam os contendores seguindo uma prática usual do jornalismo de massa eurocêntrico: o estereótipo. Alguns periódicos apresentam conhecimentos reducionistas sobre os povos, como Eça já demonstrara na magistral cobertura que fez da revolução egípcia de 1882 (Alvarez, 2014). A imprensa europeia sugeria que a capacidade dos orientais se resumia em produzir casas feitas de biombos e cultivar crisântemos, fabricar porcelana e bordar a seda. Em seguida, um aporte comparativo hierarquiza os ocidentais como civilizados que consideravam um descalabro a recusa chinesa em construir estradas de ferro, telégrafo e iluminação urbana a gás, conquistas que consideramos "para nós as expressões sumas da civilização [, daí] concluímos rasgadamente que são bárbaros" (ibid.).

Eça então nos faz reconhecer que, por detrás dos estereótipos nacionais e enganosos desses países, "exist[i]am sólidas instituições sociais e domésticas, uma velha e copiosa literatura, uma intensa vida moral, fecundos métodos de trabalho, energias ignoradas, o europeu mediano não o suspeita" (Queirós, 1942, p. 1375). Ele leu nos jornais europeus matérias sobre a guerra sino-japonesa redigidas com "uma atenção errante e sorridente", noticiando a ópera bufa entre um bárbaro chinês e um japonês, não menos bárbaro por andar vestido à ocidental e com armas ocidentais. Ninguém

se incomodava no Ocidente se o Japão conquistava a Coreia, país essencial para os chineses "porque esse domínio é para eles uma tradição secular". No entanto, para o Japão, o plano tem uma dimensão mais vasta e ampla. "Os japoneses, porque receiam (segundo dizem seus diplomatas) que a Rússia, através da fraqueza ou da condescendência interesseira da China, se estenda pela Coreia, ocupe algum dos seus portos fronteiros ao Japão (como Fusan), domine portanto no mar do Japão, que os japoneses consideram seu, e venha, se não ameaçar a independência japonesa, a prejudicar seu desenvolvimento comercial" (ibid.).

Em sua análise, esta "questão de remota política asiática" não deveria preocupar os brasileiros que liam suas matérias. No entanto, os europeus deveriam temer "as consequências da guerra – sobretudo as consequências de uma derrota da China, de uma boa derrota, bem estridente e humilhante, que penetre até o mandarinato, até ao inacessível orgulho da dinastia manchu". Se os japoneses a perdessem não haveria contratempo. Tratava-se de "um povo ligeiro e atrevido que levava uma sova". A China é "um povo de quatrocentos milhões de homens (quase um terço da humanidade!), todos extremamente inteligíveis, de uma atividade formigueira, de uma persistência de propósitos e tenacidade só comparável à dos buldogues; de uma sobriedade quase ascética e com inacreditável capacidade de aturar e sofrer" (ibid.).

Para Eça, os europeus estavam mal informados sobre os chineses, e sua opinião sobre eles, baseando-se em informações de indivíduos que habitam as concessões estrangeiras, vê a "populaça chinesa, [como] iletrada e grosseira", que se entregava aos mais baixos afazeres: os súditos do celeste império aparecessem falsos, maus, "muito larápios e muito

sujos". Era preciso internar-se pelo país como fizeram alguns europeus e que "confessam que aprenderam, na convivência da burguesia culta e letrada, lições de conduta, de ordem, de respeito filial, de profunda união doméstica, de inteligente economia, de trabalho metódico, de subordinação, de pureza, de zelo moral e de toda a sorte de virtudes íntimas, que garantem melhor a grandeza, estabilidade e ventura de uma nação do que a mais sutil arte em fabricar obuses e manobrar torpedeiros" (Queirós, 1942).

A derrota da China pela Inglaterra e sua abertura à exploração ocidental despertou o interesse de instruir-se em "nossas ciências, as nossas indústrias, as nossas frotas e aos nossos exércitos [...]. Foi nesse princípio que os chineses mandaram suas primeiras missões escolares à Europa e começaram sua aprendizagem científica" (*ibid.*, p. 1381).

A luta armada pelos despojos do mercado sinocêntrico logo envolveu os japoneses tornados inimigos da China. Para Eça, tratava-se de "duas grandes nações do Extremo Oriente, onde ambas aspiram o predomínio: têm um desenvolvimento idêntico, em literatura, em arte, mesmo em certas indústrias nacionais que ambas exportam e que se chocam nos mercados" (*ibid.*).

3. REPRESENTAÇÃO DO PODER: TRADIÇÃO E MODERNIDADE NO EXTREMO ORIENTE

O vestuário se tornou a marca emblemática das transformações sociais operadas nestes países asiáticos. As representações do mundo social, segundo Roger Chartier, são produzidas de acordo com os interesses do grupo que as encomenda, tornando a representação "o instrumento de um conhecimento imediato que faz ver um objeto ausente através da

sua substituição por uma 'imagem' capaz de reconstituí-lo em memória e de figurar o que ele é" (Chartier, 1990, p. 20). Conforme Barbara Molony, a adoção do uniforme militar ocidental por parte dos nipônicos projetava a nova forma masculina do poder japonês, fazendo com que assinalemos um elemento da revolução dromológica para Virilio, sugerindo a modelagem de pessoas sem vontade numa massa armada, de corpos que se tornam máquinas despersonalizadas (1986, p. 91). As instituições formadoras de soldados no Japão eram descritas como "moldadores de seres humanos" (Molony, 2005, p. 526).

Conforme a teoria das representações, a imagem do imperador japonês substitui e representa o poder, e seu titular, que envergava o código tradicional, vestiu-se de acordo com os modelos ocidentais de uniforme militar (Wittner, 2008, p. 126). Eça compara duas representações distantes algumas décadas entre si. A primeira apresenta o "imperador omnipotente e hierático, meio homem, meio deus, alçado no seu trono, que mais parece altar, todo envolto num manto de seda cor de palha, com uma mitra de laca branca, onde faíscam pedrarias, imóvel e de olhos baixos à maneira de um ídolo enquanto o fumo do incenso se eleva" (Queirós, 1942).

Na segunda representação, temos um imperador envergando uma "uma farda vermelha de general inglês que lhe faz rugas no sovaco, um capacete branco de general prussiano que lhe tomba para os olhos, umas calças azuis de general francês que lhe fogem dos tornozelos, sentado de esguelha numa poltrona, dentro de uma estação de caminho de ferro, [...] ao longe uma locomotiva fumega e vai partir por sob um arco de lona que ostenta este lema estupendo: 'Viva a constituição!'. Este é o Japão novo. E lúgubre" (Queirós, 1942).

Ao lado dos uniformes, o Japão "adotou também os nossos couraçados, as espingardas *Lebel*, as metralhadoras, toda a nossa organização e ciência militar. E, como não lhe falta a inteligência destra para aplicar os nossos princípios e usar o nosso material, e como os seus oficiais são educados nas escolas, nos arsenais, nos campos de manobras da Europa, em breve o Japão pitoresco se tornou o Japão formidável, e, apesar de as fardas mal feitas lhe darem um ar xexé de Entrudo, ficou sendo a grande potência do Extremo Oriente" (Queirós, 1942).

Para Eça, o antagonismo se acentuou porque a China suspeitou da revolução que transformava o Japão, que, por sua vez se desfazia das amarras culturais sinocentricas:

Os homens que aboliam o mais santo dos cultos, o culto do passado, que se enfardelavam com a rabona estrangeira, que abandonavam as suas festas religiosas para aplaudir em casinos alumiados a gás as cançonetas torpes de Marselha, eram sem dúvida vis: mas os seus portos estavam cheios de couraçados, os seus arsenais de armamentos, um saber novo penetrara na sua educação, e podiam portanto, apesar de ignóbeis, ser perigosos. A manhosa e forte civilização dos "diabos europeus" convertera-os numa grande potência asiática, comunicando-lhes as suas manhas e a sua força – convinha portanto adquirir também essa força e essas manhas para que o Império do Meio não fosse sobrepujado pelo pequeno Império do Sol Nascente, uma vez que está desgraçadamente provado que a espingarda *Lebel* mata melhor que a elegante e venerável flecha dos avós. (Queirós, 1942)

4. EPÍLOGO: A VITÓRIA É NIPÔNICA, MAS A HUMILHAÇÃO CHINESA NUNCA MAIS OCORRERÁ!

Em poucas semanas, "o Japão ocupava a Coreia, escangalhava o velho rei e o velho Governo, repelia o exército chinês, destroçava a armada chinesa, invadia o solo chinês e começava uma marcha sobre Pequim, para impor ao Filho do Céu, dentro da sua cidade santa, uma paz cheia de vergonha e ruína. Por ora o japonês [quando ele redigiu a matéria, a guerra não terminara] ainda marcha, ainda está longe de Pequim. Mas quando lá entrar, como tudo o pressagia, a China terá sofrido a maior afronta de toda a sua história de seis mil anos" (Queirós, 1942). O tratado de Shimonoseki articulado pelos poderes europeus é assinado pelos contendores em 17 de abril de 1895. Apesar de obterem ganhos territoriais e o protetorado sobre a Coreia, os japoneses se sentiram ultrajados pelo resultado que lhes suprimia ganhos territoriais (Storry, 1979, p. 29).

Concluindo: Eça considerou que, para superar esse revés, a China deveria, dentro de pouco tempo, se "tornar Europeia, no que a Europa tiver de mais engenhoso, de mais científico, de mais moderno. Ela fará exatamente o que nestes derradeiros quinze anos fez o Japão [...]. Em vinte anos, em menos, a China pode ser a mais poderosa nação militar da terra" (Queirós, 1942).

BIBLIOGRAFIA

- ALVAREZ, J. M. S. *Eça de Queirós, Dictionary of literary biography.* Volume 366. Orientalist Writers, Coeli Fitzpatrick, Dwayne A. Tunstall, (ed). A Bruccoli Clark Layman Book, Gale, Cengage Learning. Detroit, New York, San Francisco, New Haven, Conn. Waterville, Maine, London. 2012.
- ALVAREZ, J. M. S. Journalism and Literature in the Egyptian Revolution of 1882
- *Eça de Queirós and the News in the Plot of Intrigue*.SAGE Open, vol. 4, 3 September 18, 2014.
- Arrighi, G.; Silver, B. J. *Chaos and governance in the modern world system*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- Braudel, F. Civilização material, economia e capitalismo. Séculos XV-XVIII. As estruturas do cotidiano. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- Chartier, Roger. A Historia Cultural. Entre práticas e representações. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel, 1990.
- CLAUSEWITZ, Da Guerra. São Paulo: Editora Martins Fontes, S/D.
- GLUCK, C. *Japan's modern myths. The ideology of late Meiji period.* Princeton: Princeton University Press, 1985.
- Hobsbawm, E. *A Era dos Impérios. 1875-1914*. Petrópolis: Editora Paz e Terra.
- Hodge, C. C. *Encyclopedia of the Age of Imperialism*. 1800-1914, Volume I. London: Greenwood Press, 2008.
- Howe, C. *The origins of Japanese trade supremacy. Development and Technology in Asia from 1540 to the Pacific War.* Chicago: Chicago University Press, 1999.
- Lenin, V. I. *O Imperialismo etapa superior do capitalismo*. Campinas: Produção Editorial, 2014.

- MOLONY, B.; UNO, K. S. *Gendering Modern Japanese History*. Harvard: Harvard University Asia Center Press, 2005.
- Monica, M. F. *Eça*. *Vida e obra de José Maria Eça de Queirós*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.
- MORGENTHAU, H. J. Politics among nations. The struggle for power and peace. Boston: McGraw-Hill, 2005.
- Paine, S. C. M. *The sino-japanese war of 1894-1895*. Perceptions power, and primacy. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Pannikar, K. M. Asia and the western domination in Asia. A survey of Vasco de Gama epoch of Asia History. London: George Allen and Unwin, 1959.
- Polanyi, K. *The Great Transformation: the politics and economic origins of our time*. Boston: Beacon Press, 2001. 9.bb
- Querós, J. M. E. de. *Chineses e Japoneses*. Publicado na Gazeta de Notícias a 1, 2, 3, 4, 5, 6 de dezembro de 1894, incluído em 1907 na Coletânea Cartas Familiares e Bilhetes de Paris. Porto: Livraria Lello e irmão. 1942.
- STORRY, G. R. *Japan: Japan and the Decline of the West in Asia, 1894-1943.* London: Macmillan, 1979.
- Virilio, P. Speed and Politics. And Essay on Dromology. New York, Columbia University Press, 1986.
- Waltz, K. N. *Man the State and War. A theoretical analysis*. New York: Columbia University Press, 2001.
- WITTNER, D. G. *Technology and culture in of progress in Meiji Japan*. London: Routledge, 2008.

CARTOGRAFIAS DO ORIENTE: IMAGENS DE GOA EM DOIS TEXTOS, DE RELATOS DE VIAGEM A ROMANCE

Luciana Marino do Nascimento

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Mas marcas duradouras na alma de quem teve quinhentos anos de Império de nada, ou assim uma ficção encarecente que em Os Lusíadas ecoa, não como mudadora da sua alma, mas como simples nomenclatura extasiada de terras e lugares que, na verdade, salvo Goa, nunca habitamos como senhores delas.

(EDUARDO LOURENÇO)

1. INTRODUÇÃO

Algumas imagens de terras e gentes foram criadas pelos mais variados discursos, entre eles, os relatos de viajantes. Tais imagens se fixaram no imaginário e, muitas vezes, foram tomadas como uma identidade totalizante de uma terra e de um povo. Assim, a imagem mais recorrente que faz o Ocidente a respeito do Oriente é aquela circunscrita sob a aura do mistério, da sedução e do eldorado das riquezas ou mesmo, como Jorge Luis Borges se refere, à impossibilidade de definição do Oriente: "Como definir o Oriente? Não me refiro ao Oriente real que não existe. Eu diria que as noções de Oriente e Ocidente são generalizações" (Borges, 1999, p. 237).

Quando se pensa em Índia, vem à mente as cores e os sabores das especiarias, aliados a uma espiritualidade. Nesse

sentido, pode-se afirmar que essas representações do Oriente feitas pelo Ocidente se devem, em grande parte, aos relatos de viagens da colonização lusa ao Oriente, o que vem ao encontro do que bem assinalou Edward Said em Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente, ou seja, não se trata de uma região geográfica, mas de uma construção cultural e política. Ao estudar os diferentes traços do discurso etnocêntrico, Said nos mostra que nos diferentes escritos dos viajantes europeus sobressai um etnocentrismo: "O orientalismo pode ser discutido e analisado como a instituição organizada para negociar com o Oriente – negociar com ele fazendo declarações a seu respeito, autorizando opiniões sobre ele, descrevendo-o, colonizando-o, governando-o" (Said, 1990, p. 15). De acordo com o autor, o orientalismo esforçou-se em obliterar e registrar as histórias do Oriente como um dos estratagemas do empreendimento colonizador, lançando mão dos relatos de viagem e da tradução, o que veio a produzir uma imagem mitificada, segundo Said:

É um discurso, ou seja, não pode ser senão sistemática; o discurso não é feito quando se quer, nem são feitas declarações no seu interior sem que antes se pertença [...] à ideologia e às instituições que garantem a sua existência. Estas últimas são sempre instituições de uma sociedade avançada que lida com outra menos avançada, de uma cultura forte que encontra outra mais fraca. A característica principal do discurso mítico é que ele oculta as próprias origens, bem com as origens daquele que ele descreve (Said, 1990, p. 325).

Tendo em vista o exposto, temos por objetivo neste trabalho fazer uma leitura dos textos, a saber: *Itinerário, viagem* ou navegação para as Índias Orientais ou portuguesas, de Jan Linschoten (1596) e A senhora de Pangim, de Gustavo Barroso (1940), buscando evidenciar imagens da Goa exótica e ponto de partida da constituição do Império Português, tendo como foco as relações entre literatura, sociedade e discurso colonizador.

Sobre o texto *Itinerário*, *viagem ou navegação para as Índias Orientais ou portuguesas*, seu autor, Jan Linschoten, era de nacionalidade holandesa e católico, que posteriormente veio a se converter ao protestantismo. Linschoten partiu para a Península Ibérica no ano de 1576 e em 1583, viajou para Goa na qualidade de guarda-livros do arcebispo D. Vicente da Fonseca, onde permaneceu até 1589. Nesse período, produziu extenso relato da viagem e da sua vivência em Goa e, somente em 1596, quando de seu retorno aos Países Baixos, compilou as anotações de viagem em livro, resultando, então, em *Itinerário*, *viagem ou navegação para as Índias Orientais ou portuguesas*, cujo extenso título fornecia um sumário do que seria tratado no livro:

ITINERÁRIO, VIAGEM OU NAVEGAÇÃO DE JAN VAN LINSCHOTEN PARA AS ÍNDIAS ORIENTAIS OU PORTUGUESAS, incluindo uma breve descrição desses países e costas marítimas, com indicação de todos os principais portos, rios, cabos e lugares até agora descobertos e conhecidos pelos portugueses: ao que se juntam, não só os retratos dos vestidos, trajes e aspecto, tanto dos portugueses aí residentes como dos indianos naturais, e seus templos, ídolos e casas, e igualmente as principais árvores, frutas, ervas e especiarias e materiais afins, mas também os costumes desses povos, tanto nas suas religiões, como na política e administração, e ainda um breve relato dos tráficos, de onde e como são tratados

e encontrados, com as histórias mais memoráveis que aconteceram aí durante a sua residência, tudo descrito e reunido pelo próprio. Muito proveitoso, apropriado e também divertido para todos os curiosos e amadores de coisas estranhas (Linschoten [1596], 1997, p. 69).

Esse "título sumarizante" (Rita, 2013, p. 16) traz em seu discurso uma proposta ao leitor para que o relato lhe seja proveitoso, despertando o desejo e a curiosidade dele de conhecer terras distantes. Esse pacto de leitura se faz presente na dedicatória do autor holandês "Aos Altíssimos e Ilustríssimos, Poderosos, Nobres, Honrados, Sábios e Providentes Senhores, Meus amos, Representantes dos Estados Gerais das Províncias Neerlandesas Unidas" e nesse texto, especificamente, Linschoten lança mão de um discurso teológico:

Tal como alguns mostram a sua simplicidade em demasia, acreditando, sem a mínima distinção, em tudo o que é apresentado como estranho ou novo, assim penso também (sob reserva) que aqueles que apenas consideram credível o que aparece sob as nossas partes do firmamento ou o que de semelhante existe em outras partes, querem limitar a natureza e os seus tesouros a um recinto demasiado estreito. Na verdade, são encontradas em toda a parte razões claras e diversas para justificadamente se admirar a múltipla particularidade que se mostra na natureza. [...] O que, muito embora, se mostrará tão verdadeiro como maravilhoso; todavia, quando olhamos mais de perto a força e qualidade ocultas que o Criador Todo-Poderoso incluiu na natureza, devemos abdicar de toda a nossa atilada e confessar inteiramente, que a sua sabedoria (nisso extraordinária) nos apresentou muito para espantas, selando a prova ou a razão disso na profundidade do

seu mistério. Sem dúvida, é digno de espanto que a árvore-triste (como é chamada pelos portugueses nas Índias Orientais) floresça a noite inteira e ao amanhecer deixe cair apressadamente a sua flor, de cheiro suavíssimo, começando pelo ano inteiro a florir de novo com o pôr do sol. Ou também (o que é mais raro) que, num certo lugar do reino Anhalt, a terra produza por si própria chávenas tão perfeitas como se fossem formadas na roda do oleiro e as asas colocadas à mão (Linschoten [1596], 1997, p. 63).

O segundo texto por meio do qual pretendemos lançar um olhar sobre a imagem de Goa é *A senhora de Pangim* (1940), de autoria do escritor brasileiro Gustavo Barroso (1888-1959). Ele se destacou como intelectual, tendo sido advogado e jornalista, e exerceu também cargos de confiança, como diretor do Museu Histórico Nacional. Talvez a sua invisibilidade na historiografia literária se deveu ao fato de ter sido esse autor um seguidor da doutrina filosófica do integralismo, profundamente identificado por um nacionalismo conservador e pela defesa do Brasil contra a dominação estrangeira e de grupos de banqueiros internacionais. A primeira edição data de 1932, mas somente em 1940 foi publicada a obra *A senhora de Pangim*¹, pela Agência Geral das Colónias no âmbito das Comemorações Centenárias da fundação do Estado e da Restauração de Portugal, conforme o prólogo "Aos Leitores":

A primeira edição deste Romance histórico, que reatou a tradição do gênero no Brasil de nossos dias, foi feita no Rio de Janeiro em 1932 e rapidamente se esgotou. Em 1940, quando se come-

¹ Utilizei a segunda edição brasileira, revista e documentada, datada do ano de 1943.

moraram os Centenários da Fundação e Restauração de Portugal, foi este livro escolhido pelo Governo Português para fazer parte das edições comemorativas, a cargo do Ministério das Colônias. Damos agora uma terceira edição brasileira, o que vale como prova do seu êxito dum e doutro lado do Atlântico, onde se fala a língua portuguesa (Barroso, 1943, p. 6).

Observamos que *A senhora de Pangim* foi apontada como uma propaganda do Estado Novo português ao editar e desarquivar textos que celebravam o passado glorioso do Império, tendo em vista que a obra condensa o "Mundo Português nos séculos XVII e XVIII: o Brasil, o Reino, A África, a Índia, o Oriente remoto. Suas personagens vivem a sua vida pelos mares e terras que Portugal encheu com sua glória" (Barroso, 1943, p. 7).

Considerado como um romance histórico, em *A senhora de Pangim* o autor ficcionaliza a vida da brasileira Maria Úrsula de Abreu Lencastre, que em 1700 alistou-se como soldado em Lisboa utilizando o nome de Baltasar do Couto Cardoso, e teve uma vida militar na Índia com muito sucesso, até que em 1718 foi condecorada com a comenda "A senhora do paço de Pangim".

Essa introdução contextualiza os textos que pretendemos ler, tendo como horizonte revisitar diferentes representações de Goa, evidenciando como esses autores se posicionaram dentro da perspectiva do imaginário imperial português.

2. VIAGENS A GOA

As viagens e os deslocamentos foram sempre uma constante na vida do homem. Podemos encontrar os seus antecedentes na *Odisseia* e na *Ilíada*, de Homero. Na *Ilíada*, Homero tematiza a Guerra de Tróia; a *Odisseia* trata do périplo empreendido por Ulisses para retornar ao seu lar, em Ítaca:

Uma tão heterogénea e intensa experiência da viagem como a que se constata ao longo da História da humanidade teria, logicamente, de ter como efeito uma vastíssima e diversificada produção textual que designamos como literatura de viagens, podendo nós tomá-la no sentido mais restrito e rigoroso do termo, ou expandindo-a tanto quanto nos permite o próprio conceito de viagem. Bastaria lembrar certas obras fundamentais na cultura ocidental que tematizam a viagem, referência na Literatura e na conceptualização da nossa identidade: a Ilíada, a Odisseia, o Êxodo, etc. (Rita, 2013, p. 11).

De modo geral, a literatura de viagem expressa a visão de um sujeito que empreende um longo périplo, ou seja, estamos diante da percepção de um narrador que se coloca como um atento observador e, como bem afirma Cunha (2012, p. 155), na "literatura de viagem convém ter em conta que se trata de um gênero de fronteira que se foi consolidando em torno de textos provenientes de matrizes e de contextos históricos diversos". Como é comum a qualquer narrativa, a literatura de viagem também apresenta um narrador. Walter Benjamim, no texto *O narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Leskov*, postula dois tipos de narradores: o viajante e o camponês:

A figura do narrador só se torna plenamente tangível se temos presentes esses dois grupos. "Quem viaja tem muito que contar", diz o povo, e com isso imagina o narrador como alguém que vem de longe. Mas também escutamos com prazer o homem

que ganhou honestamente sua vida sem sair do seu país e que conhece suas histórias e tradições. Se quisermos concretizar esses dois grupos através dos seus representantes arcaicos, podemos dizer que um é exemplificado pelo camponês sedentário, e outro pelo marinheiro comerciante. Na realidade, esses dois estilos de vida produziram de certo modo suas respectivas famílias de narradores. Cada uma delas conservou, no decorrer dos séculos, suas características próprias. [...] No entanto, essas duas famílias, como já se disse, constituem apenas tipos fundamentais. A extensão real do reino narrativo, em todo o seu alcance histórico, só pode ser compreendida se levarmos em conta a interpenetração desses dois tipos arcaicos. O sistema corporativo medieval contribuiu especialmente para essa interpenetração. O mestre sedentário e os aprendizes migrantes trabalhavam juntos na mesma oficina; cada mestre tinha sido um aprendiz ambulante antes de se fixar em sua pátria ou no estrangeiro. Se os camponeses e os marujos foram os primeiros mestres da arte de narrar, foram os artífices que a aperfeiçoaram. No sistema corporativo associava-se o saber das terras distantes, trazidos para casa pelos migrantes, com o saber do passado, recolhido pelo trabalhador sedentário (Benjamim, 1994, p. 197-198).

Como já afirmamos anteriormente, é por meio da linguagem que se constroem imagens de terras e povos. E foi o narrador das viagens que, de modo geral no contexto das navegações, instaurou através dos seus escritos, no imaginário social, a imagem do paraíso terrestre, do estado natural nas representações do novo mundo descoberto pelos portugueses. Entretanto, destacamos que em *Itinerário, viagem ou navegação para as Índias Orientais ou portuguesas* não se evidencia uma visão do maravilhoso ou de uma terra onde vivem

animais monstruosos, homens sem cabeça ou com duas cabeças, conforme a maioria das representações do novo mundo feita pelos europeus.

Em o *Itinerário*, viagem ou navegação para as Índias Orientais ou portuguesas, Linschoten descreve a região da Índia, o litoral oriental da África, o Ceilão, os litorais do Malabar, de Coromandel, Diu, Bengala, Malaca, Ilhas Molucas e Macau, com ênfase na descrição de Goa que, por sinal, ocupa diversos capítulos. O autor realizou inúmeras anotações, principalmente sobre a geografia do território e suas populações. Segundo Linschoten:

as ilhas onde nascem (a noz-moscada), principalmente Banda, são terras insalubres, assim como as ilhas Molucas. Morrem muitos dos que lá comerceiam, passando grandes perigos de doenças e de vida. Não obstante, os grandes lucros levam-nos a aceitar esta viagem. [...] Os portugueses têm em Malaca uma fortaleza, como a de Moçambique, a qual, juntamente com as de Moçambique e de Ormuz, é uma das melhores e mais proveitosas de toda a Índia para os capitães. [...] [D]a ponta extrema da ilha de Samatra, para sul sueste, do lado sul da linha equinocial, fica a ilha chamada Java Maior ou Grande Java. Aqui encontra-se um estreito entre Samatra e Java, chamado estreito de Sunda, que tomou o seu nome de um lugar do mesmo nome que lhe fica vizinho, na ilha de Java. Esta ilha começa em 7 graus da banda do sul, estendendo-se, na direção leste quarta a sueste, numa extensão de 150 léguas (Linschoten [1596], 1997, p. 114-116).

Todas essas descrições são acompanhadas por desenhos do autor que versam sobre a fauna e a flora, indumentária,

vida cotidiana, rituais, cerimônias, vida política, incluindo os portugueses em Goa. A documentação botânica realizada por Linschoten foi habilmente pesquisada em fontes de Garcia de Orta², e as ilustrações contêm descrições de Paludanus³, conforme afirma Rita (2013):

A leitura do Itinerário de Linschoten, confronta-nos com um relato em 99 capítulos organizado em função do itinerário da viagem à Índia, com estadia e regresso. Do ponto de vista informativo, além do cuidado posto na organização, o desejo de exaustividade e de esclarecimento, confirmado pela sistemática anotação de Paludanus, denuncia a consulta de fontes variadas (incluindo os próprios clássicos), muitas vezes não referidas ou, mesmo, rasuradas em benefício da sugestão de maior novidade dessa experiência assumidamente única, pessoal, facto visível no desenvolvimento do título sumarizante (p. 16).

Ao abrir o texto, Linschoten assevera que as ilustrações e o texto foram desenvolvidos a partir da sua vivência, o que destaca a característica empírica e experimental de seu relato, fato esse que o autor adverte em seu proêmio:

Permanecendo, benévolo leitor, nas Índias Orientais, e mesmo (posso dizer sem fanfarronice) aí convivendo com a gente prin-

² Garcia de Orta (Castelo de Vide, c. 1501 – Goa, 1568), médico judeu português que viveu em Goa. Foi pioneiro nos estudos sobre botânica e farmacologia.

³ Bernardus Paludanus (Steenwijk, 28 de outubro de 1550 – Enkhuizen, 1633) era cientista e médico neerlandês. Formou um gabinete de raridades. Tal gabinete foi o primeiro em importância na Holanda. Paludanus mantinha correspondência com diversos botânicos e cientistas. Além disso, no *Itinerário* de Jan Huyghen van Linschoten constam notas de Paludanus.

cipal, tanto cristãos como outros, não pude, seja por inclinação natural, estranheza ou espanto, deixar de, de vez em quando anotar e esboçar ou retratar, o melhor que poderia, o que lá me parecia notável ou diferente do carácter, costumes e hábitos do nosso país, e isto apenas para divertimento ou passatempo, para mais tarde o poder mostrar, em privado, como novidade, aos meus amigos. [...] Rogo-lhe assim que não queira procurar grande arte ou extraordinária beleza nas figuras, mas apenas uma representação natural e fiel, nem esperar qualquer eloquência no meu sumário relato... ([1596], 1997, p. 65).

Em o *Itinerário*, há 67 roteiros marítimos, cujas fontes o autor buscou nas cartas dos nautas portugueses e espanhóis. Esses roteiros incluem os caminhos do Pacífico entre Ásia e América e a rota das duas margens do Atlântico – Portugal e Brasil –, e neles há também uma minuciosa descrição dos domínios da Espanha nos 1580, o que demonstra a precisão documental que o autor conferiu ao seu relato.

O viajante holandês trata de variados assuntos e um de maior relevância é a percepção acerca da convivência entre portugueses e indianos, os casamentos entre as indianas e os portugueses, os usos e costumes da vida dos soldados e os hábitos de judeus, islâmicos e cristãos:

Os portugueses e mestiços na Índia, não trabalham, ou fazemno muito raramente. Vivem a maior parte das vezes da maneira acima descrita, embora haja alguns artesãos, como chapeleiros, sapateiros, seleiros, tanoeiros. Estes, porém, têm geralmente escravos ao seu serviço, os quais trabalham nas lojas, enquanto os patrões andam pelas ruas e se comportam tão magnificamente como os melhores. O mais pequeno lá é considerado igual ao

maior, o homem comum equipara-se aos fidalgos e ricos, sem qualquer distinção na sua conversa, cortesia e companhia. Todos os outros artesãos e trabalhadores manuais são na sua maioria gentios indianos e cristãos baptizados do país.

Apenas os casados e os residentes gozam da cidadania e dos privilégios e liberdades da cidade. Há entre eles apenas duas camadas ou tipos de gente, a saber: os casados e os soldados, pois todos os solteiros não casados são chamados soldados, que é o nome mais honroso que se pode ter ([1596], 1997, p. 15).

Na cidade e Ilha de Goa residem também muitos gentios, mouros, que são maometanos, judeus e todo o gênero e nações estrangeiras da Índia e países circundantes, que têm todos distintos modos de vida, costumes e superstições nas suas religiões ([1596], 1997, p. 163).

Observa-se que, na narrativa, o autor holandês lança mão de diversas fontes, tanto literárias como históricas, além da sua própria experiência em Goa, o que caracteriza a literatura de viagem, em geral. Nesse sentido, a literatura de viagem se caracteriza por ser um gênero que realiza o amálgama de tipos textuais distintos, sendo, portanto, considerado um gênero de fronteira, conforme postula Tzvetan Todorov:

A primeira característica importante do relato de viagem, tal como imagina – inconscientemente – o leitor de hoje, parece-me ser uma certa tensão (ou um certo equilíbrio) entre o sujeito observador e o objeto observado. É o que designa, a seu modo, a denominação "relato de viagem": relato, isto é, narração pessoal e não descrição objetiva, mas também viagem, um marco, portanto, e circunstâncias exteriores ao sujeito (2006, p. 240).

As observações de Linschoten postas na obra revelam observações acerca da "moral" e dos modos de vida dos colonizadores portugueses em Goa e seus vínculos com as populações e natureza locais. Ao chegar a Goa, o viajante holandês já não vê mais a Goa gloriosa e dourada dos cronistas portugueses, onde salta à vista a miscigenação entre portugueses e indianos, o que para ele indicia o malogro do empreendimento português no Oriente:

Os portugueses na Índia são casados com as mulheres naturais do país, as crianças que deles procedem são chamadas mestiços, que quer dizer meio-sangue. Esses mestiços são comumente de cor amarelada, ainda que haja muitas mulheres entre eles que são formosas e bem-constituídas. Os filhos de [ambos os pais] portugueses, tanto meninos quanto meninas, que nascem na Índia, são chamados castiços, e são em tudo como os portugueses, diferindo apenas um pouco na cor, pois tendem a uma coloração amarela: os filhos desses castiços são amarelos, e em tudo como os mestiços, e os filhos dos mestiços têm cor e forma como os nativos do país, de modo que a posteridade dos portugueses, tanto homens quanto mulheres, no terceiro grau, parece de indianos nativos, em cor e forma ([1596], 1997, p. 148).

As observações acerca da vida das mulheres em Goa são pormenorizadas em um capítulo exclusivo. O narrador apresenta a percepção de que as mulheres convertidas ao catolicismo e envolvidas em "casamentos mistos" constituem a perdição dos portugueses. Além disso, o holandês descreve com grande surpresa os banhos:

As mulheres são extremamente luxuriosas e salazes, pois encontram-se muito poucas que, mesmo tendo marido, não tenham

além dele mais um ou dois dos chamados soldados com quem cometam adultério. Para tal levarem a cabo, inventam todos os estratagemas e manhas, mandando as suas escravas e proxenetas fora de horas por cima dos muros, vedações e telhados, por mais guardadas que estejam. Também tem uma erva, chamada de datura, da semente da qual tiram um sumo que põem nalguma comida ou bebida que dão ao seu marido, que logo fica como se estivesse meio maluco ou apático. [...] De modo geral, as mulheres são muito limpas e asseadas, tanto na sua casa como na sua pessoa e no seu corpo, pois além de vestirem todos os dias roupa limpa, costumam lavar todo o corpo diariamente, da cabeça aos pés. [...] [T]ambém são muito inclinadas a divertirem-se nadando em algumas cisternas ou piscinas, pois de modo geral todas nadam muito bem ([1596], 1997, p. 158-159).

Nessa cidade, onde circulam mulheres em seus palanquins, configura-se uma cartografia urbana que guarda semelhanças com a cidade-mãe Lisboa, ou seja, traz as marcas do colonizador:

A cidade tem uma grande variedade de conventos e igrejas, tal como Lisboa, mas não tem beguinas nem freiras, pois ninguém consegue convencer as mulheres a deixarem-se emparedar e a renunciarem a Vênus, com a qual preferem arriscar e perder a vida, pois fazem poucos esforços para expiar e terminar as suas volúpias (LINSCHOTEN [1596], 1997, p. 146).

No que se refere à descrição da cidade de Goa, destacamos que Linschoten se utiliza tanto do discurso como do recurso pictórico para representar a Goa que via, a partir de cores vivas. Foi com o viajante holandês que Goa se fez representar

dentro de um modelo urbanístico: "A cidade é bem coberta de construções, com casas e ruas à maneira portuguesa, porém, um pouco mais baixas, devido ao calor" ([1596], 1997, p. 146). A cartografia urbana delineada por Linschoten mostra a vida cotidiana da cidade de Goa, descrevendo-a a partir de imagens semelhantes à cidade portuguesa:

Começa às sete da manhã e dura até às nove horas, devido ao calor do dia, e não continua da parte da tarde. Realiza-se na rua principal da cidade, chamada Rua Direita, e chama-se o leilão, que é uma espécie de venda pública, porque há certos Pregoeiros ordenados para o efeito, que tem todas as coisas à venda e andam sempre revestidos de todo gênero de correntes de ouro, jóias valiosas, adornos, anéis e pedras preciosas. Também se encontram aqui cavalos árabes, todo o gênero de especiarias e drogas, gomas cheirosas e materiais semelhantes, tapetes finos e lindos, e mil curiosidades de Cambaia, Sinde, Bengala, China etc., o que é uma maravilha de contemplar ([1596], 1997, p. 148).

As descrições desse viajante tornaram-se um importante ponto de reflexão acerca de Goa, pois constituiu um primeiro momento de glória do passado imperial português, ocupando espaço privilegiado no imaginário imperial, uma vez que representa o começo de todo o processo expansionista português.

A uma distância de tempo, Goa reaparece na obra *A senhora de Pangim*, de um escritor brasileiro – Gustavo Barroso.

2.1. GOA EM *A SENHORA DE PANGIM*, DE GUSTAVO BARROSO Em *A senhora de Pangim*, Gustavo Barroso apresenta uma narrativa que tenta reconstituir a vida de Maria Úrsula de Abreu e Lencastre, uma descendente da Casa Real de Lancaster, da

Inglaterra, e conhecida como a mulher-soldado, e a sociedade de Goa, na passagem do século XVII para o século XVIII. O autor insiste no caráter documental da obra, afirmando ter sido fiel às fontes, o que confere um "efeito de real" ao seu texto. Roland Barthes (2004), ao refletir sobre a representação da realidade nas obras literárias do século XIX filiadas à estética realista, analisa a função dos enchumaços e os pormenores da narrativa. Nesse sentido, o texto de Barroso lança mão desse efeito de real, não só nas suas advertências com a citação de fontes consultadas, mas também, na escrita narrativa que privilegia vocabulário e termos da época e do lugar:

Todavia, o episódio em que se fundamenta este romance é autenticamente histórico. Nas "Efemérides Nacionais", de Teixeira de Melo, lê-se o seguinte, sob a data de 1 de Setembro de 1700: "Assenta praça de soldado em Lisboa, sob o nome de Baltasar do Couto Cardoso, a fluminense D. Maria Úrsula de Abreu Lencastre, filha de João de Abreu Oliveira, na idade de dezoito anos". Fugira para isso da casa paterna. E, como soldado partiu essa nossa heroína para a Índia. Ali tomou parte em muitos combates, fez prodígios de valor e procedeu sempre de um modo irrepreensível (1943, p. 7).

A narrativa gira em torno da vida de Maria Úrsula de Abreu e Lencastre, que nasceu no Rio de Janeiro, em 1682. Aos 18 anos, disfarçada de homem, embarcou para Lisboa, onde alistou-se em 1 de novembro de 1700 como praça, sob o nome de Balthazar do Couto Cardoso. De Lisboa, partiu para a Índia para lutar nos combates na Índia Portuguesa por 12 anos, tendo salvado a vida de Afonso Teixeira Arrais de Melo e

Mendonça, quando revela seu sexo e abandona a farda, vindo a se casar em Goa com este oficial militar, capitão da fortaleza de São João Baptista.

No que se refere à representação de Goa, o narrador, no capítulo VII, intitulado "Goa, A velha", Balthasar do Couto Cardoso "viu os habitantes do país tais como os livros descreviam, completamente nus, homens e mulheres". Além disso, há uma descrição daquele espaço com cores exóticas "ante a pinturesca confusão de raças, de vestimentas e o movediço jardim de turbantes. Parecia um carnaval". A descrição das igrejas corrobora a ideia de uma pátria-mãe Portugal, que marca a cristianização de povos do Oriente:

Dominavam o azul do céu as torres das igrejas: do Rosário, de Santo Tomás de Aquino, do bom Jesus, de S. Paulo, da Misericórdia, de Nossa Senhora da Luz, e da Matriz de Santa Catarina de Alexandria. A cidade perlongava o rio com seus grandes conventos de Santa Mônica, S. Caetano, S. Francisco dos Pobres, com seu Colégio da Companhia construído por S. Francisco Xavier, seus arcos, portas, tranqueiras, vimanas dos antigos donos da terra, gopuras arruinadas dos pagodes em abandono e o manto vivamente colorido do casario obediente aos acidentes do terreno (1943, p. 66).

Além das igrejas, as casas também mereceram relevo por parte do narrador, por representarem uma intervenção colonizadora na paisagem urbana, onde o elemento nativo se mescla formando uma escrita da cidade que se delineia sob o olhar de estranhamento:

Ao lado das típicas construções urbanas portuguesas, as fachadas de puro gosto oriental. Nas casas baixas de bica e beira, as adufas

que resguardavam as janelas eram feitas com o marisco transparente chamado bingue. Nas próprias igrejas, nos coruchéus e nos ornatos das portas, se sentiam influências exóticas (1943, p. 68).

Para conhecer uma cidade, a melhor forma é caminhar por ela, ou seja, exercer "a botânica no asfalto", como bem afirmou Benjamim acerca da *flânerie* de Baudelaire. Dessa forma, ao chegar a Goa, Balthasar e a cozinheira Manuela caminham pela cidade numa espécie de reconhecimento do terreno:

Transpuseram a Rua de S. Paulo e foram ter ao Terreiro de Nossa Senhora da Luz, onde o guia lhes indicou a pousada. Era uma espécie de caravanserás mantido pelo alentado rajaputo, onde dormiam e se amensedavam os balagates e os bagançarins que vinham do interior vender gado na feira de Goa (1943, p. 69).

A admirável história da brasileira que assentou praça como soldado Balthasar, tendo ludibriado as autoridades para defender a causa imperial lusitana, num lugar distante dos domínios portugueses, foi um interessante *leitmotiv* para a escrita de uma narrativa, e Gustavo Barroso lançou mão dessa temática com grande maestria, pois o assunto interessou também às comemorações portuguesas de seu passado glorioso. O tom hiperbólico do narrador alude à fama de D. Úrsula em todas as possessões portuguesas da época, pela bravura com que, disfarçada de soldado, a mulher desempenhou relevantes serviços à metrópole portuguesa:

Maria Úrsula era a figura mais popular da cidade luso-indú. Sua história correra o mundo. Não se falava de outra cousa, logo que solenemente se casara, em 1714, com o Capitão Arrais de Melo,

em todo o império colonial português, em Diu, em Damão, em Malaca, em Ternate, em Timor, em Macau, em Sofala, e em Mombaça, e desde o forte do Príncipe da Beira perdido nas selvas tropicais até a cidadela da Colônia do Sacramento debruçada no Prata. Era o assunto obrigado nas conversas dos soldados nos acampamentos e nas guarnições, das longas palestras dos marujos nas compridas e enfadonhas travessias. [...] Falavam dela nas fazendas do sertão, nas grupiaras das Minas, nos engenhos do Recôncavo, nas plantações do Congo, nas minas da Guiné, nas longas caravanas que penetravam a África para o comércio de escravos, onde quer que se falasse o idioma português. Seu renome chegou ao Reino e borboleteou na Corte beata, sensual e empoada. Portugal tinha agora sua heroína autêntica para contrapor à famigerada D. Catarina de Erauso, a monja alferes de que se orgulhava a Espanha (1943, p. 123-124).

O narrador, após a cenografia da leitura da Carta Régia que condecora o casamento do capitão Afonso Teixeira Arrais de Melo e Mendonça com Úrsula Lencastre, com a doação do Paço de Pangim ao casal e uma pensão a ela destinada no valor de "a tença de um Xerafim por dia", fecha a cena final do livro com a lembrança de Maria Úrsula sobre o Brasil, o que enlaça simbolicamente as relações entre Portugal, Brasil e Índia:

- Em que pensas, Maria Úrsula?
- Não sei mentir, querido: lembrava-me um instantinho do meu país natal, tão belo e tão distante, que nunca mais vi, que talvez nunca mais verei, no meu grande Brasil, onde tanto sofri... Não fiques com ciúmes... (1943, p. 127).

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A representação de Goa, a partir de dois textos produzidos em diferentes épocas, constitui um arquivo de memória sobre um ponto de partida da constituição da estrutura colonial lusa numa Idade de Ouro, época em que se acreditava na recompensa dada aos portugueses pelo árduo e longo trabalho por "mares nunca dantes navegados". Mas, o traço que une os dois textos aqui lidos é, sem dúvida, a visão da cidade de Goa como espaço do exótico e da mistura de cores, sabores e gentes. Além disso, ambos os textos foram editados em contextos de comemorações de momentos de glória do passado português e tratam, cada um a seu modo, sobre o primeiro ponto de chegada do Império Português além-mar – Oriente e Goa.

Linschoten foi um observador da vida na Índia, independente da presença portuguesa, tendo habitado em Goa, enquanto Gustavo Barroso, na década de 1940 elabora o seu texto a partir de consultas a fartos documentos em Portugal, o que atesta a importância de Goa como a terra pertencente a um Império e que os lusos a habitaram de verdade, conforme expressão de Eduardo Lourenço.

REFERÊNCIAS

- Barroso, Gustavo. *A senhora de Pangim*. 2. ed. Rio de Janeiro: Getúlio Costa, 1943.
- Barthes, Roland. O efeito de real. In: *O rumor da língua*. Tradução: Mário Laranjeira. São Paulo: Cultrix, 2004.
- Benjamin, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução: Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- Borges, Jorge Luis. Obras completas. Vol. 2. São Paulo: Globo, 1999.
- Cunha, Paula Cristina Ribeiro da Rocha. Apontamentos teóricos sobre Literatura de viagem. In: *Caracol* Publicação semestral da Área de Língua Espanhola e Literaturas Espanhola e Hispano-Americana do Departamento de Letras Modernas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, n.º 3, jan.-jun. 2012, p. 152-173. Disponível em https://www.revistas.usp.br/caracol/issue/view/4719/showToc. Acesso em 01/10/2016.
- LINSCHOTEN, Jan Huygen van [1596]. *Itinerário, viagem ou navegação para as Índias Orientais ou portuguesas*. Edição dirigida por Arie Pos e Rui Manuel Loureiro. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.
- RITA, Anabella. *Em viagem pela "Literatura de Viagens" nas comemorações dos 500 anos do achamento do Brasil*. Lisboa: Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2013.
- SAID, Edward. Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente. Tradução: Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- Todorov, Tzvetan. A viagem e seu relato. In: *Revista de Letras da UNESP*. Vol. 46, n.º 1, 2006. Disponível em http://seer.fclar.unesp.br/letras/article/view/50/44>. Acesso em 01/10/2016.

A MAGIA DOS NÚMEROS: A PRESENÇA DE ESCRITORAS JAPONESAS NO MERCADO DA TRADUÇÃO EM PORTUGAL

Marta Pacheco Pinto

Centro de Estudos Comparatistas, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho insere-se num projeto bibliográfico mais amplo sobre as traduções publicadas em Portugal de obras e autores de língua japonesa, num período longo entre 1543 e 2014¹. É neste âmbito que, assumindo a tradução como modo de receção e indicador da visibilidade de um autor, obra ou tradição literária além das fronteiras do seu contexto de produção e circulação imediato, proponho este breve estudo que se centra na representatividade do género feminino japonês no mercado da tradução em Portugal. Nesse sentido, identificarei as escritoras japonesas e os respetivos textos traduzidos para português (europeu) entre 1543 e 2014, restringindo-me, porém, às traduções publicadas em formato de livro, que

1 Bridging East and West: A Critical Chronology of Published Translations from Japanese into Portuguese (1543-2014), projeto de investigação financiado por fundos nacionais através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito da bolsa individual de pós-doutoramento SFRH/BPD/99430/2014, em curso no Centro de Estudos Comparatistas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (UID/ELT/0509/2013).

incluem quer livros traduzidos quer traduções inseridas em obras coletivas, isto é, antologias. Estes itens bibliográficos serão analisados tomando como ponto de partida uma abordagem quantitativa.

A opção por traduções publicadas em livro reside no facto de estas constituírem um conjunto coerente de dados para análise (Heilbron, 2000, p. 11; Bokobza e Sapiro, 2008, p. 45), na medida em que os livros, enquanto bens culturais, integram circuitos de distribuição similares, ao serem registados através de número de depósito legal e, a partir da década de 1970, de ISBN, e são consumidos por uma grande variedade de públicos (Heilbron, 2000, p. 11). As antologias, podendo ser de tipologias múltiplas – antologias de autor, temáticas, genológicas, etc. –, permitem a acumulação de diferentes tipos de capital literário em tradução e conferem, por via do gesto seletivo que lhes subjaz, visibilidade a um autor, obra, género ou tradição literária, no fundo constituindo-se, nas palavras de Patricia Odber de Baubeta, como uma possibilidade de "history of literature in microcosmo" [história(s) da literatura num microcosmo] (2007, p. 14; tradução minha).

2. METODOLOGIA

Tomando, portanto, o género autoral como critério, compilaram-se dados a partir do cruzamento entre fontes impressas (nomeadamente o catálogo em cinco volumes de Gonçalves Rodrigues, *A tradução em Portugal* de 1495 a 1930) e fontes digitais, de que destaco a base nacional de dados bibliográficos PORBASE² e a rede de pesquisa integrada das bibliotecas do Japão NDL (National Diet Library) *Search*³, usadas em complementaridade sobretudo com duas bases de dados especializadas: *Intercultural Literature in Portugal 1930-2000: A Critical Bibliography*⁴ e *The Japanese Literature in Translation Search*⁵. Atualmente, a primeira disponibiliza informação sobre traduções de livros publicadas em Portugal entre 1930 e 1974, independentemente da língua de partida. A segunda base é apoiada pela Fundação Japão e reúne informação sobre trabalhos literários (livros) japoneses traduzidos para 56 línguas, entre as quais o português, em ambas as variantes de português do Brasil e português europeu. É sobre a última variante que este estudo incide.

3. O *CORPUS*: APRESENTAÇÃO, ANÁLISE E DISCUSSÃO O *corpus* recolhido a partir do cruzamento das fontes impressas e digitais – que não estará, por certo, isento de omissões, sem prejuízo, no entanto, das conclusões que se avançam e que dão conta de tendências gerais – foi organizado em duas tabelas de acordo com um critério tipológico: de um lado, as escritoras japonesas que se distinguiram na modalidade de prosa; do outro lado, as que singraram no universo poético.

As primeiras foram agrupadas numa única tabela independentemente do género literário por elas cultivado, que varia entre o romance, a novela gráfica (ou manga), o conto e o álbum (ilustrado ou fotográfico) (ver Tabela 1). Os números apresentados dão conta apenas de primeiras edições e incluem

³ http://iss.ndl.go.jp/.

⁴ www.translatedliteratureportugal.org/.

 $[\]label{lem:second} 5\ https://www.jpf.go.jp/JF_Contents/InformationSearchService?ContentNo \\ = 13 \& SubsystemNo \\ = 18 \& HtmlName \\ = search_e.html.$

retraduções, de que é exemplo único *O romance de Genji*, obra fundacional do sistema literário japonês, redigida por volta de 1011, em Quioto, retratando a vida da corte japonesa do período Heian (749-1191). Em Portugal, sai, pela primeira vez, com uma tradução em dois volumes, em 2007 e 2009, pela editora Exodus e resultando do trabalho de uma dupla feminina, as tradutoras Lígia Malheiro e Elisabete Calha Reia, a que se segue uma nova tradução em dois tomos em 2008 pela Relógio d'Água, da autoria de Carlos Correia de Oliveira.

Nome	N.º total de livros traduzi- dos	Género literário/ categoria	Data(s) de publicação	Narrativas breves em antologias	Data de publi- cação
Yoshimoto Banana (n. 1964)	5	romance	1993, 2004, 2005, 2006, 2007	1	2011
Murasaki Shikibu (987-1015)	4	romance	2007, 2008, 2008, 2009	-	-
Като Kazue (n. 1980)	4	manga	2013, 2014, 2014, 2014	-	-
Kawakami Hiromi (n. 1958)	2	romance	2012, 2012	-	-
Ogawa Yōko (n. 1962)	2	romance	2009, 2011	-	-
Ichikawa Satomi (n. 1949)	2	álbum ilustrado	1989, 1989	-	-
Takahashi Rumiko (n. 1957)	2	manga	1993, 1996	-	-
Kirino Natsuo (n. 1951)	1	romance	2009	-	-

Nome	N.º total de livros traduzi- dos	Género literário/ categoria	Data(s) de publicação	Narrativas breves em antologias	Data de publi- cação
Sayuri Naito	1	álbum fotográ- fico	2009	-	-
Kanehara Hitomi (n. 1983)	1	romance	2007	-	-
Sugihara Yukiko (1913-2008)	1	(auto) biografia	1996	-	-
Yasuko Ito (n. 1944)	1	álbum ilustrado	1989	-	-
SHIZUKO Natsuki (1938-2016)	1	romance	1984	-	-
Ariyoshi Sawako (1931-1984)	1	romance	1983	-	-
Hayashi Fumiko (1903-1951)	-	-	-	1	1967
	28			2	

Tabela 1. O *corpus* em números: escritoras japonesas de prosa (narrativa) em português

Como se vê pela Tabela 1, organizada por ordem decrescente de número de traduções disponíveis no mercado do livro português, e cujas referências bibliográficas completas se apresentam no final deste artigo (ver Anexo 1), são 15 as escritoras japonesas que se distinguem, para o período longo de 1543 a 2014, no âmbito da prosa. Apesar do amplo escopo

temporal considerado, é apenas no século XX e sobretudo a partir da década de 1980 que se introduzem narrativas pela pena feminina japonesa, ou seja, pouco mais de dez anos após a atribuição do Prémio Nobel da Literatura pela primeira vez a um autor japonês, Yasunari Kawabata, em 1968, o qual, sem dúvida, trouxe visibilidade e capital simbólico para a literatura japonesa.

Data de 1967 o primeiro texto traduzido que se conseguiu localizar de autoria feminina (um conto inserido na antologia Os melhores contos japoneses), e é na primeira década do século XXI que há uma maior concentração de traduções. As prosadoras japonesas que mais circulam ora fazem parte de um cânone estático, o dos clássicos (como é o caso de Murasaki Shikibu), ora são escritoras consagradas por prémios literários japoneses prestigiantes (vejam-se os nomes sombreados na Tabela 1). Atente-se, a título exemplificativo, na seguinte lista de prémios: em 1978, Ichikawa Satomi recebe o prémio de ilustração Kōdansha Shuppan Bunka; no ano seguinte, Ariyoshi Sawako ganha o prémio Mainichi Shuppan Bunka; o Prémio Tanizaki é atribuído em 2001 a Kawakami Hiromi, pelo romance Os anos doces, em 2006 a Ogawa Yōko e em 2008 a Kirino Natsuo, cujo romance *Out, uma saída* recebera o prémio Escritores de Mistério (Nihon Suiri Sakka Kyōkai Shō) em 1997; o Prémio Akutagawa é atribuído em 1990 a Ogawa e em 2004 a Serpentes e piercings de Kanehara Hitomi, também Prémio Subaru em 2003; ainda em 2003, o romance *A magia* dos números leva Ogawa a receber o Prémio Yomiuri; em 1989, o Ministério da Educação japonês nomeia Yoshimoto Banana (pseudónimo de Yoshimoto Mahoko) como a melhor artista principiante, a quem no ano anterior fora atribuído o prémio literário Izumi Kyōka pelo romance Kitchen. Yoshimoto é atualmente não apenas a escritora japonesa com mais livros publicados em Portugal (considerando inclusive o número de reimpressões/reedições), mas um fenómeno de vendas no Japão e a nível internacional.

É neste grupo de autoras premiadas que se inclui a *mangaka* [autora de manga] Takahashi Rumiko, distinguida tanto em 1981 como em 2002 com o Prémio de Manga da editora Shogakukan. Dentro do género manga, que tem conquistado cada vez mais leitores e reforçado a presença do Japão no mercado da tradução, sobressai também Katō Kazue, com quatro volumes em português da série *Blue Exorcist*, publicados entre 2013 e 2014. O potencial desta artista foi logo reconhecido em 2000 através do Prémio Tezuka, que obteve pelo trabalho *Boku to usagi* [*Eu e o coelho*].

Do total de 28 livros compilados para a Tabela 1, apenas cinco correspondem a livros premiados, ou seja, aos que obtiveram a nomeação das suas autoras para prémio.

Um outro fator de consagração merece ser assinalado, por ser exterior ao sistema literário, embora o influencie diretamente; trata-se do cinema. Por exemplo, *Crime no monte Fuji (Daburyū no higeki,* 1982), romance policial de Shizuko Natsuki, publicado tanto em inglês como em português em 1984, foi nesse mesmo ano adaptado pelo cineasta Sawai Shinichirō, *W's Tragedy*. Também de *Kitchen*, obra de estreia de Yoshimoto em 1987, se fizeram duas produções cinematográficas, um telefilme japonês (1989) e uma versão produzida em Hong Kong (1997), esta posterior à tradução portuguesa de 1993. *Adeus, Tsugumi* (1989), ainda de Yoshimoto e publicado em Portugal em 2004, esteve em 1990 na origem de um filme produzido por Jun Ichikawa.

As autoras de poesia japonesa – que em momento algum coincidem com as de prosa e que se destacam no cultivo ora do *tanka* ora do *haiku* – foram organizadas numa tabela à parte (ver Tabela 2), que mostra circularem apenas por meio de antologias, talvez em virtude da medida breve que caracteriza as formas poéticas que praticam e que as torna tão atrativas para ser antologiadas. A poesia traduzida é uma variável de difícil controlo, até porque marca presença em epígrafes de obras não literárias, assim como em livros cujo compilador, autor ou temática não levariam a supô-la. Para assegurar a apresentação de dados mais rigorosos, considerei apenas antologias literárias, também porque do corpus anterior apenas se registou uma obra – um álbum fotográfico autobiográfico por Sayuri Naito – fora do domínio mais estrito da literatura. Ensaios que incluem poemas japoneses traduzidos como parte do seu corpus de trabalho foram, por isso, excluídos; são exemplos deste tipo de exclusão textos como Relance da alma japonesa, de 1926, de Wenceslau de Moraes, no qual se encontram poemas da poetisa Chiyo-ni, ou, mais recente, de Stephen Reckert, Para além das neblinas de Novembro: perspectivas sobre a poesia ocidental e oriental, de 1999.

Nome	N.º de poemas inseri- dos em antologia(s)	Data de publicação da(s) antologia(s)
Isuмi Shikibu (974?-1034?)	99	2007
Ono no Komachi (834-[?])	44	2007
	3	1984
Снічоло (ou Chiyo-Ni, 1703-1775)	15	2007
	3	2008
Yoshino Yoshiko (n. 1915)	17	2007
Епомото Seifu-Jo	15	2007
(ou Seifu-Ni, 1732-1814)	1	2008
TAGAMI Kikusha (1753-1826)	15	2007
TAGAMI KIKUSHA (1733-1820)	1	2008

Nome	N.º de poemas inseri- dos em antologia(s)	Data de publicação da(s) antologia(s)
Takeshita Shizunojo (1887-1951)	15	2007
Den Sutejo (1633-1698)	15	2007
Kawai Chigetzu (1634?-1718)	15	2007
Suлта Hisajo (1890-1946)	15	2007
Наsнімото Takako (1899-1963)	15	2007
Мітsuнasні Takajo (1899-1972)	15	2007
Ізнівазні Hideno (1909-1947)	15	2007
Katsura Nobuko (Niwa Nobuko, 1914-2014)	15	2007
Tsuda Kiyoko (n. 1920)	15	2007
INAHATA Teiko (n. 1931)	15	2007
Uda Kiyoko (n. 1935)	15	2007
Kuroda Momoko (n. 1938)	15	2007
Тѕил Momoko (n. 1945)	15	2007
Kатауама Yumiko (n. 1952)	15	2007
Мауиzuмi Madoka (n. 1965)	15	2007
Sніва Sonome (1664-1726)	15	2007
A Freira Sogetsu	1	2001
A Dama de HÉGURI	1	2001
Ато Tobira	1	2001
Imperatriz Eifuku Mon'in (1271-1342)	1	2001
Princesa Shikishi (1153-1201)	1	2001
Filha de Shunzei (1171-1252)	1	2001
Yosano Akiko (Yosano Shiyo, 1878-1942)	1	2001
Oshu (fins do século XVIII)	1	1984
	461	

Tabela 2. O corpus em números: poetisas japonesas em português*

Correia, Manuela (org.). Rosa do mundo. 2001 poemas para o futuro. Trad. [do japonês] Stephen Reckert. Lisboa: Assírio & Alvim, 2001.

Freire, Luísa (org. e trad.). O Japão no feminino II. Haiku – séculos XVIII a XX. Versão portuguesa (do inglês). Lisboa: Assírio & Alvim, 2007.

—. O Japão no feminino I. Tanka – séculos IX a XI. Versão portuguesa (do inglês). Lisboa: Assírio & Alvim, 2007.

Leite, Ana Mafalda; Lopes, José Manuel (org. e trad.). *Cem haiku. Antologia.* Trad. (do inglês). Lisboa: Vega, 1984.

Silva-Terra, Manuel (trad.). *As cigarras vão morrer. Haiku: uma antologia.* Trad. (do francês). [S.l.]: Editora Casa do Sul, 2008.

^{*} Antologias em que se extraiu o *corpus* sistematizado em números:

De um universo total de 30 poetisas, não há um único livro de poesia traduzido para português; existem sim, como mostra a Tabela 2, 461 composições poéticas dispersas por apenas cinco antologias, que adotam todas como critério antológico subgéneros líricos da tradição literária japonesa, tanka ou haiku, critério que, por vezes, se conjuga com um outro, o do género da autoria poética. A antologia organizada em dois volumes por Luísa Freire, O Japão no feminino I. Tanka e II. Haiku (Assírio & Alvim, 2007), da qual se extraíram 22 dos 30 nomes elencados na Tabela 2, procura claramente descentralizar o cânone masculino a que sobretudo a poética do haiku está ligada.

Tal como nos géneros literários narrativos, também na poesia os florilégios aparecem a partir da década de 1980 e de modo mais proeminente na primeira década do século XXI. Com maior número de poemas traduzidos, sobressaem duas poetisas do período Heian (Isumi Shikibu e Ono no Komachi); no entanto, com maior representatividade por antologia, destacam-se três poetisas do século XVIII (Chiyo-Ni, Seifu-Ni e Tagami Kikusha) e uma do século XIX (Yoshino Yoshiko).

Comparando as duas primeiras tabelas apresentadas, há um equilíbrio relativo na representatividade de escritoras japonesas por modalidade literária, embora – e apesar de Anthony Pym (1998, p. 48) argumentar que as traduções publicadas em periódicos e em antologias são frequentemente mais influentes do que as traduções publicadas em livros individuais – as prosadoras acabem por sobressair ao promover a visibilidade dos seus nomes nas capas dos livros que preenchem as prateleiras das livrarias.

Intervalo de datas	Livros traduzidos	Textos (conto ou poema) em antologias
1965-1974	-	1
1975-1984	2	4
1985-1994	5	-
1995-2004	3	7
2005-2014	18	451
	28	463

Tabela 3. Síntese dos fluxos de tradução para português de obras por autoras japonesas

O corpus apresentado, cuja publicação se concentra num período mais recente da história da literatura em língua portuguesa (ver Tabela 3), permite assim assinalar sobretudo três tendências⁶: (1) a importação de textos de autoras que fazem parte do cânone da literatura japonesa (a romancista Murasaki Shikibu ou as poetisas Isumi Shikibu, Ono no Komachi e Chiyo-Ni); (2) a importação de textos de autoras que granjearam reconhecimento nacional e internacional ao serem consagradas através de prémios literários; (3) e a importação de manga (com Takahashi Rumiko e Katō Kazue), um género que se tem tornado de ampla difusão nos últimos anos. Em Portugal, verifica-se uma concentração editorial deste género em torno de três casas, as Edições Devir, a Meribérica/Liber Editores e as Edições Asa, sendo as duas primeiras editoras recentes que surgem a apostar numa nova tendência literária.

⁶ Analisando os nomes que assinam as traduções aqui compiladas, não se pode argumentar em favor de uma feminização dos tradutores ou correspondência entre género autoral e género do tradutor, havendo um equilíbrio entre tradutores e tradutoras para português de literatura japonesa de autoria feminina.

Conquanto as vozes femininas emerjam a partir da década de 1980, este dado não equivale a desconhecimento por parte do público-leitor português do expediente literário produzido por mulheres japonesas. Wenceslau de Moraes, por exemplo, em *O «Bon-Odori» em Tokushima*, obra de 1916, dá a conhecer não apenas a "celebre poetisa Chiyo" (1916, p. 190), mas também a dama de corte Sei Shōnagon, autora de *Makura no sōshi* [*Notas de travesseiro*, de 1002] (1916, p. 10-11), livro de impressões íntimas que até 2018 ainda não conheceu qualquer tradução em Portugal.

Uma perspetiva mais abrangente da história literária entre Portugal e o Japão aponta, sobretudo no final do século XIX, princípios do XX, para uma maior procura, no mercado literário português, de contos asiáticos de tradição oral⁷. Esta procura, servindo por vezes o imaginário infantojuvenil, reflete, em virtude do entendimento deste tipo de literatura como documento etnográfico, uma tentativa de aproximação a uma cultura relembrada à distância geográfica e também à distância temporal, na medida em que os principais testemunhos que do Japão circularam em Portugal, até meados

⁷ São exemplos desta atitude etnoliterária os seguintes trabalhos: Wenceslau de Moraes. *Paisagens da China e do Japão*. Lisboa: Edição da Emprêsa Diário de Notícias, 1906; Emília de Sousa Costa. "O gorrião da língua cortada (conto japonês)". In *Contos do Joãosinho. Primeira parte (contos escandinavos, russos e japonezes)*. Biblioteca dos Pequeninos, 1. Lisboa: Edição da Emprêsa Diário de Notícias, 1927. 37-45; Emília de Sousa Costa. "A tartaruga reconhecida (lenda japonêsa)". In *Contos do Joãosinho. Segunda parte (contos – austríaco, persa, escandinavo e japonês)*. Biblioteca dos Pequeninos, 9. Lisboa: Edição da Emprêsa Diário de Notícias, 1928. 55-70; Emília de Sousa Costa. *Aventuras da carochinha japoneza*. Biblioteca dos Pequeninos, 14. Lisboa: Edição da Emprêsa Diário de Notícias, 1928.

do século XIX, decorreram da ação missionária dos jesuítas, que se instalaram na Ásia Oriental por volta de 1542-1543.

Através da Companhia de Jesus, Portugal estabeleceu e intermediou os primeiros canais de transferência de capital simbólico entre o Japão e a Europa. Foram os missionários os principais produtores deste tipo de capital através da sua atividade de cariz sobretudo filológico e lexicográfico. Com a promulgação do édito sakoku, que esteve na origem da expulsão da Companhia e da presença portuguesa do arquipélago nipónico, entre 1614 e cerca de 1639, o Japão mergulhou num período de anulação de interferência estrangeira no país, cujo fim só teria lugar na segunda metade do século XIX, a partir de 1854. A reabertura dos portos japoneses ao comércio internacional teve um efeito imediato na reconfiguração da receção no Ocidente dos produtos culturais provenientes do Japão. É a 3 de agosto de 1860 que Portugal oficializa o retomar das relações com o país através da assinatura, em Edo (atual Tóquio), do Tratado de Paz, Amizade e Comércio entre Portugal e o Império do Japão. Este tratado inaugurou a segunda fase das relações diplomáticas e económicas luso--japonesas, que trouxe um lento despertar do sistema cultural português para a produção artística japonesa, de que o estado atual do mercado da tradução em Portugal parece ser ainda sintoma.

4. DA PERIFERIA PARA A PERIFERIA POR VIA DO CENTRO: PRÁTICAS DE TRADUÇÃO INDIRETA Se os nomes e títulos japoneses a traduzir para português são selecionados em função do valor simbólico e do potencial económico que encerram, um outro fator se impõe concomitante ou previamente e que é, afinal, independente do género

autoral em tradução – a preexistência de traduções para outras línguas europeias, as quais permitem alargar o leque de profissionais disponíveis para assegurar projetos de tradução do japonês, língua que partilha com o português uma posição periférica no sistema internacional de tradução. Apesar de reunirem um grande número de falantes, são línguas de que se traduz pouco (Heilbron, 2000, p. 14; Branchadell, 2005, p. 1) e que, por isso, são periféricas, tal como o são também as literaturas a elas afetas.

Dos 461 poemas antologiados, apenas sete (ver sublinhados a cinzento na Tabela 2) foram traduzidos diretamente do japonês. Os restantes foram-no a partir de antologias em inglês e em francês. Do universo total das 15 prosadoras japonesas identificadas, foram traduzidos diretamente do japonês também só sete livros (ver Anexo 1): dois romances de Yoshimoto Banana; o álbum fotográfico Ponte 25 de Abril (editado no Japão) e quatro volumes da manga Blue Exorcist, os quais exemplificam um trabalho de tradução colaborativa, com base numa dupla multilingue de tradutores português e japonês, que procura, por essa forma, fazer face às exigências dos leitores ávidos de manga. Os demais itens bibliográficos foram vertidos a partir do recurso a textos de partida em línguas europeias mais centrais ou hegemónicas, o francês e o inglês, mas também em línguas mais próximas da portuguesa, nomeadamente o italiano e o espanhol.

À partida, quanto maior o grau de mediação (número de textos, línguas e agentes mediadores), maior o número de desvios entre o texto de partida primeiro (o dito original) e o texto de chegada último. Mas não será o uso simultâneo de múltiplos textos de partida uma forma de colmatar a falta de acesso ao código de partida e de garantir, paradoxal ou inversa-

mente, uma maior proximidade ao original japonês? Ou seja, não poderá a combinação de múltiplas hipóteses de tradução de um original *in absentia* permitir ao tradutor reconstituir um horizonte de leitura a que não consegue aceder por desconhecimento da língua em que aquele foi redigido?

O estatuto canónico de uma obra como Genji monogatari, lançada em Portugal primeiro por uma editora com pouca visibilidade no mercado (a Exodus) e em retradução por uma editora conceituada (a Relógio d'Água), que veio assim preencher uma lacuna no seu repertório de clássicos, parece subjazer à opção pelo uso cruzado de vários textos de partida para facilitar, e porventura acelerar, o processo de tradução⁸. Para ambas as edições se combinaram textos em línguas europeias – em inglês e espanhol e em francês, inglês e espanhol -, sem se discriminar graus de importância (ver Anexo 1). Este cruzamento estratégico de línguas e textos mediadores é identificado ora na introdução ora na ficha técnica dos livros, evocando-se fatores logísticos para o recurso à mediação: na Relógio d'Água, por o mercado nacional não dispor de profissionais especialistas em japonês medieval. Também a editora Cavalo de Ferro fundamenta a necessidade dessa prática nos romances que não são vertidos pelo tradutor da casa detentor de competência linguística; por exemplo, a ficha técnica do romance Lua de mel de Yoshimoto, lançado em português em 2007, informa os leitores de que,

⁸ Cay Dollerup (2000) designa como "support translation" o recurso a múltiplas traduções, não como textos de partida, mas como auxiliares de tradução para resolver dificuldades pontuais decorrentes da tarefa tradutória.

[d]evido à escassez de tradutores literários de japonês no nosso país, ao tardio recebimento do original em japonês da obra, bem como ao facto do [sic] tradutor habitual da autora estar envolvido noutro projecto de tradução, este livro foi traduzido a partir da versão italiana do original (acompanhada e aprovada pela autora).

Por um lado, justifica-se a prática da tradução indireta, o que por si só indicia o desprestígio a ela associado, um estigma que leva, aliás, muitas editoras a optar por omitir a(s) língua(s) de trabalho usada(s). Por outro lado, justifica-se a seleção do texto mediador através de um argumento de autoridade, o de que a tradução italiana foi revista, validada e autorizada pela própria autora japonesa, o que, em última análise, visa assegurar a confiança do leitor na qualidade e fidedignidade do trabalho usado como fonte para a tradução indireta.

Yoshimoto Banana é, do *corpus* apresentado, um exemplo invulgar no mercado da literatura traduzida em Portugal, ao entrar ora por mediação de um centro, ora por via de tradução direta, ora por mediação de uma semiperiferia linguística. Quando aparece em Portugal, em 1993, com o seu primeiro romance *Kitchen*, já traduzido nesse ano para inglês, Yoshimoto é inserida na coleção "Letras do Mundo" das Edições Asa, responsável pela publicação de autores consagrados como Shusaku Endō. Peritextualmente, promove-se o romance como objeto das "críticas mais entusiastas", dos "dois mais ambicionados prémios literários do Japão (o 'Kaien' e o 'Izumi Kyoka')", um sucesso de "vendas que ultra-passaram, no seu país, mais de seis milhões de exemplares" e está "traduzido em variadíssimas línguas e tem-se revelado um extraordinário sucesso internacional" (badana da capa).

Constrói-se um perfil de escritora concentrando elevado prestígio literário, ao mesmo tempo que evidencia potencial comercial. Peritextualmente também, a omissão da língua ou do texto de partida usados veicula a ideia de tradução direta, apesar de, do portefólio do tradutor J. Teixeira de Aguilar, só constar esta escritora asiática e de nele predominar a tradução de obras de línguas inglesa, francesa, espanhola e italiana. A par do portefólio do tradutor, a proximidade de datas entre as edições inglesa e portuguesa sugere que a tradução tenha sido feita a partir da versão inglesa, posteriormente revista por uma falante nativa em japonês, Yumiko Ori. Dez anos após esta primeira tradução, seguiu-se uma verdadeira aposta na obra da autora através da publicação de quatro romances, todos eles pela Cavalo de Ferro, entre 2004 e 2007, dois traduzidos diretamente do japonês e dois a partir do italiano⁹.

A presença de vozes japonesas – femininas como o caso aqui em análise ou masculinas como o projeto de investigação mais amplo tem revelado – no mercado do livro português parece assim estar mais dependente do papel mediador desempenhado por sistemas linguísticos centrais, que emergem como forças estruturantes do sistema de tradução do japonês para português, ao condicionarem e regularem o repertório a selecionar para tradução.

De acordo com a abordagem centro-periferia ao sistema internacional de tradução, quanto mais central é uma língua,

⁹ Fundada em 2003, a Cavalo de Ferro tem contribuído para a divulgação de literaturas de pouca difusão (islandesa, jugoslava, norueguesa, japonesa, etc.) em Portugal. Em 2005 abriu uma filial em Itália (Cavallo di Ferro), especializada na publicação de obras de autores de língua portuguesa. Em 2006, a Cavalo de Ferro passou a integrar a Alianca Global para a Diversidade Cultural da UNESCO.

maior a capacidade de funcionar como língua intermediária ou veicular, ou seja, como elo de comunicação entre grupos linguísticos periféricos ou semiperiféricos (Heilbron, 2000, p. 15; Heilbron e Sapiro, 2007, p. 96). Maior é também a relação de dependência de um sistema periférico em relação a um sistema central na seleção e criação do seu repertório de literatura traduzida, podendo a periferia limitar-se a tão-só assimilar as opções do centro (Even-Zohar, 1995, p. 199). Por um lado, o investimento de uma casa editorial na publicação de uma tradução representa um risco económico e comercial, pelo que o sucesso, sobretudo a curto prazo, de um autor ou obra num sistema cultural (mais) central pode ser assumido, em princípio, como garantia do seu sucesso num sistema cultural (mais) periférico¹⁰. Por outro lado, o recurso à tradução indireta afigura-se, muitas vezes, como uma aposta economicamente mais viável e segura para editoras com pouco capital, que, reféns de políticas de contenção orçamental e dependentes de investimentos com retorno financeiro, optam por restringir a despesa associada aos recursos humanos, recorrendo antes a pares linguísticos com maior oferta de profissionais e, por isso, proporcionando preços mais competitivos e atrativos.

Com efeito, na análise do segmento selecionado de fluxos de tradução do japonês para português, não se detetou um comportamento do sistema de tradução influenciado pelo critério que motivou o presente estudo – o género autoral –, mas

10 São diversos os trabalhos em que Gisèle Sapiro relembra que "les éditeurs tendent plus facilement à acheter les droits d'un livre déjà traduit dans une autre langue centrale" [as editoras tendem mais facilmente a adquirir os direitos de um livro já traduzido numa outra língua central] (2008, p. 201; tradução minha).

antes por práticas de mercado relacionadas com a (in)disponibilidade de recursos humanos e determinadas pela lógica do lucro, sugerido por prémios e géneros comerciais.

Assim sendo, a prática generalizada da tradução indireta do japonês para português, muito embora reforce o monopólio linguístico do francês e do inglês (como línguas de partida/mediação), e apesar de confirmar que os fluxos de tradução circulam melhor entre periferias quando línguas centrais servem de mediadoras (Sapiro, 2010, p. 314; Heilbron e Sapiro, 2007, p. 96; Heilbron, 2000; Branchadell, 2005) e de evidenciar um problema estrutural de falta de profissionalização de tradutores de japonês, tem sido fundamental para a diversificação cultural do mercado da tradução em Portugal.

5. NOTAS FINAIS

Tomando a representatividade do género autoral em tradução como estudo de caso, apurou-se a orientação das editoras portuguesas para escritoras japonesas com elevado capital simbólico, assegurado sobretudo por dois tipos de consagração: uma consagração canónica, quando integram o cânone literário de partida (cânone estático), e uma consagração cultural, com repercussões internacionais, garantida por prémios literários e obedecendo esta de forma mais visível à lógica do mercado e do lucro a curto prazo (cânone dinâmico).

Enquanto instrumento de ligação entre culturas e literaturas, a tradução potencializa-se como força de inovação e de renovação de um repertório, sendo sem dúvida, nas palavras de André Lefevere, "the visible sign of the openness of the literary system" [o signo visível da abertura de um sistema literário] (1985, p. 237; tradução minha), determinando o que entra e o que fica de fora do sistema. A tradução indi-

reta tem, neste sentido, uma utilidade pragmática que não deve ser menosprezada de democratização do acesso à cultura e à literatura, neste caso japonesas, enquanto estratégia de compensação ou superação dos obstáculos colocados por um mercado deficitário em profissionais com competência linguística e experiência na tradução de línguas asiáticas, ou ditas exóticas.

Um estudo mais aprofundado e rigoroso da representatividade do género feminino japonês em tradução beneficiaria da introdução de, pelo menos, mais duas variáveis na sua análise a partir de um gesto comparativo, nomeadamente o estudo da evolução das traduções destas escritoras em comparação com a evolução das de escritores japoneses e a inclusão, no *corpus* de análise, de textos que tenham circulado em periódicos. Se, por um lado, tal estudo apontará para uma concentração maior do capital de tradução em torno de nomes masculinos, por outro lado servirá para confirmar as principais tendências identificadas e subscrever a presença da literatura japonesa no mercado nacional como tímida e subjugada à promessa do lucro.

ANEXO 111

Ariyoshi Sawako. *Kaé ou as duas rivais*. Trad. (do francês) Liz Silva. Lisboa: Círculo de Leitores, 1983.

11 Quando o livro não apresenta qualquer informação peritextual sobre a(s) língua(s) de partida, indica(m)-se entre parênteses retos a(s) língua(s) por nós apurada(s) com base ou num exercício comparativo das primeiras e últimas páginas entre o texto de chegada e os vários textos de partida em línguas que dominamos, ou com base em documentação epitextual (recensões, entrevistas, portefólio do/a tradutor[a], etc.).

- Hayashi Fumiko. «Tóquio». In *Os melhores contos japoneses*. Trad. [do francês] Anabela Monteiro e Carlos Alberto Nunes. Coleção Antologia, 19. Lisboa: Editora Arcádia Limitada, 1967. 15-33.
- Ichikawa Satomi. *As crianças e as estações*. Trad. [do francês] Maria Teresa Galvão. Venda Nova: Bertrand, 1989.
- —. *Anjinhos vindos do céu*. Trad. [do francês] Maria Teresa Galvão. Venda Nova: Bertrand, 1989.
- Kanehara Hitomi. *Serpentes e piercings*. Trad. [do inglês] Elsa T. S. Vieira. Cadernos a Preto e Branco. Lisboa: Caderno, 2007.
- Kato Kazue. *Blue Exorcist*. Trad. [do japonês] Paulo Salgado Moreira e Isolda Chiho Rodrigues. Palmela: Edições Devir, 2013. Vol. 1.
- —. Blue Exorcist. Trad. [do japonês] Paulo Salgado Moreira e Isolda Chiho Rodrigues. Palmela: Edições Devir, 2014. Vol. 2.
- —. Blue Exorcist. Trad. [do japonês] Paulo Salgado Moreira e Isolda Chiho Rodrigues. Palmela: Edições Devir, 2014. Vol. 3.
- —. Blue Exorcist. Trad. [do japonês] Paulo Salgado Moreira e Isolda Chiho Rodrigues. Palmela: Edições Devir, 2014. Vol. 4.
- Kawakami Hiromi. *Manazuru*. Trad. (do francês e do inglês) Miguel Serras Pereira. Ficções, 182. Lisboa: Relógio d'Água, 2012.
- —. *Os anos doces*. Trad. (do francês) Renata Correia Botelho. Ficções, 167. Lisboa: Relógio d'Água, 2012.
- Kirino Natsuo. *Out, uma saída*. Trad. (do inglês) Joana Moura. Livros d'Hoje Genéricos. Alfragide: Livros d'Hoje, 2009.
- Murasaki Shikibu. *O romance de Genji. Primeiro volume: primeira época.*Trad. (a partir de três traduções em inglês e uma em espanhol)

 Lígia Malheiro. Vila Nova de Gaia: Exodus, 2007.
- —. O romance de Genji. Segundo volume: segunda época. Trad. (a partir de três traduções em inglês) Elisabete Calha Reia. Vila Nova de Gaia: Exodus, 2009.

- —. 2008. O romance do Genji (tomo I). Trad. (do francês, inglês e espanhol) Carlos Correia Monteiro de Oliveira. Clássicos. Lisboa: Relógio d'Água, 2008.
- —. 2008. O romance do Genji (tomo II). Trad. (do francês, inglês e espanhol) Carlos Correia Monteiro de Oliveira. Clássicos. Lisboa: Relógio d'Água, 2008.
- Ogawa Yōкo. *Hotel Íris*. Trad. (do francês) Filipe Jarro. Serpente Emplumada. Lisboa: Livros Quetzal, 2009.
- —. *A magia dos números*. Trad. (do francês) Filipe Jarro. Serpente Emplumada. Lisboa: Livros Quetzal, 2011.
- SAYURI NAITO. 2009. *Ponte 25 de Abril*. Trad. [do japonês] Pedro Aires e Maho Kinoshita. [S.l.]: TOSEI-SHA Publishing Co. [Edição trilingue com textos em japonês, inglês e português]
- Shizuko Natsuki. *Crime no monte Fuji*. Trad. (do inglês) Jorge Pires. Gradiva de bolso/Policial, 13. Lisboa: Gradiva, 1984.
- Sugihara Yukiko. *Passaporte para a vida*. Trad. (do francês) José Nogueira Gil. Sinal dos tempos, 22. Lisboa: Editorial Notícias, 1996.
- Таканаsні Rumiko. *Ranma 1/2*, n.º 1. Trad. [do inglês ou francês] Margarida Robert. Lisboa: Texto, 1993.
- —. *Ranma 1/2*, n.º 2. Trad. [do inglês ou francês] Margarida Robert. Lisboa: Texto, 1996.
- Yasuko Ito. *Helicóptero surpresa*. [Trad. do francês]. Livros Surpresa. Porto: Areal, 1989¹².
- Yoshimoto Banana. «Um miúdo muito especial». In *Liberdade. Contos que celebram a Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Trad. (do inglês) Michelle Canelas, Carlos Braga e Ana Maria Braga. Lisboa: Editorial Presença, 2011. 236-240.
- 12 Em momento algum da pesquisa foi possível aceder a um exemplar deste livro ou à sua versão francesa, que se julga ser uma tradução do japonês.

A MAGIA DOS NÚMEROS: A PRESENÇA DE ESCRITORAS

- —. Kitchen. Trad. [do inglês] J. Teixeira de Aguilar. Rev. Yumiko Ori. Letras do Mundo. Porto: Edições Asa, 1993.
- —. *Adeus, Tsugumi*. Trad. (do japonês) António Barrento. Lisboa: Cavalo de Ferro, 2004.
- —. *A última amante de Hachiko*. Trad. (do japonês) António Barrento. Lisboa: Cavalo de Ferro, 2005.
- —. Arco-Íris. Trad. (do italiano) José J. C. Serra. Lisboa: Cavalo de Ferro, 2006.
- . *Lua de mel*. Trad. (do italiano) Sandra Escobar. Lisboa: Cavalo de Ferro, 2007.

BIBLIOGRAFIA

- BAUBETA, Patricia Odber de. *The Anthology in Portugal A New Approach to the History of Portuguese Literature in the Twentieth Century*. Oxford, Berna, Berlim, Bruxelas, Frankfurt, Nova Iorque, Viena: Peter Lang, 2007.
- Bokobza, Anaïs; Sapiro, Gisèle. «L'analyse des flux de traductions et la construction des bases de données». In Sapiro, Gisèle (dir.). *Translatio. Le Marché de la traduction en France à l'heure de la mondialisation*. Paris: CNRS Éditions, 2008. 45-64.
- Branchadell, Albert. «Introduction: Less Translated Languages as a Field of Inquiry». In Branchadell, Albert; West, Lovell Margaret (orgs.). Less Translated Languages. Amesterdão, Filadélfia: John Benjamins, 2005. 1-23.
- Dollerup, Cay. «"Relay" and "Support" Translations». In Chesterman, Andrew; Gallardo San Salvador, Natividad; Gambier, Yves (eds.). *Translation in Context. Selected Contributions from the EST Congress, Granada 1998*. Amesterdão, Filadélfia: John Benjamins, 2000. 17-26.
- Even-Zohar, Itamar. «Planificación da cultura e mercado». *GRIAL* 126 (XXXIII, 1995): 181-200.
- Heilbron, Johan. «Translation as a Cultural World System». *Perspectives* 8 (1, 2000): 9-26. DOI: 10.1080/0907676X.2000.9961369.
- Heilbron, Johan; Sapiro, Gisèle. «Outline for a Sociology of Translation. Current Issues and Future Prospects». In Wolf, Michaela; Fukari, Alexandra (eds.). *Constructing a Sociology of Translation*. Amesterdão, Filadélfia: John Benjamins, 2007. 93-107.
- Lefevere, André. «Why Waste our Time on Rewrites?» In Hermans, Theo (ed.). *The Manipulation of Literature Studies in Literary Translation*. Manchester: St. Jerome Publishing, 1985. 215-243.

- Moraes, Wenceslau de. *O «Bon-Odori» em Tokushima*. Porto: Magalhães & Moniz, 1916.
- Pym, Anthony. *Method in Translation History*. Manchester: St. Jerome Publishing, 1998.
- Rodrigues, A. A. Gonçalves. *A tradução em Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda/ISLA, 1992-1999. 5 vols.
- Sapiro, Gisèle. «French Literature in the World System of Translation».

 Trad. Jody Gladding. In McDonald, Christie; Suleiman, Susan Rubin (orgs.). *French Global: A New Approach to Literary History*.

 Nova Iorque: Columbia University Press, 2010. 298-319.
- —. «Les collections de littérature étrangère». In Sapiro, Gisèle (dir.). Translatio. Le Marché de la traduction en France à l'heure de la mondialisation. Paris: CNRS Éditions, 2008. 175-209.

INTERPRETAÇÃO DOS CLÁSSICOS CONFUCIONISTAS NA LITERATURA JESUÍTA PORTUGUESA DO SÉC. XVII

Minfen Zhang

Docente da Shanghai International Studies University (SISU), China.

Nos finais do século XVI, a religião cristã entrou na China pela terceira vez.¹ Neste período registou-se um encontro, sem precedentes, entre duas grandes civilizações, a chinesa e a europeia. Em termos históricos, pode considerar-se que este período constituiu o auge do intercâmbio sino-ocidental. Neste grande encontro das culturas sino-ocidentais, os missionários cristãos serviram como ponte e união entre a China e o mundo europeu, entre os quais, se incluíam sacerdotes portugueses, os quais, por força da necessidade de missiona-

1 O Cristianismo entrou pela primeira vez na China, através do nestorianismo, seita cristã originária da Ásia Menor, condenada pelos concílios de Éfeso (431) e de Calcedónia (451), que defendia a independência das naturezas divina e humana de Cristo. Cf. "Nestorians" in Encyclopaedia Britannica, Online: http://www.britannica.com/topic/Nestorians (2015-12-01). Chegado à China, durante a dinastia Tang, em 635, o nestorianismo entrou em decadência cerca de 150 anos depois. A segunda entrada do Cristianismo ocorreu em meados do século XIII, durante a dinastia Yuan, estabelecida pelos Mongóis, quando os monarcas europeus e o Vaticano enviaram, várias vezes, franciscanos e dominicanos para a China com o objetivo de pregarem a religião cristã.

ção, aprenderam o chinês e estudaram a história e cultura chinesas, tendo também revelado interesse em apresentar os clássicos chineses ao mundo ocidental. Na divulgação da cultura sínica na Europa destaca-se a ação dos jesuítas Álvaro Semedo, António de Gouveia e Gabriel de Magalhães, que viveram na China por um período superior a duas décadas e deixaram obras sobre este país, nas quais, não só apresentaram o povo, os costumes, a geografia, a política, e os ritos chineses, mas também a ciência, a filosofia e a literatura daquele país longínquo.

1. A IMAGEM DE CONFÚCIO NOS ESCRITOS Dos iesuítas portugueses

Álvaro Semedo (1586-1658), seguidor fiel da estratégia de acomodação cultural de Matteo Ricci (1552-1610), foi o primeiro português que apresentou e interpretou, de forma detalhada, Confúcio e os clássicos confucionistas. Viveu durante mais de trinta anos na China, percorrendo de norte a sul muitos lugares deste país, tendo contactado com todas as camadas sociais chinesas, desde as pessoas das classes superiores aos elementos mais humildes do povo, sendo justamente considerado como um excelente sinólogo e tradutor de língua chinesa. Entre os seus trabalhos, destaca-se um longo e bem informado tratado sobre a China, a *Relação da Grande Monarquia da China*, que realça, perante os leitores, um panorama muito detalhado e rigoroso da sociedade e civilização chinesas de meados do século XVII.

Sendo um excelente conhecedor tanto do chinês como da cultura chinesa, Semedo nota que Confúcio era um filósofo muito respeitado por todo o Império, sendo mestre e professor de todo o povo chinês. Ao apresentar este filósofo ilustre,

Semedo salienta a importância dos seus livros: "até à época de Confúcio, que ordenou cinco livros por ele chamados Ukim, que hoje são considerados sagrados, e compôs ainda outros. Das suas sentenças e máximas se fizeram mais." A palavra *Ukim*, aqui referida por Semedo, diz respeito aos *Cinco Clássicos*, conjunto de cinco obras essenciais para o estudo do confucionismo, cuja elaboração é atribuída a Confúcio e os seus discípulos.

Como é sabido, Confúcio é um exemplo de virtude e de bons costumes pessoais, o que é muito bem observado por Semedo: "Era um homem de boa índole, muito inclinado à virtude, prudente, sentencioso e amigo do bem comum. Teve muitos discípulos que o seguiam." Para o missionário português, este grande filósofo chinês congregava boa vontade com o desejo sublime de mudar o mundo, melhorando as más tendências pois "andava pensando em reformar o mundo que, já, então, estava perdendo aquela sinceridade, veracidade e antigo modo de viver, com a introdução de costumes modernos."

Durante a sua vida, Confúcio viajou muito, esperando poder encontrar um rei que lhe concedesse uma oportunidade de realizar o seu grande ideal de administração política. Semedo refere essa sua busca dizendo: "assim governou em vários estados, pois que, quando via que num, se não caminhava conforme os seus ditames e conselhos, passava para outro, o que foi notado por muitos outros filósofos daquele tempo."⁵

- 2 Idem.
- 3 Idem.
- 4 Idem.
- 5 Idem.

De acordo com a doutrina de Confúcio, "Os que andam de caminhos diferentes não podem trabalhar juntos." Por isso, quando descobria que o rei não concordava com a sua ideia de governo, deixava aquele reino e procurava outro onde pudesse implementar as suas ideias.

O apreço em que os chineses tinham este grande filósofo foi também relatado por Semedo:

Este homem caiu, a todos os respeitos [...] que não somente o têm por santo, mestre e doutor do reino como o que dele se cita é estimado como coisa sagrada, além de existir, em todas as cidades do reino, templos, públicos, onde é reverenciado, com muitas cerimónias em dias marcados e, nos anos dos exames, uma das principais cerimónias é irem os novos graduados todos juntos prestar-lhe reverência e reconhecê-lo por mestre.⁷

Na opinião do padre português, o confucionismo é uma das seitas da China. Embora afirme que os chineses são, de modo geral, pouco inclinados às seitas, ao contrário dos japoneses, mas considera que têm três seitas. "A primeira é a dos letrados e mais antiga do que pensam alguns que lhe dão por autor Confúcio." Embora tal como outros europeus Semedo tenha pensado que o confucionismo era uma seita, sabe-se, de facto, que é uma escola de pensamento, uma filosofia criada e apresentada por Confúcio e destinada à governação, que pretende estabelecer uma sociedade ideal harmoniosa, justa

⁶ Confúcio, Lun Yu (Discursos e Diálogos).

⁷ Idem.

⁸ Idem.

e honesta, o que tem sido o anseio predominante da China desde a antiguidade até aos nossos dias.

Outro jesuíta português que se dedicou a apresentar a cultura chinesa aos europeus foi o padre António de Gouvea (1592-1677), que viveu 41 anos servindo para a missão da China. Foi não só um missionário exemplar, fiel à sua missão cristã, como também um escritor laborioso, que nos deixou uma grande diversidade de produções bibliográficas respeitantes à sua vida e experiência na vastidão territorial do império chinês. "A produção bibliográfica de António de Gouvea até ao presente identificada ocupa mais de duas mil páginas, agrupadas sob doze títulos diferentes."

Tal como o seu compatriota Álvaro Semedo, o padre Gouvea também refere Confúcio, notando corretamente o ano de nascimento deste filósofo chinês: "floreceo 551 annos antes da Christo." Ao apresentar Confúcio, o jesuíta português também refere que Confúcio era mestre dos chineses, confirmando a posição privilegiada e importante deste filósofo chinês ao dizer que "O Filosopho primeiro de mayor nome e oppenião he o Cum fú sú, quer dizer, Mestre commum." Aqui, Gouvea terá cometido um erro ao indicar que o nome de Confúcio significava "Mestre comum". Como o apelido de Confúcio era Kong, e "comum" em chinês se pronuncia "gong", é possível que o padre tenha confundido "Kong" com "gong". Na perspetiva de Gouvea, Confúcio é

⁹ Horácio Peixoto de Araújo, *Os Jesuítas no Império da China: o primeiro século (1582-1680)*, Macau, Instituto Português do Oriente, 2000, p. 432.

¹⁰ António de Gouvea, *Ásia Extrema*, vol. 1, Lisboa, Fundação Oriente, 2000, p. 247.

¹¹ Idem.

o filósofo de primeiro plano da China, enquanto os outros são de segundo porque "não sofrem que aja quem se anteponha."¹² Em relação aos êxitos pessoais e contribuições para a pátria, Gouvea disse que nenhum filósofo chinês "ainda egoale com o Confuso¹³ nas Letras, na virtude e nos merecimentos pera com o Imperio Sinico."¹⁴

Tal como outros estrangeiros que estiveram na China no mesmo período, o padre português também considera o confucionismo como uma das seitas chinesas. Contudo, ao contrário da perspetiva de Semedo, que afirma que Confúcio era o criador do confucionismo, Gouvea considera que o confucionismo não tinha um fundador definido, embora tenha salientado a importância de Confúcio para com a filosofia: "não tem autor determinado, porque começou com as Letras, mas tem reformador, que he o Cum [fú] Çú, ou Confuso, 15 princepe dos Filosophos sinicos." 16

Nas suas visitas a várias cidades da China, notou que havia a imagem de Confúcio nos templos: "tem templos em todas as cidades, junto do mayor Tribunal dellas, que nas Metropolis he o do Vice Rey. Nelles está sua imagem ou seu nome em letras de ouro; pelos lados estão as estatuas de alguns seus discípulos tidos por Santos da segunda ordem."¹⁷

Como muito bem observou Gouvea, Confúcio goza de grande respeito por parte dos seus discípulos que, nos dias

```
12 Idem.
```

¹³ Devia ser Confúcio.

¹⁴ Idem.

¹⁵ Confúcio

¹⁶ Idem., p. 290.

¹⁷ Idem., p. 291.

determinados de todos os anos, se reúnem perante a sua imagem para prestar-lhe homenagem e comemorá-lo, tal como Gouvea descreve:

no primeiro da Lua, e nos quinze della, se achão Mandarins e Letrado graduados a celebrar a memoria de seu mestre commum. O mesmo se faz no dia de seu nascimento, com mais apparato e offertas de comer: acções todas em ordem de agradecimento aos altos merecimento de reformar as Letras e a Seyta dos Letrados e Antigos.¹⁸

Por seu turno, o padre português Gabriel de Magalhães (1609-1677) foi um missionário talentoso e dotado de grande habilidade manual para a mecânica, a astrologia e a relojoaria. Dominando bem a língua chinesa, foi convidado pelo imperador para trabalhar na corte de Pequim, onde passou o resto da vida.

Ao apresentar Confúcio, Gabriel de Magalhães não apenas indica corretamente que este filósofo chinês nasceu no ano 551 a.C., como também acrescenta que "nasceu sob a terceira dinastia imperial chamada Cheu, 551 anos antes do nascimento do Salvador." De modo semelhante ao dos seus colegas, o padre Magalhães notou que Confúcio era considerado mestre honrado pelos chineses, dizendo que "os chineses dão a este filósofo nomes e títulos muito honoríficos, sendo os

¹⁸ Idem., p. 291.

¹⁹ Cf. Gabriel de Magalhāes, *Nova Relação da China*, Macau, Fundação de Macau e Direcção dos Serviços de Educação e Juventude, 1997, p. 178.

principais Cum su,²⁰ Cum fu çu,²¹ e Xim-gim.^{22"23} Em seguida, o jesuíta português dá uma explicação correta sobre os títulos referidos atrás a Confúcio:

Os dois primeiros significam doutor e mestre Cum, como nós dizemos doutor ou mestre Scot. O terceiro significa homem santo, porque, quando se diz santo por excelência, se refere Confúcio, o que entre os chineses significa um homem de uma sapiência extraordinária e heróica.²⁴

Muito bem informado, o padre notou que o filósofo chinês era tão estimado na China que se realizavam cerimónias de grande escala para prestar-lhe homenagem: "Esta nação tem em tão grande estima o filósofo, que embora o não considere um dos seus deuses, honra-o, todavia, com muita mais cerimónia."²⁵

O missionário português acrescenta ainda que Confúcio era homem sábio e dotado de muitas virtudes naturais, pelo que lastima que os chineses apenas lhe tenham dedicado depois da sua morte, a afeição, o respeito e os títulos de honra que jamais pôde alcançar durante a sua vida. Tal como já referido, Confúcio procurou um reino em que o rei lhe concedesse a oportunidade de exercer a sua arte de governar, dado que o seu maior desejo era estabelecer um mundo justo, pacífico e igual para todos, o que é também referido por Magalhães:

```
20 Kong Zi.
```

²¹ Kong Fu Zi.

²² Sheng Ren, isto é, Santo.

²³ Idem., p. 179.

²⁴ *Idem*.

²⁵ Idem.

INTERPRETAÇÃO DOS CLÁSSICOS CONFUCIONISTAS

é por isso, que eles chamam su-vam, isto é, rei sem comando, sem ceptro, sem coroa e pedra preciosa mas em bruto e sem qualquer brilho, com o que querem dar a endender que ele possuía todas as qualidades necessárias para ser rei e imperador mas que o destino e o Céu lhe foram contrários.²⁶

De qualquer modo Magalhães acentuou que nunca vira ou ouvira referência a nenhuma casa real ou família de homens de letras que tivesse tão longa duração como a de Confúcio.

No entanto Magalhães não esquece Mateus Ricci, e ressalta o que considera ser o maior louvor que os chineses lhe fizeram ao estabelecerem um paralelo entre este e aquele: "muitos julgam que, como Confúcio, era príncipe, santo, mestre e doutor dos chineses, da mesma forma o padre Mateus Ricci era dos europeus, o que constitui o maior louvor que estes povos idólatras de Confúcio."²⁷

2. *SI SHU* (*OS QUATRO LIVROS*) NA PERSPETIVA Dos iesuítas portugueses

A designação *Si Shu*, ou seja, *Os Quatro Livros*, são as obras clássicas mais importantes e autorizadas da civilização e sabedoria chinesa. Na obra *Relação da Grande Monarquia da China*, Semedo conta-nos uma das passagens dos *Discursos e Diálogos*:

Passando, uma vez, Confúcio, por uma estrada e, tendo atravessar um rio cujo vau desconhecida, mandou a um seu discípulo perguntar a um homem, que andava lavrando ali próximo e que

26 Idem.27 Idem., p. 123.

era filósofo. Desejou este saber quem era que lhe fazia a pergunta e, tendo o homem respondido que era discípulo de Confúcio, que estava na carroça à espera da resposta, lhe disse o filósofo-lavrador: Ide em boa hora. Ele sabe bem o caminho e não necessita de guia.²⁸

Este relato evidencia o sentir do povo chinês para com Confúcio. Na opinião dos chineses, por um lado o filósofo é um sábio e um erudito que sabe tudo, razão pela qual o lavrador disse que Confúcio sabia bem o caminho e não necessitava de guia mas, por outro, o filósofo-lavrador concordava com a busca de Confúcio pelo palco ideal para realizar o seu sonho de estabelecer um reino e uma sociedade justa e pacífica para toda a gente. Como se sabe, Confúcio nunca conseguiu encontrar um reino onde pudesse pôr em prática a sua ideia de governo e de administração política, pelo que depois de viajar por muitos estados decidiu retirar-se para a sua terra natal, o reino Lu. Como muito bem observa Semedo: "Confúcio andava de estado em estado, à procura de bom governo, numa época imprópria para os filósofos governarem."²⁹

Embora relativamente aos Quatro Livros, Semedo não tenha feito grandes referências, nota, corretamente, que aquelas obras eram de estudo obrigatório para os letrados chineses porque as questões dos exames imperiais as tinham por base. "O exame destes [licenciados] é feito todos os três anos, na metrópole da província e, no mesmo dia, em todo o reino

²⁸ Álvaro Semedo, Relação da Grande Monarquia da China, p. 102. 29 Idem, p. 103

[...]. Os pontos são sete; quatro dos quatro livros do seu filósofo, sendo estes pontos comuns para todos."³⁰

Semedo estava enganado ao afirmar que os Quatro Livros são da autoria de Confúcio. De facto, os autores dos Quatro Livros foram os seus discípulos fiéis. Discursos e Diálogos, organizado por alunos de Confúcio e alunos dos seus alunos, regista os discursos, os diálogos e os atos de Confúcio e dos seus discípulos. Já a *Suprema Educação* é um extrato do Livro dos Ritos, coligido por um grande confucionista, Zhi Xi (1130-1200) da dinastia Song do Sul (1127-1279), que considera a Suprema Educação como uma obra elementar que visa divulgar as virtudes positivas da humanidade. De igual modo, a Doutrina do Meio é, também, uma parte do Livro dos Ritos, extraída pelo grande confucionista Zhi Xi. Quanto à última obra, Mêncio, da autoria do outro grande filósofo e pensador chinês e continuador da doutrina de Confúcio, Meng Zi (372 a.C.- 289 a.C.), é um livro que regista os dizeres e atos de Meng Zi e dos seus alunos.

Semedo refere, também, que os *Quatro Livros* falavam da doutrina física e moral, aconselhando toda a gente do reino a estudá-los dado que deles saíam algumas perguntas nos exames imperiais para a obtenção dos graus académicos: "está toda a doutrina física e moral, que todo o reino estuda e donde extraem os pontos que são lidos ou sobre os quais se fazem as composições nos exames do grau."³¹

O português António de Gouvea, embora não tenha referido muito os *Quatro Livros*, teceu alguns comentários sobre os livros chineses. Segundo ele, todos os livros da China, desde a

³⁰ Idem, pp. 91-92.

³¹ Idem, p. 104.

antiguidade até ao seu tempo, ensinavam os cinco princípios éticos, ou seja, as regras e preceitos necessários a todo o bom governo e relações humanas e que constituem, verdadeiramente, os grandes princípios do pensamento confucionista. Gouvea fala pouco dos Quatro Livros, referindo, apenas, que "os livros desta Ley são os sinco que chamão Kim, quer dizer, doutrina. Outros tres livros do mesmo, todos reformados e selectos pelo Confuso."32 Gouvea errou ao referir "três livros", pois na realidade são quatro e além disso, como já se referiu, não são todos da autoria de Confúcio. Gouvea salienta que "tem muy claro em seus livros o preceito da caridade com o próximo, não lhe fazendo o mal que eu não quero que me fação."33 É verdade que os livros confucionistas são repletos de frases de caridade para com os amigos, colegas e familiares, porém, o original dizer de Confúcio nos Discursos e Diálogos é "não lhe faço o que eu não quero que me fazem". O padre acrescenta ainda que o livro "redunda em louvores de piedade de filho para os pays, de que ha muytos exemplos."34

Na perspetiva do jesuíta Magalhães, os *Quatro Livros* são excelentes clássicos de grande qualidade: "os chineses têm um outro livro de igual autoridade como os precedentes a que chamam Su Xu,³⁵ isto é, os quatro livros por excelência",³⁶ e considera-os "extractos e como que a medula e a quintessência dos cinco primeiros." Como já referido, dois dos *Quatros*

³² Idem, p. 291.

³³ *Idem*.

³⁴ Idem.

³⁵ Si Shu, Os Quatro Livros.

³⁶ Gabriel de Magalhāes, *Nova Relação da China*, Macau, Fundação Macau & Direcção dos Serviços de Educação e Juventude, 1997, pp. 137-138.

Livros, a Suprema Educação e a Doutrina do Meio, são extraídos do Livro dos Ritos, que faz parte dos Cinco Clássicos. Porém, as restantes obras dos Quatros Livros não são extratos dos Cinco Clássicos e, muito menos, a medula ou a quintessência daqueles. Tal como os seus compatriotas, Magalhães nota, corretamente, que os Quatros Livros serviam para os exames, dizendo que "os mandarins extraem dele sentenças e textos que servem de temas aos letrados que são examinados para os graus de bacharéis, licenciados e doutores, e com os quais fazem as suas composições."

Em seguida, Magalhães apresenta o conteúdo dos *Quatro Livros*, dizendo que "divide-se em quatro partes." Na realidade, a obra designada por *Quatro Livros* consiste num conjunto de quatro livros fisicamente independentes, mas não de quatro partes. Assim, quando Magalhães declara que "a primeira parte trata de leis e da doutrina dos homens ilustres pela sua ciência e pelas suas virtudes", está a referir-se ao livro cujo título é *Suprema Educação*. Relativamente aos outros, considera que a *Doutrina do Meio* é da "medriocridade doirada", enquanto Discursos e Diálogos, "contém grande número de sentenças morais bem expressas, sólidas e proveitosas para todos os membros do estado." Magalhães considera que estas três partes são da autoria de Confúcio, o que já foi refutado anteriormente neste texto.

Para Magalhães, "a quarta parte, que em tamanho é comparável às três outras, foi escrita pelo filósofo Mêncio, que veio ao mundo cem anos depois de Confúcio." O jesuíta considera Confúcio como "o primeiro doutor da China", e crê que os chineses honram Mêncio como "um doutor de segunda ordem." No entanto, Magalhães comentou muito favoravelmente o livro de *Mêncio*, dizendo que "é uma obra

cheia de engenho, subtileza e eloquência; a exposição é correcta, as sentenças graves e morais e o estilo, vivo, ousado e persuasivo", ³⁷ e salientou que todos os padres estudavam os *Quatro Livros*, com os quais tinham aprendido tanto as letras e a língua, como a sabedoria chinesa.

Procurando evidenciar a beleza, elegância e a expressividade da língua chinesa, Magalhães usa o primeiro parágrafo do primeiro artigo da *Suprema Educação*:

```
大 tá, grandes homens – 4 在 cáj, consistem em – 2 lugar -1 学 hio, aprender – 3 亲 cin, a renovar – 2 民 min, o povo – 3 适 táo, a regra – 1 在 cáj, consistem em – 2 lugar – 4 在 cáj, consistem em – 2 lugar – 4 止 chí, a parar – 5 明 mim, a esclarecer – 6 于 yu, em – 6 野 mim, a razoável – 7 至 chí, soberano – 7 善 xén, bem – 8^{38}
```

Consultando os comentários de Zhu Xi e Zhang Juzheng, Magalhães explica que as frases anteriores indicavam que o método dos grandes homens para aprender consistia em três coisas: "A primeira, esclarecer a natureza racionável. A segunda, renovar o povo. A terceira, parar no soberano bem." O padre salienta que estas três coisas eram extremamente importantes e encerravam em si as ideias principais do livro, sendo como "o manto ou capa exterior que cobre o hábito, ou o cordão que liga as malhas duma rede."

```
37 Idem. p. 138. 38 Idem., p. 126.
```

Explicando de forma muito detalhada cada um dos pontos, Magalhães chegou à conclusão de que aquelas mesmas ideias eram aplicáveis à missão dos missionários: "Pode-se notar aqui que nada há talvez mais apropriado que essas palavras de Confúcio para explicar as funções de um pregador do Evangelho."

Na verdade mostrou-se muito admirado pela excelência do governo chinês, dizendo que é surpreendente que os letrados chineses tenham escrito tantos livros e comentários sobre o bom governo do reino, tendo referido, nomeadamente, que "Confúcio escreveu, antigamente, um tratado sobre este assunto que intitulou Chum Yum,³⁹ isto é, a mediocridade doirada."

Segundo Magalhães, o livro relatava os ensinamentos dispensados por Confúcio, ao rei, e indicava as nove qualidades que um bom rei devia possuir, para um bom governo do reino: 1.ª, o rei deve "aperfeiçoar-se e governar-se bem a si mesmo" para que possa ser "o guia e exemplo"⁴⁰; 2.ª, o rei deve, não apenas respeitar e tratar bem os letrados e virtuosos, mas também conversar com eles e consultá-los sobre todos os assuntos; 3.ª, o rei deve amar todos os membros da casa real; 4.ª, o rei deve respeitar e tratar com cortesia os nobres e pessoas importantes; 5.ª, o rei deve "associar-se aos restantes súbitos, igualar e unir o seu coração ao deles"; 6.ª, o rei deve amar o seu povo como a um dos seus filhos; 7.ª, o rei deve "atrair à sua corte e para o seu serviço toda a espécie de operários e artífices"; 8.ª,

³⁹ Zhong Yong, é a *Doutrina do Meio*. 40 *Idem*, p. 181.

deve "acarinhar e tratar com muita bondade e liberalidade os embaixadores e todos os estrangeiros."⁴¹

As regras referidas por Magalhães pertencem ao capítulo 23 do livro *Zhong Yong* (*Doutrina do Meio*) em que, no entanto, não se encontrou a oitava qualidade mencionada por Magalhães, pelo que esta poderá corresponder, apenas, a uma esperança do padre para com o rei chinês. Por último, Magalhães refere a nona qualidade que o rei deve possuir: para que os senhores não se revoltem e sirvam para o reino, o rei deve acarinhá-los e tratá-los bem.

3. WU JING (OS CINCO CLÁSSICOS) NA PERSPETIVA Dos jesuítas portugueses

Falando sobre os livros chineses, Semedo afirmou que existem poucos livros relativos às ciências e às artes liberais, pois os chineses só escrevem livros acerca do bom governo. Destes, Semedo refere os *Cinco Clássicos* de Confúcio, abordando em primeiro lugar o *Livro das Mutações*: "Yekim, ⁴² trata da filosofia natural, geração e corrupção das coisas; do destino ou prognósticos judiciários, doutras coisas e dos princípios naturais, filosofando por meio de números, sinais e símbolos e aplicando tudo à moral e bom governo." ⁴³ Quanto ao segundo, que Semedo indica chamar-se *Xukim*, ⁴⁴ "é composto por crónicas, sobre os reis da antiguidade e do seu governo."

⁴¹ Idem, p. 182

⁴² Yi Jing, o Livro das Mutações.

⁴³ Idem, p. 103.

⁴⁴ Shu Jing, o Clássico da História.

⁴⁵ Idem.

Segundo Semedo, o terceiro livro, o *Xikim*,⁴⁶ *Livro das Odes*, trata da poesia antiga. O jesuíta deveria dominar a retórica chinesa, dado ter afirmado que todas as poesias eram "sobre metáforas e figuras poéticas", tendo acrescentado, também, que o livro "disserta sobre as inclinações e a natureza humanas e ainda sobre vários costumes." A respeito do quarto livro, *Likim – Livro dos Ritos*, Semedo indica, corretamente, que "trata dos ritos e cerimónias civis dos antigos e ainda das coisas referentes ao culto divino e à religião",⁴⁷ enquanto o quinto livro, *Chum Qiu*,⁴⁸ "trata também da crónica do país." Este último livro, *Chum Qiu*, organizado e revisto por Confúcio, é a primeira crónica da China.

Semedo refere, apenas, que o livro "contém a narração de exemplos de vários reis da antiguidade, bons e maus, para serem imitados ou evitados", mas, na verdade, o conteúdo do livro é muito diversificado, pois além de registar os factos históricos, elucida-nos sobre os seus aspetos políticos, militares, culturais e diplomáticos incluindo, ainda, os pensamentos, opiniões e atitudes do autor sobre os assuntos registados.

Semedo resumiu os *Cinco Clássicos* e os *Quatro Livros*, numa simples frase dizendo que tratam da "doutrina física e moral." Na sua perspetiva estes livros confucionistas são "sagrados", razão pela qual os letrados devem decorar tanto os livros, como as suas glosas e comentários de modo a compreendê-las, interpretá-las e integrá-las, em si, de modo a saberem

⁴⁶ Shi Jing, o Livro das Odes.

⁴⁷ Idem, p. 104.

⁴⁸ Chun Qiu, os Anais da Primavera e do Outono.

"como se há-de actuar por meio de virtudes, e ao reino, como governar por meio de bons ditames."⁴⁹

O padre António de Gouvea evidencia, também, um alto apreço pelos *Cinco Clássicos*, ao afirmar que "o auge da Sciencia sinica está nas Letras e Livros que chamão Kim"⁵⁰ e, tal com o seu compatriota, concluiu corretamente que os *Cinco Clássicos* abordam "preceitos ethicos de bem viver e de bom governo."⁵¹ Na sua opinião desde há muitos séculos que na China não podem ser considerados letrados os que não conheçam estes livros. Embora Gouvea não tenha identificado os *Cinco Clássicos*, nem tenha apresentado o seu conteúdo, detetou que, para participarem nos exames imperiais e obterem os graus académicos, os letrados chineses deviam empenhar-se no estudo destes livros pois "não so penetrão o sentido literal, senão (o que tem mayor difficuldade) que de repente escrevem e compoem sobre qualquer sentença delles, que o Calendario⁵² e Mestre lhes dá."⁵³

Na literatura seiscentista portuguesa, o autor que mais abordou os livros chineses foi o padre Gabriel de Magalhães. Magalhães considera que embora os chineses não possuíssem muitas ciências, por não comunicarem com outros povos, eram "consumados na filosofia e moral, à qual dão importância quase exclusiva." Magalhães reconhece, também, a importância dos *Cinco Clássicos*, dizendo que os chineses

⁴⁹ *Idem*.

⁵⁰ António de Gouvea, Ásia Extrema, p. 248.

⁵¹ *Idem*.

⁵² Aqui deve ser um erro, devia ser "cançelario", de acordo com a nota do investigador Horácio P. Araújo.

⁵³ *Idem*.

⁵⁴ Gabriel de Magalhães, Nova Relação da China, p. 129.

"têm cinco livros, que chamam U Kim, ou cinco escrituras, que são para eles o que os nossos livros sagrados são para nós."55

Parece que este autor teve um enorme interesse pela história chinesa e estudou, profundamente, o *Shu Jing*, ou seja, o *Livro da História*. A sua apresentação dos *Cinco Clássicos* começou com o *Livro da História*, dizendo que "o primeiro chama-se Xu Kim, isto é, Crónica dos Cinco Reis Antigos, que os chineses estimam e honram como santos."⁵⁶ Magalhães parece compartilhar dessa mesma estima, pois não poupou palavras para elogiar o imperador Yao, ao afirmar que aquele "era ornado de muitas virtudes e, principalmente, duma clemência, duma justiça e duma prudência extraordinárias."⁵⁷

Na óptica de Magalhães, *Shu Jing* (o *Livro da História*) relata, principalmente, a história dos primeiros cinco imperadores, considerados como santos na China, sobretudo os primeiros quatro e os seus descendentes, salientando que, tal como os Livros dos Reis entre os cristãos, o *Livro da História* gozava de grande autoridade entre os chineses. Em relação ao conteúdo do livro, Magalhães não poupou palavras para expressar o seu louvor, afirmando que "o vício é condenado, as virtudes louvadas e as acções dos reis e dos seus vassalos são narradas com inteira sinceridade." Considera, também, o estilo do livro "antigo mas conciso e elegante", acrescentando que, com a leitura do livro, os leitores podiam sentir "a energia e a brevidade da língua e das letras chinesas." Para ilustrar o seu

⁵⁵ Idem, p. 130.

⁵⁶ Idem, pp. 130-131.

⁵⁷ Idem, p. 131.

⁵⁸ Idem, p. 135.

comentário, cita cinco letras do primeiro capítulo do livro sobre o imperador Yao: -kin, -mim,- ven, -su, -gan, e explicou o seu significado:

O rei Yao era muito grande e venerável; muito esclarecido e muito sábio; e muito composto, modesto e cortês; parecia sempre pensativo e sonhador, buscando, continuamente, os meios de governar o seu bom povo e o seu império, motivo por que conseguiu viver sempre na alegria, paz e repouso.⁵⁹

É interessante notar que o nome chinês de Gabriel de Magalhães é constituído por três daquelas cinco letras; ter-se-á Magalhães inspirado no *Livro da História* para o seu nome chinês, pela grande admiração que votava à cultura dos chineses e por pretender ser uma pessoa virtuosa e sábia como o imperador Yao?

Relativamente ao *Li Kim*, o *Livro dos Ritos*, Magalhães considera que trata de "leis, costumes e cerimónias deste império"⁶⁰ e ser da autoria conjunta de Chéu Cum, irmão do imperador referido anteriormente, e de discípulos de Confúcio, bem como de outros autores. No entanto parece estar enganado pois Chéu Cum é o autor de um outro clássico confucionista, o *Zhou Li*, ⁶¹ tendo o *Livro dos Ritos* sido organizado e compilado pelos discípulos de Confúcio e por discípulos dos discípulos de Confúcio. Seja como for, o missionário português não

⁵⁹ Idem., pp. 135-136.

⁶⁰ Idem., p. 136.

⁶¹ Clássico do confucionismo da autoria Zhou Gong que trata da política, economia, cultura, usos e costumes e ritos da antiga sociedade chinesa.

considera o livro digno de confiança porque "contém muitas coisas que são consideradas apócrifas."

Em terceiro lugar Magalhães aborda o Xi Kim, ou seja, o Livro dos Versos, segundo a designação que lhe atribuiu. Ao referir este livro, Magalhães diz que é "de baladas e de poesias divididas em cinco espécies." Na verdade, o livro foi compilado em três géneros: Cantigas dos Estados (Que Feng), Odes Maiores e Odes Menores (Ya Sum) e os Louvores e Excelências "que se cantavam em honra de homens ilustres pelas suas virtudes ou pelos seus talentos", acrescentando ainda que "tem, também diversos preceitos, sendo estes versos cantados nos enterros, nos sacrifícios, nas cerimónias que os chineses celebram em memória dos seus antepassados." Além do conteúdo, Magalhães referiu também os estilos de expressão da escrita, que são variados. O padre assinalou Pi Que (comparação), usado para explicar as poesias por comparação, e Him Que, sobre o qual disse que "esta espécie de poesia começa por qualquer coisa de curioso e elevado, a fim de preparar o espírito e atrair a atenção para o que se segue."

O livro contém, também, Ye Yi, "poesias rejeitadas ou separadas", ou seja, poesias não incluídas no conjunto original de 305 poemas, porque "Confúcio, tendo revisto este Livro de Poesias, rejeitou, por apócrifas, as que lhe não pareceram boas." Na realidade, ainda não há uma explicação muito clara sobre estas poesias; alguns historiadores pensam que são poemas com título, mas sem conteúdo, outros defendem que são poesias em que faltam alguns versos, mas todos concordam, unanimemente, que são poemas distintos das 305 poesias originais do *Livro das Odes*.

O quarto livro referido por Magalhães é da autoria de Confúcio e trata da terra natal do filósofo, apresentando a

História do Reino Lu. O último dos *Cinco Clássicos* referidos por Magalhães é o *Ye Kim (Livro das Mutações)*, que indica ser o mais antigo de todos. Segundo as suas fontes chinesas terá sido escrito por Fo Hi, o primeiro rei da China. Magalhães evidenciou um grande apreço por esta obra, indicando que vale muita a pena lê-la porque tem "belas sentenças e preceitos morais." O jesuíta considerava que as boas máximas do livro são da autoria de Fo Hi, ⁶³ mas o resto terá sido escrito por outros que quiseram manifestar os seus pareceres em nome de Fo Xi. Magalhães acentuou que os chineses o estimavam e veneravam, extremamente, pelo livro, porque o consideram "o mais profundo e o mais misterioso que existe no mundo." ⁶⁴

Gabriel de Magalhães concluiu que os *Cinco Clássicos* são todos obras excelentes que os letrados chineses se dedicavam a estudar, tendo muitos deles redigido notas e comentários sobre estes livros, através dos quais os missionários podiam ficar a conhecer a sabedoria, o trabalho e a eloquência da nação chinesa.

Os jesuítas portugueses, Álvaro Semedo, António de Gouvea e Gabriel de Magalhães que viveram, todos, muitos anos na China, eram bons conhecedores tanto da língua como da cultura locais, tendo mostrado um grande interesse e respeito pela cultura chinesa, em geral, e pelos livros clássicos confucionistas, em particular. Através dos textos que nos deixaram podemos concluir que tinham uma atitude positiva e um apreço muito elevado por Confúcio e pelas obras confucionistas que apresentaram ao mundo europeu, tentando

⁶² *Idem*.

⁶³ Também designado Fo Xi.

⁶⁴ Idem.

encontrar os pontos comuns entre o confucionismo e a lei cristã, entre o Céu e Deus, no sentido de facilitar a tarefa de conversão dos chineses.

De qualquer forma, do ponto de vista cultural, os padres interpretaram os clássicos confucionistas de forma relativamente correta. As suas interpretações, embora não completas e com uma tonalidade religiosa, não perderam a essência das obras confucionistas. Graças às interpretações dos padres missionários, esta temática já não constituía um assunto estranho e misterioso para os portugueses do século XVII. Pelo contrário, despertara já um grande interesse e uma especial atenção entre as classes cultas europeias da época, constituindo mesmo um tema privilegiado na literatura portuguesa dedicada à Ásia, em geral, e à China, em especial. Por outro lado, as considerações destes jesuítas, cultos e laboriosos, sobre as obras confucionistas contribuíram muito para a divulgação do espírito confucionista na Europa culta, ampliando grandemente a visão dos europeus sobre a ideologia e a civilização chinesas, além de renovar o saber e a visão tradicional da Europa, de então, sobre a China.

BIBLIOGRAFIA

- Abílio, Basto, *Os Exames na China Imperial*, Macau, Fundação Macau, 1998.
- Alessandro Valignano, J. Alvarez-Taladriz (org. de), *Apologia de la Compañia de Jesús de Japón y China (1598)*, Osaka, Eikodo, 1998.
- Álvaro Semedo, *Relação da Grande Monarquia da China*, Macau, Fundação Macau e Direcção dos Serviços de Educação e Juventude, 1994.
- António, Aresta, "Álvaro Semedo A Educação na China Imperial", in Administração, No. 90, vol. XXIII, 2010-4.º, pp. 1143-1164.
- António de Gouveia, *Ásia Extrema*, vol. 1, Macau, Fundação Oriente, 1995.
- Gabriel de Magalhães, *Nova Relação da China*, Macau, Fundação Macau e Direcção dos Serviços de Educação e Juventude, 1997.
- Charles Ralph, Boxer, *Fidalgos no Extremo Oriente*, Macau, Fundação Oriente e Museu e Centro de Estudos Marítimos de Macau, 1990.
- D.E., Mungello, *Curious Land Jusuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989.
- Dunne George H., (tra.)bYu Sanle & Shi Rong, *Generation of giants: the story of the*
- *Jesuits in China in the last decades of the Ming dynasty*, Xangai, Editora de Obras Clássicas de Xangai, 2003.
- Horácio Peixoto de Araújo, Os Jesuítas no Império da China: o primeiro século (1582-1680), Macau, Instituto Português do Oriente, 2000.
- Matteo Ricci, Michele Ruggieri, *Li Ma Tou Zhongguo Zhaji* (Nota sobre a China), traduzido por He Gaoji, Wang Zunzhong, Li Shen, Pequim, Zhonghua Shuju, 1983.
- Liam Matthew, Brockey, Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724,

INTERPRETAÇÃO DOS CLÁSSICOS CONFUCIONISTAS

- Cambridge-Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- Qicheng Huang, *Ao Men Tong Shi* (História Geral de Macau), Cantão, Guandong Jiaoyu Chubanshe, 1999.
- Rui Manuel Loureiro, *Fidalgos, Missionários e Mandarins*, Lisboa, Fundação Oriente, 2000.
- Shangsi Cai, *Kongzi de Sixiang Tixi* (Sistema Idológico de Confúcio), Xangai, Shanghai Guji Chubanshe, 2013.
- Shuanglong & Xuelian Zhou, *Cong Kongzi dao Liang Qichao* (De Confúcio a Liang Qichao), Changchun, Editora da Universidade Normal de Dongbei, 2015
- Yanshen Song & Guoliang XIAO, *Kongzi He Ruxue Yanjiu* (Confúcio e Estudo do Confucionismo), Changchun, Editora de Educação de Jilin, 1993.

APROXIMAÇÃO E DIFERENCIAÇÃO – A CHINA AOS OLHOS DOS ESCRITORES BRASILEIROS EM MEADOS DO SÉCULO XX

Fan Xing Universidade de Pequim

1. INTRODUÇÃO: A CHINA NO MUNDO DO SOCIALISMO Após a Segunda Guerra Mundial, com a vitória do Exército Vermelho Soviético diante do Exército alemão, o mundo socialista exerceu grande fascínio sobre o Brasil, especialmente sobre os comunistas brasileiros. Portanto, em meados do século XX, vários intelectuais brasileiros realizaram viagens para a União Soviética a fim de conhecerem melhor o mundo vermelho e deixaram obras importantes na literatura brasileira, tais como *O Mundo da Paz* (1951) de Jorge Amado, *Viagem* (1954) de Graciliano Ramos, e *o Mundo do Socialismo* (1962), de Caio Prado Júnior.

Normalmente, esses relatos mostram um itinerário que passa por algumas cidades europeias e/ou africanas, tais como Londres, Paris, Dakar, Praga, etc., e se estende até Moscou. Entretanto, após a estadia na União Soviética, alguns intelectuais não voltaram imediatamente ao Brasil, mas escolheram seguir em frente para a China de Mao Tse-Tung, entre os quais se destacavam jornalistas importantes como Josué Guimarães. Além disso, outros escritores, nomeadamente Lygia Fagundes

Telles e seus companheiros, receberam convites diretamente do governo chinês, que precisava apresentar seu novo regime ao mundo inteiro. Para esses convidados da China, a URSS era apenas um ponto de pernoite¹.

Assim como as viagens à União Soviética, as visitas à China também geraram obras literárias interessantes, nomeadamente As Muralhas de Jericó (2001) de Josué Guimarães, China: Epopeia de um Povo (1961) de Adão Pereira Nunes, Os Dias Chineses (1961) de Helena Silveira e Passaporte para a China (2011) de Lygia Fagundes Telles², que relatam detalhadamente as afinidades e os contrastes entre as realidades chinesa e brasileira, oferecendo uma visão idealizada e/ou estereotipada do país oriental. Porém, comparadas com os relatos famosos da URSS, as crônicas sobre a China foram ignoradas e esquecidas com a passagem do tempo, apesar dos seus valores literários e históricos.

Talvez seja desnecessário explicitar por que esses livros são importantes. Em primeiro lugar, eles constituem uma parte indispensável do panorama da literatura de viagem ao mundo socialista naquela época. Ademais, os livros mostram, de uma forma concentrada e esclarecedora, a imagem da China aos olhos dos brasileiros. Na verdade, ainda que o Brasil e a China fossem dois países tão distantes e diferentes, em meados do

¹ Embora a República Popular da China fosse fundada em 1949, não foi reconhecida como um país legitimado pela maioria dos países latino-americanos até os anos 70. Vendo que não podia estabelecer relações diplomáticas oficiais com os países, a China socialista buscava se conetar diretamente com os povos estrangeiros, por meio dos contatos acadêmicos e intelectuais.

² Convém ressaltar que, embora os livros fossem publicados em diferentes épocas, todos foram escritos em meados do século XX, ou seja, imediatamente depois das viagens.

século XX a China já ocupava certo lugar nos jornais e revistas brasileiros³. E o mais interessante é que, além de ser um modelo de uma sociedade revolucionária como a União Soviética, a China ainda possuía um ar misterioso do antigo império oriental, que fazia os viajantes ocidentais refletirem não só sobre o regime político, mas também sobre a identidade de um povo. Por isso, para os intelectuais brasileiros que visitaram essa terra longínqua, destacou-se a dualidade entre o "velho" e o "novo", o "tradicional" e o "moderno", o "pitoresco" e o "revolucionário".

É claro que, assim como todos os viajantes que ficam em um país estrangeiro por pouco tempo, os escritores brasileiros não conseguiram retratar a China de modo "profundo" ou "imparcial", sem esquecer que eles tinham ainda duas grandes desvantagens: nenhum deles falava ou entendia chinês e, em consequência, todos dependiam muito dos tradutores e organizadores locais, isto é, do governo chinês. Em vista disso, o presente trabalho não busca comparar as crônicas literárias com os dados históricos da realidade chinesa, nem pretende examinar se os relatos são verídicos ou fantasiosos. Uma vez que, para a literatura de viagem, o mais importante é refletir sobre si mesmo por meio das experiências em uma terra alheia, quando se trata das crônicas, a China vista pelos escritores vale mais do que a realidade da China naquela época. Além disso, assim como Susan Sontag (2005, p. 357) observa no ensaio "Questões de Viagem", viajar para um país onde

³ Naquela época, nos jornais como Imprensa Popular e Última Hora saíram vários artigos sobre a China Socialista, enquanto que a revista Cruzeiro publicaria em 1958 uma longa entrevista com Mao Tse-Tung, feita pelo jornalista Murilo Marroquim.

ocorreu recentemente uma revolução implica naturalmente testemunhar a transformação, a idealização, a realização de um sonho e – o que mais nos interessa – transmite esse testemunho para seus leitores, seus conterrâneos:

Muitos dos primeiros viajantes às capitais da revolução seguiam, como numa antiquada viagem literária, rumo a uma terra exótica a fim de voltar para seu país e escrever sobre o que tinham visto. As pessoas que viajavam para esses países estavam conscientes de atravessarem uma barreira dificílima. (Além da Grande Muralha. Atrás da Cortina de Ferro.) Tinham viajado para escrever sobre um país exótico; na verdade, escreveram sobre o seu itinerário, o árduo programa reservado para visitantes privilegiados.

Em certo sentido, pode-se dizer que tanto a União Soviética de Jorge Amado e Graciliano Ramos quanto a China de Josué Guimarães e Lygia Fagundes Telles não escapam a esse paradigma. Porém, mesmo que aquilo que os escritores participaram seja apenas um "programa reservado para visitantes privilegiados", não dissolve completamente o valor dos relatos de viagem, considerando que a China retratada pelos escritores não só mostra uma faceta do antigo país oriental, mas também ilustra a atitude e perspectiva dos intelectuais brasileiros daquele momento. Posto isto, é interessante ver os pontos em comum em todos os livros de viagem à China, livres das posições ideológicas de cada autor.

2. CONHECENDO A "DESCONHECIDA"

Nos anos 30 já surgiam no Brasil relatos de viagem da União Soviética. Entretanto, como a China adotou o regime socialista em 1949, só no início dos anos 50 os intelectuais

brasileiros começaram a escrever sobre a "nova" China. Josué Guimarães fez parte do primeiro grupo de jornalistas brasileiros que entrou na recém-convertida China Socialista. Após voltar para o Brasil, Josué Guimarães escreveu vários textos sobre a viagem, os quais foram reunidos postumamente em *As Muralhas de Jericó*.

Este livro tem duas partes: a primeira narra o itinerário do autor, que partiu do Rio de Janeiro, passando Londres e Praga e chegou finalmente a Moscou e Irkutsk. Na segunda parte, que se intitula "China, essa desconhecida", Josué Guimarães registra suas observações em Ulam Bator, Pequim, Shangai e suas experiências na volta da viagem. Na sua escrita, Josué procura mostrar uma imagem positiva da China, desmentindo alguns "boatos" no Brasil:

Ouvi muitas histórias do barbarismo comunista na China, depois que assumiram o governo. Não poupavam ninguém e ter dinheiro era um crime inqualificável. [...] Encontro, no entanto, os velhos e provectos professores da Universidade de Pequim respirando tranquilos, pois agora o povo poderá frequentar as suas aulas e o problema da alimentação está resolvido. [...] E o que mais estarrece: o comércio, na sua grande maioria, continua nas mãos dos particulares. (2001, p. 150)

Porém, a simpatia que Josué Guimarães tinha com a nova China não podia exercer influência sobre os cidadãos brasileiros naquele momento, uma vez que, embora fosse escrita em junho de 1952, ou seja, logo depois do retorno de Josué ao Brasil, a obra não foi publicada imediatamente por motivos políticos. Depois, na década de 80, quando um editor propôs publicá-la, Josué considerava a obra já desatualizada e queria

viajar mais uma vez para a China. Como o autor morreu logo no ano 1986, a obra manteve-se inédita por mais 15 anos e só foi publicada em 2001.

Enquanto Josué Guimarães foi um dos poucos que viajaram até à China nos anos 50, no ano 1960 uma delegação de intelectuais brasileiros visitou a China e publicou várias obras literárias dessa viagem. Segundo Lygia Fagundes, a delegação foi uma das setenta e duas delegações que foram convidadas para o desfile de 1 de outubro em Pequim, festejando o décimo primeiro aniversário da República Popular da China. E, assim como as demais delegações, a delegação brasileira não foi composta por comunistas, mas por pessoas de diversas profissões e posições políticas. Por exemplo:

- Peregrino Júnior, escritor de direita, membro da Academia Brasileira de Letras, presidente da União Brasileira de Escritores e chefe da delegação;
- Raymundo de Magalhães Júnior, poeta, jornalista, escritor eleito na Academia Brasileira de Letras e signatários do Manifesto da Esquerda Democrática, que se converteu no Partido Socialista Brasileiro;
- Maria Della Costa, atriz que criticou a moralidade burguesa com polêmicos espetáculos, tal como "Anjo Negro" de Nelson Rodrigues;
- Sandro Polônio, ator e produtor de teatro, companheiro de Maria Della Costa;
- Adão Pereira Nunes, escritor, médico e comunista militante:
- Helena Silveira, contista e jornalista que levava uma vida burguesa;

 Lygia Fagundes Telles, escritora de esquerda, mas não comunista. Além disso, Lygia Fagundes Telles ainda revelou que talvez fosse Jorge Amado⁴ que tivesse indicado os nomes daquela delegação, e a tática devia ser para conquistar outras gentes.

Seja como for, parece que a tática funcionava, pois todos os três livros publicados desta viagem falam bem da Nova China Socialista, não importa se o autor era um comunista, como Adão Pereira Nunes; era apenas de esquerda, como Lygia Fagundes Telles; ou era uma burguesa confessa, como Helena Silveira. Se a obra de Adão Pereira Nunes podia ser suspeita de propaganda comunista, os elogios feitos pelas escritoras pareciam mais convincentes e merecidos.

É claro que não podemos ignorar o fato de que, entre todos os intelectuais brasileiros, quem aceitou o convite do governo chinês tinha normalmente mais simpatia com o país asiático, com sua história, com sua cultura e, provavelmente, com seu regime. Porém, para os viajantes que atravessaram meio mundo só para ver o país longínquo com seus próprios olhos, o maior estímulo devia ser a curiosidade, a vontade de conhecer a China "desconhecida" e apresentar essa terra incógnita para seus leitores brasileiros. Quando organizou suas crônicas da viagem em livro, Helena Silveira deixou bastante claro:

O leitor que leu parceladamente estas crônicas, receba, agora, esta coletânea. E tenha presente, enquanto lê, a minha sinceridade

⁴ Nos anos 50 (1952 e 1957) Jorge Amado visitou duas vezes a China socialista e tinha boas relações com os intelectuais chineses privilegiados naquela época, tais como Emi Siao, Ai Qing, Ding Ling, entre outros.

para com ele. Sim, quando convidado a um país, o jornalista só é devedor aos seus leitores, jamais ao anfitrião. Se assim não fosse, qualquer convite seria uma compra tão vexatória para os que a fizessem como para os que a aceitassem. (1961, p. 5)

Em vista disso, não obstante os escritores viajantes não terem conseguido entender clara e precisamente o que tinha acontecido, o que estava acontecendo e o que aconteceria na China, os textos deles trazem em si mesmo grandes valores históricos: por um lado, registram o encontro e confronto entre o espírito chinês e o pensamento brasileiro naquele momento determinado; por outro lado, comprovam até que ponto o regime socialista era bem visto pelos autores, viajantes inocentes que acreditavam realmente no que viram, ouviram e escreveram.

3. A NOVA CHINA, A VELHA CHINA

Assim como se indicou acima, embora os autores sejam de diferentes posições ideológicas, há muitos pontos em comum nos quatro livros, entre os quais se salienta a comparação, ou melhor dizendo, o contraste entre a velha China e a nova China.

Sendo intelectuais eruditos, os escritores viajantes conheciam bem (ou achavam que conheciam bem) a China pré-revolucionária socialista, por meio das obras literárias ou cinematográficas, tais como o famoso filme "o Expresso de Shangai", dirigido por Josef von Sternberg; o clássico livro *China, a Velha China* (cujo título original é *The Good Earth* em inglês), escrito por Pearl Buck; e a história cativante de *Hotel Shangai* de Vicki Baum, etc. Em contrapartida, quanto à República Popular da China recém-estabelecida, poucos oci-

dentais tinham produzido filmes ou livros sobre ela. Por isso, antes de chegar à China, os escritores eram muito curiosos em relação ao novo país, esperando ansiosamente para saber o que mudou após a tomada do poder pelo Partido Comunista, assim como Lygia Fagundes Telles manifestava:

Fiquei emocionada, enfim, a Nova China tinha apenas onze anos de idade e a velha China tinha cinco mil anos, pátria dos antigos sábios e mandarins de roupa dourada e palácios de jade. Afinal, o que ficara daquela civilização milenar? Algumas lembranças de dourada sabedoria mas e a miséria? Está claro que essa miséria não poderia ter desaparecido como num passe de mágica, sim, mas como estava essa nova China que íamos conhecer? (2011, p. 46)

Pode-se dizer que essa interrogação é um fio condutor de todos os quatro livros apresentados neste trabalho, pois a nova China causou impactos consideráveis aos visitantes estrangeiros. Além das cenas impressionantes que viam com os próprios olhos, os escritores também recebiam influências dos chineses que os acompanhavam e falavam sempre das grandes mudanças depois da libertação. Em *As Muralhas de Jericó*, Josué Guimarães indicou isso de forma clara e concisa:

Tudo o que vimos na China enquadra-se em duas fases apenas: antes da libertação, depois da libertação. Em matéria de socialismo os chineses andam de gatinhas e se nenhum Mac Arthur desejar em contrário, eles ainda prometem rápidos progressos. E quando tomamos nota de algum dado concreto sobre produção, sempre encontramos pela frente um sorriso liderado a Mao Tse-tung que informa que "antes da libertação o índice alcançado era de tanto". (2001, p. 149)

Nos livros de Adão Pereira Nunes e Helena Silveira também se destacam as diferenças antes e depois da libertação. Contudo, enquanto admirou os grandes progressos que a China conseguiu nos poucos anos, Helena Silveira se interessou mais pela coexistência da modernidade e tradição nesse país novo e, ao mesmo tempo, milenar.

Apesar da construção das largas avenidas e modernos edifícios, a China não destruiu mas conservou os jardins e pavilhões imperiais. Em vista disso, o mais fascinante era ver como os chineses aproveitaram as heranças do passado e as adaptaram à nova vida e ao novo regime. Se anteriormente os jardins reais foram ideados pelos sucessivos imperadores "para além de suas interditas muralhas" (Silveira, 1961, p. 18), no momento em que os escritores brasileiros viajaram, o povo já podia "transpo[r] os muros, rema[r] nos largos, percorre[r] os jardins, descansa[r] nos pavilhões" (*ibid.*).

Em vista disso, Helena Silveira afirmou que "o moderno e o antigo, assim, dão-se as mãos, sobretudo na arquitetura, para que um senso estético milenar não seja ferido e as necessidades da vida atual cumuladas" (*ibid.*, p. 19) e até interpretou livremente o *slogan* "caminha sobre as duas pernas", que foi originalmente aludido à agricultura e à indústria, como um princípio que valoriza simultaneamente o passado e o futuro: "o slogan refere-se a uma visão de mundo alicerçada nas tradições do passado, ou, pelo menos, em alguns de seus ponderáveis acertos, casada à perspectiva do futuro" (*ibid.*).

Baseado nos trechos citados, é possível dizer que, seja para os escritores que prestavam mais atenção às mudanças depois da revolução, seja para Helena Silveira que aprecia mais o amálgama da tradição e da modernidade, a China socialista

conquistou a simpatia dos visitantes, mostrando-lhes um passado triste, um presente satisfatório e um futuro prometido.

4. A CHINA E O BRASIL

Vendo que a China conseguiu tantas façanhas em poucos anos, os escritores brasileiros pensaram naturalmente no Brasil, no seu presente e no seu futuro. Para os dois escritores homens, a maior preocupação era com a economia, e foi nesse sentido que Josué Guimarães (2001, p. 151) disse que "De certa maneira, o Brasil tem alguns pontos afins com a China, mas não muitos. Infelizmente nós ainda estamos mais atrasados", enquanto Adão Pereira Nunes (1961, p. 11) afirmou, sob uma perspectiva comunista, que o fuso horário era "doze horas apenas, mas cem anos, cem anos, nem um minuto menos, estamos retardados sobre o mundo chinês que eu e minha mulher conhecemos".

Em *China: Epopeia de Um Povo*, Adão Pereira Nunes, com o desejo de introduzir o socialismo no Brasil, comparou detalhadamente vários setores da China e da sua pátria, nomeadamente a educação, as finanças, a indústria, a religião, o teatro, a medicina, a ferrovia, entre outros. Na opinião do escritor, a China estava adotando um regime muito mais avançado que o do Brasil. Por exemplo, falando na educação, ressaltou que "todas as crianças chinesas frequentam escolas" (*ibid.*, p. 21) ao passo que "no Brasil, dos treze milhões de garotos e garotas, apenas metade se matricula na escola" (*ibid.*, p. 21); discutindo questões da arte com seus companheiros de viagem, Maria Della Costa e Sandro Polônio – "gente que nasceu e que vai morrer no teatro" –, lamentou que "os artistas como eles não têm dificuldades na China. No Brasil, estão

sempre ameaçados de falência" (*ibid.*, p. 61); e, como médico profissional, ao elogiar o sistema de saúde da China, criticou implacavelmente a "indústria médica" no seu país:

No Brasil, escrevo agora, a ciência médica é ainda um negócio de enriquecer laboratórios, setenta porcento estrangeiros. E é preciso que haja sempre enfermos para que não se acabe a rendosa indústria, alimentada pela pobreza das proteínas dos açougues e pela miséria das vitaminas das quitandas (*ibid.*, p. 66).

É claro que, sendo um militante comunista, Adão Pereira Nunes não tomou uma perspectiva imparcial, porém, o seu elogio não é uma exceção entre os comentários dos quatro escritores. Em *As Muralhas de Jericó*, Josué Guimarães, embora se esforçasse sempre para manter a imparcialidade, não escondia sua surpresa com o desenvolvimento e a mudança da China, especialmente quando levava em consideração a realidade do Brasil naquela época. Vendo o povo chinês cantando e dançando alegremente no Dia dos Trabalhadores, ele achava que isso era devido ao fato de que tinham finalmente "um pedaço de terra para plantar, um teto para abrigar a família, uma escola para educar os seus filhos" e pensou logo no Brasil. Tratando-se da agricultura, detalhou mais a comparação entre os dois países:

Lembro-me de que no Brasil é muito comum alguém dizer, referindo-se à China, que tudo ali é muito atrasado, e que há fome e miséria. Fico um pouco constrangido ao constatar que, em matéria de trabalho rural, o Brasil está muito aquém da China. Conheço a minha terra de norte a sul, desde as cidades maiores às mais humildes aldeias em lugares perdidos no interior de

Pernambuco, até os agrupamentos de casebres nas margens do Uruguai – e não me lembro de ter visto o equilíbrio que se nota na China em matéria de agricultura. (2001, p. 191)

A seguir, Josué Guimarães analisou a estratégia chinesa de desenvolver simultaneamente a indústria e a agricultura, indicando que o crescimento da indústria pode mecanizar a lavoura, elevar a produtividade e absorver mão-de-obra que perde lugar para as máquinas no trabalho rural. Como essa estratégia depende de um governo centralizado, o escritor era pessimista em relação ao Brasil, considerando que, num meio em que a mão-de-obra na agricultura fosse mais barata, um capitalista nunca iria montar a sua indústria, mas fazer precisamente o contrário (*ibid.*, p. 193).

Ao lado dos dois escritores homens que se preocupavam com os aspectos político-econômicos na China e no Brasil, as escritoras dedicavam mais atenção ao modo de vida. Mesmo que, neste aspecto, não se pudesse fazer julgamentos como na área econômica e definir qual modo de vida era mais avançado, as escritoras mostravam sempre sua admiração perante a vida quotidiana do povo chinês e tentavam refletir, de forma crítica, sobre a sociedade brasileira. Por exemplo, quando estava na China, Helena Silveira estranhou a diligência dos chineses, pois o comércio estava aberto até no domingo; ao pegarem triciclos em Shanghai, as duas escritoras se surpreenderam com a segurança da cidade e a sinceridade dos condutores, perguntando "em que cidade do mundo deixar-se-iam levar assim, pela escuridão e os ermos, sem saber a língua da terra? Em nossa própria São Paulo, quantas vezes, pelas noites, de retorno à casa, olhei suspeitamente o motorista com cara de poucos amigos? " (Silveira, 1961, p. 105-106).

Na verdade, mesmo quando questionaram alguns fenômenos, levantaram desde logo justificativas para defender a nova China. Nesse sentido, um caso muito representativo é o de que, logo que chegaram à China, as escritoras brasileiras repararam que as mulheres chinesas não utilizavam maquiagem e vestiam igualmente como os homens. Além disso, como todo mundo estava usando uniforme de pano azul, parecia que as pessoas perdiam sua própria identidade. Mesmo assim, as escritoras mostraram uma atitude compreensiva e salientaram que na China as mulheres podiam trabalhar lado a lado dos homens e por isso não tinham tempo para a vaidade.

Se, por um lado, as escritoras defenderam o modo de vida dos chineses, por outro lado, aproveitaram o mesmo assunto para criticar certos fenômenos sociais no seu próprio país. Para Lygia Fagundes Telles, a beleza era igualmente importante como o trabalho, mas ela apoiou até certo ponto a atitude de uma chinesa, pensando que "ela era tão bonita assim com a carinha lavada" e se lembrando das "brasileirinhas adolescentes e já com os olhos bistrados..." (2011, p. 56). No último capítulo de *Os Dias Chineses*, Helena Silveira enfrentou a questão do uniforme chinês desta maneira:

Sim, o chinês veste-se de azul. E creio que não poderemos dizer nada, nós que escovamos os dentes com determinada pasta porque vimos e esquecemos seu anúncio e incorporamos o seu "slogan" de "dentes como pérolas"; que amamos ou desamamos, segundo mandatos de "pin-ups", ou de "astros" de celuloide, que se introjetaram sutilmente em nosso mundo afetivo; que compramos uma geladeira, ou um liquidificador, pela sorrateira sugestão que nos apresentam diariamente. (1961, p. 135)

Aí, vemos que todos os quatro escritores mostraram a tendência de idealizar a China socialista e, por meio dessa idealização, apontar os problemas econômicos e sociais do Brasil. Contudo, isso não significa que a China era considerada um modelo para o Brasil imitar. Na verdade, na opinião dos escritores brasileiros (talvez Adão Pereira Nunes seja uma exceção), as realizações da China se deviam principalmente às características de um povo oriental, que era tão diferente do povo brasileiro.

5. A CHINA: UMA UTOPIA SEMPRE REMOTA

Como já se falou no início, para os viajantes em meados do século XX, a China não era apenas um centro de revolução, mas também um antigo país oriental. Por isso, mesmo que a China tivesse afinidades com o Brasil em termos políticos e econômicos, quando se falava na cultura, o país asiático era sempre visto como um outro mundo, um mundo que não podia ser assimilado com o Brasil de modo nenhum.

Posto isto, não é difícil entender por que todos os escritores sentiram-se, em certo momento, exclusos na curta estadia na China. Josué Guimarães confessou que caiu na "dolorosa realidade" de que a sua cara, as suas roupas e os seus gestos eram "estranhos e longínquos" (2001, p. 181); Lygia Fagundes Telles observou que os trajes chineses contrastavam com as roupas europeias dela e queixou-se que o hotel onde morava em Pequim foi feito "por orientais e para orientais" (2011, p. 55); ao compartilhar suas experiências na China com os leitores brasileiros, Helena Silveira declarou que "Antes de mais nada é necessário estabelecer a divergência das psicologias orientais e ocidentais..." (1961, p. 133), e até Adão Pereira

Nunes salientou que na China ele "era um estrangeiro, de físico tipicamente estrangeiro" (1961, p. 92).

Assim, nos quatro livros de viagem, a China é praticamente descrita como uma utopia, um lugar onde os sonhos se realizam, mas é sempre longe e não tem como aproximar. Quanto a isso, um trecho em *Passaporte para a China* pode representar resumidamente a atitude dos intelectuais brasileiros diante da China naquele momento. Quando alguém perguntou: "Serviria para o Brasil o regime da Nova China?", a resposta da escritora foi sem hesitação:

Não. Para o Brasil, não daria certo não. Ótimo, sim, para a China, não para nós. [...] Só mesmo quem nasceu no Brasil, só mesmo quem mora no Brasil é que compreende bem porque um regime assim não se adaptaria à nossa gente. O brasileiro é inconstante, indisciplinado... E é nessa indisciplina e nessa inconstância que reside nossa modesta felicidade. (2011, p. 75)

Com essa atitude, as viagens que os intelectuais brasileiros fizeram em meados do século XX eram predestinadas a serem aventuras legendárias, que não serviriam nem para traçar uma imagem objetiva da China, nem para resolver os problemas brasileiros.

Entretanto, com os quatro livros analisados neste trabalho, enxergamos pelo menos uma faceta daquela época, isto é, o que a China queria mostrar ao mundo inteiro e o que os brasileiros pensavam deste antigo país oriental.

BIBLIOGRAFIA

- AMADO, Jorge. O Mundo da Paz. Rio de Janeiro: Vitória, 1951.
- Guimarães, Josué. *As Muralhas de Jericó: memórias de viagem: União Soviética e China nos anos 50*. Porto Alegre: L&PM, 2001.
- Nunes, Adão Pereira. *China: epopeia de um povo*. Rio de Janeiro: Editora Leitura S.A., 1961.
- Prado, Caio. *O mundo do socialismo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1962.
- Ramos, Graciliano. *Viagem: Tcheco-Eslováquia* URSS. Rio de Janeiro: Record, 1978.
- Silveira, Helena. Os dias chineses. São Paulo: EDART, 1961.
- Sontag, Susan. "Questões de Viagem". In: *Questão de Ênfase*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- Telles, Lygia Fagundes. *Passaporte para a China: crônicas de viagem*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ESTE LIVRO FOI

COMPOSTO EM CARATERES STONE SERIF,

DESENHADOS POR SUMMER STONE, E IMPRESSO
EM PAPEL CREME 90 G E CAPA EM CROMO DUO 200 G,

NA PAPELMUNDE SMG, EM VILA NOVA DE FAMALICÃO, NO MÊS
DE MARÇO DE 2019, 35 ANOS APÓS A FUNDAÇÃO DA

ASSOCIAÇÃO INTERNACIONAL DE LUSITANISTAS

PELO LUSITANISTA R.A. LAWTON,

EM POITIERS.