

CLARIIDADE
revista de arte e letras

Seu Tunkinense cum Lusitana, & Latina
declarazione.

Maria Ondina Braga



Maria Ondina Braga

NOCTURNO EM
MACAU

ATHECHISMVS

Pro ijs, qui volunt fuscipere

BAPTISMVM

In Oçto dies diuifus.



PRÊMIO
NOBEL
DA
LITERATURA
2012

MO
YAN

Os Dores
HENRIQUE DE SENNA FERNANDES

Camillo Henaut



DICTIONARIVM
ANNAMITICVM

Seu Tunkinense cum Lusitana, & Latina
declarazione.

禪

A
CRIENTE
DO SILÊNCIO
RUI
ROCHA

ISSN 1682-1106



9 771682 110004

44

Edição Internacional
International Edition

Revista de Cultura
Review of Culture



International Edition 44

Edição Internacional 2013

RC

Camillo Henaut

CLARIIDADE
revista de arte e letras



PRÊMIO
NOBEL
DA
LITERATURA
2012

MO
YAN

Revista de Cultura
Review of Culture

INSTITUTO CULTURAL do Governo da R.A.E de Macau

Os Dores
LITERATURA
LITERATURE
DICTIONARIVM
ANNAMITICVM
Seu Tunkinense cum Lusitana, & Latina
declarazione.

CATHECHI

Pro ijs, qui volunt fuscipere

BAPTISMVM

In Oçto dies diuifus.



Maria Ondina Braga

NOCTURNO EM
MACAU

LITERATURA
LITERATURE

DICTIONARIVM
ANNAMITICVM

Seu Tunkinense cum Lusitana, & Latina
declarazione.

PRÊMIO
NOBEL
DA
LITERATURA
2012

MO
YAN

Pro ijs, qui volunt suscipere
BAPTISMVM
In Oçto dies diuifus.

A
CRIENTE
DO SILÊNCIO
RUI
ROCHA

Camillo Henamb



DICTIONARIVM
ANNAMITICVM
Seu Tunkinense cum Lusitana, & Latina
declaratione.

CLARIDADE
revista de arte e letras

禪

MO
YAN

PRÊMIO
NOBEL
DA
LITERATURA
2012

Seu Tunkinense cum Lusitana, & Latina
declaratione.

Camillo Henamb



CLARIDADE
revista de arte e letras

Os Dores
HENRIQUE DE SENNA FERNANDES

Maria Ondina Braga

NOCTURNO EM
MACAU

PRÊMIO
NOBEL
DA
LITERATURA
2012

MO
YAN

DICTIONARIVM
ANNAMITICVM
Seu Tunkinense cum Lusitana, & Latina
declaratione.

禪

A
CRIENTE
DO SILÊNCIO
RUI
ROCHA

PRÊMIO
NOBEL
DA
LITERATURA
2012

MO
YAN

CATHECHISMVM
Pro ijs, qui volunt suscipere
BAPTISMVM
In Oçto dies diuifus.

EDITOR
Publisher
INSTITUTO CULTURAL
do Governo da Região Administrativa
Especial de Macau

CONSELHO DE DIRECÇÃO
Editorial Board
Ung Vai Meng, Yao Jingming,
Wong Man Fai, Luís Ferreira,
Wong Io Fong
rci@icm.gov.mo

EDITOR EXECUTIVO
Executive Editor
Sofia Salgado
SofiaSalgado@icm.gov.mo

COORDENADOR
Co-ordinator
Luís Ferreira
LuisF@icm.gov.mo

DIRECTOR GRÁFICO
Graphic Director
Victor Hugo Marreiros
VictorHugoM@icm.gov.mo

CONCEPÇÃO GRÁFICA
Graphic Design
Grace Lei Iek Iong

SEPARAÇÃO DE CORES
Color Separation
Tipografia Macau Hung Heng Ltda.
hhengpcl@macau.ctm.net

IMPRESSÃO
Printing
Tipografia Macau Hung Heng Ltda.
hhengpcl@macau.ctm.net

TIRAGEM
Print Run
1000

REDACÇÃO E SECRETARIADO
Publisher's Office
INSTITUTO CULTURAL
do Governo da R.A.E. de Macau
DEIP - Divisão de Estudos, Investigação e Publicações
Praça do Tap Seac, Edifício do Instituto Cultural, Macau
Tel: (853) 83996381
Fax: (853) 28523660
Email: rci@icm.gov.mo
Internet: http://www.icm.gov.mo

RC é uma revista de Cultura e, domínio do Espírito, é Livre. Avassalada ao encontro universal das culturas, servente da identidade cultural de Macau, agente de mais íntima relação entre o Oriente e o Ocidente, particularmente entre a China e Portugal. RC propõe-se publicar todos os textos interessantes aos objectivos confessados, pelo puro critério da qualidade. Assim, as opiniões e as doutrinas, expressas ou professas nos textos assinados, ou implícitas nas imagens de autoria, são da responsabilidade dos seus autores, e nem na parte, nem no todo, podem confundir-se com a orientação da RC. A Direcção da revista reserva-se o direito de não publicar, nem devolver, textos não solicitados.

RC é uma revista trimestral, simultaneamente publicada nas versões Chinesa e Internacional (em Português e Inglês). Buscando o diálogo e o encontro francos de Culturas, RC tem na limpidez a vocação e na transparência o seu processo.

RC is a cultural magazine published quarterly in two versions — Chinese and International (Portuguese/English)—whose purpose is to reflect the unique identity of Macao. The magazine also seeks to promote freedom of expression and through the articles published we hope to stimulate ideas and discussion of topics related to Western/Eastern cultural interchange, especially between China and Portugal.

RC publishes articles covering an extensive range of topics expressing a diversity of views. However, RC is not responsible for ideas and opinions voiced in these articles and thus they cannot be taken as editorial opinion. In addition, we reserve the right to withhold any unsolicited text from publication and the right not to return any unsolicited text.

Assine a Revista de Cultura Subscribe to Review of Culture

Preços / Rates

Exemplar Avulso / Single Copy

Macau
MOP 80,00

Ásia / Asia
via aérea / air mail
US\$ 23,00

via marítima / surface mail
US\$ 14,00

Outros países / Other countries
via aérea / air mail
US\$ 29,00

via marítima / surface mail
US\$ 16,00

Assinatura / Subscription (4 números / issues)

Macau
MOP 160,00

Ásia / Asia
via aérea / air mail
US\$ 72,00

via marítima / surface mail
US\$ 36,00

Outros países / Other countries
via aérea / air mail
US\$ 96,00

via marítima / surface mail
US\$ 44,00

A globalização do conhecimento começou em Macau no século XVI quando os *saberes* do Oriente e do Ocidente se cruzaram nesta terra singular do Sul da China.

No século XXI, o intercâmbio cultural entre os *dois mundos* continua a ser a vocação de Macau.

A *Revista de Cultura* é o veículo dessa vocação.

Knowledge entered into an age of globalisation in Macao in the 16th century when the *wisdoms* of East and West met in this unique part of South China.

In the 21st century, Macao remains dedicated to cultural interchange between *both worlds* in a vocation maintained by *Review of Culture*.

Para fazer a assinatura ou para a compra de números atrasados, s.f.f. preencha e envie o formulário destacável que encontrará nas últimas páginas desta edição.

To subscribe or to purchase back issues, please fill in and mail the form available at the end of this issue.

CONTACTOS
Contacts
Email: rci@icm.gov.mo
Tel: 853-83996381
Fax: 853-28523660

COLABORARAM NESTE NÚMERO
 Contributors to this Issue
 RC, n.º 44, IIIª Série, 4.º Trimestre 2013
 RC, no. 44, IIIrd Series, 4th Quarter 2013

TEXTO

Texts
 Ana Paula Dias
 Clara Sarmento
 Daniele Frison
 Dejanirah Couto
 Fernanda Dias
 Fernando Manuel Margarido João
 Filomena Iooss
 Ivo Carneiro de Sousa
 Júlio Reis Jatobá
 Mo Yan
 Qiu Huadong
 Victor Oliveira Mateus

TRADUÇÃO

Translation
 PHILOS - Comunicação Global, Lda.
 (Português-Inglês e Inglês-Português)

REVISÃO

Proofreading
 Chao Siu Fu (Chinês),
 Luís Ferreira (Português),
 Jennifer Ann Day (Inglês)

AGRADECIMENTOS

Jornal *Ponto Final*
 Miguel Senna Fernandes
 Rogério Beltrão Coelho



Design Victor Hugo Marreiros

A NOSSA CAPA

A Literatura é o tema principal deste número de *Revista de Cultura*, com especial destaque para Mo Yan de que apresentamos um conto e sobre quem incluímos dois artigos: um, sobre o seu percurso literário e um outro com todo um conjunto de reflexões suscitadas pela leitura da sua obra mais controversa. Integram ainda esta temática um estudo sobre *Nocturno em Macau* de Maria Ondina Braga, uma análise da problemática da multiculturalidade em *Os Dores* de Henrique de Senna Fernandes e da relevância da matriz poética do Oriente no último livro de poesia de Rui Rocha, um estudo de um poema do grande poeta cabo-verdiano Jorge Barbosa, a problematização do conceito de “escritor lusófono”. Completam o número um artigo sobre a traduzibilidade para as línguas ocidentais da poesia clássica chinesa e três outros sobre diversos aspectos da missão jesuíta no Oriente.

OUR COVER

Literature is the main theme of this issue of *Review of Culture*, with special emphasis on Mo Yan that presents a story and about who we include two articles: one, of his literary career and another with a whole set of reflections raised by reading of his most controversial work. Also on this subject a study of *Nocturno em Macau* from Maria Ondina Braga, an analysis of the problem of multiculturality in *Os Dores* of Henrique de Senna Fernandes and the relevance of the poetic matrix of the East in the last book of poetry by Rui Rocha, a study of a poem of the great Cape Verdean poet Jorge Barbosa, the questioning of the concept of ‘Lusophone writer’. Rounding out the edition one article on translatability of classical Chinese poetry into Western languages and three others on various aspects of the Jesuit mission in the East.

SUMÁRIO
 Index



PRÉMIO
 NOBEL
 DA
 LITERATURA
 2012
 Peito Grande:
 Ancas Largas

MO
 YAN



LITERATURA * LITERATURE

- 6 DE PERNAS PARA O AR
 倒立
 Mo Yan
- 12 MO YAN: UM INTELLECTUAL DO CAMPO, DA TERRA NATAL E DO MUNDO
 故乡\世界与大地的说书人/莫言论
 Qiu Huadong
- 21 *PEITO GRANDE, ANCAS LARGAS*: NOTAS DE LEITURA
 《丰乳肥臀》阅读笔记
 Fernanda Dias
- 34 A LÍNGUA SECRETA DA CARTA DE LU SI-YUAN EM *NOCTURNO EM MACAU*
 《澳门夜曲》中卢思源书信的秘语
 Filomena Iooss
- 44 MACAU, CIDADE MULTICULTURAL? MARCAS DE MULTICULTURALIDADE EM *OS DORES*
 DE HENRIQUE DE SENNA FERNANDES
 澳门·多元文化之城？飞历奇小说《朵斯姑娘》中的多元文化印迹
 Fernando Manuel Margarido João
- 58 O ORIENTE E O SILÊNCIO NA POESIA DE RUI ROCHA
 罗世贤诗句中的东方与寂静
 Victor Oliveira Mateus
- 64 MARES DA LÍNGUA PORTUGUESA: O ‘POEMA DO MAR’ DE JORGE BARBOSA
 若热·巴波萨的《海之诗》
 Clara Sarmento
- 69 JOSÉ EDUARDO AGUALUSA E LUÍS CARDOSO EM MACAU: ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE A LUSOFONIA
 若泽·艾杜阿尔多·阿瓜路萨和路易斯·卡尔多索：对葡语世界的一些反思
 Ana Paula Dias
- 77 THE TRANSLATABILITY OF CHINESE POETRY TO PORTUGUESE AND WESTERN LANGUAGES
 中国诗歌译成葡文及其他西文的可译性
 Júlio Reis Jatobá
- 86 **HISTORIOGRAFIA * HISTORIOGRAPHY**
 CARLO SPINOLA AND HIS ATTEMPTS TO GET TO THE ÍNDIAS
 加路士·斯皮诺拉为到达印度所作的尝试
 Daniele Frison
- 108 ON THE THRESHOLD OF JAPAN: GASPAR DO AMARAL, THE ‘JESUIT NETWORK’ AND THE CONTRIBUTION
 OF THE JAPANESE MISSION AND THE JAPANESE DIASPORA TO THE DEPLOYMENT
 AND IN THE SETTLEMENT OF THE JESUIT MISSION IN TUN KIM
 卡斯巴尔·多·阿马拉尔以及日本传教团对耶稣会传教团在越南设立的贡献
 Dejanirah Couto
- 122 THE FIRST FRENCH IN MACAO: THE JESUIT ALEXANDRE DE RHODES (1591/93-1660)
 到澳门的第一位法国人：耶稣会传教士亚历山大·罗德 (1591/93-1660)
 Ivo Carneiro de Sousa
- 145 **RESUMOS**
- 148 **ABSTRACTS**





De Pernas para o Ar

MO YAN*

Seguindo o trilho de mosaicos de mármore, sob o jogo de luz e sombras das árvores frondosas, eu caminhava em direcção ao luxuoso restaurante do hotel, um pouco recuado e em estilo ocidental. No salão cinco, Sun Dasheng, o vice-secretário de organização do partido na província, oferecia-nos um banquete, seus colegas de liceu.

A gargalhada ofegante chegou antes mesmo de Sun Dasheng. Quando a ouvimos, levantamo-nos apressadamente. Não, não foi bem assim; todos já estavam de pé, excepto eu. Ao ouvirem o seu riso, de pronto os corpos se aprumaram. E isso causou a impressão de se terem levantado de súbito do sofá. Inclusive Xie Lanying que, serena como um espelho de água, se endireitou e baixou as mãos apoiadas no encosto da cadeira para as cruzar em cima do v entre. De facto, apesar de querer permanecer sentado, quem se levantou, mecânica e apressadamente, fui eu.

Um jovem esbelto abriu a porta e afastou-se rapidamente para o lado. Curvou-se de leve com um sorriso ensaiado no rosto. Como um artista que entra no palco, Sun Dasheng surgiu radiante, vestindo uma camisa amarela de manga curta e calças pretas. A barriga despontava de leve, mas não era ainda muito grande. Os cabelos laterais esticados para as entradas disfarçavam a calvície com os ralos fios que podiam ser contados. A figura malandra de Sun Dasheng de há vinte anos irrompeu da minha memória, contrastando com aquela do dirigente à minha frente. Não, não era a mesma pessoa que havia caído da árvore ao roubar pêssegos

no chiqueiro da minha casa. Tão impossível como de um burro nascer um cavalo. Contudo, a risada, única e inimitável, comprovava que o alto funcionário à minha frente era, realmente, Sun Dasheng, um patife ladino desde pequeno.

– He! he! he! – Sun Dasheng aproximou-se de nós no meio de uma risada. A porta de couro fechou-se silenciosa e o jovem bem apessoado desapareceu como fumaça do salão.

– He! he! he!, Dong Liangqing – cumprimentou Sun Dasheng, sorrindo e apertando a sua mão –, um rato de armazém, não teme ninguém, ah! ah! ah!

– He! he! he!, Zhang Fazhan – sorriu Sun Dasheng, ao dar a mão –, a construir estradas é que se enriquece.

– He! he! he!, Sang Zilan – cumprimentou Sun Dasheng, sorrindo e apertando a sua mão –, gente de alto nível usa quepe, depois de “sangrar” o reclamante “sangra” o acusado.²

– Hi-hi-hi, Penico³ – continuou Sun Dasheng ao apertar a sua mão –, é pelo saber que vem o ter, é pelo saber que se chega a uma bela mulher.⁴

Os olhos de Sun Dasheng rasgaram-se num sorriso diante de Xie Lanying. Olhou-a de cima a baixo várias vezes para depois mirar o seu grande rosto sob uma maquilhagem pesada e, rindo, disse:

– Está uma bela matrona...

Xie Lanying enrubesceu de imediato e Sun Dasheng estendeu a mão:



* 莫言 Escritor chinês galardoado com o Prémio Nobel de Literatura em 2012.

Chinese writer awarded the Nobel Prize for Literature in 2012.

LITERATURA

LITERATURE

– Há quantos anos não nos vemos! Venha, aperte a minha mão!

Hesitante, ela estendeu a mão para receber o seu cumprimento, virando o rosto para o lado, inibida como uma moça púbere.

– Penico, anda a controlar de mais a sua mulher, hein? – perguntou Sun Dasheng, virando-se para Penico, mas não largando a mão dela.

– Imagine, secretário Sun! – respondeu-lhe em tom subserviente – como conseguiria eu controlá-la?

– Não se sinta constrangida – disse Sun Dasheng com o olhar fixo no rosto dela –, se ele a tratar mal, eu faço-lhe justiça.

Ao soltar a mão de Xie Lanying, veio a sorrir na minha direcção. Tinha pensado em chamá-lo de “tratador de cavalos”,⁵ apelido que lhe dera na escola primária, mas as palavras foram até a ponta da língua e engoli-as em seco. A sua mão rechonchuda já se esticava e a minha foi automaticamente ao seu encontro. Tive a impressão de apertar um pinto recém-nascido, macio e morno.

– Ganchorra Wei, você está elegante, hein! – elogiou-me, segurando a manga da minha camisa – já “baptizou” a roupa?

– É difícil achar um punhado de terra neste maldito hotel totalmente vedado por cimento! – disse eu, descontraído.

– Quando nos dirigíamos para cá, precisava vê-lo sem camisa, amarrotando o terno novo no chão! – interrompeu Penico com um ar trocista.

Todos soltaram gargalhadas.

– Está bem, chega. Não vamos maltratar gente honesta! – chamou a atenção Sun Dasheng, convidando:

– Sentem-se.

Tocou no encosto da cadeira ao seu lado e disse:

– Xie Lanying, sente-se aqui ao meu lado.

– Estou bem aqui – respondeu constrangida.

– Não – disse Sun Dasheng –, hoje em dia todos seguem a etiqueta ocidental e as damas têm a preferência.

– Siga a vontade do secretário Sun, sente-se! – pediu Penico à sua mulher.

– Deixa, vou levá-la até aí – irrompeu Dong Liangqing, que levantou Xie Lanying da cadeira e a arrastou até o assento ao lado de Sun Dasheng.

A mesa redonda era grande de mais para apenas seis pessoas.

– Vamos sentarmo-nos mais juntos – sugeriu Sun Dasheng.

Ninguém se mexeu do lugar.

Uma bela atendente abordou Sun Dasheng pelas costas e perguntou delicadamente:

– Secretário Sun, o que vão beber?

Mirou-nos e disse:

– Um destilado, é claro, estamos numa confraternização de velhos colegas!

– Eu não bebo *baijiu* – disse Xie Lanying.

– Deixa de ser desmancha-prazeres – reclamou Penico, encarando-a.

– Temos diversos tipos de destilados, *Maotai* de fragrância de soja, *Wuliangye*, de aroma forte, *Jiugui*, um licor de aroma misto, e *Fenjiu*, de fragrância delicada. Qual prefere? – perguntou a empregada.

– *Jiugui!* – proferiu Sun Dasheng.

A empregada começou a servir a bebida aos convidados. Xie Lanying colocou a mão em cima da taça dizendo:

– Eu realmente não posso beber!

– Mesmo que não beba, não pode ficar com a taça vazia – sentenciou Sun Dasheng.

– Obedeça ao secretário Sun – aconselhou Zhang Fazhan, tirando a mão de Xie Lanying de cima da taça.

Enquanto a empregada vertia o destilado nos copos, outras serviam pratos com caranguejos e camarões gigantes, pepinos-do-mar e orelhas-do-mar.

– Meus colegas, há quantos anos não nos encontramos. Proponho um brinde ao nosso reencontro!

Sun Dasheng levantou a taça.

Levantamo-nos todos com a taça na mão, olhamos para ele e fizemos tchim-tchim. Sun Dasheng bateu três vezes a base da taça na mesa.

– Sentem-se e fiquem à vontade – disse, erguendo a taça, e, perante o olhar de todos, sorveu a bebida de uma só vez.

Uma tacinha de bebida não era nada, e sequei o copo, da mesma forma que Zhang Fazhan, Penico e os outros. Apenas Xie Lanying não bebeu. Sun Dasheng baixou a cabeça e, olhando para sua taça, indagou:

– Você nem ao menos molhou os lábios? Assim não pode ser.

– Eu realmente não sei beber – desculpou-se Xie Lanying.

Sun Dasheng, a taça de Xie bem à altura do seu rosto, disse:

– Não vai me dar essa honra?

– Realmente não sei beber.

– Sabe beber água? – perguntou Sun Dasheng.

– Claro que sei – respondeu.

– Quem bebe água, bebe destilado – declarou Sun Dasheng.

– Quem sabe, talvez Xiao Maofang⁶ possa brindar no seu lugar – mediu Sang Zilan.

– Não – sentenciou Sun Dasheng – é cada um por si!

– Mesmo que seja veneno para ratos, tem que beber! – disse, irritado, Penico.

– Que modos de falar – encarou-o Sun Dasheng. Penico assustou-se e reagiu:

– Foi mal, foi mal. Em sinal de desculpa, bebo três copos! – escusou-se, e já esticava o braço para pegar a garrafa.

– Não se desvie do assunto – pronunciou Sun Dasheng – Xie Lanying, vai beber ou não? Se não, nenhum de nós beberá.

– Como você é! – reclamou ela –. Se eu falhar, não quero que ninguém troce de mim.

– Quem ousaria? – indagou Sun Dasheng –. Quem teria coragem de se rir de você na minha presença? Além do mais, não vamos embebedá-la.

– Então, está bem – conformou-se Xie Lanying – vou ao sacrifício.

Levantou a taça e sorveu um pequeno gole.

– Ah, é forte – reclamou, e bebeu o resto de uma vez só. – Missão cumprida! – disse, colocando o copo virado na mesa.

– Missão cumprida? A revolução ainda está em curso e exige maiores esforços dos camaradas! – declarou Sun Dasheng e colocou um gigante camarão vermelho no prato de Xie Lanying –. Sirvam-se, a luta continua.

Depois de três brindes, Xie Lanying levantou-se cambaleante:

– Não bebo mais!

– Aonde vai? – perguntou Sun Dasheng, segurando-a pelo braço.

– Não bebo mais, não posso, de verdade – suplicou.

– Mesmo que não beba mais, tem que ficar aqui sentada! – sentenciou.

– Está bem. Fico aqui sentada.

Segurando a taça, Dong Liangqing virou-se para Sun Dasheng:

– Quero fazer um brinde ao secretário Sun!

– Aqui na mesa só há colegas de escola, nenhum secretário ou director. Quem quebrar esta regra terá de beber três copos.

– Está bem, não haverá mais excessos – desculpou-se Dong Liangqing.

– A regra vale a partir de agora – sentenciou Sun Dasheng.

– Secretário Sun...

– De novo?!

– Está bem – acatou Dong Liangqing –, eu bebo. Dong Liangqing bebeu três copos seguidos e serviu-se de novo:

– Colega, faço um brinde consigo!

Todos se revezaram em brindes com Sun Dasheng. Quando chegou a vez de Penico, este, sozinho, bebeu três copos, e disse:

– Eu me castigo antes, secretário Sun, e brindo com o meu querido ex-colega!

– Oh não – disse Sun Dasheng –, quebrar de propósito a regra tem que ser castigado com outros três copos!

– Tudo bem, mais três são mais três – replicou Penico em tom heróico –. Homem que é homem, não teme!

– Doente – murmurou Xie Lanying.

– Está com pena dele... – zombou Sun Dasheng.

– Quem se preocupa com ele? – desconversou, enrubescida.

Depois de beber três copos seguidos, Penico disse animado:

– Duas vezes três é igual a seis, três vezes três é igual a nove.⁷ Secretário Sun, posso brindar com o senhor agora?

Sun Dasheng levantou a taça e tocou-a na taça de Penico afirmando:

– É bom em matemática, hein!

– Trabalhei dez anos como guarda-livros numa livraria e, durante oito, acumulei com o cargo de vice-gerente! – queixou-se.

– Ainda tem a coragem de contar – reclamou Xie Lanying –, veja no que deu.

– O mano Xiao realizou-se no campo sentimental, mas fracassou no campo profissional – explicou Zhang Fazhan –, quer dizer, nem tanto assim. Eu também trabalhei durante anos como vice, não é? E se Xie Lanying fosse a minha mulher, mesmo que me mandassem lavar latrinas, fá-lo-ia de bom grado!

LITERATURA

LITERATURE

– Não se aproveitem para se divertirem à minha custa – reclamou Xie Lanying, encabulada.

– Ah! ah! ah! Xie Lanying ficou zangada! O seu ar de zangada é tão bonito – elogiou Dong Liangqing.

– Não autorizo que gracejem dela! – sentenciou Sun Dasheng, erguendo a taça –. Xie Lanying venha, faça um brinde com o seu ex-colega.

– Já bebi três copos e fico bêbada se beber mais um.

– Se sabe que já bebeu três copos, é sinal que ainda está lúcida. Além do mais, que mal tem em ficar embriagada? É raro embriagarmo-nos na vida.

– Correcto, é difícil embriagarmo-nos na vida – disse Penico –. Faça o que o secretário Sun lhe está a pedir, beba!

– Vou ao sacrifício – disse Xie Lanying e verteu o copo.

– Muito bem, finalmente revelou a sua verdadeira face – disse Sun Dasheng – por isso é que dizem que se deve prestar atenção a três tipos de pessoas à mesa: as de rosto vermelho, as que tomam remédios e as que têm tranças.

– Já não uso tranças – reclamou Xie Lanying – estou até com cabelos brancos!

– Ainda está bem conservada – elogiou Sang Zilan –, nós é que estamos velhos!

– Eu também envelheci – retrucou Xie Lanying –, o homem depois dos quarenta é uma flor, a mulher de quarenta anos é como o bagoço de tofu.

– Você é como o tofu fresco, nós é que estamos no bagoço – disse Zhang Fazhan.

– Nós todos é que estamos no bagoço! – enfatizou Penico.

– Só diz isso porque encheu a pança de tofu – troçou Dong Liangqing.

– Estão todos a divertir-se à minha custa! – reclamou Xie Lanying.

– Como é que poderíamos fazer uma coisa dessas? – questionou Sun Dasheng, levantando o copo num brinde à Xie Lanying –. Saúde!

– Beber ainda mais?

– Sim, vamos beber ainda – concordou Penico –, a vida é passageira, saúde!

– Todos podem reclamar, menos você! – observou Sun Dasheng.

– E porquê? – questionou Penico. Porque é que não posso reclamar?

– Porque você “ficou” com a musa de nossa escola – explicou Sun Dasheng. Naquela época, Xie Lanying

cantava, dançava na banda do colégio e ainda sabia andar de cabeça para baixo. Todos na aldeia sabiam que na escola havia uma menina que dava dezoito voltas de pernas para o ar em cima do palco!

Na minha mente surgiu a imagem dela há vinte anos, caminhando de cabeça para baixo. Os seus cabelos estavam penteados em duas trancinhas amarradas com fitas vermelhas. As suas mãos apoiadas no chão com os pés voltados para cima, revelando a sua barriguinha. Rodopiava em cima do palco, volta após volta. A plateia vibrava, batendo palmas.

– Estou velha – suspirou Xie Lanying com os olhos reluzentes.

– Não está – replicou Sun Dasheng também com os olhos reluzentes. Faça o número para nós.

– Quer que passe uma vergonha à vossa frente? – perguntou Xie Lanying.

– Vamos, vamos! Faça uma vez – pediram todos em uníssono.

– Não dá, estou velha. Vejam como engordei, fiquei um barril de cerveja.

– Faça uma vez – insistiu Sun Dasheng, encarando-a nos olhos.

– Não é possível. Além disso, bebi mais do que a conta.

– Uma salva de palmas! – ordenou Sun Dasheng.

– Não posso... Todos bateram palmas.

– Dê-nos essa honra! – pediu Sun Dasheng.

– Como vocês são... – Vamos! Faça o que lhe pedem – Penico apressou-a.

– Porque não faz você? – replicou.

– Se pudesse, já o teria feito – justificou Penico –, é raro podermos reunirmo-nos com o secretário Sun, é a única vez em vinte anos.

– A sério, não posso.

– Está a comportar-se como uma jóia de ouro em focinho de porco – clamou.

– Falar é fácil, quem sabe, tente você!

– Se ao menos conseguisse tentar, já o teria experimentado.

Xie Lanying levantou-se.

– Querem realmente que sirva de palhaça para vocês!

– Quem se atreveria? – indagou Sun Dasheng.

Xie Lanying caminhou em direcção ao palco, esticou os braços e justificou-se:

– Há muitos anos que não treino.

– Não é verdade, todas as noites ela se põe de pernas para o ar em cima da cama! – revelou Penico.

– Disparate! – esbravejou Xie Lanying, preparando-se. Levantou os braços ao alto, lançou uma perna para cima e voltou ao chão. – Já não consigo.

Mesmo assim não desistiu. Mordendo o lábio inferior, encheu o peito lançando os dois braços ao chão, e, finalmente, levantou as duas pernas pesadas. A saía deslizou, como uma casca de banana, cobrindo o tronco e revelando as pernas roliças e as calcinhas vermelhas. Foi ovacionada por todos. De súbito, Xie Lanying ficou de pé, caiu em si e, cobrindo o rosto com as mãos, saiu a correr da sala, aos tropeções.

Todos ficaram em silêncio por alguns instantes.

Sun Dasheng ergueu a taça e disse para Penico:

– Meu caro colega, dedico-lhe um brinde e espero que cuide bem de Xie Lanying.

– Secretário Sun – disse Penico com os olhos cheios de lágrimas –, Xie Lanying ao casar-se comigo só passou trabalhos. Não fui muito competente e não ascendi muito na carreira. Apesar de querer sempre fazer mais e mais pelo Partido, não tive êxito.

– Ainda vale o que disse o presidente Mao – proferiu Sun Dasheng – é necessário acreditarmos nas massas e no Partido; estes são princípios básicos. Se não acreditarmos nisso, não será possível fazer nada. **RC**

Publicado em *Zhongguo Wenxue Cong* 中国文学丛 (Seleccção de Literatura Chinesa), n.º 2, 2001.

Tradução de Márcia Schmaltz.

NOTAS

- | | | | |
|---|--|---|---|
| 1 | Citação de um excerto de um poema de Cao Ye 曹邴 (816-?), mandarim e poeta da dinastia Tang. O poema é uma sátira aos funcionários corruptos, responsáveis pelos silos e armazéns. | 5 | Referência ao título conferido pelo Imperador Celestial ao macaco imortal Sun Wukong 孙悟空, um dos protagonistas de <i>Xiyouji</i> 西遊记 (Viagem para Oeste), clássico da literatura chinesa. Uma das alcunhas do macaco imortal e o nome de Sun Dasheng são homófonos. |
| 2 | Alusão a um dito folclórico que faz referência à corrupção dos funcionários judiciais. | | |
| 3 | Sun Dasheng faz um trocadilho entre o nome do personagem, Xiao Maofang 肖茂方, e <i>xiao maofang</i> 小茅房 (latrina), palavras homófonas em chinês mandarim. | 6 | Ver nota 3. |
| 4 | Citação de um dito de um imperador da dinastia Tang, frequentemente utilizado para incentivar o gosto do saber pelos | 7 | Trocadilho da palavra “nove” com “bebida alcoólica” que são homófonas (<i>jiu</i>) em mandarim. |



莫言

Mo Yan Um Intelectual do Campo, da Terra Natal e do Mundo

QIU HUADONG*

É muito desafiador para qualquer crítico escrever sobre a literatura chinesa contemporânea, do final dos anos 1970 até hoje. O seu crescimento, especialmente na prosa, acompanhou as grandes transformações sociais da China. Os proeminentes escritores que surgiram são marcos que devem ser analisados, especialmente Mo Yan, o maior expoente entre todos. Na minha opinião, o desenvolvimento da ficção chinesa nos últimos trinta anos foi como o crescimento do PIB do país, que perseguiu os resultados dos países ocidentais. Do mesmo modo que a China ultrapassou a Alemanha e se tornou, em 2009, a terceira maior economia do mundo, os nossos ficcionistas também conseguiram, em trinta anos, transplantar o modernismo, o pós-modernismo e outras tendências dos movimentos literários ocidentais do último século para o contexto da literatura chinesa, através da aprendizagem, da imitação e do empréstimo. Houve com isso, um estímulo do gene criativo que resultou na explosão ou no renascimento literário de então.

* 邱华栋 Licenciado em literatura chinesa pela Universidade de Wuhan é assistente do editor-chefe da revista *Renmin Wenxue* (Literatura do Povo). Integrando a “nova geração” de escritores chineses, publicou já mais de vinte obras, entre contos, romances, poesia e ensaios.

Graduated in Chinese literature from Wuhan University, is assistant to the editor-in-chief of the magazine Renmin Wenxue (People's Literature.) Integrating the 'new generation' of Chinese writers, he has published more than twenty works, including short stories, novels, poetry and essays.

Mo Yan 莫言, pseudónimo de Guan Moye 管谟业, nasceu em Fevereiro de 1955 numa aldeia agrícola do condado de Gaomi da província de Shandong. A sua família camponesa era numerosa e pobre, como a maioria das outras, e a fome é a impressão mais marcante da sua infância. No quinto ano do ensino básico, Mo Yan foi obrigado a deixar a escola para trabalhar na lavoura e sustentar a família. Aos dezoito anos foi trabalhar como operário numa indústria têxtil do condado. Com vinte e um anos alistou-se no exército e deixou a sua terra natal. Progrediu na carreira militar, de soldado a chefe de pelotão, instrutor, comissário até redactor literário principal. Mo Yan começou a escrever contos, mas, não satisfeito com suas criações, queimou os originais. Entre 1984 e 1986 frequentou o Instituto de Artes do Exército da Libertação Popular (IAELP) e, em 1991, fez o curso de escrita literária promovido pela Universidade Normal de Pequim e pelo Instituto Lu Xun, obtendo o grau de Mestre em Literatura. Em 1997, foi transferido para o Diário da Procuradoria Suprema Popular, e, mais tarde, para o Instituto de Pesquisa de Artes da China com o cargo de investigador e redactor. À época, ainda leccionava, a tempo parcial, no Departamento de Chinês da Universidade de Shandong. Este resumo do currículo de Mo Yan revela-nos como a sua experiência profissional deixou marcas profundas na sua escrita.

Oficialmente, Mo Yan começou a publicar obras ficcionais em 1981. Um dos seus primeiros contos, “*Chunye yu feifei*” 春夜雨霏霏 (Noite de chuva primavera), foi publicado em *Lian Chi* 莲池 (Lago de lótus), uma pequena revista literária da cidade de Baoding, Hebei, que, posteriormente, também publicou os contos “*Chou bing*” 丑兵 (O soldado feio), “*Yinwei haizi*” 因为孩子 (Por causa das crianças), “*Shou mian dalu*” 售棉大路 (A avenida que vendia algodão) e “*Minjian yinyue*” 民间音乐 (Música folclórica). Estes contos revelaram Mo Yan como escritor e conduziram-no ao caminho da literatura. Na cena ficcional chinesa do século xx, de Shen Chongwen 沈从文, Sun Li 孙犁, Wang Zengqi 汪曾祺, a Jia Ping’ao 贾平凹 encontramos uma literatura nitidamente regional, denominada “escola de pureza”; por sua vez, “*Minjian yinyue*” é um conto repleto de sensações vagas e densas que comoveu o veterano escritor Sun Li, que o criticou elogiosamente. Em 1984, Mo Yan, com esta crítica de Sun Li, os seus manuscritos e ainda uma carta de apresentação do escritor Xu Huai Zhong 徐怀中 debaixo do braço, ingressou com ótimas notas no Instituto de Artes do Exército da Libertação Popular (IAELP) para se aperfeiçoar na mais renomada academia militar de artes, o que mudou o seu destino. Aqui, começou a estudar literatura estrangeira, sofrendo forte influência de escritores como García Marquéz, William Faulkner, Victor Astafiev, D. H. Lawrence. Gradualmente, Mo Yan ia-se apercebendo do seu caminho literário. No Inverno de 1984 escreveu “*Touming de huluobo*” 透明的胡萝卜 (A cenoura transparente), novela



que, ao ser publicada, em 1985, no número 2 da revista *Zhongguo Zuo jia* 中国作家 (Escritores da China), abalou os círculos literários. O crítico literário Feng Mu 冯牧 organizou e coordenou um seminário especialmente para o discutir e, assim, Mo Yan tornou-se famoso no meio dos elogios dos críticos presentes. Originalmente, esta novela intitulava-se “*Jinse de huluobo*” 金色的胡萝卜 (A cenoura dourada). A alteração seguiu-se a uma sugestão de Xu Huai Zhong, então director do Departamento de Literatura do IAELP, para que ganhasse contornos mais dinâmicos e etéreos. A novela inspira-se num sonho que Mo Yan tivera. Neste sonho, uma moça encorpada e vestida de vermelho segurava um arpão com uma cenoura na ponta. Num amanhecer dourado, ela saiu de uma cabana de palha no meio de um campo de cenouras e caminhou na sua direcção. Ao despertar, Mo Yan emocionou-se, por longo tempo, com a imagem da figura. Escreveu e reviu a obra em apenas duas semanas. Esta novela, em que o protagonista, Heihai (Preto ou Menino escuro), perde a mãe muito novo e experimenta o choque com o mundo exterior, descreve a sua experiência de infância. A novela é escrita a partir do ponto de vista de Heihai cuja impressão e sensibilidade é muito particular, delicada e etérea, num tempo de desastres e pobreza, que provocou no jovem uma sensação de abandono e perplexidade. A narrativa episódica não é completa, sendo necessário que o leitor preencha as lacunas e recupere a sua linearidade. Ao finalizar a leitura, o leitor fica com a recordação de uma infância densa e vaga. Mo Yan socorreu-se de toda a sua habilidade impressionista para descrever todo o universo através da imagem interior infantil e revelar a relação existente entre a cenoura transparente, a moça de vermelho, o jovem pedreiro e o velho ferreiro, que se emaranham de forma complexa no mundo psicológico de Heihai e as suas primeiras impressões sobre o mundo. Na época em que surgiu na cena ficcional chinesa, esta novela, através de uma linguagem reflexiva e sensível, mudou as velhas tendências de ajuste de contas com a realidade, história e cultura da literatura – “de cicatriz”, “reflexiva”, “revolucionária”, “jovens intelectuais enviados para o campo”, entre tantas outras nomenclaturas simbólicas –, enfatizando o mundo interior e a qualidade artística. No inverno de 1984, Mo Yan escreveu *Hong gaoliang* 红高粱 (O sorgo vermelho), romance depois adaptado ao cinema por Zhang Yimou 张艺谋,

LITERATURA

adaptação esta aclamada mundialmente. A sua escrita foi motivada por uma discussão ocorrida num seminário sobre Literatura de Guerra promovido pelo IAELP. Um escritor veterano manifestou sua preocupação sobre como poderia a nova geração escrever sobre a guerra, se a desconhecia, nunca a tendo vivenciado. Mo Yan, como um bezerro recém-nascido destemido, pediu a palavra:

“Pode-se preencher essa lacuna por outras formas. Apesar de nunca termos ouvido o estrondo da explosão de canhões e dos revólveres, conhecemos o som dos foguetes e panchões; apesar de não termos visto mortes, já vimos abater um porco, e já matei galinhas; mesmo que não tenhamos visto alguém matar soldados japoneses, já o vimos no cinema. A criação literária não é reproduzir a história, esta é a missão dos historiadores. Para os escritores descreverem a guerra, um fenómeno imbecil na evolução da humanidade, basta que demonstrem a transformação e a distorção que a guerra provoca no espírito e na personalidade humana. A partir desta acepção, qualquer pessoa, mesmo que nunca a tenha experienciado, pode escrever sobre a guerra.”

Estas palavras de Mo Yan foram colocadas em dúvida e subrepticamente ridicularizadas pelos presentes. A publicação de *Hong gaoliang* teve forte impacto nos meios literários. A forma da narrativa é muito especial: combina a narração na terceira pessoa – “meu avô” e “minha avó” – com a primeira pessoa, criando uma atmosfera mais próxima do cenário histórico que estimula a imaginação. Tudo se passa na província de Shandong durante a guerra de resistência à invasão japonesa (1937-1945). Simultaneamente conta uma história de amor, cruel e apaixonante, e interpreta o período de guerra através de uma nova abordagem e com muita tensão. Obteve o prémio de melhor novela nacional e a sua adaptação ao cinema obteve diversos prémios em festivais de cinema internacionais. Com isso, Mo Yan lançou a série *Hong gaoliang jiazuo* 红高粱



家族 (O clá do sorgo vermelho): *Gaoliang jiu* 高粱酒 (O destilado de sorgo), *Gaoliang bin* 高粱殡 (O funeral de sorgo), *Goudao* 狗道 (Caminho de cão), *Qi si* 奇死 (A morte estranha), *Yezhong* 野种 (O bastardo), *Yeren* 野人 (O selvagem). Nas notas de *Hong gaoliang jiazuo*, escreve: “Dedico este livro àqueles espíritos heróicos e injustiçados dos infindos campos de sorgo da minha terra natal. Como seu descendente ingrato, insto para que se sirvam do meu coração marinado em molho de soja, cortado em pedaços e distribuídos em três tigelas pelos campos. Sirvam-se! Sirvam-se!”

Para Mo Yan, os anos posteriores a 1985 foram de grande explosão criativa. Em apenas três ou quatro anos, publicou nas conceituadas revistas *Shouhuo* 收获 (A Colheita) e *Renmin Wenxue* 人民文学 (Literatura do Povo) as novelas *Huanle* 欢乐 (Alegria), *Zhulu* 筑路 (A construção da estrada), *Baozha* 爆炸 (A explosão), *Jinfa ying'er* 金发婴儿 (O bebé de cabelos dourados), *Hong Huang* 红蝗 (O gafanhoto vermelho), *Dafeng* 大风 (A ventania), *Baigou qiutianjia* 白狗秋千架 (O balanço do cão branco). Reveladoras de uma criatividade extraordinária, receberam a aclamação do público. Lançou ainda três romances: *Hong gaoliang jiazuo* (O clá do sorgo vermelho), publicado pela Editora do Exército da Libertação Popular em 1987; *Tiantang suantai zhi ge* 天堂蒜薹之歌 (Cântico do paraíso do cebolinho chinês), publicado no número 2, 1988, da revista *Shiyue* 十月 (Outubro) e que, no mesmo ano, saiu em livro pela Editora do Escritor, que igualmente publicou, em 1988, *Shisan bu* 十三步 (Treze passos). A primeira edição de *Hong gaoliang jiazuo* foi



composta a partir dos enredos das sete novelas publicadas anteriormente. Contudo, na versão final do romance desapareceram as narrativas das novelas *Yezhong* e *Yeren*, talvez para manter a unicidade do período histórico – guerra de resistência à invasão japonesa –, já essas decorrem depois da libertação da China. As duas novelas permaneceram como livros independentes.

O romance *Tiantang suantai zhi ge* pode ter surgido de forma imprevista no percurso literário de Mo Yan. A narrativa baseia-se num caso verídico ocorrido num condado de Shandong. O governo local incentivara os camponeses a plantarem alhos, o que provocou um excesso de oferta e a consequente queda do preço. Os camponeses saíram para as ruas em protesto, lançando toda a colheita no pátio da sede do governo do condado. Ao saber da notícia, Mo Yan, como filho de agricultor, ficou indignado e num curto espaço de tempo escreveu o romance. Nas notas da primeira edição cita uma frase de Estaline: “Os escritores querem sempre afastar-se da política, mas a própria obra os obriga a aproximarem-se dela. Os escritores estão sempre preocupados com o destino humano, mas esquecem-se do seu próprio destino. Esta é a sua tragédia”. Mais tarde, revelou que estas palavras eram suas, acrescentando que, mesmo que Estaline as não tivesse dito, com certeza assim tinha pensado. Mo Yan, preocupado com a realidade intrépida e as revoltas, escreveu este romance com uma nítida coloração de crítica social. Na estrutura da narrativa empregou técnicas do estruturalismo, entremeou-a com letras das cantigas do cego Zhang Kou e com a história dos irmãos Gao, participantes reais do incidente verídico, criando uma tragédia da vida camponesa contemporânea. O ritmo é rápido, a narrativa é clara, e, no final, revela em linguagem jornalística o destino dos personagens, evidenciando o sentido de justiça, de consciência e a preocupação com a realidade social de um escritor contemporâneo.

Shisan bu é um romance experimental. O enredo inicia-se com a súbita morte, durante uma aula, de Fang Fugui, um professor do ensino médio. A partir daqui, desencadeiam-se reacções à morte de um intelectual mediano numa sociedade do final da década de 1980, período com características culturais e humanas singulares na China. Ao escrever este romance, Mo Yan extrapolou a fronteira do “eu”, empregando livremente várias pessoas no discurso e a multiplicidade de

LITERATURE

espaços. Misturou em uníssono, o monólogo interior com as vozes da multidão. Empregou com habilidade a segunda pessoa discursiva e mesclou a sensação do mundo dos vivos e dos mortos. Proporciona-nos uma reflexão sobre a tragédia humana através da observação da tragédia do intelectual e de uma crítica à realidade social chinesa.

Em 1993, Mo Yan publicou o seu quarto romance *Jiu guo* 酒国 (A nação do álcool), que não chamou a atenção do público. Posteriormente, contudo, este romance viria a revelar a sua importância. Segundo o meu ponto de vista, é difícil classificá-lo em qualquer estilo literário, pois combina o estilo policial, a crítica ao realismo, ao estruturalismo e ao realismo mágico, possuindo ainda características da ficção pós-modernista e metaficcional, pois é uma obra que fala da ficção – o romance está entremeado de cartas sobre literatura trocadas entre o autor e Li Yidou, um jovem literato, e de contos deste último. Revela a criatividade extraordinária junto à crítica e a atenção social de Mo Yan. Travestido de romance policial, narra uma investigação de um caso de canibalismo de bebés numa mina de carvão levada a cabo por Ding Gou’er, investigador do Ministério Público, ao lado de episódios relacionados com histórias de poder, bebidas e mulheres. Quanto à sua estrutura, Mo Yan experimentou diversas linhas de evolução ficcional: a intertextualidade para compor a narrativa ficcional e o método exploratório para desconstruir o romance, de que resultou uma sobreposição de estruturas, temas e sentidos. O romance ainda aborda a questão de “ser-se chinês” e as razões dos chineses gostarem de beber; por isso, permanece como um dos seus romances que mais vale a pena estudar. Esta obra obteve o Prémio Laure Bataillon para a melhor obra de ficção traduzida para francês.

Em 1993, Mo Yan publicou ainda o romance *Shi cao jiazuo* 食草家族 (O clá de vegetarianos). Na sua introdução, aponta:

“Este livro, escrevi-o entre 1987 e 1989, e demonstra o meu desejo de purificação da alma através do vegetarianismo, representa a minha admiração pela natureza, retrata o meu temor relativamente às mãos com nadadeiras, mostra a minha visão sobre o amor e a violência, denota a minha compreensão sobre as lendas e mitos. Obviamente, também representa o meu amor e ódio e também exibe minha alma bela

LITERATURA

LITERATURE

e deformada, obscura e clara, revela a ponta do *iceberg* e o que está submerso, o sonho e a realidade.”

Existe uma relação intrínseca entre *Hong gaoliang jiazou* e *Shi cao jiazou*, que possuem o mesmo tom, tema e linguagem. Esta última obra evidencia as relações entre a fantasia e o mito, o que a afasta da esfera real e histórica para entrar num ambiente de arquétipos e lendas. É composta por seis capítulos: “O gafanhoto vermelho”, “A fragrância das rosas”, “O antepassado dos nadadeiras”, “A vingança”, “A tia está a chegar”, “A potranca que atravessa o pântano”. Pela sua extensão, este último é um conto, sendo os outros novelas. Quando o lemos, temos a impressão de penetrar num mundo caótico, em que os seres humanos ainda são herbívoros e que, saídos há pouco das águas, ainda temem as mãos com nadadeiras, símbolos da sua evolução inacabada, num mundo primitivo, mitológico, enviesado pelo folclore e magia, incrustado por alguns episódios da história da China do século xx, difusos, mas ainda perceptíveis. A natureza humana, a história, a fantasia, a realidade, o mito, o folclore, o amor, a violência, o poder e a ternura estão todos ao mesmo nível e desenvolvem-se a partir de seis perspectivas, enquanto que a antropologia, o folclorismo, a mitologia e a psicanálise freudiana também penetram no romance para a livre interpretação do leitor.

Em 1994, a vida de Mo Yan é abalada pela morte da sua mãe de setenta e dois anos. Um ano depois, escreve o seu romance mais ambicioso, *Feng ru fei tun* 丰乳肥臀 (*Peito Grande, Ancas Largas*). A gigante obra com seiscentos mil caracteres chineses foi publicada em série pela revista *Dajia* 大家 (Todo o Mundo), que atribuiu ao escritor cem mil *yuans* como prémio literário. Em Dezembro desse mesmo ano, foi publicado em livro pela Editora do Escritor, tendo sido criticado pelos sectores culturais conservadores devido ao seu título, que originalmente remete à ideia de “Mãe Terra”. É um cântico dedicado a todas as mães chinesas, pleno de grande lirismo



e permeado por mágoas históricas. É um grande volume com um tema muito amplo. A intenção de Mo Yan era demonstrar a sua admiração pelas mães, pela terra e pelos chineses do século xx, que passaram por todos os tipos de provações e sacrifícios. Assim, cria a personagem Shangguan Lu, uma mãe que viveu até os noventa e cinco anos e passou por diversos sistemas políticos, sofrimentos de guerras e catástrofes naturais para criar as suas oito filhas e um filho. No final da vida converte-se ao Cristianismo. O personagem central do romance é o seu nono filho, Shangguan Jintong, que, ao nascer, ficou enamorado pelos seios da sua mãe. Mais tarde foi diagnosticado como feticlista por seios e que, ao afastar-se da mulher, não consegue sobreviver, constituindo a simbologia central do livro. O romance retrata a história da criação dos filhos por uma mãe, mas também se constitui a própria história da China marcada a ferro e a fogo nos indivíduos. Durante a narrativa várias forças – o Partido Comunista, o Partido Nacionalista, as milícias, os bandidos, o exército invasor japonês, os latifundiários, os missionários, entre outros –, entram em cena numa luta pela hegemonia na China, actuando de maneira absurda e entusiástica. No final, Mo Yan perpassa todas as vicissitudes e mudanças ocorridas na China durante o século xx através dos destinos entrelaçados nesse período. Outro detalhe interessante é que os personagens masculinos são como folhas que planam sobre a história, ao passo que a mãe é como uma grande árvore que vive teimosamente e que insiste em pôr vidas no mundo. O romance revela a busca por uma estrutura interna grandiloquente e penso que comprova o comentário do escritor Ha Jin 哈金: “Um grande romance chinês”. Nas palavras do próprio Mo Yan:

“*Peito Grande, Ancas Largas* representa o que penso sobre velhas questões como a história, a minha terra natal e a vida. Sem dúvida, *Peito Grande, Ancas Largas* é a pedra angular do palácio literário que construí, que não pode ser retirada da minha obra.”

Vale a pena mencionar que os ataques e as críticas sofridas pelo livro na altura influenciaram a criação de Mo Yan, que, entre 1995 a 1997, apenas publicou o drama *Bawang bie ji* 霸王别姬 (O tirano despede-se da concubina).

No final de 1997 Mo Yan foi transferido do exército para a editora do Diário da Procuradoria Suprema Popular, vindo a publicar no ano seguinte



Niu 牛 (O boi), *Shifu yuelai yue youmo* 师傅越来越幽默 (O mestre está cada vez mais engraçado), *Sanshi nian qian de yi chang changpao bisai* 三十年前的一场长跑比赛 (Uma corrida de fundo há trinta anos), *Ye luozi* 野骡子 (A mula selvagem), *Muzhi kao* 拇指铐 (A impressão digital), *Huangchong qitan* 蝗虫奇谈 (O paradoxo do gafanhoto), *Siling de nuren* 司令的女人 (A mulher do comandante), entre mais de dez contos. Lançou ainda *Hui changge de qiang* 会唱歌的墙 (A parede que sabia cantar), uma compilação de crónicas.

Em 1999, é publicado o romance *Hong shulin* 红树林 (O bosque vermelho) com temática contemporânea. Há uma relação entre esta obra e a transferência de Mo Yan para o Diário da Procuradoria como responsável pelo roteiro da televisão. O livro, em estilo policial, narra um crime ocorrido no Sul da China, e está atravessado por uma forte crítica social. No entanto, pela novidade temática e pela falta de familiaridade do autor com o género, causou grande estranheza junto do público. Mo Yan afastara-se do seu cenário de criação natural, a região de Gaomi, nordeste

de Shandong, para escrever sobre uma moça da ilha de Hainan, produtora de pérolas e sobre um bosque vermelho em perigo pela exploração indiscriminada, e que é o mote do crime. Ao afastar-se da temática narrativa da sua terra natal, parece-nos inconsistente, sendo, por isso, uma obra mediana, mas que, dada a técnica narrativa e a linguagem ímpares, mantém um nível mínimo para Mo Yan.

Em 2001, Mo Yan publicou *Tanxiang xing* 檀香刑 (A pena de sândalo), uma das suas obras mais importantes. Com a experiência acumulada, decidiu subir mais um degrau e que atinge com êxito. Esta obra pode ser considerada como um romance histórico, mas de estilo contemporâneo. Com o grande número de obras publicadas nos últimos trinta anos, tenho lido narrativas sobre imperadores, generais, mandarins e beldades pseudo-históricas, que, em geral, são livros com ares *kitsch*, reduzidos à literatura de lazer, que apenas gravitam em torno do contexto histórico, mas a que falta a paixão pela crítica histórica. *Tanxiang xing* é, de facto, uma obra-prima disfarçada em romance

LITERATURA

histórico subvertido a partir de materiais históricos e culturais, que constituem a sua fonte de inspiração e e força criativa.

De acordo com as suas próprias palavras, Mo Yan pretendeu “afastar-se”, tanto em termos de estrutura como de narrativa. Quanto à estrutura, dividiu-a em capítulos – “A cabeça de fénix”, “A barriga de porco” e “O traseiro de leopardo” –, optando pela sua auto-estruturação, transformando, assim, a estrutura do romance tradicional chinês, em que a organização dos capítulos estava coordenada com a organização da própria obra, atingindo um alto patamar da ficção moderna. Facilmente se percebe que a obra bebeu na literatura tradicional e popular, apresentando características das narrativas populares e nuances da tradição oral. O livro enfatiza o som, sendo esta a sua característica mais marcante. O autor amplificou a narrativa psicológica, o ruído do combóio, as operetas regionais, ricas em informações históricas. A orquestração de todos esses sons pela pena do autor conduz ao clímax. O primeiro e o terceiro capítulos são escritos na primeira pessoa, em monólogo interior. A história não é narrada de forma linear, antes de forma intercalada e sobreposta: do passado ao futuro, do futuro ao presente e de novo ao passado. O autor situa-a em 1900, nas vésperas da derrocada da dinastia Qing que descreve de uma forma extraordinária, vívida, plena de complexidade e intensidade, com vários matizes. Também explora o tempo e o espaço interno da narrativa percebendo-se que dá sequência ao neste aspecto já realizado por diversas tendências literárias modernas e pós-modernas ocidentais no século xx. Critica dura e radicalmente a história e a cultura tradicional chinesas e descreve detalhadamente os métodos de tortura da antiguidade chinesa, comparando, por exemplo, os suplícios de esquartejamento e empalamento, uma das passagens mais chocantes do romance e que exige nervos de aço do leitor. Esta descrição realística dos métodos de tortura, constitui-se no último degrau da narrativa em direcção ao clímax apoteótico, em que pode ser observado o mesmo tom e atmosfera burlescos presentes em outras obras célebres como *Hong gaoliang*, *Huanle*, *Shi cao jiazu* e *Tiantang suantai zhi ge*. Em *Tanxiang xing*, Mo Yan emprega mais uma vez essa técnica através da condução dos personagens para a sala onde se efectuará o esquartejamento, num drama histórico triste e comovente. O protagonista fala numa corrente impetuosa e que conduz ao clímax

da *grand finale*, com a presença de todos os demais personagens no local da execução como numa cena histórica grandiloquente em que todas as emaranhadas relações são rompidas e resolvidas no palco. Depois das mortes e euforia, o romance encerra-se tranquilo e num silêncio sepulcral.

Este livro provocou-me sentimentos complexos e noto diversos elementos que influenciaram Mo Yan: os romances tradicionais, as cantigas populares, o fluxo de consciência, os dramas de Shakespeare, o realismo mágico, a história, etc. O crítico literário Li Jingze 李敬泽, ao analisar este romance, observa:

“Mo Yan é já um ‘clássico’. O seu apetite voraz, a capacidade loquaz, alegria, crueldade, generosidade, esplendor e inclusive excentricidades são importantíssimos no cenário literário chinês. *Tanxiang xing* é uma obra grandiosa. Da segunda até a última frase representa um “salto para trás”, levando o romance, com uma radicalidade revolucionária impressionante, para uma outra dimensão, até Gaomi, a sua terra natal, até aos ouvidos e lábios do leitor, trazendo-nos de volta o horizonte grandioso dos nossos clássicos e da heróica tradição do campo. Mo Yan não é apenas um romancista, é, sim, um intelectual.”

A crítica elogiosa de Li Jingze a *Tanxiang xing* é pela obra ser um marco, que revitaliza e possibilita um novo começo da nossa tradição cultural e literária: “o livro vai além de retratar a nossa história para constituir uma nova página da história, da literatura e da cultura”.

Em 2003, Mo Yan lançou o seu nono romance de grande fôlego *Sishiyi pao* 四十一炮 (Quarenta e um tiros), desenvolvido a partir de uma novela anterior, *Ye luozi*. A narrativa, na primeira pessoa, conta o encontro do protagonista Luo Xiaotong, um fanfarrão, com um monge num templo e no qual o primeiro relata a sua infância de forma exagerada e dissimulada, com verdades e mentiras. O corpo de Luo Xiaotong cresceu, mas o mesmo não pode ser dito em relação à sua mente. É perceptível a influência de *O Tambor* de Günter



Grass, em que o protagonista, Oskar, permanece com um corpo de criança e uma mente adulta, enquanto o relato do jovem Luo Xiaotong demonstra pavor em relação ao mundo adulto e revela o saudosismo da infância do autor bem como a destruição e a deformação da realidade exterior e do interior humano devido à disputa pelo poder. Pelo romance perpassa um tom de tristeza e indignação e no final, como se num estado imaginário, Luo Xiaotong dispara quarenta e um tiros contra todos os que detesta, fazendo explodir tudo o que odeia. Portanto, constitui o reestabelecimento da memória do jovem protagonista e do romance.

Com esta obra, Mo Yan obteve, em 2004, o prémio Média da Literatura Chinesa na categoria melhor obra do ano. No entanto, não consegue superar *Tanxiang xing*.

Em 2006, Mo Yan publica o seu décimo romance *Shengsi pilao* 生死疲劳 (Extenuado de viver e morrer), em que novamente se supera. Nesta obra, retoma a inconstante, complexa, absurda e diabólica narrativa contemporânea e da história chinesa. Mo Yan consegue sempre encontrar um estilo adequado à sua escrita e, se não consegue encontrar um tom que o satisfaça, desiste do romance. Foi o que aconteceu uma vez, segundo ele próprio me contou, quando interrompeu a escrita depois de já ter escrito mais de cem mil caracteres.

Shengsi pilao usa como mote os seis ciclos de renascimento do Budismo. Aquando da proclamação da República Popular da China, o latifundiário Ximen Nao é fuzilado, renascendo posteriormente como burro, boi, porco, cão, macaco e Lan Qiansui, o bebé de cabeça grande. Entre cada um dos renascimentos, as tumultuosas mudanças da história camponesa chinesa contemporânea passam teatralmente diante do protagonista. O romance está dividido em cinco capítulos: “Sofrimento de burro”, “Obstinação de boi”, Traquinice de porco”, “Espírito de cão” e “Final e início”, revelando uma opção por uma estrutura da narrativa em capítulos cujos títulos são simétricos inserindo em si a sua trama, com excepção do



último, em que o final da narrativa retoma o início. A última frase é idêntica ao início do romance, formando uma narrativa circular. *Shengsi pilao* mantém o tom burlesco na narrativa. O autor conta a trama entre o latifundiário Ximen Nao e a família de camponeses Lan Jiefang de forma a causar gemidos de alegria e tristeza. As vicissitudes humanas como nascimento, morte, alegria, tristeza e sofrimento correm pela mente do leitor como ondas agitadas de um rio grande e misericordioso. Este romance revela a ambição de Mo Yan, que narra, com nova roupagem, o destino dos camponeses e o problema agrário do último meio século da China, criando um épico a partir da experiência chinesa.

Apesar de algumas críticas o considerarem como brutal, penso que é uma obra-prima de Mo Yan, ao mesmo nível de *Os Filhos da Meia-Noite* de Salman Rushdie, constituindo-se como um importante livro da literatura chinesa do século XXI. A obra obteve o prémio *Shiyue* (Outubro) em 2007 e o prémio de melhor romance chinês em Hong Kong, em 2008.

Em Dezembro de 2009, Mo Yan publicou o romance *Wa* 蛙 (Rã). A sua estrutura é primorosa já que o autor encastrou um drama a fim de efeitos de ressonância interna. A história, sobre a tia do narrador, médica numa aldeia e responsável pelo planeamento familiar, é apresentada através de cartas do narrador para um escritor japonês e é uma obra-prima.

Após uma leitura atenta dos onze romances de Mo Yan, observo uma linearidade de 1900 até 2000 em *Tanxiang xing*, *Hong gaoliang jiazu*, *Peito Grande*, *Ancas Largas* até *Shengsi pilao*. Alguns acontecimentos sobrepõem-se e entrecruzam-se em mais de um milhão e setecentos mil caracteres nestes quatro livros considerados como um gigantesco romance. O tipo de narrativa mescla o realismo mágico com características chinesas, a literatura repentista popular e a tipologia episódica do romance tradicional chinês entre outras, compondo um magnífico cenário com diversos tipos de personagens e destinos. Em outros seis romances, como *Tiantang suantai zhi ge*, *Jiu guo*, *Hong shulin*, revela-se um autor com



LITERATURA

fortes preocupações sociais e que mescla na obra o estruturalismo, a crítica social e o absurdo. Já *Shisan bu*, *Shi cao jiazuo* e *Sishiyi pao* são obras em que, através da pessoa da narrativa, arquétipo, fluxo de consciência e vozes sobrepostas, envereda por uma literatura experimental. São bons romances com uma ampla gama de referências à cultura regional, à mitologia, ao sofrimento espiritual do intelectual e à restauração da memória da infância. Os livros de Mo Yan são sempre ambiciosos, do porte e peso de um elefante. A sua narrativa é como a enxurrada de um rio que nos inunda. A delicadeza e a graciosidade, a cautela e o cuidado não fazem parte do estilo de Mo Yan. Ao contrário, os seus romances gradualmente ganharam um novo estilo, porque, apesar de partirem da terra natal, extrapolam o orgulho regional para exprimir a complexa experiência do século xx do povo chinês, transmitindo o espírito da ficção chinesa.

Quanto à teoria da literatura, existem dois artigos de Mo Yan que merecem atenção. O primeiro é “Em defesa da dignidade do romance”, no qual discorre sobre a extensão, dificuldades e densidade que o romance tem que manter como marco da sua dignidade. O seu ponto de vista teve uma resposta entusiástica por parte de outros escritores. O segundo é o seu discurso “Nove relações na criação literária contemporânea” em que aborda de maneira sistemática as relações entre literatura e classes sociais, literatura e política, literatura e vida, literatura e ideologia, literatura e personalidade do escritor, literatura e herança e inovação, literatura e povo, o carácter nacional e a universalidade da literatura, a crítica e a criação literárias. O seu ponto de vista é vívido e humorado.

Mo Yan é um dos escritores chineses contemporâneos mais influentes. Agraciado com o grau de Cavaleiro da Ordem das Artes e da Cultura pelo governo francês em 2004, recebeu o prémio italiano Nonino de Literatura Internacional, o prémio Harold Newman de Literatura Chinesa dos EUA. Depois de

Ba Jin 巴金, foi o segundo escritor chinês a receber o Prémio Fukuoka de Cultura Asiática, em 2006. A sua obra já foi traduzida e publicada em mais de quarenta idiomas, elevando a literatura contemporânea chinesa ao patamar internacional, bem como foi, por diversas vezes, recomendada a sua indicação ao prémio Nobel de Literatura.

Após a publicação de *Tanxiang xing*, Mo Yan anunciou que iria “retirar-se”, voltar às raízes chinesas, ao passado e ao seio do povo em busca de um estilo ficcional renovado, o que causou calorosas discussões. Penso que é sensível e talentoso para fazer isso e, com certeza, se deu conta dos problemas da literatura contemporânea chinesa, tanto na forma quanto na linguagem, tanto no tema quanto no conteúdo por ter sido influenciada pela ficção ocidental. Por isso, ao procurar escrever uma prosa ao estilo chinês era necessário que o buscasse dentro dos seus próprios elementos culturais, do folclore e do campo, recursos regeneradores. Não era fácil, mas Mo Yan conseguiu-o. Os seus romances mais recentes, travestidos de uma couraça de ficção chinesa, estão plenos de um novo espírito ficcional modernista. Pode-se afirmar que tomou como referência a técnica, a forma e a estética de escritores europeus, norte-americanos e asiáticos para criar obras com um estilo único e pessoal. À força, continuou a escrever a proposição ficcional do “continente à deriva”, deslocando a atenção do mundo para a Ásia e a China, fazendo com que um continente mágico, sofrido e radiante se tornasse num novo estilo literário a surgir no círculo literário mundial. **RC**

Publicado em *Renmin Wenxue* 人民文学 (Literatura do Povo).

Tradução de Márcia Scmaltz.

LITERATURE

Peito Grande, Ancas Largas

Notas de Leitura

FERNANDA DIAS*

“A ti cantarei, Terra-Mãe universal, de sólidas ancas, a mais antiga, que alimentas no teu solo a vida.
Tudo o que anda sobre o solo divino, tudo o que nada no mar, tudo o que voa, se alimenta das tuas riquezas, ó Terra.
Tu abençoa os povos que geram muitos filhos e muitos frutos, ó Venerável!”

Hino Homérico a Gaia, segundo a tradução francesa
de Leconte de Lisle, 1868

MO YAN

Guan Moye 管谟业 nasceu a 5 de Março de 1955 na China, em Gaomi, na província de Shangdong. Desde as primeiras publicações que adoptou o nome literário de Mo Yan 莫言, cujo sentido, “não fale”, foi inspirado pelo conselho dos pais a que se abstivesse de exprimir opiniões pessoais em público.

Filho de camponeses, depois de aos 12 anos ter abandonado os estudos, apascentou gado e trabalhou em fábricas. Aos vinte anos alistou-se no Exército Popular de Libertação, tendo aí prosseguido os estudos. Dava aulas de matemática aos soldados, mas, fiel ao seu sonho de se tornar escritor, assinava duas revistas literárias: *Literatura do Povo* e *Artes e Letras do EPL*.

Em 1978 deu início aos estudos de criação literária e escreveu a sua primeira obra, um conto chamado “Mamá”.

* Escritora e artista plástica. Publicou em Macau: *Poemas de Shu Wang* (2012); *O Sol, a Lua e a Via do Fio de Seda: Uma Leitura do Yi Jing* (2011); *Gao Ge – Poemas* (2007); *Poemas de Uma Monografia de Macau* (2004); *Chá Verde* (2002); *Rio de Erhu* (1999); *Dias da Prosperidade* (1998); *Horas de Papel* (1992). Como artista plástica, estudou gravura com o Professor Bartolomeu dos Santos e leccionou na Oficina de Gravura da Academia de Artes Visuais de Macau. Expõe pintura regularmente.

Writer and artist. She published in Macao: Poemas de Shu Wang (2012); O Sol, a Lua e a Via do Fio de Seda: Uma Leitura do Yi Jing (2011); Gao Ge – Poemas (2007); Poemas de Uma Monografia de Macau (2004); Chá Verde (2002); Rio de Erhu (1999); Dias da Prosperidade (1998); Horas de Papel (1992). As an artist, she studied printmaking with Prof. Bartolomeu dos Santos and lectured in Printmaking Workshops at the Academy of Visual Arts of Macao. Frequently exhibits paintings.

Em 1981 publicou o seu primeiro romance *Touming de huluobo* 透明胡萝卜 (O Rabanete de Cristal). Em 1984, ingressou na Escola de Arte e Literatura do Exército, tendo editado desde então romances, contos e ensaios.

Em 1987 publicou *Hong gaoliang* 红高粱 (Sorgo Vermelho), o *bestseller* cuja adaptação ao cinema por Zhang Yimou 张艺谋 ganhou o Urso de Ouro do Festival Internacional de Cinema de Berlim em 1988.

Em 1996 publicou *Peito Grande, Ancas Largas*¹ (*Feng ru fei tun* 丰乳肥臀).

Livro controverso, não tanto pelos tabus de cariz social e sexual que aborda, como pela pouco ortodoxa perspectiva dos factos históricos, valeu ao autor uma intimação para redigir uma auto-crítica e chegou a ser retirado da circulação.

Em 2009 recebeu várias distinções, entre as quais o prémio Newman. Em 2011 foi-lhe atribuído o prémio “Mao Dun”, tendo igualmente sido eleito vice-presidente da Associação dos Escritores da China.

Em 2012 recebeu o Prémio Nobel da Literatura. Por vezes equiparado a Kafka, pela capacidade de recriar personagens através das mais alucinadas metamorfoses, diz-se que Mo Yan leu e apreciou os autores latino-americanos do chamado “realismo mágico”, mas, segundo ele próprio, sem influência directa na sua escrita. Em entrevista recente Mo Yan comentou que “a literatura pode ultrapassar as barreiras que separam países e nações” Por isso mesmo nenhuma

LITERATURA

LITERATURE

realidade faz sentido sem os mitos subjacentes a cada cultura, pois nos mitos enraízam as crenças comuns e também os derradeiros tabus.

Ainda no século passado alguns letrados chineses atribuíam aos leitores do Ocidente o mau gosto de perseguirem uma ilusão de estética chinesa, com as suas imagens de chinesas exóticas vestidas de seda, pés titubeantes, rosto empoado semi-oculto pelas sombrinhas de papel de arroz encerado, recostadas em cenários profusamente decorados com *chinoiseries* de pacotilha. Porém, esse exotismo de pechisbeque nada tem a ver, por exemplo, com a obra de Victor Segalen, (1878-1919) que ninguém poderia alinhar ao lado da chamada “ficção exótica”. Ele próprio, num texto intitulado “Notas sobre o exotismo”, publicado na revista *Mercur de France*, disse ser imperativo “atirar pela borda fora tudo o que há de abusivo e rançoso na palavra exotismo.”

Foi o que fez Pearl S. Buck. (Nascida na Virgínia, nos E.U.A., viveu na China até à idade adulta. Em 1938, foi-lhe atribuído o Nobel da Literatura.) Talvez o seu livro mais famoso seja o romance *A Mãe*,² de cujas páginas estão ausentes, quer o exotismo de pechisbeque quer a cultura do Ocidente.

Não encontramos nesta narrativa nem o herói nem o aventureiro ocidental. Os camponeses cujas vidas decorrem em universo fechado, num mundo rural onde o exterior é o imenso desconhecido, de onde chegam inquietantes ameaças, poderiam ser agricultores pobres de qualquer meio rural algures no mundo. Muitos viverão e morrerão sem ter saído da aldeia natal. Esses mesmos seres humanos, essa mesma inquietante ameaça aos ciclos da vida, voltaremos a encontrá-la na obra de Mo Yan, e citaremos adiante alguns paralelos.

O Nobel atribuído em 2012 à obra de Mo Yan e o número sempre crescente de traduções nas mais diversas línguas vem confirmar que os leitores avisados já não buscam nas literaturas orientais nenhum tipo de exotismo pitoresco e a obra de Mo Yan talvez não agrade aos admiradores fiéis de Pierre Loti.

LENDO *PEITO GRANDE, ANCAS LARGAS*

Abro estas páginas com o estado de espírito do leitor ávido com um livro novo na mão. São seiscentas páginas na edição portuguesa, com quase meio milhão de palavras no original, traduzido da

versão inglesa *Big Breasts & Wide Hips* (esta, por sua vez, traduzida por Howard Goldblatt, assistido por Sylvia Li-chun Lin, a partir de uma versão abreviada fornecida pelo autor).

Mergulhar na leitura deste livro é como empurrar com esforço uma espessa porta, pesada de ferragens, e esgueirar-se através da fresta assim aberta para um mundo que não chamarei de ficcional, de uma tal força persuasiva, misteriosa, imperativa, que a memória não pode senão extrair dele senão novas e duradoiras reminiscências.

As primeiras linhas já nos impõem um feixe de enigmas: Malory, um missionário sueco, deitado no seu *kang*, contempla uma pintura a óleo, manchada pela humidade da chuva de Verão. Um raio de luz faz brilhar o seio róseo da Virgem e as bochechas do menino que ela aleita. Um aranhão, suspenso de um fio de teia em contraluz da janela, introduz o primeiro dos inúmeros provérbios que vão aparecer ao longo de toda a obra:

“Aranha da manhã, traz ventura, à noite, riqueza pura. [...] Mas que ventura poderei eu esperar? Todos aqueles seios e nádegas celestiais do seu sonho lhe atravessaram o espírito.”

(Mo Yan, *Peito Grande, Ancas Largas*, p. 19)

Os dados estão lançados. Intuímos, logo nas primeiras linhas do que trata o livro. Mas o leitor não familiarizado com o interior das habitações daquela zona da China rural, fica também a saber que, por talentosos e eficazes que sejam os múltiplos tradutores, em muitas ocasiões fica por conta da sua imaginação, ou pela sua disponibilidade para inquirir imagens, a visão do mundo onde o romance ocorre. Pois *kang* não é só “tarimba de tijolos”, e “cama aquecida” também não chega paras definir esse coração de um lar – ou de um tugúrio – que é o *kang*. E assim por diante.

Mas que importa. Já cá estamos e logo saímos para as traseiras da igreja onde Malory vê Shangguan Lü, esposa do ferreiro, a varrer o chão da oficina.

“Meu Deus”, balbucia ele.

Num livro tido por muitos como lascivo e até indecoroso, não encontraremos muitas – mesmo veladas – palavras de amor. Talvez esta invocação ao Todo Poderoso do pastor seja a mais intensa e a mais determinante.

“No Outono de 1935, na margem do Dragão das Cheias, aonde fora apanhar erva, a Mãe foi violada por quatro desertores armados.

No fim, olhou o rio e decidiu afogar-se. Mas no instante em que se preparava para morrer, viu o reflexo azul do belo céu da Gaomi na limpidez das águas. Brisas frescas limpavam-lhe do peito a humilhação. Com as mãos em concha, lavou a cara coberta de suor e sulcada de lágrimas, depois alisou a roupa e voltou para casa.” (p. 95)

Os maus-tratos infligidos pela sogra a Shangguan Lü e às suas filhas fazem dos primeiros capítulos uma penosa etapa. No princípio do Verão de 1936 nasce a sétima filha.

“Deus do céu, porque és tão avaro? Mais um nico do teu barro e tinhas feito desta criança um rapaz.” (p. 95)

Mas o Deus do Céu anda distraído:

“Foi então que o marido irrompeu no quarto, puxou para trás o cobertor e recuou, vacilante. A primeira coisa que fez depois de se restabelecer do choque foi pegar num maço de bater a roupa molhada e dar com ele na cabeça da mulher. O sangue manchou a parede e o homenzinho, demente, voltou as costas e saiu a arder em cólera. Tirando da fornalha uma tenaz em brasa, correu de volta ao quarto da mulher e marcou-a no interior da coxa.” (p. 95)

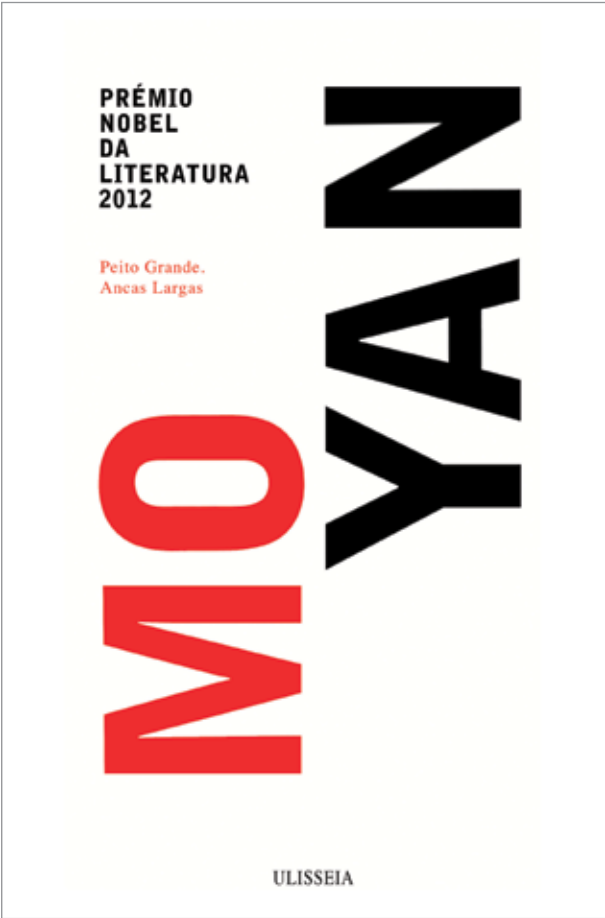
O Deus do Céu tantas vezes invocado também não ouviu o grito lancinante de dor da mulher queimada, que acabava de dar à luz.

Com as feridas do corpo e da alma ainda purulentas, atraída pelo som brônzeo do sino da igreja, a Mãe vai um dia à igreja e rompe em lágrimas durante a leitura de uma passagem do Evangelho de S. Mateus.

Mais tarde o pastor há-de secar essas lágrimas com as palavras do mais belo e antigo canto de amor que a humanidade venera:

“... mulher perfeita, as tuas coxas são macias como o melhor jade, polido pelos melhores artesãos, o teu umbigo é uma taça redonda e perfeita, a derramar um néctar requintado, a tua cintura é um molho de trigo atado com uma trança de lírios... os teus seios dois cordeiros gémeos...” (p. 98)

Nesta quatro páginas de uma espantosa intensidade revela-se todo o génio de Mo Yan, passando da descrição da mais vil das abjecções à mais sublime beleza que as palavras podem encerrar, mostrando magistralmente a universalidade, a sagrada perenidade, a função regeneradora da palavra poética.



Do missionário e de Shangguan Lü nascerá o narrador, Jintong, único filho varão desta mãe de sete filhas. Gémea de Jintong, nascerá cega a Oitava Irmã, Yunü.

A invasão japonesa com o seu cortejo de horrores, a mortífera guerra civil – um festim para corvos e falcões – catástrofes, fomes e maleitas, encantamentos e metamorfoses vão encadear-se num vertiginoso painel que o narrador atravessa, levando como guia a sua bizarra, infamante, obsessão alimentar, a sua debilidade, o seu instinto de sobrevivência e as marcas físicas da sua bastardia.

LIVROS COMO CEREJAS:
ATRÁS DE UM VEM UM CENTO

Quanto mais original e cativante é uma obra literária, mais a mente do leitor se obstina em iluminar passagens de obras anteriormente lidas, mais referências a memória capta de passadas leituras.

LITERATURA

LITERATURE

Ao longo de mais de 600 páginas (ainda assim reduzidas, de acordo com a versão fornecida pelo autor para a versão portuguesa, como foi dito acima), algo evoca obscuramente outras páginas, outros personagens, alguns tão antigos e esquecidos que a reminiscência, vaga, fugidia, é quase sempre abandonada como ilusão sem fundamento.

É certo que só um escritor chinês visceralmente impregnado das tradições e crenças do seu povo poderia ter cruzado seres reais com animais lendários e estranhas visões como ele o fez.

Inúmeras vezes, ao longo do texto encontramos subtis referências aos mitos antigos. (Por exemplo, na página 56 da versão portuguesa, “camiões com alma nos olhos, como árvores que dão à luz espíritos” lembra uma das inúmeras metamorfoses de Nu Gūa, a deusa que remendou o céu).

Mas essa escrita que aparece como extravagante e pouco fiel retrato da China do século xx ao olhos de alguns, dificilmente pode ser encarada como bizarra, ou única, pelos leitores atentos da saga imorredora *Cem Anos de Solidão* (*Cien anos de soledad*, 1967), de Gabriel García Márquez (nasceu a 6 de Março de 1927, recebeu o Prémio Nobel da Literatura em 1982).

Nos dois livros palpita a mesma atmosfera poética, tensa e misteriosa, displicente, quase satírica, quer se trate da dança das borboletas brancas ao sol ou de uma burra a parir.

Prosaico e sublime aparecem como a mesma coisa, conforme um dos primeiros princípios do Tao:

“Quando todos reconhecem a beleza como bela,
já há fealdade
quando todos reconhecem a bondade como boa,
já há maldade
‘ser’ e ‘não ser’ engendram-se mutuamente
o fácil e o difícil complementam-se
o longo e o breve mutuamente contrastam
o alto e o baixo são contíguos
antes e o depois sucedem-se mutuamente”.

(Laozi 老子, *Dao De Jing* 道德经, II)

A TERRA DEBAIXO DO CÉU

Como as águas de um rio extravasando alaga os campos, assim esta escrita vertiginosa arrasta para um mesmo caudal livros lidos que julgara esquecidos.

Aqui descobrimos o aroma das ervas, a sombra das árvores, o bafo lodoso do rio, o timbre dos apelos,

o cheiro peculiar das casas, com seus fumos e vapores, o sabor das comidas, os balidos do animais, o canto dos pássaros, os objectos do dia-a-dia, na sua cor real da matéria que foi tocada por gerações e ganhou uma nobreza que é mais do que a pátina das eras.

Tudo isto me é profundamente familiar e sobressai vividamente sobre o caos da guerra, sobre o aguilhão da fome, é uma terra, um povo, uma era, que a escrita genial de Mo Yan revela, um cântico selvagem, uma extensa saga, caudal de prodígios, entre folia e euforia.

O livro *Mudanças* (*Si shi yi bao* 四十一炮), agora publicado em Portugal,³ dá testemunho da duplicidade desse universo, o país real e o cenário das suas geniais efabulações. Esse pequeno repositório de recordações, cujo título me lembra o *Clássico das Mutações* (*Yijing* 易经), começa assim:

“Em boa verdade, eu deveria estar a narrar os acontecimentos que ocorreram após 1979, mas os meus pensamentos não param de me levar para aquela tarde do Outono de 1969 em que o sol brilhava intensamente, os crisântemos dourado estavam em plena floração e os gansos selvagens cumpriam a sua migração para sul.”

Apontamentos que como que esboçam um cenário para *Peito Grande, Ancas Largas* com os seus antiquíssimos mitos, as suas errâncias de vidas despedaçadas, de famílias perseguindo tenazmente uma débil luz de sobrevivência, ancoradas na magia poderosa das lendas e na força da sabedoria popular.

OS SEIOS DA TERRA E OS POMOS DE EVA

“... e nós diremos à nossa mãe Metanira de largas ancas, e ela ordenará talvez que venhas a nossa casa, que não busques outra. Um filho engendrado na sua velhice, nascido tarde, muito desejado e muito amado, é aleitado na protegida morada interior. Se tu o alimentares, até que ele chegue à puberdade, todas as mulheres te invejarão, tantos serão os presentes que ele dará à sua ama de leite.”

(Hino homérico a Deméter, segundo a tradução francesa de Leconte de Lisle, 1868)

³“Madona Litta”, pintura de finais do século xv, geralmente atribuída a Leonardo da Vinci (Museu Hermitage, São Petersburgo).



LITERATURA

LITERATURE

No paraíso primordial, Eva, a Primeira Mãe da cultura judaico-cristã, estende ao homem o fruto da árvore do bem e do mal, desafiando o interdito de Jehovah. As obras de arte representaram-na ao longo dos séculos estendendo o fruto rotundo à altura dos seios desnudados. Adão é adulto, mas o conhecimento está-lhe vedado, Eva será punida com as dores do parto, e serão os seus seios que alimentarão os filhos, eles também condenados a uma debilidade, dependência e longa aprendizagem na infância, cuja esperança de vida será tanto mais longa quanto mais generosos forem os seios maternos. Mas o Conhecimento sobrevém com a aprendizagem da submissão da terra ao seu dever de Mãe, e também Adão foi punido: extrairás da terra o alimento, com o suor do teu rosto. O tabu é pois antiquíssimo, ele é da idade da humanidade. O homem adulto é entregue, após o desmame, aos seios da terra, e, ao encasular-se na infância, Jintong condena-se a jamais ser perdoado do pecado original. Drama bíblico que ele ignora, embora sendo filho de um pastor. A sua condição de bastardo e de órfão também o marcam definitivamente, furtam-lhe o contacto e o exemplo que o poderiam ter ajudado vencer o destino adverso, encontrando em si mesmo o antídoto viril que equilibrasse a dependência da mãe.

Se a obsessão do Jintong pelo leite, alimento e dádiva de amor maternal, valeu a este livro alguma intolerância enojada de leitores habituados a obras mais comedidas e bem-pensantes, não é no entanto caso raro o uso do leite, ou da falta dele, como metáfora de uma infância gloriosa nos braços maternos, ou predestinada à miséria e solidão, na carência desse elixir de vida. A meus olhos nada há de freudiano na recusa dos alimentos sólidos que ensombra a vida do protagonista deste livro. Será antes uma ânsia de prolongar o estado de inocência, a recusa de tudo o que da terra nos vem de perecível, de lodoso, de putrescível, de cadáveres, o repúdio de tudo o que nos liga ao solo pelo canal das nossas vísceras e intestinos, todo o cunho da morte que a tomada de consciência da nossa condição carnal patenteia.

Autores de todas as eras e latitudes escreveram sobre o elo do leite materno com a vida, sobre a relação do homem nos seus primeiros anos com o seio da Mãe. Por vezes bastam apontamentos como este para ler no testemunho de uma dolorosa primeira infância passagens de miséria e incultura na história dos povos:

“Manhã ainda escura, chegavam as mulheres.

Em carros aos solavancos, por estradas descalças,

deixando para trás um rasto de lixo. Primeiro davam de beber aos bebês, que se torciam em canastras, entre molhos de couves-rábanos. Tiravam do cano da bota o biberão cuja tetina nuvens de moscas logo enegreciam, e enfiavam-no na boca das crianças esfaimadas, que bebiam gulosamente o leite quente e um tudo-nada azedo.”

(Deszö Kosztolánnyi, *Cotovia*⁴)

A estas linhas, como que respondem as que se seguem, sublinhando a diferença entre infernos urbanos que a literatura não se cansou de denunciar nos últimos séculos e paraísos rurais tidos como utópicos:

“Ela trabalhava agora o dia inteiro e a criança ficava dormindo, no chão, em cima de um velha coberta acolchoada. Quando chorava, a mulher interrompia o trabalho, descobria o seio e sentava-se no chão para o amamentar. O sol caia sobre ambos, o sol tardio dos fins de Outono que conserva o ardor do Verão até que o frio do Inverno o afugenta, e sob os seus raios, a mulher e a criança, tão morenas como a gleba, pareciam duas estátuas de terra. A poeira dos campos polvilhava os cabelos da mulher e a macia cabeça negra do menino.

Mas do grande seio da mulher, fluía, branco como a neve, o leite que alimentava a criança, e enquanto um era sugado do outro manava leite como de uma fonte. E ela deixava-o correr. Havia leite de sobra para o menino, por mais insaciável que ele fosse, chegando até para muitas crianças; e, orgulhosa da sua abundância, O-lan deixava-o correr descuidada. E tinha cada vez mais. Às vezes levantava o peito e deixava o leite correr para o chão, para não sujar a roupa, e perdia-se na terra, formando no chão uma mancha mais escura, mole e untuosa. O menino estava gordo, sadio, e absorvia a vida inesgotável que a mãe lhe dava.”

E, quando as nuvens do longínquo deserto levaram para longe as nuvens da chuva, e a seca devastou os campos:

“Havia um sinistro presságio na estranha serenidade daqueles dias em que a terra os abandonava. Só para a petiza não havia receios. Tinha à sua disposição os dois robustos seios da mãe, que até aí chegavam bem para satisfazê-la.”

(Pearl S. Buck, *Terra Bendita*⁵)

O MENINO DE OIRO

Prisioneiro da sua obsessão, Jintong encarna a mais límpida, ainda que dolorosa, liberdade, a de se ser como se é. A sua compulsão pelo leite materno não é, a meus olhos, mais chocante que a de Rebeca Buendía pela terra, em *Cem Anos de Solidão*:

“Durante vários dias não conseguiram que comesse. Ninguém percebia como não morrera de fome, até que os indígenas, que se davam conta de tudo porque andavam sempre de um lado para o outro com os seus pés sigilosos, descobriram que Rebeca só gostava de comer a terra húmida do quintal e pedaços de cal que arrancava das paredes com as unhas. Era evidente que os pais ou quem quer que fosse que a tivesse criado, a tinham repreendido por este hábito, porque o fazia às escondidas e com consciência de culpa, tentando guardar as rações para comê-las quando ninguém a estivesse a ver.”

Rebeca haveria de ser expurgada desse hábito atroz pelas mezinhas de ruibarbo e laranjas preparadas por Úrsula, a matriarca, que aprendera o segredo das ervas com sua mãe. Porém, Rebeca conservaria o vício até à velhice, no fluir do romance encontram-na presa dessa incoercível nostalgia, com recaídas secretas de cada vez que os dramas e perdas da sua vida a levam de volta às agonias da infância:

“Nas tardes de chuva, em que bordava com um grupo de amigas no corredor das begónias, perdia o fio à conversa e uma lágrima nostálgica salgava-lhe o paladar quando via as veias de terra húmida e os montinhos de barro construídos pelas minhocas no jardim. [...] Voltou a comer terra. Da primeira vez, fê-lo quase por curiosidade, certa de que o mau sabor seria o melhor remédio contra a tentação. E de facto não conseguia suportar a terra na boca.”

As linhas que se seguem poderiam ser inseridas ao lado das que descrevem a ligação de Jintong, com o leite em *Peito Grande, Ancas Largas*:

“Mas insistiu, vencida pela ânsia crescente, e a pouco e pouco foi resgatando o apetite ancestral, o gosto pelos minerais primários, a satisfação sem resquícios do alimento original.”

Não era mineral o sabor que alimentava o corpo e a alma de Jintong, mas era a mesma ansiedade, e era para os mesmos males o consolo que buscavam ambos

nesses alimentos que deixavam “um rastro áspero na boca e um sedimento de paz no coração.”

Que austeros fios colheram da vida, em meninos, Guan Moye e Gabriel García Márquez para que a suas escritas corram por vezes assim paralelas, entrelaçadas, meandros de um rio ficcional onde a utopia aparece como um pretexto para contar a história dos homens?

No seu mais recente livro publicado em Portugal, o já citado romance, dito autobiográfico *Mudanças*, Mo Yan volta a evocar a mãe, provedora do alimento:

“Na véspera de partir de Qingdao, jantei com o He Zhiwu em sua casa. A mulher fez ravióis de marisco e, à boa maneira de Gaomi, preparou uma malga de pasta de alho. Bastava um olhar para perceber que aquela mulher forte e generosa era uma boa esposa e uma mãe carinhosa.”

A Boa Mãe, aquela que eterniza as memórias da infância através do perfume dos alimentos, aquela que caracteriza com seu tempero tudo o que vai definir os gostos, o sentimento de conforto e segurança do adulto, não é ela o eterno símbolo do paraíso perdido da meninice? O sabor dos pastéis cozinhados ao vapor, a pasta de alho rescendente que tempera as massas ou o arroz, não dão apenas testemunhos da saudade da boa e velha cozinha popular, são portas sensoriais abertas para o mais genuíno dos mundos interiores, como as “madeleines” para a hora do chá de Marcel Proust. Ou as refeições partilhadas com a mãe de Osman, um jovem estudante de Istambul, narradas por Orhan Pamuk (Prémio Nobel da Literatura 2006), no livro *Vida Nova*⁶:

“Consegui, como todas as manhãs, tomar o pequeno-almoço com a minha mãe, aspirando com prazer o cheirinho do pão torrado [...] servia-me do queijo, bebia o chá e sorria para a cara benevolente da minha mãe. A chávana, a chaleira, o tilintar das colheres o barulho de um camião carregado de laranjas na rua, tudo isto tentava convencer-me de que o curso da vida continuava igual, mas eu não me deixava enganar.”

E mais adiante:

“... tal como eles, disse para mim que a tristeza é uma substância negra e nociva, que se espalha do estômago até ao cérebro, e decidi prestar mais atenção àquilo que comia e bebia.”

LITERATURA

LITERATURE

MITOS E PRODÍGIOS

Como nos contos populares, a maldade será punida: o marido e o sogro, preguiçosos, boçais e cruéis, morrerão ingloriamente às mãos dos invasores. Mas à sogra, cuja perfídia é maior por ser mulher, escravizar a nora parturiente e maltratar as netas inocentes está-lhe destinado um castigo burlesco:

“... Deixara no *kang* a minha Oitava Irmã, ser humano supérfluo desde o seu primeiro instante neste mundo, acompanhada de Shangguan Lü, que, privada agora de razão, rastejara até ao anexo virado a poente e devorava excrementos de burra às mãos-cheias.” (p. 107)

Os ouvintes dos antigos contos orais lamentariam sem dúvida que a velha megera tivesse perdido o juízo antes de sentir na pele o castigo destinado aos patifes, e que antes de morrer não tivesse tido consciência da própria degradação.

A partir da página 104 até à página 109, uma prosa vibrante descreve o funeral das vítimas da invasão da aldeia pelas tropas japonesas, atravessando uma seara madura sob o glorioso, impávido céu.

O carro funerário carregando os números corpos, abre caminho pelo meio dos trigais.

Laidi, menina quase mulher, observa os cavalos atrelados à carroça: um é amarelo cor de alperce outro vermelho-tâmara, o terceiro cor de alho-porro. Talvez Laidi tenha ouvido trautear esse fragmento de uma elegia militar que fala dos cavalos do cortejo nupcial:

O papa-figos levanta voo
São tão brilhantes as suas asas!
A moça que vai casar
levam-na os seus cavalos
de ruivo malhados.⁷

Inúmeros signos do simbolismo equino aparecem nestas página, como outras tantas pinturas primitivas: a burra parindo o grande potro, absorvendo a atenção e os cuidados de todos, no preciso momento em a Mãe cruelmente abandonada dá a luz a primeira filha, os excrementos da burra que a sogra demente ingere, os burros bem nutridos e bem escovados dos Mosqueteiros do Burro Preto, que conspurcam a igreja e bafejam Jintong e a irmã recém-nascida, enquanto a mãe é violada pelos guerrilheiros, os cavalos das tropas japonesas invasoras, sacrificados ao ímpeto da cega carnificina (segundo Mircea Eliade, símbolos

que podem ser lidos como emblemas de organizações militares masculinas).

Os corvos voando sobre a seara evocam os antigos mitos solares? Certamente eles deram origem aos augúrios que nos chegaram do fundo das eras. Também Pearl S. Buck, essa americana que amava a terra da China, anota no seu já citado livro *Terra Bendita*:

“Através do céu pálido e nacarado do entardecer, voou um bando de corvos, de um negro luzidio. Revoltearam em torno dele, grasnando ruidosamente. Vi-os desaparecer, como uma nuvem, nas árvores que cercavam a casa. Correu-lhes no encalço gritando e agitando a enxada. Voaram de novo, um a um, descrevendo círculos por cima da sua cabeça, zombando dele com os seus gritos e perderam-se por fim no céu enegrecido. Wang Lung soltou um grande suspiro. Era um mau agouro.”

E Orhan Pamuk, longe da China, em *A Vida Nova*:

“Em baixo, na encosta da colina que desce para Dolmabahçe, estava tudo tão calmo entre plátanos e castanheiros! As árvores não sabem que são árvores, pensei. Uns corvos bateram as asas e levantaram voo de um ramo coberto de neve.”

As filhas de Shangguan Lü tirando as camisas para proteger as cabeças do sol tórrido evocam as virgens sacrificadas ao Sol nos primórdios dos cultos xamânicos? Não saberia percorrer os atalhos da imaginação do autor. Sei que antigas leituras convocam instrumentos de navegação para esta prosa, e não é esse um direito do leitor?

Assim vejo os cães que seguem o carro dos mortos:

“A matilha de cães raivosos compunha uma cacafonia de uivos, percorrendo aos pulos os trigais dos dois lados do caminho. Apareciam e desapareciam entre as finas hastes de trigo, como focas a furar ondas.” (p. 105)

Os mesmos cães que surgem nos vários capítulos do romance *A Voz do Fogo*, de Alan Moore:⁸

“Esses enormes cães pretos que correm em matilhas pelos sonhos e pelas trevas.”

Assim aparecem também os cães negros de Sun Calado e seus quatro irmãos mudos, que aterrorizam os aldeões, e que hão-de estraçalhar a oferta nupcial

de Sha Yueliang à Mãe, os animais caçados por ele na véspera de fugir com Laidi, a irmã mais velha.

Nada falta nestas páginas de *Peito Grande, Ancas Largas*, acima citadas, para que se tornem inesquecíveis, traçando sempre em rigorosas ilustrações as cores dos campos sob o céu de Verão, as moitas de crisântemos silvestres, os maciços de joio de folhas brancas, as fúnebres flores do dente-de-leão, nos tempos das origens reservadas ao culto dos mortos.

“Ao ataque!” – bradou Sima Ting, o morgado da Casa da Felicidade, na vila de Dalan, defendendo os despojos dos corvos e gaviões:

“Os homens acorreram à carroça, num magote, para dar combate às aves. Imprecações, sons de batalha, grasnidos, bater de asas, tudo gerava um manto de ruído que vinha embeber amálgama de cheiros intensíssimos: a morte, a suor, a sangue, a lama, a trigo e a flores silvestres.” (p. 111)

Durante os ritos fúnebres, e sempre, a natureza segue o seu curso, imperturbável, ela também mãe comum, tudo nivelando, digerindo, regenerando e redistribuindo. É assim durante todo o livro, e essa capacidade de relatar esse imortal fluxo não é um dos menores talentos de Mo Yan.

Ia o recém-nascido narrador abrigado no colo da mãe relatando estes acontecimentos. Verbalizando a sua devoção ao seio materno. Este monólogo de uma criança ao peito pondo em palavras o impulso vital que o leva à adoração do leite, não pode senão surpreender. Porque o que se passa entre um nascituro e sua mãe devia ser do foro dos elos que velam pela vida no silêncio, como uma iniciação. Sabemos que nada é profano no leito da mãe. Mas esses elos só são legítimos enquanto o menino é impúbere. O adolescente deve cortar o cordão que o liga ao seio da mãe sob pena de entrar a metamorfose que o fará homem. Sob pena de profanação do que não pode ser profanado.

Enquanto Laidi, a irmã mais velha, vivia os cem dias da transformação da crisálida em borboleta, penteando os longos cabelos negro-azulados, mirando no espelho de água do tanque do pátio os seios adolescentes, prontos a despertar cobiças, acaba um Verão pacífico e de provisões abundantes. Outros soldados da mesma guerra chegam a Gaomi e aquartelam-se em casa de famílias da vila. Em casa de Shangguan Lü sete meninas dormiam inocentemente no *kang*, uma diminuta paz dentro da guerra, quando os combatentes anti-nipónicos prometeram respeito e protecção.

A mãe leva ao pastor os gémeos recém-nascidos para que sejam baptizados. Em velhos quadros a óleo, ainda sorriem os anjinhos desbotados, meninos nus e alados, gordos como inhames.

Os bancos poeirentos e o púlpito estão cobertos de caca de pássaros: será a mesma caca de “O guardador de rebanhos”, de Alberto Caeiro, da pomba Espírito Santo, coçando-se com o bico, empoleirada nas cadeiras e sujando-as, enquanto a Virgem Mãe faz meia pelas longas tardes da eternidade...

Shangguan Lü lembra ao pastor a proposta da sogra, agora demente: o neto deveria ter um nome humilde, para dar sorte, devia chamar-se Pequeno Cão Shangguan. O missionário insurge-se em nome de Deus e de Confúcio:

“– Não, não serve. Nomes com ‘gato’ e ‘cão’ são uma ofensa para Deus. E também faltam aos ensinamentos de Confúcio, que disse: “Sem nomes justos, a língua não pode dizer a verdade.” (p. 127)

Logo depois os vinte e oito nédios burros pretos são trazidos pela turba dos soldados para dentro da Igreja transformada em cavalaria.

Apupado pelos guerrilheiros, por causa dos seus pêlos ruivos, apodado de macaco, o estrangeiro Malory é ferido de morte enquanto a mãe é violada e as crianças atiradas para a palha no meio dos burros.

Sem o saber, os homens da guerra representam uma sacrílega pantomina do nascimento daquele Filho do carpinteiro José e de uma Virgem de nome Maria. O mesmo cuja efígie talhada num troco de jujubeira destila lágrimas de suor e sangue.

O mesmo cuja história foi contada pelo monge André num outro livro de que falaremos adiante:

“André contara-lhe que nascera uma criança de uma mãe jovem e de um pai desconhecido, e que houvera tanta alegria por causa desse menino que os homens o veneravam como a um deus porque nascera do amor.”

(Pearl S. Buck, *Mulheres*,⁹ p. 307)

Uma vez mais, no cerne do clímax sangrento, Mo Yan escreve palavras estranhamente apaziguadoras. Ferido nas pernas, o pastor arrasta-se até aos degraus da torre sineira e sobe penosamente. Lá de cima, o seu olhar paira sobre a paisagem, testemunha inerte dos dramas humanos. Vê as filas de casas com os seus telhados de colmo, as veredas pardas, a bruma sobre o arvoredado, os ribeiros cintilantes contornando os

LITERATURA

LITERATURE

bambuais, o espelho dos charcos com as suas plantas silvestres e as suas aves migratórias, as colinas arenosas cobertas de alfarrobeiras em flor, as encostas doiradas da Serra do Boi Deitado. Enfim, toda a vastidão da terra até às portas do céu. Vê também a Mãe semi-nua, jazendo na rua “como um peixe morto”. Com o coração transido de dor e os olhos rasos de água, o padre exilado molha o dedo no sangue das suas feridas e escreve na parede da torre sineira: Menino de Ouro, Menina de Jade.

*Quanto mais original
e cativante é uma obra
literária, mais a mente
do leitor se obstina
em iluminar passagens de obras
anteriormente lidas, mais
referências a memória capta
de passadas leituras.*

Estavam baptizados os gémeos, no sangue do Pai. No dealbar do Inverno, regenerados, os seios da Mãe eram como “pessoas que não envelhecem, ou árvores de folha perene”. O Menino de Ouro entesoura imagens que simbolizam a mama: os nabos brancos de ponta rosada, as polidas cabaças, as meigas pombas brancas.

Jintong cresce, pois, “às tetas da mãe”, como diz um velho provérbio português, adjectivando os filhos dependentes.

Sai penosamente da infância, sem desmame: dão-lhe uma cabra, de tetas gordas e pêlo macio. Aprende o amor torto nos simulacros, nos antigos ritos, na submissão ao poder aleatório dos que mandam mais. Enfim, cresce aos baldões das peripécias da guerra.

Eu, leitora, aprendo que procurar ou recusar comida são dois reversos da mesma compulsão.

As irmãs mais velhas de Jintong, as sete virgens, caem sucessivamente, como flores ceifadas num turbilhão, às mãos dos guerrilheiros, dos justiceiros, dos aventureiros errantes ou dos mercadores de carne jovem.

Apartadas da Mãe, fugitivas ou sacrificadas a troco da sobrevivência da família, vão estender a malha de aço que aperta a alma insegura do Irmão Único, o Desejado, o macho derradeiro da estirpe, em nome de cujo advento foram todas baptizadas: Laidi, “irmão vindouro”; Zhaodi, “irmão saudado” Lingdi, “irmão anunciado”; Xiangdi, “irmão desejado”; Pandi, “irmão almejado”; Niandi, “irmão aguardado”; Quidi, “irmão procurado” – fêmeas desprezadas do clã de um ferreiro estéril, filhas da desventurada solidão da mãe.

A longa narrativa das suas vidas não pode aqui ser resumida, nem sublinhada.

Essa parte da história conta o lento perecer da linhagem, o murchar da floração da Mãe, Árvore Sagrada Primordial.

É a substituição, lenta e inexorável, da veneranda figura de ancas largas e generoso seio pelo erguer dessa outra desoladora figura feminina que lhe é antagónica, o esqueleto andante de estéril bacia ossuda e órbitas vazias, brandindo o gadanho imemorial.

Ela, que mercê da ganância e imbecilidade dos homens assombra as aldeias desertas, os celeiro vazios, os campos por cultivar, os desleixados baldios ensopados pelo sangue das batalhas. Só as aves necrófagas de abjecto apetite que se banqueteiavam com os restos da vida e os cães negros das trevas lhe seguem as pisadas.

Adulto, rodeado de traições e outros horrores, Jintong, o menino de sua mãe, não tem paz para crescer vertical como as árvores. Ele busca por sinuosos caminhos, noutros colos femininos, o paraíso perdido do seio materno. De perda em perda, cresce tortuosamente, e regredirá para a obsessão do leite tantas vezes quantas a Rebeca dos *Cem Anos de Solidão* voltará a ingerir terra.

Taras malditas que acarretam a ambos o repúdio enojado dos seus semelhantes (dissemelhantes) em tempos e lugares geográficos tão distantes.

Fechado o livro, há que gerir todos os sentimentos contraditórios que ele suscita, ordenar as memórias que dele guardaremos para sempre.

Guerras e cataclismos sempre abalaram os povos desde a origem dos tempos. Porém não bastam para explicar a estranha flora de interditos e tabus que proliferam na alma humana. Também em tempos de paz e abundância se escreveram páginas de maldições, punições e obsessões, de heróis que desceram aos infernos em busca de paraísos imaginados. Terras houve

onde “das fontes jorravam o leite e o mel, mas era o diabo que amassava o pão”. Tudo ainda guardado em livros eternos, arcas de velhas alianças, que só as escritas saturadas de alegorias e aforismos podem eternizar, desde as canções primevas do *Shijing* 诗经 (Livro das Odes) às heranças clássicas do Mediterrâneo, às crónicas *chuanqi* das Seis Dinastias.

Errâncias, fome, conflitos, a lenta liquefacção da ética, o desrespeito pelo calendário ancestral, o abandono das culturas, o liquidar dos afectos, tudo funde amalgamado no grande caldeirão da luta pela sobrevivência.

Nesse cenário de epopeia antiga vai decorrer a vida de Jintong, eterno adolescente, anti-herói trágico. O Menino de Ouro vai ainda saborear o elixir amargo de outras aberrações. As suas visões, que deveriam como numa iniciação fazê-lo trilhar a Via do Conhecimento, levam-no pelos escuros caminhos do abismo. Parábola do filho que não quer crescer, bastardo e órfão, sem direito aos ensinamentos do pai – único caminho para aprender a máxima virtude, a de ser Homem.

Palimpsesto voluntário de muitas vozes, com os seus breves intertextos, cintilantes como contas de oiro na trama de um bordado em volutas de provérbios, lendas, metáforas, também este livro será alinhado nas prateleiras por alguns junto de outros que contam parábolas sobre a metafísica do Mal.

A Mãe, a cujo eterno espírito é este livro dedicado, é ao longo da narrativa agredida, humilhada, violada, mas o manancial puro do seu leite permanece imaculado, incorruptível avatar do Sagrado.

Natureza e cultura alimentam as literaturas sucedendo-se dentro das narrativas como os destinos dos seres na roda do *Samsara*. Na verdade, para o narrador não existe um recto caminho, existem sim os meandros dos trilhos impostos, entre dor e desejo, e raros instantes de êxtase, reminiscências do único paraíso, a existência pré-natal.

Mas para que a paixão do homem-menino afastado da mãe fosse mais completa, faltava ainda dolorosa experiência, o momento em que levado pelo turbilhão dos acontecimentos cede ao mais abominável dos tabus. Coerente com o cenário de guerra, com a dolorosa rarefacção de meios para a sobrevivência, com o aniquilar da família pela perda das crianças que vão perecendo, mal nos espantamos que esse derradeiro recurso dramático venha adensar a narrativa de Mo Yan.

E não tinha já Pearl S. Buck aflorado o tema, com o pudor que caracteriza a sua prosa?

No livro que relata a vida das mulheres confinadas ao gineceu de uma casa de família rica de bens e tradições, (e interditos) a prestigiada matriarca descobre na sua alma singular um amor bizarro:

“A senhora Wu admirou-se de não se sentir como estranha defronte do marido. E claro que não lhe poderia explicar o que se passava quanto a André; ele teria exclamado imediatamente: “O quê?! Um estrangeiro? Frade? Defunto?”

(Pearl S. Buck, *Mulheres*, p. 293)

E adiante, na página 296:

Os dois entes pareciam reunidos num só. Ela gostaria de lhe dizer quanto rejubilava e o motivo pelo qual se encontravam tão unidos; gostaria de lhe revelar que esse milagre era amor da parte dele, apesar do marido ser um homem respeitável e a rapariga uma criatura de lupanar.

Frade, prostituta... a maravilha não se diferenciava grandemente! A paixão atingira-a, a ela, no mais íntimo do ser, quando escondida nos seus aposentos tão distantes do mundo; e atingira-o, a ele, no quarto público de um bordel!”

Pondo um fim a estas notas de leitura, regresso ao livro de memórias de Mo Yan, onde é questão de outros dois míticos líquidos – o vinho e as lágrimas – e onde a vida é desta vez reconhecida como madrasta:

“Ela deu mais um gole no vinho com os olhos cintilantes de lágrimas. – A vida tem sido madrasta comigo – disse ela olhando-me nos olhos.”

Este pequeno livro de memórias cuja candura é ainda mais genuína que os factos que relata, leva-me a um outro, justamente intitulado *Pequenas Memórias*,¹⁰ de outro laureado do Nobel, José Saramago.

Neste livro de Saramago encontro uma chave que me ajuda a desvendar o enigma de Mo Yan:

“A ambiciosa ideia inicial [...] havia sido mostrar que a santidade, essa manifestação ‘teratológica’ do espírito humano capaz de subverter a nossa permanente e pelos vistos indestrutível animalidade, perturba a natureza, confunde-a, desorienta-a. Pensava então que aquele alucinado Santo Antão que Hieronymus Bosch pintou nas tentações, pelo facto de ser santo, havia obrigado a que se levantassem das profundas todas as forças da natureza, as visíveis e invisíveis, os monstros da mente e as sublimidades dela, a

LITERATURA

LITERATURE

luxúria e os pesadelos, todos os desejos ocultos e todos os pecados manifestos.” Vida e morte coagem o homem à palavra, e por isso também ao silêncio. Bosh pintou e não precisou

de escrever. Mo Yan, García Márquez, Saramago, Orhan Pamuk, tantos outros, pintaram os seus lúcidos e alucinados frescos, e essas estridentes escritas são, a meus olhos, uma forma de sagrado silêncio. **RC**

POST-SCRIPTUM

Lendo Peito Grande, Ancas Largas, anoto alguns excertos, pelo paralelo de expressão e conteúdo, encontrados no livro de Pearl S. Buck, *A Mãe*, tradução de Maria Ondina Braga.

Uma suave e ao mesmo tempo lúcida prosa, um sentido poético da língua caro aos leitores de Macau, nestes excertos reconhecemos a pena da tradutora Maria Ondina Braga (1922-2003), mais um fio condutor para explorar, mais um elo ligando a eterna trama de todas as escritas. O pai face ao mistério do aleitamento:

“Parecia-lhe que uma criança que chorava devia ser logo atendida, e, quando o seu menino berrava, parava com o que quer que fosse para lhe dar o peito. Então o homem aborreceu-se. A mãe interrompia o trabalho a toda a hora. Ele ralhou: – O que? tu constantemente nisso e eu sobrecarregado? Estas ainda a começar a ser mãe! durante mais vinte anos há-de haver sempre um ou outro para mamar... E eu? Que aguento? não és mulher de homem rico, que nada mais faz do que parir e amamentar.” (pp. 11-12)

Seca a fonte do alimento, fica o conforto protector: “Aproveitando as trevas, o rapaz procurava na cama o peito da mãe, e esta, meio adormecida, deixava-o mamar. O seu seio estava seco, mas era macio e dava conforto ao menino.” (p. 20)

Ancas largas, coxas flexíveis: “Assim que os feijões que ela semeara no campo floresceram, enchendo o ar de aromas, assim que o vale ficou todo amarelo da colza que haviam cultivado para extrair o óleo das sementes, a Mãe deu à luz o quarto filho. como não existia parteira na aldeia, as mulheres ajudavam-se mutuamente, dizendo as avós o que se devia fazer se algo corria mal, se a criança custava a nascer, se enfim, uma mulher jovem estava aflita. A Mãe, contudo, que era bem formada, nem baixa nem estreita, antes

larga de ancas e de coxas flexíveis, nunca sentia dificuldades.” (p. 29)

Pautando o ritmo do labor da terra, com as horas de amamentar:

“Trabalhou pois no trigo toda a tarde, com a cara abrigada do calor do sol por um lenço de algodão azul [...] Ela, porém, não parava senão quando ouvia o choro do menino. Então, sentava-se no chão, dava-lhe o peito, enxugava o rosto, olhava a terra resplandecente de Verão sem ver coisa alguma. Logo que a criança ficava satisfeita, era outra vez a labuta...” (p. 61)

O sublime mistério dos mamíferos, ou a virgem aprendendo a amamentar:

“Então, enquanto observava o menino a chupar-lhe o peito, deu-se um tal tumulto no seu sangue que as lágrimas lhe saltaram dos olhos e os lábios se lhe abriram em sons que não eram palavras. Com aquele corpinho apertado de encontro ao seu corpo ela não compreendia o que se passava em si, compreendendo, no entanto, que se tratava de algo maior do que o menino, maior do que ela própria.” (p. 100)

Lendas do elixir da vida: “O casaco de bom pano escarlate mais parecia o de uma noiva. A velha seguia-lhe todos os movimentos, de olhos baços pousados no tecido que resplandecia no colo da nora. Já não podia comer, beber, nem mesmo sorver leite humano, morno, que uma mulher amavelmente espremera do seio para uma tigela – Esse leite salvava por vezes os moribundos.” (p. 130)

A culpa e a cegueira: “Desejava do fundo do coração não ter pecado, e, quanto mais desejava, mais se admirava do que fora capaz de fazer. E todo o seu ódio se virava contra esse homem de rosto liso, acusando-o do

pecado dela, pecado que não sabia como resgatar. Nessa hora a mãe curou-se de todos os ardores da juventude. Nessa hora, deixou de ser jovem. não havia já no mundo homem que lhe importasse como homem. Havia só os três filhos, e entre eles, a menina cega.” (p. 162)

Sentado no chão, entre Jintong e Rebeca Buendia: “... com a criança num braço e a foicinha noutro, partira cedo para os campos. O bebé já crescido, ficava sentado no chão a brincar à vontade, pelo que chagava a comer terra, a cuspi-la e a voltar a comê-la, até fica com a boca colada de lama.[...] Por fim, exausta, sentava-se ao lado dele e metia-lhe o peito na boca, sem fazer caso das manchas de terra que ele lhe deixava no corpo.” (p. 71)

A Terra, a Mãe, o Homem “Agora, no entanto, caminhava e via. Os salgueiros cobertos de folhagem tenra refulgiam de verdura; as flores brancas das pereiras balouçavam-se ao vento; aqui e ali flamejava uma romãzeira escarlate. A aragem, mansa, soprava em súbitas rajadas que morriam que morriam logo adiante. E ela nem sabia dizer o que mais a emocionava, se o silencio de quando o vento morria, se o cheiro da terra, se a fragrância da viração. Sabia só que, entre esses silêncios e os ímpetos da aragem, havia o seu corpo forte, pujante, moço. E uma intensa saudade do homem a possuuiu.” (p. 93) **RC**

NOTAS

1	<i>Peito Grande, Ancas Largas</i> . Trad. de João Martins. Lisboa: Ulisseia, 2012.	6	Tradução minha da versão de Marcel Granet do canto “Os montes de Leste”, <i>Fêtes et chansons anciennes de la Chine</i> , 1919. Papa-figos: <i>oriolus oriolus</i> . “Ao canto do papa-figos” é um adágio de calendário na China antiga).
2	Pearl S. Buck, <i>A Mãe</i> (<i>The Mother</i> , 1934). Trad. de Maria Ondina Braga. Lisboa: Minerva, 1968.	7	Alan Moore, <i>A Voz do Fogo</i> (<i>Voice of the Fire</i> , 1996). Pref. de Neil Gaiman. Trad. de David Soares. Parede: Saída de Emergência, 2006.
3	<i>Mudanças</i> . Trad. de Vasco Rato a partir da versão inglesa <i>Pow!</i> (Seagull Books 2010). Porto: Divina Comédia, 2012.	8	Pearl S. Buck, <i>Mulheres</i> (<i>Pavillion of Women</i> , 1946). Trad. de João Cabral do Nascimento. Lisboa: Editorial Minerva, 1947.
4	Deszö Kosztolányi, <i>Cotovia</i> (<i>Pacsirta</i> , 1924). Lisboa: Dom Quixote, 2006.	9	José Saramago, <i>As Pequenas Memórias</i> . Lisboa: Caminho, 2006.
5	Pearl S. Buck, <i>Terra Bendita</i> (<i>The Good Earth</i> , 1931). Lisboa: Livros do Brasil, 1956.		
6	Orhan Pamuk, <i>Vida Nova</i> . Trad. de Filipe Guerra. Lisboa: Presença, 2006.		

A Língua Secreta da Carta de Lu Si-Yuan em *Nocturno em Macau*

FILOMENA IOOSS*

Categoria particular do silêncio, o “segredo” (segredo) pode aproximar-se do enigma, do mistério, do inacessível, do inexprimível.

Jacques Derrida faz notar que se o latim (*secretum*) atribui ao secreto o sentido de separado, como que ocultado da vista, já o grego “parece marcar uma referência menos estrita, menos manifesta à vista”.¹ Assim, uma carta escrita em chinês, por exemplo, “é perfeitamente visível mas selada para a maioria”.² O segredo aparece pois como qualquer coisa de “ilegível ou indecifrável, mais do que como invisível”.³

Na obra de Maria Ondina Braga,⁴ de que faz parte o romance *Nocturno em Macau*,⁵ o objecto é o símbolo por excelência do silêncio expressivo que a caracteriza: torna-se no espelho desses estados de alma inefáveis que as palavras não podem ou não sabem exprimir. Enquanto depura o sentido do não dito, o objecto reconforta e libera o ser que o utiliza como símbolo. Materializando o descodificar de um segredo demasiado pesado ou precioso, ou de um estado de alma indefinível, o objecto continua a ser no entanto, na obra da escritora, o penhor do respeito do pudor necessário a esse desenlace.

A carta, e em particular a carta de amor, é um objecto particularmente simbólico na obra da escritora, o núcleo de uma rede de relações invisíveis.

Por intermédio do olhar do narrador e/ou do personagem, esse objecto sofre muitas vezes



uma transmutação, desprende-se da sua materialidade própria, permitindo assim uma leitura alheia às palavras. É possível pensar que, possuída por uma busca de absoluto que não é mais que uma “aparição desaparecendo”,⁶ a escritora, graças à carta de amor, vai simbolizar um espaço, que é, na verdade, cheio de palavras – à imagem

mesma da vida – mas onde só o silêncio que aflora entre as entrelinhas, ou dito de outro modo, os signos suspensos de uma língua secreta parecem dignos de interesse.

A obra de Maria Ondina Braga pode, em nosso entender, ser considerada como um “espaço autobiográfico” no sentido definido por Philippe Lejeune.⁷ As obras desta escritora situam-se, na sua maior parte, na fronteira dos géneros tradicionais, tal como são definidos por este ensaísta em particular. Os seus textos completam-se entre si, no intuito de prosseguir incessantemente uma busca íntima. Os seus romances reflectem mais uma “verdade” pessoal e os “fantasmas” reveladores do seu eu íntimo, do que a ficção propriamente dita, ilustrando esta forma indirecta do pacto autobiográfico que Philippe Lejeune designa por “pacto fantasmático”.⁸ De resto, encontramos por vezes no interior dos seus livros autobiográficos um efeito de ambiguidade que este género parece excluir a *priori*, como que para, retomando as palavras

* Doutorada em Letras pela Sorbonne. Professora agregada e membro do CTCL (Centre Transdisciplinaire d'Épistémologie de la Littérature) da Universidade de Nice-Sophia Antipolis (França). Os seus temas de investigação preferenciais articulam-se em torno do silêncio e do inefável.

* Ph.D. in Arts from the Sorbonne. Lecturer and member of the CTCL (Centre Transdisciplinaire d'Épistémologie de la Littérature) at the University of Nice-Sophia Antipolis (France). Her research focuses on silence and the ineffable.

Maria Ondina Braga

LITERATURA

LITERATURE

do mesmo ensaísta, “forçar a autobiografia a não ser compreendida senão à luz de todo o resto da obra”.⁹ É o caso, por exemplo, do seu livro *Estátua de Sal*, que será aqui ulteriormente citado: se os critérios impostos por Philippe Lejeune para revelar a existência de um pacto autobiográfico¹⁰ não são rigorosamente respeitados, a escritora reivindica ela mesma o carácter autobiográfico do seu texto.¹¹ Com efeito a revelação total do autor (=narrador), a síntese explícita da sua vida inteira, à qual a narrativa autobiográfica clássica, segundo Lejeune, constrange aquele, teriam sido “inaceitáveis” para Maria Ondina Braga, teriam arruinado o seu projecto de escrita, enquanto salvaguarda da sua própria sobrevivência.¹² Sendo isto para justificar de certa maneira os traços de ficção que podem revestir a sua obra autobiográfica, Maria Ondina Braga sublinha na sua entrevista com Artur Moura: “Tudo o que se inventa é verdadeiro”.¹³

Na nossa escolha de leitura da obra desta escritora, tivemos pois em conta o facto de que, o que se torna revelador, de que é a criação, para o leitor, de um “espaço” onde se inscrevem autobiografia, memórias, crónicas de viagem, diário íntimo, romance, etc., e que o constrange a ler toda a produção narrativa no registo autobiográfico. “Escolhendo” deixar a sua autobiografia “incompleta”, “aberta”, para retomar as palavras de Lejeune, Maria Ondina Braga parece assim estabelecer uma espécie de “pacto indirecto” com o leitor, que deve tomar a iniciativa de uma tal leitura.¹⁴

Regressemos então à carta de amor, este objecto aos nossos olhos altamente significante na obra desta escritora.

Como podemos constatar nos seus textos, o pensamento da carta a ler é sempre mais compensador que a sua leitura efectiva. Toda a carta decifrada corresponde a um encantamento desfeito.

É assim que, em *Estátua de Sal*,¹⁵ a narradora autodiegética escreve:

“Há aquela carta, porém. Esperava por ela há quanto tempo? Talvez desde que existo. Ele diz que me ama, que me quer, que só pensa em mim. [...] Ah, esta minha cruel dissecação dos gestos, das palavras, dos acontecimentos! Espero todos os dias cartas destas, homens assim, e quando elas, quando eles vêm, só desejo partir.”¹⁶

Vivendo essencialmente do seu imaginário, e isto desde a infância, Maria Ondina Braga obstina-se a criar um mundo idealizado que a alimenta em contínuo.¹⁷ Ora, como o esclarece o psiquiatra Jean Claude Lavie, “a sublimação deve muito à pulsão da morte, já que é feita de movimentos pulsionais “desviados”, que foi preciso desligar previamente dos seus primitivos propósitos”.¹⁸ A necessidade de idealização de tudo o que concerne o amor em particular, que constitui, parece-nos, uma forma de “desprendimento”, quiçá de “renúncia”,¹⁹ faz pois parte do processo de sublimação na obra desta escritora. Mas poderíamos dizer igualmente, como Jean-Pierre Richard a propósito de Baudelaire,²⁰ que nos encontramos face a uma “dialéctica do *excesso*”, que arruína, para a escritora, toda a possibilidade de ser feliz. Em particular, as cartas de amor, tal como os seus autores, são sempre menos belas que os seus correspondentes imaginários, infinitamente mais misteriosos e complexos: “Melhor que o amor, as cartas de amor por causa do seu significado mais largo e mais livre”.²¹ Logo que uma carta se associa a uma história sentimental da narradora de um dos seus livros, as palavras explícitas (“ele diz que me ama, que me quer”) retiram ao imaginário o seu espaço de vida. A história chega ao fim desde que se torna realidade palpável. Dito de outro modo, através dos seus personagens, a escritora recria uma espécie de universo supra-sensível, talvez esse espaço-tempo original ao qual ela faz por vezes alusão, assaz incompatível com uma expressão verbal bem determinada. Um pouco como esta “música metafísica”²² de que fala Jankélévitch – sob cujo olhar “a música expressa seria [...] mais um empecilho e um empobrecimento do que um genuíno meio de expressão”²³ – e que o conduz à seguinte reflexão:

“O ouvido põe-nos em comunicação com o mundo sonoro, ou interdita-nos a música dos anjos? Permite-nos ouvir a música sensível, ou impede-nos de captar a música inteligível?”²⁴

Na obra de Maria Ondina Braga sentimos em permanência a sua necessidade de escutar o silêncio inteligível que, traduzido em palavras, perde todo o sentido. O indecifrável e o impronunciável são os meios que a escritora privilegiou para atingir o eterno de que carecia. Enquanto houver mistério, haverá criação: a morte é pois exorcizada. A carta de amor é o instrumento por excelência desta problemática. A carta aparentemente tão esperada pela própria Maria Ondina Braga é a carta que nenhum homem parece, a seus olhos, saber escrever, logo, aquela que a escritora jamais poderá receber:

“Esqueço-me a pensar numa carta que nunca chega. [...] O doméstico, casto poema de Liu Xiaofang:
‘Todos os dias torra ela tabaco para meu pai;
As refeições prepara picantes para minha mãe.
E nas noites de luar
Ei-la a tecer a faixa de saudade
Que estende até à minha porta na cidade.
Oh, minha virtuosa esposa [...]’

A carta. Um recado, um bilhete meio amarfanhado pela fenda estreita da porta. Inchou a porta com a humidade, não cabe nos alizares, encosto-a simplesmente, aqui não há ladrões.”²⁵

A tristeza humilde, impregnada de doçura deste excerto, parece-nos particularmente tocante. A autora/narradora sabe que a sua solidão não será jamais dissipada por uma carta “tecida” à luz da lua pelo ser amado, silencioso e atento. Ainda que ela deixe entreaberta a porta do seu quarto...

Concedemo-nos a liberdade de supor que este texto, tradução de frustrações reveladas pela escritora, permitiu inspirar “a carta” do romance *Nocturno em Macau*, escrito sete anos mais tarde. Neste livro, Maria Ondina Braga soube materializar o que devia provavelmente ser para ela a “verdadeira” carta: a que, pelo seu encanto frágil, se reúne ao “universo do Belo” onde, como para Baudelaire, “o essencial deve sempre manter-se velado, implícito, esplêndido, objecto de uma eterna conjectura”.²⁶ Recebida pela sua dupla Ester, a carta constitui uma peça maior neste romance, que é, antes de mais um romance do segredo e do não-dito.²⁷

À sua chegada a Macau, Ester aloja-se no bairro chinês, San Kiu, em casa de um sapateiro. É aqui que a jovem conhece Lu Si-Yuan, o jovem chinês pelo qual se

Aspecto geral do Colégio de Sta. Rosa Lima e zona circundante, ca. 1950.



LITERATURA

LITERATURE

apaixona. É ele o autor da “ilegível e inefável missiva”²⁸ que é o objecto do nosso estudo.

Si-Yuan vinha todos os domingos tocar flauta na loja do sapateiro: “Tocava para ela ouvir lá em cima no quarto?”²⁹ Quando a professora de inglês deixa San Kiu para se instalar na Casa das Professoras, em Santa Fé,³⁰ recebe uma carta que um velho chinês confiou à porteira do colégio, a irmã Trindade: “A irmã Trindade: Não disse de mando de quem vinha, mas deve ser um *lai-si*, um presente de Ano Novo”.³¹ Ester parece saber que a carta é de Si-Yuan. Recusando abri-la de imediato (“coisa esquisita não abrir as cartas”³²), a jovem pondera então numa espécie de cerimónia para acompanhar o acto de abertura do rolo de papel:

“Para essa missiva, uma preparação especial. Em primeiro lugar o silêncio da casa. [...] Que o segundo... Ora, o segundo sentir-se contente consigo própria. Contente, isto é, vitoriosa. [...] Não a ia abrir assim do pé para a mão [...] Digna de um cerimonial, essa. / Chegara por fim a hora. Uma noite bem escura. [...] E a casa calada. Desatando o laço, quebrou o selo, Ester, tc. Sustinha a respiração. [...] Ia desenrolando a folha perfumada de papel de arroz; ia-a estendendo na mesa dos livros, iam ressaltando do fundo branco os ideogramas a tinta-nanquim como um baixo-relevo: linhas irregulares, a prumo, linhas deitadas e paralelas em pauta de música, e arcos, e ângulos, e asas. Uma arquitectura. Um templo de nove pisos e nove vezes nove empenas a perscrutar os ares. Um bosque de bambus depois da chuva.”³³

Como se poderia não se ser sensível à rede de correspondências, ao deslizamento de significantes operado por este objecto? Todos os sentidos estão alerta face a esta folha de papel que se apresenta em forma de rolo, fechada por uma fita e por um selo. (“Que, além do laço havia o selo”.³⁴)³⁵

O ritual tem lugar no decorrer de uma noite escura e silenciosa. Para além desta “música dos anjos”,³⁶ nenhum ruído deve perturbar Ester que não quer perder nada do que ela decidiu que seria o acto de amor por excelência. Todos os seus sentidos parecem ser acariciados: de início o ouvido, pelo viés da onomatopeia “tc” do selo de cera quebrado; depois o toque, pela lentidão langorosa do desenrolar da folha sobre a mesa; em seguida o olfacto, pelo perfume exalado pela carta; e sobretudo o olhar, perdido finalmente nos ideogramas

que se desenham sobre a folha de papel e que não cessam de levantar voo para acompanhar Ester, como na música (“linhas horizontais e paralelas como pautas de música”), neste passeio-devaneio num mundo exótico, ao mesmo tempo religioso (“um templo de nove andares e nove vezes nove pináculos perscrutando o ar”) e ornamental (“uma floresta de bambus depois da chuva”). Nenhuma indiscrição vem pois perturbar o sonho e o silêncio, nenhuma certeza impõe o sabor amargo do real.

Na obra de Maria Ondina Braga sentimos em permanência a sua necessidade de escutar o silêncio inteligível que, traduzido em palavras, perde todo o sentido.

Uma certa disposição do olhar permite pois a Ester começar a contemplar um rolo de papel para se encontrar finalmente num bosque refrescado e apaziguado pela chuva. Maurice Blanchot sublinha que “a fascinação é o olhar da solidão”.³⁷ Mas na lentidão do ritmo narrativo, nas frases elípticas e nas reticências que fazem da expectativa uma espécie de fio condutor da narração acima, acreditamos aperceber igualmente “qualquer coisa como a construção de uma felicidade humana”.³⁸ O algarismo nove está com efeito na base de numerosas cerimónias Taoistas e representa o número da plenitude, “número do Yan”. O “templo de nove andares”, que os ideogramas em tinta da China pareciam desenhar aos olhos de Ester, faz igualmente eco, em particular, ao templo construído por um rei Azteca, onde os nove andares representavam os nove céus ou as nove etapas que a alma devia percorrer para ganhar o repouso eterno.³⁹ Número que, segundo Parménides, estava ligado às coisas absolutas, o nove é também o último da série dos algarismos, exprimindo assim o fim de um ciclo e a ideia de um novo nascimento.

A carta do jovem Chinês aparece assim como a carta ideal aos olhos da própria escritora: uma carta sagrada como um templo, uma carta evocadora do absoluto que o autor, segundo parece, não cessava de querer atingir, uma carta escrita numa língua secreta, porque indecifrável: “Mandara-lhe essa secreta

mensagem, o seu enigmático amigo, na certeza de que ela não ia nunca traduzi-la, não ia nunca profaná-la”.⁴⁰

Este objecto precioso que é a carta de Lu Si-Yuan vai ficar aferrolhado numa gaveta do quarto minúsculo de Ester, fechada a duas voltas.⁴¹ Este encaixe sucessivo de esconderijos (o rolo atado por uma fita de seda, por sua vez fechado numa gaveta escondida no pequeno quarto da jovem) corresponde, na nossa opinião, ao encaixe dos segredos: a língua desta carta é secreta porque os seus signos são indecifráveis, dado que Ester não sabe ler a língua chinesa, mas é-o igualmente enquanto representante do mistério do homem que a escreveu e do segredo da relação que une Ester a este homem. Evidentemente, todos estes segredos da língua, que tornam também secreta a própria carta, têm como cenário o mistério do Oriente, que sempre fascinou Maria Ondina Braga. Como sublinha Bachelard, as imagens da intimidade “são solidárias das gavetas e dos cofres, solidárias de todos os esconderijos onde o homem, grande sonhador de fechaduras, encerra ou dissimula os seus segredos”.⁴²

Ora se a jovem sabe que o autor da missiva é realmente Lu Si-Yuan (“Ao fundo [da carta], a assinatura em caracteres latinos”⁴³), ela não pode, no entanto, ter a certeza de que se trata de uma carta de amor (“Mas quem me diz que é de amor a carta?”⁴⁴)

É tudo isto que permite ao seu imaginário de se sustentar: a carta fornece a Ester a ocasião de inventar, em vez de traduzir, e é aqui que reside o valor do seu segredo. Nenhuma realidade (verbal, neste caso) ousa desmentir os eventuais excessos do seu sonho irracional e imponderado. De onde a reflexão da jovem vários meses mais tarde, tendo a sua relação com Si-Yuan evoluído, sempre secretamente:

“Se Si-Yuan um dia lhe escrevesse, digamos, em inglês? Sempre se tinham entendido nessa língua. Se ele me escrever ... Juro que não leio a carta. Nem a lia nem a guardava como a outra. Uma hora da manhã. Acendendo a lâmpada de cabeceira, abriu a gaveta da mesa dos livros e desenrolou a folha de papel de arroz. Meu Deus, o gosto que não sentia em olhar aquele manuscrito, manuseá-lo, e gozar-lhe o perfume. Contemplá-lo como quem contempla uma paisagem verde e lhe sorve o ar. [...] Meu Deus, como a gente ama as pessoas pelo que elas têm de mistério!”⁴⁵

Entre Si-Yuan e Ester existia um silêncio tácito (tão diferente do silêncio mudo que por vezes

atormetava a jovem) que por vezes tornava a sua relação quase imaterial.

Lu Si-Yuan, designado ao longo de todo o romance como “fascinante feiticeiro”⁴⁶ “Viajante das Nuvens, [...] dragão domador dos demónios dos Mares Ocidentais”,⁴⁷ que Ester, quando deixa Macau provavelmente deseja ver transformado em pássaro imortal⁴⁸ “que plana sobre a vida”,⁴⁹ oferece à protagonista de *Nocturno em Macau* esta noção de distância que ilumina o sentido das coisas e atenua o peso quotidiano da realidade demasiado próxima.

Neste romance a autora põe fim à intriga com a partida de Ester. No momento em que anuncia a sua decisão a Lu Si-Yuan, na ilha de Coloane, a jovem lamenta, pela primeira vez, não conhecer o conteúdo da carta que ele lhe enviou: “Por não saber, por exemplo, como ele a tratava lá, por escrito. Chamar-lhe-ia ‘querida’, ‘escolhida do meu coração?’”⁵⁰

Com efeito, falando excepcionalmente do seu passado, o jovem chinês conta a Ester que teve uma noiva escolhida pelos seus pais, que ele só vira durante a infância. Lu não respeitou esse compromisso e escreveu aos pais da menina para os informar. Ele duvida que esta carta possa ter chegado até eles: “E aqui, entreolhando-se, Ester descobriu-lhe no olhar o cuidado de uma outra carta: a de papel fino e perfumado que ela guardava trancada na gaveta dos livros?”⁵¹ Uma vez mais Ester, a única a tudo interpretar, não ousa falar. A linguagem do olhar é a única capaz de exprimir o que as palavras não sabem ou não querem dizer.

E enquanto cada um dos personagens se perde em divagações silenciosas, olhando as águas metonimicamente “tristes”⁵² ao redor de Coloane, Ester imagina que a carta se transforma em barco:

“A carta aberta a bombordo. Bombordo, o lado bom. Retratada na água, a carta, a cana do leme a cortar-lhe as linhas a prumo, de baixo para cima, da direita para a esquerda. Tão fácil, afinal, tão feliz a carta! O cuidado dos dois, lá longe, na carta que rumava rente ao rosto da noite.”⁵³

Esta carta mágica, que retivera Ester em Macau⁵⁴ durante quase toda a sua permanência em Macau, continua a ser inventada pela jovem que, desta vez, não precisa de tirá-la do esconderijo para a olhar. Ao imaginá-la em presença do autor, Ester vê a carta evadir-se, libertar-se de todos os laços, como se o segredo que ela encerrava não tivesse mais razão de ser. Daí, provavelmente, o facto de o manuscrito se deixar

LITERATURA

LITERATURE

reflectir na água como num espelho. Retomando a sua liberdade, quase ao cair da noite (“Era ao entardecer em Coloane”⁵⁵), a carta-barco, feita fragmento errante, parece querer navegar sobre esta fronteira do tempo onde o dia pára e onde a visibilidade desaparece (“na carta que rumava rente ao rosto da noite”).

Segundo Ester, a sua própria partida está ligada à da sua amiga Xiao Hé Huá. A jovem chinesa, provavelmente também apaixonada por Lu Si-Yuan, e tendo talvez descoberto o segredo de Ester, desaparece um belo dia misteriosamente: “Enquanto havia ali Xiao Hé Huá, aquele despique, aquele despeito, sobretudo aquela cumplicidade, havia igualmente uma motivação e havia o amor-próprio. À data todavia ... Regressar”.⁵⁶ Mas Ester não (se) esconde que o que a reteve na verdade em Macau foi a atracção por Si-Yuan. A professora de inglês esclarece: “Não. Não fosse Lu Si-Yuan, há muito teria desistido de Macau, a professora-de-inglês. Não fosse o sonho que dali lhe vinha e, sobre o sonho, o segredo e o susto”.⁵⁷

Para a autora (e consequentemente para o seu duplo Ester), nenhum sonho (de vida, de amor) parece poder sobreviver fora do segredo que o temor – do desvendar – protege.

O leitor compreende, tal como a própria protagonista de *Nocturno em Macau*, que uma relação triangular se formou secretamente no intuito provável de impedir a relação a dois de sobreviver:

“Lu Si-Yuan e Xiao Hé Huá. Incapaz de separar um do outro, Ester, ou separar-se a si de cada um deles. Como um colar, aquela intimidade e aquele atrito. Como um cinto. Um círculo sagrado com três laços.”⁵⁸

A carta vai seguir a evolução da intriga. Se, à partida, o ritual que lhe estava associado ocupava todo o lugar reservado ao amor,

“Eu aqui com uma carta de amor, quem imaginaria?! [...] O perfume do chá de jasmim. O perfume da tinta da carta. [...] Colados às pupilas dos olhos, nas trevas, os risquinhos curtos, rectos, certos, rigorosos. Um coração e um pássaro: alegria? Um coração e uma espada, quem sabe, paixão.”⁵⁹

podemos aperceber-nos que a materialização progressiva dos sentimentos pela possibilidade dos encontros físicos entre Ester e Lu-Si Yuan vai desmistificar a missiva:

“A princípio tentara traduzi-lo [o manuscrito], dar rosto a cada risco, significado a cada sinal. Conforme, porém, se foi aproximando do seu

autor, o foi preferindo (o foi partilhando?), a partir daí essa decifração deixou de ter qualquer sentido. Meu Deus, como a gente ama as pessoas pelo que elas têm de mistério!”⁶⁰

Pensamos poder começar a discernir nesta última frase uma certa decepção, uma espécie de nostalgia do período puramente platónico. Isso acentua-se em extremo no momento da partida de Ester: “retirando do saco o rolo de papel de arroz, começou a desenrolá-lo: Se eu destruísse isto?”⁶¹

*... todos estes segredos da língua,
que tornam também secreta
a própria carta, têm como
cenário o mistério do Oriente,
que sempre fascinou Maria
Ondina Braga.*

A carta de amor, “Uma carta como um quadro!”⁶² “Um templo”,⁶³ “Um bosque de bambus”⁶⁴ torna-se um prosaico “isto”. Dito de outro modo, e como analisámos previamente, a carta que merecia ser decifrada e, portanto, justificar o amor, tinha-se metamorfoseado em carta-barco, partindo à deriva nas águas de Coloane. Na gaveta do quarto de Ester, fechada à chave, depois na sua bolsa no momento de partida, não restava senão a sombra vazia de um enigma: “isto”.

Com efeito, um segredo não existe senão na medida em que é ameaçado por alguém. Xiao, tão próxima de Ester pela sua presença e pela sua intuição, torna-se o garante do segredo da jovem Portuguesa. A partida de Xiao vai então pôr em perigo uma parte do mistério, de jogos do não-dito, de medos, que alimentavam de certo modo a relação de Si-Yuan e de Ester. Sem Xiao Hé Huá, Lu Si-Yuan já não pode existir, dado que a relação triangular é quebrada.⁶⁵ Se um traz o sonho, o outro justifica o segredo e o receio. A jovem chinesa encarna a resistência à possibilidade do amor entre Ester e Si-Yuan, sem a qual esse amor também não é viável.

Tal como a carta indecifrável fechada à chave no fundo de uma gaveta, Ester procura “fazer-se ler”

durante todo o romance, isto é, reencontrar-se graças aos reflexos do seu/seus duplo(s). Mas, desde a partida de Xiao, Ester toma consciência de que se torna uma esfinge para ela mesma: “A esfinge sentada à beira do caminho, um monstro de mistério e de fatalidade. [...] Esfinge de si mesma, Ester”.⁶⁶ A esfinge, “guardiã dos limiares interditos”,⁶⁷ evoca pois antes de mais a ideia de enigma. “Um enigma pesado de constrangimento”,⁶⁸ como a Esfinge de Édipo. Ao escolher esta imagem dos monstros de pedra de olhar enigmático, velando muitas vezes sobre necrópoles, e, ao definir-se como uma esfinge para si mesma, Ester (Maria Ondina Braga?) parece perceber que o mistério é uma necessidade da sua vida, sobre a qual ela vela, mas que ela está também condenada ao abismo do silêncio.

Assim, e sempre como a carta que, mentalmente metamorfoseada em barco, parte em direcção ao desconhecido antes de se deixar completamente revelar, também ela, Ester, deixa o universo confinado de Macau, tão só como no dia da sua chegada,⁶⁹ proibindo-se resolutamente, para o futuro, qualquer sentimento amoroso: “Ela, o seu coração trancado a sete chaves para tudo quanto significasse ternura”.⁷⁰

A carta de Lu Si-Yuan é pois, em nosso entender, um verdadeiro duplo do personagem principal, a peça maior da intriga, que explicita as relações entre pessoas e acontecimentos. Testemunha das contradições e espelho do seu Eu sinuoso, ela permite a Ester um encontro consigo mesma, um progresso na sua busca identitária. E à imagem da carta, esta busca parece também ser guiada por uma língua secreta: por vezes transparente, por vezes opaca, por vezes desejada, por vezes repelida.

Nocturno em Macau é um romance particularmente representativo da obra de Maria Ondina Braga. A etimologia de “Macau”, que significa “a porta”, enriquece a metáfora que compõe o título, onde a palavra “nocturno” remete já à busca da sombra de onde acaba por jorrar a luz. A escolha do Oriente como lugar da intriga também não é certamente estranha ao facto de que, na sua etimologia latina, o verbo *orior*, do qual *oriente* (*orient*) é o particípio presente, significa nascer, levantar. Com efeito, se a viagem física da escritora, que viveu em Macau durante cinco anos, é fonte de inspiração para este romance, a sua atracção pelo Oriente está muito provavelmente associada à representação imaginária de um universo de sonho onde um re-nascimento se tornaria enfim possível. De resto, na Bíblia, Esther é uma jovem judia deportada que,

escondendo as suas origens, vem a ser rainha dos Persas. É assim que ela consegue salvar os Judeus do extermínio e assegurar-lhes protecção durante o exílio na Babilónia. Um “Targum”⁷¹ da tradição judia precisa que ela era tão bela como “a estrela da noite”. A escolha desse nome para a protagonista do romance não nos parece pois anódina: no espaço nocturno de Macau, feito de ruas estreitas e sombrias que fazem apelo à fuga e ao segredo⁷² – fuga e segredo que intervêm por seu turno como *leitmotiv* do romance – o caminho (identitário) de Ester, “estrela”, pode indicar a direcção: perspectiva de um clarão luminoso às portas da noite? Precisemos também que, no prenome Si-Yuan, a componente “Si” significa “pensar” e “Yuan” designa uma nascente de água. Saindo de um expressão chinesa, “Si-Yuan” poderia pois significar “beber água pensando nas suas origens”.⁷³ Apesar de todo o mistério que encerra, e provavelmente graças a ele, o amor desse homem seria assim para Ester um espécie de regresso às fontes, a forma de encontro consigo mesma, tão esperada pela jovem.

No conjunto dos seus livros, a escritora torna sempre visível um trabalho labiríntico e por vezes atormentado de “decifradora” dos seus próprios enigmas, numa tarefa jamais cumprida, que parece por vezes referir-se a um meio tempo em suspenso. Ora, se ela adivinha que tudo o que nela há de mais profundo é recalcado no fundo de si mesma e subtraído ao olhar, e portanto, à luz, parece-nos que, durante toda a sua vida, a autora se serviu da escrita e das reticências da escrita para tentar, de algum modo paradoxalmente, tornar consciente o que é inconsciente.

Dito de outro modo, se não existe verdadeira memória a não ser no sistema inconsciente,⁷⁴ lá onde de modo indelével, estão verdadeiramente escritos os significados, podemos estimar que a obra da autora, que nós consideramos pois como um “espaço autobiográfico”, terá sido uma tentativa incessante de leitura e escrita da linguagem do inconsciente.

É, pois, esta linguagem secreta do inconsciente, que balbucia mais do que fala, que se reprime num movimento de espera ou então de inquieto recuo, que sugere o mal-estar intraduzível ou a magia do inefável na subtilidade de um discurso velado, é esta língua que faz eco aos silêncios de Maria Ondina Braga e que, em nosso entender, dá forma e substância a toda a sua escrita. 

Tradução de Fernanda Dias.

LITERATURA

LITERATURE

NOTAS

1 Jacques Derrida, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999, p. 124.
2 *Ibid.*, p. 123. Este exemplo interpelou-nos enquanto objecto do nosso estudo.
3 *Ibid.*, p. 124.
4 Maria Ondina Braga nasceu no norte de Portugal em 1922 e faleceu em 2003. Autora de romances, novelas, crónicas, narrativas, contos e poemas, Maria Ondina Braga transmitiu à literatura, numa modulação exótica marcada por uma grande originalidade sensível, as suas próprias experiências de vida no Oriente (China, Macau e Goa). A sua obra testemunha igualmente dos seus périplos em África, depois dos estudos em Paris e em Londres.
5 Maria Ondina Braga, *Nocturno em Macau*, Lisboa, Caminho, 1991, 2.ª ed., 1993 (romance).
6 Expressão retomada por Vladimir Jankélévitch em *La musique et l'ineffable*, Paris, Seuil, 1983, p. 157.
7 Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Paris Seuil, [1975], 1996, p. 41.
8 *Ibid.*, p. 42.
9 *Ibid.*, p. 176.
10 *Ibid.*, pp. 26-27.
11 Entrevista com Paulo Aido, em *Macau*, n.º 21, Macau, Março 1990, p. 46.
12 Como o precisa Georges Gusdorf, referindo-se ao projecto da escrita do eu “[a]lcançada a posse do seu próprio segredo, e assim liberto da sua busca, atingida a coincidência ideal de si a si mesma, o interessado (?) seria vítima de uma autodestruição, de uma dissimulação da transparência que esvaziaria a sua vida de todo o conteúdo real” (*Lignes de vie 1: les écritures du moi* et *Lignes de vie 2: auto-bio-graphie*, Paris, Odile Jacob, 1991, p. 352).
13 “Tudo o que se inventa é verdade”, *Correio do Minho*, 9 de Abril 1983.
14 Lembramos que Sartre ele próprio retomou a fórmula de Gide: “Chegou o tempo de eu dizer enfim a verdade. Mas não poderei dizê-la senão numa obra de ficção”, acrescentando: “para o leitor, a melhor maneira de compreender o personagem teria sido procurar nele o que vinha de mim” (entrevista concedida por Jean-Paul Sartre a Michel Contat, *Le Nouvel Observateur*, 23 Junho 1975, citada por Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, cit., p. 43).
15 Maria Ondina Braga, *Estátua de Sal*, 3.ª ed., Lisboa, Ulmeiro, 1983.
16 Maria Ondina Braga, *Estátua de Sal*, cit., pp. 72-73.
17 É sobretudo em *Vidas Vencidas* (Lisboa, Caminho, 1998), o último livro escrito por Maria Ondina Braga e publicado em vida da autora, que esta informação nos é concedida. O relato da sua infância ocupa aí um lugar significativo, colocando o acento sobre a génese da personalidade da escritora. A identidade da autora, da narradora e da personagem é explicitamente confirmada desde as primeiras páginas desta obra. Podemos pois considerar que se trata de uma autobiografia segundo os critérios de Philippe Lejeune (*Le pacte autobiographique*, cit., pp. 14-15).
Diríamos de resto, fazendo nossa uma das reflexões deste ensaísta, que, neste livro, a escritora se empenha em dizer a verdade “ao contrário”, “através da descrição de tudo o que, na sua vida, a impediu de a dizer [...]”: na falta de poder alguma vez dizer a verdade do desejo, [ela] dirá até ao fim aquilo que a impede de a dizer.” (*ibidem*, p. 84).
18 Jean-Claude Lavie, “Le soupir et la catastrophe”, em *Du Secret, Nouvelle Revue de Psychanalyse* n.º 14, Paris, Gallimard, Outono 1976, pp. 217-229, p. 227.
19 “[A renúncia é um] processo radical de desligamento, de fragmentação, de deslocação, de decomposição, de ruptura, mas também de clausura, processo que não tem outra finalidade que a de se consumir, e ao qual o seu carácter de repetição dá a marca do pulsional”: J.-B. Pontalis, “Sur le travail de la mort”, em *Être psychanalyste*, Dunod, Paris, 1976.

20 Jean-Pierre Richard, *Poésie et profondeur*, Paris, Seuil, 1955, p. 138.
21 “Melhor que o amor, cartas de amor, porque de mais larga e mais livre significação, Maria Ondina Braga, *Nocturno em Macau*, cit., pp. 21-22.
22 Vladimir Jankélévitch, *La Musique et l'ineffable*, cit., p. 37.
23 *Ibid.*
24 *Ibid.*
25 Maria Ondina Braga, “Proibido amar já não”, em *Angústia em Pequim*, Lisboa, Ulmeiro, 1984, 2.ª ed., pp. 109-110. Este livro de Maria Ondina Braga é uma recolha de crónicas e evoca a última estadia da escritora em Pequim em 1982. Aí dá testemunho do seu pensamento, da sua sensibilidade, das impressões em contacto com o povo chinês, nesta “reciprocidade de acção e de reacção com o meio” de que fala Georges Gusdorf (*Les écritures du moi*, cit., p. 361). Na medida em que o social, o histórico e o individual se juntam em *Angústia em Pequim*, podemos estimar que esta obra é um livro de “memórias”, no sentido definido por Philippe Lejeune.
26 Jean-Pierre Richard, *Poésie et Profondeur*, cit., p. 139.
27 “A relação do não-dito com o segredo não repousa sobre nenhuma complementaridade na qual o recalçamento seria o denominador comum. A negatividade do *dito* é de uma outra ordem que não aquela do que é retido: designa-se pela linguagem – o que se denomina *ouvir* – e toma assim o valor de referente simbólico da palavra. O segredo [...] define-se então mais como espaço ou *área de ilusão* onde a metáfora encontra a sombra necessária à sua própria função de transformação e de elaboração criadoras”: Pierre Fédida, “L'exhibition et le secret de l'enveloppe vide”, em *Du Secret*, cit., p. 279. Em *Nocturno em Macau*, o segredo é tal que se ignora no fim o que acontece a certos personagens, como os jovens Chineses Lu Si-Yuan e Xiao Hé Huá.
28 “Lá, é que conhecera o sobrescritor daquela ilegível e inefável missiva”: Maria Ondina Braga, *Nocturno em Macau*, cit., p. 47.
29 *Ibid.*, p. 48.
30 “[A]o contratá-la, a mestra-dos-estudos fora bem clara: Professora nossa não mora no San Kiu”: Maria Ondina Braga, *Nocturno em Macau, op. cit.*, p. 47. De resto, a “Casa das Professoras”, era igualmente um refúgio de mulheres solitárias em busca das suas identidades: “E a casa-das-professoras no socalco da colina, sobre o largo da cerca, um castelo encantado, a casa-das-professoras. E bem podiam aquelas jovens ficar lá cem anos de vigia (virgens?) que ninguém nunca cuidaria em as salvar. Elas, dia após dia, como os Apóstolos no cenáculo à espera do Consolador”, *ibid.*, p. 156.
31 *Ibid.*, p. 56.
32 *Ibid.*
33 *Ibid.*, pp. 56-57.
34 *Ibid.*, p. 56.
35 Um manuscrito enviado sob forma de rolo, que poderia conter simplesmente uma mensagem informal, torna-se no pretexto para imaginar a “carta de amor”, essa carta da qual a autora parece tão carenciada e que acaba por transportar nela mesma, todo inteiro, o universo sensível. Nada prova neste romance que se trata verdadeiramente de uma carta de amor, salvo o desejo de Ester. Seguramente o mesmo se passa com a ária de flauta tocada por Lu, que leva Ester a interrogar-se: “Tocava para ela [...]”?
36 Expressão tomada de Vladimir Jankélévitch, em *La Musique et l'ineffable*, cit., p. 37.
37 Maurice Blanchot, *L'Espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, p. 29.
38 Expressão tomada de Jean-Pierre Richard, em *Poésie et profondeur*, cit., p. 228.
39 Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont / Jupiter, 1982, p. 663.

40 Maria Ondina Braga, *Nocturno em Macau*, cit., p. 22. Aqui, Ester traduz ainda intenções em nenhuma parte designadas no romance.
41 “a folha de papel de arroz coberta de caracteres sínicos que guardava trancada na gaveta”, Maria Ondina Braga, *Nocturno em Macau*, cit., p. 22.
42 Gaston Bachelard, *La Poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1958, p. 79.
43 *Lu Si-Yuan*, Maria Ondina Braga, *Nocturno em Macau*, cit., p. 57.
44 *Ibid.*, p. 99.
45 *Ibid.*, p. 190.
46 Maria Ondina Braga, *Nocturno em Macau*, cit., p. 210.
47 *Ibid.*, p. 23.
48 No seu livro *Angústia em Pequim*, Maria Ondina Braga transcreve em epígrafe do sua narrativa “Chá de jasmim” a citação seguinte da *Enciclopédia Imperial da paz eterna*: “Em Tanchiu cresce uma maravilhosa planta de chá: os homens que beberem desse chá tornam-se imortais alados” (p. 87). Dada a importância do ritual do chá entre Lu Si-Yuan e Ester em *Nocturno em Macau*, estimamos que é muito provável que a escritora se tenha inspirado nesta citação para imaginar o fim do livro: “E entretanto as mais desordenadas ideias a atormentá-la: se o suicida [um jovem Chinês] se teria atirado lá de cima de um golpe como uma estrela-cadente [...] ou, se, tal uma ave de grande porte, vasto, o seu voo, e devagar” (p. 216).
49 Expressão tomada de Baudelaire, no seu poema “Elévation”, *Les Fleurs du Mal*, Gallimard, Paris, 1972.
50 Maria Ondina Braga, *Nocturno em Macau, op. cit.*, p. 212. Na nossa tese de doutoramento “L'écho du silence dans l'oeuvre en prose de Maria Ondina Braga - approche psychocritique”, defendida a 7 de Junho de 2008 em Paris IV - Sorbonne, sob a direcção de Madame Michelle Giudicelli, introduzimos em anexos, e pela primeira vez num trabalho de pesquisa sobre a escritora, certos manuscritos que nos foram gentilmente cedidos pela sua família. Por razões técnicas (em particular o peso das imagens), não aparecem na versão da nossa tese publicada no site Web da Sorbonne. Nesses manuscritos figuram, em particular, as páginas de *Nocturno em Macau* correspondentes ao fim do livro, que incluem esta passagem (anexo III-7, pp. 645--650 da nossa tese). Podemos aperceber-nos de que as correcções aplicadas pela escritora a uma primeira versão batida à máquina, nem sempre são tomadas em conta na versão final que serviu de suporte à nossa análise. Assim, por exemplo, a frase seguinte no manuscrito “Chamar-lhe-ia ‘querida’, amiga, amada, ‘escolhida do meu coração’?” (sublinhada por nós) volta a ser, na versão final, “Chamar-lhe-ia ‘querida’, ‘escolhida do meu coração’”? Depurando a sua narrativa, a romancista parece querer afastar até ao final a hipótese de uma carta que não fosse senão uma mensagem de amizade.
51 *Ibid.*
52 “Os juncos distanciavam-se [...] nas águas tristes [...]” Atrás do tempo tempo vem!, tinha dito ele [...] Tempo amargo, provavelmente. Contra o costume, sombrio o seu semblante”, Maria Ondina Braga, *Nocturno em Macau*, cit., pp. 212-214.
53 *Ibid.*, p. 212.

54 Dhora, sua colega, deixa Macau porque já não recebe cartas. Ester quase lhe confessa que é igualmente uma carta o que a retém: “[S]e soubesse o que me prende aqui... Uma carta também, estou presa por uma carta. Calou-se contudo. O que havia de pensar a outra? Nem era para menos: uma carta que ela nem sabia o que lá dizia”, Maria Ondina Braga, *Nocturno em Macau*, cit., p. 198.
55 *Ibid.*, p. 211.
56 *Ibid.*, p. 210.
57 *Ibid.*, p. 214, sublinhado por nós.
58 *Ibid.*
59 *Ibid.*, p. 23.
60 *Ibid.*, p. 190.
61 *Ibid.*, p. 215.
62 *Ibid.*, p. 23.
63 *Ibid.*, p. 57.
64 *Ibid.*
65 Neste romance, onde tudo é apenas sugerido, não se deve provavelmente excluir a eventualidade do casamento de Xiao e Lu, o que poderia justificar a partida inopinada da jovem Chinesa. A relação triangular teria pois podido manter-se. Parece-nos no entanto que a proximidade geográfica extrema de Xiao e de Ester (“Ou não as separasse uma parede que nem era parede mas apenas [...] como o crivo de um confessionário”, Maria Ondina Braga, *Nocturno em Macau*, cit., p. 148) é essencial à definição desta relação a três e ao segredo que esta relação nutre.
66 *Ibid.*, p. 200.
67 Albert Champdor, *Le Livre des morts*, citado por Jean Chevalier e Alain Gheerbrant em *Dictionnaire des Symboles*, Paris, Robert Laffont/ Jupiter, edição revista e corrigida, 2002, p. 906.
68 *Ibid.*
69 “Iria no primeiro barco da tarde. Partiria de Macau tal como havia chegado, sozinha, num *sam-lun-che*”, Maria Ondina Braga, *Nocturno em Macau*, cit., pp. 215-216.
70 *Ibid.*, p. 201. Sublinhado por nós: o coração de Ester está agora fechado como havia estado a carta.
71 Um “targum” é uma tradução da Bíblia Hebraica em aramaico, língua administrativa do Império Persa no século VI a.C.
72 “[e]streitas também as ruas de Macau, sombrias e tortuosas [...] os seus habitantes formiguinhas num formigueiro [...] [e]streitos igualmente os olhos deles, como quem visse para dentro”, Maria Ondina Braga, *Passagem do Cabo*, Lisboa, Caminho, 1994, p. 110.
73 Agradecemos às jovens chinesas He Shuang e Xu Bin a explicação concernente à etimologia do nome Si-Yuan.
74 “A prática da análise impõe-nos reconhecer que todas as recordações marcadas no que comumente é denominada a nossa memória são sempre [...] um limite ou um ecrã para além dos quais se abre a cena de uma outra memória, inconsciente propriamente falando, onde os engramas escapam à instrumentalização representativa e à organização lógica discursiva do sistema consciente”, Serge Leclair, “Fragments de langue d’avant Babel”, em *Du secret*, cit., p. 207.

Macau, Cidade Multicultural? Marcas de Multiculturalidade em *Os Dores* de Henrique de Senna Fernandes

FERNANDO MANUEL MARGARIDO JOÃO*

INTRODUÇÃO

A facilidade de deslocação, dentro e para fora de países e continentes, o progresso tecnológico e a banalização do acesso e uso, por parte do cidadão comum, dos meios de informação e de comunicação tornaram o nosso planeta naquilo a que, nos anos 60, do século passado, Marshall McLuhan, chamou *aldeia global*.

Os contactos, quer presenciais quer os que se estabelecem através dos média e das novas tecnologias de informação e comunicação, fazem com que as pessoas das mais diversas origens partilhem entre si ideias, conhecimentos e valores, gerando espaços de multiculturalidade cada vez mais abrangentes.

No presente trabalho, estruturado em duas partes, abordam-se, na primeira, ainda que de forma sucinta, algumas teorias sobre multiculturalismo tendo como base autores considerados de referência, nomeadamente, E. Taylor, C. Taylor, W. Kimlicka e outros que, com frequência, tomaram as suas ideias e teorias como base de trabalho.

Considerada, de forma unânime, como fonte inesgotável de marcas culturais de uma determinada

época ou de uma dada sociedade, a literatura e, mais concretamente, o romance transportam-nos, através dos seus personagens, para realidades individuais, sociais e culturais que, apesar de retratadas pela visão e palavras do autor, nos permitem conhecer a diversidade e a alteridade como genuínas marcas históricas e culturais.

Numa segunda parte, de carácter mais analítico e prático, aborda-se a escrita do macaense Henrique de Senna Fernandes, neste caso o seu último romance, publicado a título póstumo, *Os Dores*, numa perspectiva de encontro com a cidade de Macau das décadas de 40 e 50 do século xx.

Obra repleta de imagens de espaços, pessoas, costumes e relações, pretendemos através da sua análise, traçar, a partir das palavras do autor, um retrato de multiculturalidade que tem caracterizado Macau desde que passou a ser governada pelos portugueses, no século xvi, e transformada num espaço de encontro entre Oriente e Ocidente.

ENQUADRAMENTO TEÓRICO

Vários são os autores que se debruçaram e continuam a reflectir sobre a temática do multiculturalismo e as diferentes concepções que o mesmo suscitou, não só pela polissemia do conceito, mas pelos variados entendimentos de que o mesmo é objecto, partindo do campo antropológico, em que o mesmo teve origem, ainda que por via do conceito de cultura, com E. Tylor, Franz Boas, Kroeber, Kessing, etc., passando pelo campo filosófico, onde primam C. Taylor e W. Kymlicka e outros, ou, ainda, pelo campo político, Hall e McLaren, através da definição, ou não,

* Licenciado em Administração Escolar e Educacional, é mestre em Gestão Curricular pela Universidade de Aveiro e doutorando em Língua e Cultura Portuguesa na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Desempenhou funções lectivas e de administração escolar, em Portugal, até 2009, ano em que ingressou no Ensino Luso-Chinês de Macau.

Degree in School Administration and Educational Administration, Master in Curriculum Management from the University of Aveiro and Ph.D. student in Portuguese Language and Culture at the Faculty of Arts, University of Lisbon. Teacher and school administration member, in Portugal, until 2009, the year he joined the Macao Luso-Chinese Education.



LITERATURA

LITERATURE

de políticas tendentes a promover a coexistência entre diferentes culturas num determinado espaço geográfico.

Esta profusão de definições, entendimentos e práticas levou a que vários autores sejam consensuais em admitir que “não existe um único multiculturalismo e isso é considerado hoje, para uma boa parte dos estudiosos do assunto, a dificuldade mais específica no que diz respeito ao tema” (Pansini & Nenevé, 2008, p. 34).

De forma sucinta passamos a caracterizar as quatro correntes multiculturalistas propostas por Peter McLaren (1997), sabendo embora que outros autores, nomeadamente Hall (2006), definem, para além destas, mais três (*pluralista, corporativo e empresarial*). A nossa opção prendeu-se com questões de simplificação da temática e por pensarmos que são as mais expressivas, abrangentes e de referência mais frequente para a maioria dos autores por nós recenseados.

Multiculturalismo Conservador ou monoculturalismo – preconiza a supremacia do homem branco, possuidor de uma cultura superior, considerando os povos africanos e indígenas como espécies de classe inferior;

Multiculturalismo Crítico – defende a valorização das diferenças, questiona as relações sociais desiguais, apregoando que a resistência e as lutas sociais são o caminho para acabar com as desigualdades, a exclusão e o abismo entre ricos e pobres, fruto do sistema capitalista, para conseguir a transformação social.

Multiculturalismo humanista liberal – reconhece que, apesar de diferentes, os indivíduos partilham uma igualdade natural que é a condição humana. Aposta na consciencialização neutral e universal onde não cabem diferenças raciais, de classe ou de género. Segundo esta corrente, as desigualdades sociais ficam a dever-se essencialmente à desigualdade de oportunidades sociais e educativas, e só quando estas são ultrapassadas, é possível evitar o confronto com a cultura dominante e chegar a uma igualdade relativa.

Multiculturalismo Liberal de Esquerda (interculturalismo) – para esta corrente, as diferenças são importantes e devem ser levadas em consideração na medida em que apostar unicamente na igualdade é correr o risco de apagar as diferenças culturais essenciais para a perpetuação de atitudes, conhecimentos e valores; ou ainda as diferenças de classe social, género, sexualidade entre outras.

Como fica expresso em cada uma das correntes, não é possível abordar o conceito de multiculturalismo sem ter em conta a noção de cultura, já que o mesmo

assenta, exactamente, na diversidade de culturas existentes num determinado espaço geográfico.

O conceito de cultura continua, segundo Laraia, (2001), longe de ser consensual. Com origem na antropologia e, mais concretamente nos estudos de Tylor, Boas, Kroeber, Kessing, etc., o termo *culture* foi definido, pela primeira vez, por E. Tylor, em 1871, na primeira edição do seu livro *Primitive Culture*, como “*that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society*” (1920, p. 1).

Como o próprio autor refere, esta definição é tomada no âmbito dos estudos antropológicos, sendo uma síntese da palavra alemã *kultur* e da francesa *civilization* que representavam, respectivamente, os “aspectos espirituais de uma comunidade” e as “realizações materiais de um povo” abarcando, assim, num só termo, as realizações humanas (*ibidem*).

É ainda no âmbito da antropologia e da etnografia que o conceito sofre alguma contestação em termos de conteúdo, o que lhe veio conferir maior abrangência e uma grande importância na formação e socialização dos indivíduos, já que, rompendo com o determinismo biológico, passou a assumir-se que todo o conhecimento e evolução do ser humano se deve à aprendizagem dos padrões culturais da sociedade em que o indivíduo é criado.

De salientar, contudo, que os diferentes estudos culturais levados a cabo no domínio da antropologia e da etnologia derivaram em correntes diversas, enquanto Tylor dava maior ênfase à igualdade existente na humanidade, em detrimento da diversidade cultural, que considerava ser fruto de diversos estádios de desenvolvimento em que os povos se encontravam, Franz Boas punha a tónica na diferença cultural, factor que diferenciava os grupos humanos, considerando que a natureza humana era toda a mesma.

Caracterizadas, ainda que de forma muito sucinta, algumas correntes do multiculturalismo, bem como a origem do conceito, abordamos de seguida duas correntes que, em nosso entender, são representativas da falta de consenso que vários autores reconhecem no conceito e práticas de multiculturalismo.

Como já referimos, o termo engloba a coexistência de culturas, mas, quanto a nós, implica, também, o estabelecer de relações entre os indivíduos dessas culturas, e, por conseguinte, o “reconhecimento” (Taylor, 1994, pp. 25-26) mútuo, que poderá trazer ao

de cima situações de diálogo, dominação, superioridade, inferioridade, aculturação, assimilação, etc.

Para Charles Taylor, a noção de multiculturalismo envolve, acima de tudo, “autenticidade” que, para ele, significa o “reconhecimento de qualquer pessoa pela sua identidade individual e particular”; o “reconhecimento do que nos distingue, as particularidades de cada um” (p. 27), ou seja, a igualdade na diversidade. Este autor defende, ainda, que todo o indivíduo merece “igual dignidade” e, por isso, todos os cidadãos devem ser iguais, criando-se, assim, uma “cidadania universal”.

Este reconhecimento universalista da cidadania implica o reconhecimento das diferenças entre esses mesmos cidadãos. Poderá parecer um paradoxo, mas Taylor diz que este reconhecimento das diferenças é em função das “suas pertenças culturais”, e cada cultura é merecedora de igual respeito, que só será possível, ainda segundo o mesmo autor, com políticas de reconhecimento público das diferenças.

Outro autor que abordou a problemática do multiculturalismo foi Will Kymlicka, que, numa perspectiva mais liberal, defende que os cidadãos devem ser livres de “construir a sua concepção particular do bem”. Porém, cada indivíduo não vive sozinho, faz parte de uma comunidade, com a sua cultura, através da qual partilha práticas, costumes, significados e uma língua própria.

Numa qualquer sociedade, marcada pela diversidade cultural, geram-se sempre situações de disparidade, pois há sempre uma cultura maioritária, normalmente a cultura dominante do Estado. Esta posição maioritária está sempre favorecida relativamente às minorias que coexistem nesse estado, o que gera, automaticamente, desigualdade em termos de liberdades. Kymlicka defende, então, que devem ser definidas “políticas multiculturalistas” de forma a proteger as liberdades das culturas minoritárias, que devem passar por uma abertura da sociedade em geral ao reconhecimento dos contributos das comunidades minoritárias em prol da sociedade em geral (1995, p. 52).

O autor leva esta defesa dos direitos das minorias ao extremo de lhe poder possibilitar a autodeterminação, criando Estados multinacionais, contendo diversas comunidades sem uma ligação cultural propriamente dita entre elas.

Ora, em nosso entender, isto não é propriamente multiculturalismo, já que as culturas podem viver

lado a lado sem conviver, logo não passam de monoculturalismos, pluriculturalismos ou sociedades multiétnicas. É como eu viver lado a lado com um chinês e apenas nos encontrarmos no elevador e nem sempre nos cumprimentarmos, já que, nem que quiséssemos, não conseguiríamos conversar dado o desconhecimento mútuo das línguas de cada um de nós. Mas nem por isso deixamos de respeitar-nos. Só que não convivemos. Será isto multiculturalismo?

A LÍNGUA COMO COMPONENTE E “EXPRESSÃO” DO MULTICULTURALISMO

Amin Maalouf, no documento “Um Desafio Salutar: como a multiplicidade de línguas poderia consolidar a Europa”, afirma que “para todas as sociedades humanas, a diversidade linguística, cultural, étnica ou religiosa representa, ao mesmo tempo, vantagens e inconvenientes e tanto representa uma fonte de riquezas como uma fonte de tensões” (2007, p. 3). Mais adiante, o autor refere, ainda, que “a maior parte das nações europeias construiu-se com base nas suas línguas identitárias” (p. 5) e que “a Europa tem meios para construir a sua identidade com base na diversidade linguística dos seus membros” (p. 6). Ao longo de todo o texto, Maalouf põe uma ênfase assinalável no valor da língua como fundamento e veículo de uma identidade cultural dos povos.

Abdallah-Pretceille, numa perspectiva de comunicação intercultural, coloca a língua, para além de dimensão indispensável à comunicação com o Outro, como condição essencial à compreensão da sua cultura e, por conseguinte, da sua alteridade (2001, p. 52).

Assim, dominar a língua do outro não é, apenas, saber os vocábulos necessários para se estabelecer comunicação, é conhecer os valores sociais do nosso interlocutor, os significados culturais que enformam a língua como instrumento comunicativo, que tem momentos certos e contextos adequados, no que ao seu uso diz respeito (cf. Walczuk-Beltrão, 2007, p. 284).

É incontornável pensar que a língua está cada vez mais ligada aos espaços e momentos da vida de uma pessoa ou de uma sociedade, contribuindo a mesma, segundo Silva, para o reforço da identidade dos povos (s/d, p. 2209) pelo que a sua presença e a sua expansão pelo mundo contribui para a “valorização do modo de ser português e de todos os países que adoptaram o português como língua oficial (*ibidem*).

LITERATURA

LITERATURE

A ligação da língua com a interacção dos indivíduos com o meio social em que se movimentam é, igualmente, reconhecida por vários autores, sendo esta usada como representação de objectos, ideias, sentimentos, valores e como expressão de uma capacidade exclusiva do ser humano, o pensamento.

É, ainda, através da língua que se estabelecem as relações entre os indivíduos, quando trocam entre si os significados culturais de cada um, estabelecendo uma “comunicação intercultural” e contribuindo para uma melhor compreensão do outro e da sua forma de ser e estar. Com ela ultrapassam-se barreiras, permitindo reconhecer que, apesar de diferentes, na língua e na cultura, é possível a convivência, respeitando a identidade individual e cultural de cada um, que, segundo Habermas, são, também, constituídas, em parte, pela língua.

Por todas estas razões, ao falar de multiculturalismo, não é possível fazê-lo sem pensar, paralelamente, no estabelecimento de contacto entre pessoas de diferentes origens e culturas e, na maior parte das vezes, de diferentes línguas.

Se bem que, hoje, tenhamos que contar com uma mobilidade transnacional com características diferentes da que ocorreu até finais da década de 70, princípios de 80, do século xx, muitos dos problemas experimentados, quer pelos países com imigração, quer pelos emigrantes que abandonam os seus países de origem, mantêm-se de forma recorrente, o que faz com que se continue a falar de multiculturalismo e políticas a ele ligadas que, salvo raras excepções, não têm surtido um verdadeiro efeito de integração, dos que chegam, nas comunidades que os recebem. Por essa razão, a palavra multiculturalismo continua a fazer mais sentido do que a de interculturalismo, já que este é a meta final daquele e de todo o processo de relacionamento entre pessoas e entre estas e as culturas de origem e de chegada.

Entre os instrumentos que podem contribuir para concretização de uma verdadeira interculturalidade encontra-se a língua, instrumento essencial ao conhecimento, compreensão e aceitação do outro, na sua individualidade, carregando consigo uma identidade própria e uma bagagem cultural de que é impossível alhear-se, uma vez que, como nos diz Mateus, “a língua apresenta uma íntima ligação com a identidade cultural”, desempenhando um papel “*de afirmação*”, quando preserva uma diferença cultural e histórica”, que reforça a autonomia cultural e, ao mesmo

tempo, permite uma partilha de valores e significados que contribuem para um enriquecimento mútuo entre culturas em presença, estreitando relações.

LITERATURA E MULTICULTURALISMO

A literatura, seja de ficção, documental, técnica ou científica, “expressa dilemas, sentidos e muitas vezes a realidade do homem [...] transportando-o para o lugar do outro” (Ortiga, Kachiyama, Depiné & Moretto, 2010, p. 2118) e “leva o leitor à análise de realidades diversas, [...] pois trata de reflexos da história e da realidade social de determinadas comunidades, retratando a cultura, os costumes e a organização política e social de determinada região” (*ibidem*), isto porque, enquadrando-se numa época e numa realidade, esta é retratada pelo autor, de forma mais ou menos explícita, mas sempre com base no conhecimento do autor, já que, como nos diz Mata,¹ “um escritor só fala do sabe”.

É neste sentido e tendo ainda como referência Semprini (1999), que a literatura pode ser tomada como fonte de grande credibilidade, no que diz respeito à transmissão de um retrato social visto através dos olhos de quem escreve, tendo como mediador a linguagem, sendo esta, igualmente, instrumento “modelador e produtor de realidades” e lugar onde as relações sociais são negociadas, produzidas e reproduzidas (p. 67).

O texto literário constitui um verdadeiro repositório de cultura e “*referme souvent une représentation du monde*” e “*une vois d’accès à des codes sociaux, à des visions du monde*” (Serghini, s/d, p. 1). Além disso, pelo facto de o texto literário ser produto de um ou vários autores, permite, também, um contacto, um confronto por vezes, que nos conduz à compreensão do outro e das representações do mundo que retrata nos seus textos.

Abdallah-Pretceille (2010, p. 147) afirma mesmo que

Le texte littéraire, production de l’imaginaire par excellence, est un genre inépuisable pour la rencontre de l’Autre: rencontre par procuration certes, mais rencontre tout de même. La littérature permet d’étudier l’homme dans sa complexité et sa variabilité. Elle permet d’explorer une pluralité de personnages, de situations. Elle est à la fois actualisation mais aussi anticipation de visions du monde et du genre humain. En ce sens, elle est un point d’appui pour l’étude des représentations à

condition de ne pas rechercher une représentativité statistique et de tenter de saisir les faits et les situations à partir de leur profondeur à la fois subjective et universelle.

Não podendo ser tomada como uma descrição fiel da realidade, já que é sempre uma descrição pelos olhos de outrem, ou “por procuração” como nos diz Precteceille, é necessário algum cuidado na utilização dos textos literários e na sua interpretação, no discernir o que é real do que é parte do imaginário do autor.

Sendo o texto resultado de uma interpretação, torna-se necessário encará-lo em todas as suas vertentes, realismos, existencialismos, críticas, estereótipos, política, pontos de vista, o explícito e o implícito, etc. É, igualmente, importante, no campo da interpretação dos textos literários, ter em conta a capacidade de compreensão, o conhecimento, a experiência e a neutralidade de quem lê. Como estrutura aberta, polissémica e de representações, o texto exige que o leitor seja capaz de compreender e perceber as situações a fim de que se estabeleça uma verdadeira comunicação entre o autor e o leitor, ou melhor dizendo, entre o texto e o leitor, caso contrário poder-se-ão gerar erros de compreensão e apreensão da “verdade cultural”, ou da representação da realidade transmitida pela mensagem do texto.

Como nos diz, ainda, Precteceille, relativamente à leitura e interpretação dos textos literários, “uma aprendizagem da alteridade e da diversidade, só poderá fazer-se com base numa boa aprendizagem da leitura e da capacidade de interpretação, já que uma obra literária é um documento aberto tanto na escrita como na leitura”, e existe entre a produção e a recepção “uma nebulosa discursiva” (2010, p. 151), geradora de incertezas, que apenas será possível reduzir pela experiência e capacidade de leitura, por parte dos leitores, daquilo que em português chamamos de *ler nas entrelinhas*.

Esta capacidade de ler e interpretar, a que a autora se refere, diz respeito, quanto a nós, à leitura e compreensão dos contextos sociais, históricos, culturais e da própria linguagem nos seus diversos sentidos, não só explícitos, mas, também, implícitos, conotativos e denotativos.

Aqui reside, em nosso entender, a comunicação autêntica, o verdadeiro contacto entre o autor, a obra e o leitor. Se tomarmos o ato comunicativo como relação, troca de ideias, informações, pontos de vista e opiniões,

então a obra literária será um meio de comunicação que retrata a cultura, ou as culturas, através das personagens, das suas relações e dos contextos em que as mesmas ocorrem.

O ROMANCE COMO FONTE HISTÓRICO-CULTURAL

Como género que retrata relações pessoais enquadradas nos respectivos contextos sociais, culturais e políticos, o romance, principalmente o de cunho realista, “retrata todo o tipo de experiência humana” (Haiduke, 2011, p. 122).

“O homem, inserido em sua realidade física, social e cultural, eis o objecto que se modelou na ascensão do romance a partir do século xviii” (*ibidem*).

Povoado de experiências de vida através dos seus personagens e não vivendo fora da realidade quotidiana, embora retratada pela visão e palavras do autor, o romance, ressaltando pequenos anacronismos, gira sempre em volta de contextos e mentalidades que espelham cultural e socialmente um dado momento histórico de uma sociedade. Neste sentido, o romance só pode ser tomado como “meio de enriquecer e dar maior complexidade à análise histórica” (*ibidem*).

Para Abdallah-Pretceille, “*le roman est un excellent moyen de retrouver la diversité du quotidien, de vivre l’altérité à travers une fiction. C’est un prisme qui traduit la valeur exponentielle de la réalité*” (2010, p. 151).

No que respeita ao romance histórico, cuja característica fundamental é “a utilização de dados verídicos para a constituição dos ambientes” e cujo processo é apresentado num universo específico mas generalizante e com ambientes reconstruídos, desenvolvendo-se a sua acção num passado anterior ao do escritor e onde as personagens agem de acordo com a mentalidade do tempo retratado na obra, permitindo ao leitor contextualizar-se em cada momento histórico retratado.

Haiduke diz mesmo que “qualquer contacto com o passado se faz através de documentos que, por mais estatísticos, objectivos e funcionais que possam ser, sempre se dão através de enunciados, textos, formas discursivas. Os romances, como variações do uso da linguagem que privilegiam a narrativa, não podem ser desmerecidos tampouco desacreditados como genuínas e legítimas fontes históricas” (2011, p. 139).

LITERATURA

LITERATURE

RETRATOS DE MACAU EM *OS DORES*,
DE HENRIQUE DE SENNA FERNANDES

Ao falar da escrita de Henrique de Senna Fernandes, é impossível não a ligar às suas origens, quer em termos geográficos quer em termos sociais e culturais.

Aos espaços, tão claramente retratados, junta-se um tempo onde os acontecimentos e as pessoas contemporâneas ou de épocas anteriores à do autor, nos fazem participar de um ambiente onde a diversidade étnica e o multiculturalismo são presença constante.

“Nas páginas dos seus livros, quer nos contos, quer nos dois romances, encontramos um retrato fiel de Macau de outrora, do tempo em que a ‘cidade cristã’ e o ‘bazar’ eram como mundos separados por vontade própria, em que a sociedade aparecia claramente estratificada e onde cada ‘figurante’ sabia o seu lugar. Mas é também uma cidade bela e harmoniosa, a Macau que sai das páginas e da escrita elegante de Henrique Senna Fernandes. Mau grado as regras sociais então vigentes, as adversidades, as diferenças de estatuto social, as más-línguas e as más vontades, Macau é sempre o locus amoenus onde os problemas acabarão por se resolver, onde a verdade triunfa, onde o amor redime, onde as barreiras sociais, étnicas e culturais acabam por ser ultrapassadas, por cair.” (Espadinha, 2008)

Macau, desde sempre local de encontro de marinheiros, piratas, comerciantes locais e estrangeiros, e de pessoas que por circunstâncias várias se instalavam nestas terras do Oriente, aparece retratada nas narrativas de Senna Fernandes “por um conjunto de descrições laterais de grande valor histórico, porque fixam aspectos da cidade que ajudam a compor o ambiente social e político dos fins do século XIX, inícios do século XX, da Guerra do Pacífico, e dos anos imediatamente subsequentes.” (Oliveira, 2011, p. 859)

Para além de uma memória familiar e quase autobiográfica, alguns dos seus textos descrevem “espaços e ambientes da cidade que o tempo se encarregou de alterar ou apagar” (idem), podendo, por isso, ser considerados verdadeiros documentos históricos e “valiosos contributos para a reconstituição histórica da cidade” (ibidem).

Através das suas personagens, bem como das tramas que as suas vidas tecem, podemos dar-nos conta

das relações que pessoas de várias condições e origens estabelecem entre si, aquilo que as une ou separa, não só em termos físicos, mas em termos sociais, políticos, religiosos, culturais, etc. O próprio autor afirmava, em entrevista a Isabel Castro, publicada no suplemento de domingo do jornal *Tai Chung Pou* de 30 de Setembro de 2007, “Fisicamente as personagens existem, ou eram misturas de várias pessoas, depois deixa-se correr a imaginação. Certos factos eram retirados da vida de Macau daqueles tempos”.

No prefácio do livro que analisaremos a seguir, *Os Dores*, Miguel de Senna Fernandes, filho do autor, afirma que “Macau é a razão da sua escrita e a base da sua inspiração” (2012, p. 9) e, ainda, “Esteja onde estiver o personagem retratado, há-de ele reportar-se a Macau, mais cedo ou mais tarde” (p. 10).

Mas são as pessoas, principalmente a figura feminina, que povoam a obra de Senna Fernandes. O amor profundo, impossível, fiel, infiel, desfeito, os encontros e desencontros de vidas separadas pela condição social, étnica, religiosa, etc. são tratados de forma tão humanamente real que levam o leitor a sentir-se “irremediavelmente atraído para uma viagem no tempo e terá pena de lá sair, pelo fascínio de um mundo que deixou de existir, mas tão eloquentemente reavivado pelo autor” (ibidem).

OS DORES

O livro *Os Dores*, publicado em Setembro de 2012, aquando da comemoração do segundo aniversário do falecimento do autor, faz parte da reedição da obra completa de Henrique de Senna Fernandes, levada a cabo pelo Instituto Cultural do Governo da R.A.E. de Macau.

Trata-se de um romance que, como o próprio filho do autor, Miguel de Senna Fernandes, descreve, em entrevista a Hélder Beja, do jornal *Ponto Final*, é “um livro incompleto, assumidamente incompleto [...] É claro que o autor não queria isso, queria acabar a história, mas lança os dados e o leitor melhor deixará a sua imaginação funcionar e dar o desfecho que ache justo”.

Numa sinopse, ainda que incompleta, como reconhece, igualmente, na entrevista atrás citada, Miguel de Senna Fernandes descreve a história da seguinte forma:

“No fundo é a vida de uma órfã, e as glórias e inglorias neste mundo de Macau. Estamos no

início do século XX, antes da Guerra, quando a Leontina, a heroína, uma rapariga muito branquinha e loura, não me lembro se de origem russa, é abandonada em Macau e quem a apanha é uma família de pescadores chineses. Tratavam-na muito mal, porque para o conceito deles ela era uma rapariga feia. Depois é resgatada por uma família macaense que vai a Coloane pescar e caçar. É uma família acima da média, da burguesia de Macau, mas a sua presença também causa certos incómodos, principalmente entre o mulhério. Ela praticamente é corrida da casa, vai para o orfanato, e acompanhamos a história dela até se libertar disto e fazer a sua própria vida. É difícil fechar a sinopse porque não temos a segunda parte do livro.” (Fernandes, 2012)

É, pois, este romance, que nos transporta para a Macau do século XX, que é objecto da nossa análise, tendo-se privilegiado os aspectos que se prendem com marcas caracterizadoras da sociedade macaense, das suas disparidades, das relações fortuitas ou premeditadas entre “homens e mulheres cujas vidas se entrecruzam de milhentas formas, quantas vezes fora de quaisquer planos ou expectativas” (Fernandes, 2012, p. 10).

ESPAÇO FÍSICO E CONDIÇÃO SOCIAL

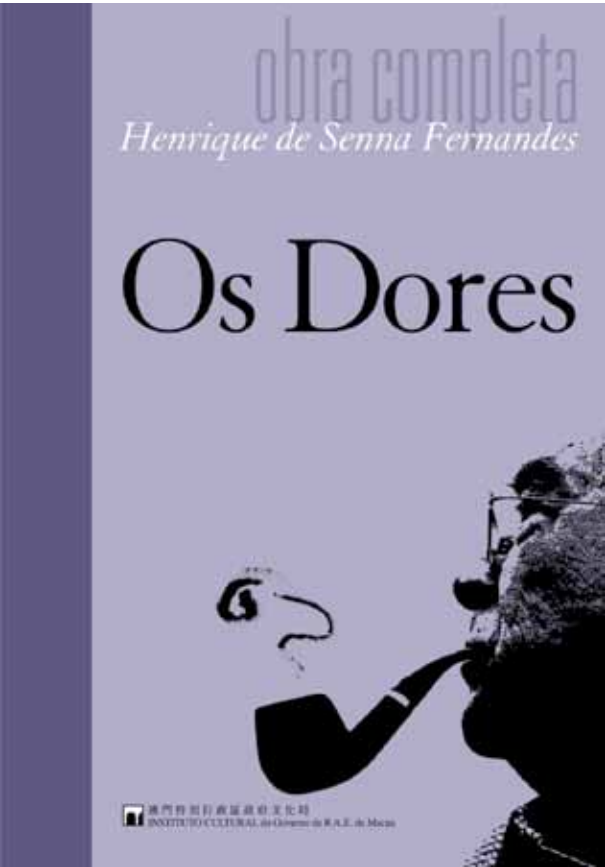
O espaço e a condição social estão vinculados, ao longo de todo o texto, e é bem visível na seguinte exclamação de espanto e quase incredibilidade: “Que mistério, aquele, o de uma garotita de traços caucásicos, no meio da petizada chinesa?” (p. 17) para, mais a seguir, afirmar: “Tirá-la daquele ambiente impunha-se” (p. 18). A descrição do lar dos Policarpos² e a comparação com outras zonas da cidade mostram, de novo, a íntima relação entre estatuto social e o local onde se mora, o tipo de casa e de decoração.

Assim, os Policarpo são uma família de classe média³ visto não pertencerem à “fina flor da Praia Grande e de S. Lourenço, da chamada Primeira Sociedade, nem tinha a abastança dos mamões de Santo António” (p. 27).

A descrição da casa dos Policarpo mostra que a habitação estava dividida em várias partes, cada uma das quais habitada por um determinado grupo social: a dependência das criadas chinesas, uma área onde dominavam as mulheres, constituída pelo “quarto grande das meninas, o quarto de costura (*boudoir* de

costura), a cozinha e o quintal, onde os homens da casa, excepto Marcolino, praticamente não penetravam” (p. 34), era o “‘gineceu’ das mulheres” (p. 35). Havia ainda o quarto de Floriano,” um largo aposento que apelidavam de biblioteca” (ibidem), o quarto dos hóspedes, a sala de jantar, a sala de estar, o gabinete do dono da casa, vestíbulo e corredores que são referidos como lugares de encontros ocasionais entre Leontina e Floriano. A entrada da casa tinha pelo menos um degrau de pedra granítica (“quando o ouviu pisar o degrau granítico da entrada”, p. 47), o quintal acanhado e deveria tratar-se de uma casa de rés-do-chão e primeiro andar “subindo para o primeiro andar e descendo para o rés-do-chão” (p. 45).

A condição social da Leontina, como um Outro que não se enquadra em nenhum dos grupos sociais, é reflectida no espaço que lhe é atribuído, nomeadamente, o quarto em casa dos Policarpos “uma espécie de limbo onde só ela se movimenta – diminuto quarto de arrecadação, paredes meias com a dependência das criadas que tinham reclamado por ser um estorvo [...]



LITERATURA



uma estranha”; aquela que passou a ser a “crioula ou criação dos Policarpos” (p. 26) “dormia separada dos criados, numa divisória à parte” (p. 34).

O autor mostra-nos como as personagens conseguem romper para lá dos estereótipos e, no caso de Leontina, o quarto aparece como o seu refúgio e o lugar onde tem oportunidade de devorar livros e de viajar para fora do mundo limitado a que as Policarpo a tinham remetido, para dar aso à sua ânsia de aprender e conhecer a vida e o mundo, no entanto, trata-se de “um cubículo, onde cabia uma cama de ferro estreita e um armário diminuto” (p. 48), cujo tecto não conseguia impedir a água, em noites de chuvada, de se infiltrar e pingar molhando a cama. Este reduzido pedaço da casa que lhe era reservado tinha uma janela bastante larga, que dava acesso ao quintal, situada a um metro do chão e a situação fazia com que fosse bafejada pela brisa fresca do Verão e ficasse protegida dos ventos gelados de Inverno. Esta janela dava acesso a um mundo íntimo e secreto já que, muitas vezes, Leontina trepava o caramboleiro para espreitar Floriano no seu quarto. A janela mostra que, mesmo nos momentos de privação e de ostracismo, existem formas de sair da prisão, tal como acontece durante os dias de castigo, após a decisão de a expulsarem de casa.

A janela permite-lhe gozar da liberdade do quintal mesmo quando a criada lhe trazia a comida ao quarto e a acompanhava à casa de banho. O quintal sabemos que é pequeno, tem um caramboleiro, plantas e flores, um banco de madeira carcomida e está cercado por muros da vizinhança e da própria casa.

Há lugares que conferem prestígio social aos que neles conseguem pisar, tais como, o Palácio do Governo, o Clube de Macau e o Grémio Militar (actual Clube Militar. No Palácio do Governo tinham lugar as recepções e os bailes para os quais só eram convidados as pessoas importantes, pelo que, ser convidado para cruzar o umbral da entrada do Palácio “era o acume máximo de consideração para muito boa gente, no micro mundo de Macau. Era uma honra que satisfazia a vaidade, um privilégio.” (p. 29)

A própria localização das casas era sinal do estatuto social e, acima de tudo, económico que os residentes possuíam, situação que é, várias vezes mencionada pelo autor, nomeadamente na página 58,

Porto Interior, ca. 1950. In Rogério Beltrão Coelho, *Álbum Macau 1844-1974*, 2.ª ed. (Macau: Fundação Oriente, 1990).

LITERATURE

a “calma” Rua de São Paulo, os “casarões assobradados dos abastados mamões de Sto. António”, ou ainda, “Filha de pais abastados, morava numa vivenda bonita da Flora que marcava o seu *status* na sociedade.” (p. 165)

MARCAS DE MULTICULTURALIDADE

O romance pouco se detém na Macau do tempo de Guerra, referida apenas como “um sossegado burgo provinciano sem dificuldades e problemas económicos de maior” (p. 73), mas traz-nos, de forma simples e clara, os pormenores das mudanças que se operaram no Macau pós-guerra. A Macau conservadora vai dando lugar a algumas ousadias de modernidade e, vagarosa e timidamente, absorve o que o cinema e “os ingleses que se hospedavam no Hotel Bela Vista e nadavam em baixo, na praia de S. Pedro ou do Bom Pastor” (p. 75) exibem perante os olhos curiosos de uns e incrédulos e reprovadores de outros.

A cidade muda, não só em termos de hábitos e comportamentos das pessoas, mas na sua própria configuração viária, de espaços e edifícios que ganhavam novas funções e novos atractivos de influência ocidental. Na página 76, o autor descreve essas alterações quando diz: “O costume tradicional aos Domingos era subir, depois dessa missa, a Rua Central para admirar e apreciar as ‘maravilhas’” importadas pelos mouros. Agora estes sofriam forte competição da Avenida Almeida Ribeiro, larga artéria ainda recentemente completada, orlada de graciosas arcadas coloniais [...] onde se concentravam as melhores lojas dos comerciantes chineses, sapatarias, ourivesarias, e casas de chá, artéria que, ligando em linha recta a Praia Grande com o Porto Interior, mas rasgando o histórico Bazar em duas partes, era, ao tempo, o orgulho de Macau.” Na Praia Grande residia a elite macaense e o sonho das meninas era casar com um menino desta zona.

Ao mesmo tempo, e porque a cidade se encontrava dividida em duas, o autor refere as diferenças que as separavam, referindo que estas transformações por influência das novas ideias do pós-guerra aconteciam apenas na “cidade cristã”, porque [a] “‘cidade chinesa’ permaneceu impermeável às inovações, nas suas prédicas, costumes e tradições, costas viradas ao quotidiano ocidental. As alterações do pós-guerra não a afectaram nas ideias, no estilo de vida, nos gostos, na indumentária, [...] ciosa dos seus padrões de existência, com os quais aparentemente a população se sentia feliz ou conformada.” (p. 76)

LITERATURA

LITERATURE

A mesma situação de conformismo e distanciamento do bulício e das transformações do progresso é descrita noutro momento, dando-nos a sensação de várias cidades dentro da mesma cidade, “o Porto Interior, o rio e o mar estavam muito alheios a todo esse reboleio, os ecos do escândalo diluídos, desconhecidos ou rejeitados por pessoas, cuja mentalidade e modo de vida nenhuma afinidade tinham com a ‘cidade cristã’.” (p. 187). Paredes meias com o centro da cidade, ligados, como foi referido anteriormente, pela avenida Almeida Ribeiro, esta zona da cidade ainda hoje continua, tal como outras zonas (Areia Preta, Ilha Verde, Coloane) a poderem ser dadas como exemplo da diversidade cultural que sempre marcou, com manifesta visibilidade, a cidade de Macau, continuando a fazer sentido a divisão entre “cidades cristãs” e “cidades chinesas” para usar a expressão do autor, mas, agora, no plural, dado o crescimento urbano que Macau vem registando.

Esta divisão em termos de estatuto económico e social era, igualmente, manifestada pela pouca convivência entre as duas principais “raças” que, ao longo de séculos, foram vivendo, muitas vezes lado a lado, evitando qualquer ligação entre ambas. Isto fica descrito, de forma clara, num episódio entre uma moça ocidental, Angélica Perene, e um chinês Wai Hong que, apaixonados, mas sem o consentimento dos pais decidiram fugir, “[f]ora um acto ousado, mesmo escandaloso para o pensamento da época [...] [a] família dele reagiu acerbamente, chocada que o filho primogénito da casa pudesse dar semelhante passo. Não respeitara as tradições, os antepassados, a pureza da linha dos Hón, onde nenhum membro se misturava com gente raçada ou estrangeira.” (p. 272)

Ainda numa descrição da personagem principal, Leontina das Dores, o autor refere que “fora aceita no meio, [chinês] mas sabia que não era do mesmo estrato, nem as outras a consideravam como tal. Seria sempre uma intrusa, pela cultura, formação, ideias, aspecto físico, alguém diferente que fora admitida, primeiro por pena e depois por interesse, uma vez comprovada a sua competência” [como costureira] (p. 284). Mais adiante e fazendo, novamente referência às relações pessoais, neste caso de amizade entre duas personagens de culturas diferentes, o autor descreve-as do seguinte modo: “uma amizade que não chegava, nascida por Leontina ser diferente, vinda dum mundo que desconhecia, apesar da coexistência lado a lado.” (p. 288)

Os lugares de Macau tinham, de acordo com as várias referências do autor ao longo da obra, diferentes estatutos que conferiam a quem neles morava ou frequentava, considerando cada lugar como um pequeno mundo como exprime no seguinte passo da narrativa: “Vivera sempre fechada, na Calçada de Sto. Agostinho, como no convento, e depois no ‘exílio’ envergonhado e voluntário na Travessa de Sancho Pança, pequeninos mundos de anonimato, em áreas restritas que não interessavam a ninguém.” (p. 291)

O FEMININO NA OBRA DE SENNA FERNANDES

Uma das pessoas que melhor conhece a obra de Senna Fernandes e que, quanto a nós, melhor o define é o seu filho Miguel de Senna Fernandes. Segundo ele,⁴ para além da descrição da Macau antiga, em toda a sua obra “ele explora muito bem é a mulher. A mulher é fundamental, é a razão de ser do homem. O modo como ele desenvolve o tema feminino é a parte de que mais gosto na obra dele”.

Também em *Os Dores*, Senna Fernandes retoma o feminino nas suas características mais marcantes, a beleza, a força, a audácia, o domínio sobre o masculino, invertendo, em nosso entender, o estereótipo do *sexo forte* e do *sexo fraco*, apresentando as mulheres como o pilar do lar e das famílias, e o verdadeiro motor da mudança de mentalidades da Macau do pós-guerra, entenda-se 2.ª guerra mundial e, ainda segundo o autor, apenas na “cidade cristã”, já que “a ‘cidade chinesa’ permaneceu impermeável”. (p. 76)

Paralelamente, há figuras femininas enaltecidas pela sua entrega, por amor verdadeiro, aos namorados, aos maridos e, até aos amantes, mulheres decididas a contrariar os desígnios familiares de procurar maridos ricos que lhes dessem estatutos económicos e sociais elevados, mesmo abdicando da felicidade. Contudo, e tal como afirma Miguel de Senna Fernandes, ainda na entrevista atrás referida, “A donzela do Henrique de Senna Fernandes sofre sempre, é do piorio. A Leontina sofre muito e o desfecho adivinha-se um bocado. O livro diz-nos que a beleza da mulher está principalmente na sua personalidade forte. Se o homem tem sucesso é porque tem uma viga ali atrás, que é a mulher”.

A figura feminina assume nesta obra, como em outras anteriores, um papel muito importante porque, por um lado, o cinema mostra mulheres “*vamps* [...]

fatais, espampanantes e ousadas, nos seus vestidos e penteados” e, por outro lado, algumas mulheres inglesas envergavam “belos figurinos”, fumavam em público (em contraste com as mulheres de Macau que, tal como Glafira, só fumavam às escondidas) “escandalizando o povo.” (p. 75)

Na Macau daquela época, segundo o autor, são as mulheres que assumem o momento de viragem (“o grito de Ipiranga”, p. 76) quando, depois de terem usado estratégias várias para convencer maridos e pais, “um bom número de senhoras da sociedade apresentaram, na missa chique das onze horas de Domingo, na Sé Catedral, vestidos, calçado e chapéus ‘modernos’, cabelos desbastados.

Este momento arranca do autor uma nota de grande simplicidade e de realismo quando exclama: “Esqueceram-se as orações, a homilia do padre, as atenções concentradas nos perfis que acentuavam outra nota à missa. Para longe arrenegados os resquícios da era vitoriana e mesmo da eduardina.” (p. 76)

O mundo feminino em *Os Dores* é marcado por várias personagens que se vão cruzando na vida de Leontina e que, cada uma à sua maneira, deixam marcas, umas positivas outras negativas, na personalidade e educação da protagonista. Todas elas revelam, de certa forma, qualidades que fazem o confronto entre a fragilidade e a força, e submissão e a libertação, o amor e a indiferença e, até, o ódio, a formação e riqueza interior em contraste com o vazio e a futilidade, os sentimentos de humanidade e os de abandono e desrespeito pela condição humana.

O relacionamento e intimidade entre homem e mulher é quase sempre apresentado de forma que o homem aparece com uma aparente superioridade mas submetido à vontade da mulher; Remígio é o sustento da casa, mas Glafira impõe sempre, de uma forma ou outra, as suas decisões; Sebastião Madruga tem uma posição social que o coloca entre a elite mas é submisso à mulher que gere as relações sociais e que ocupa um lugar de destaque entre a elite macaense; Lucas Perene um



LITERATURA

LITERATURE

eterno boémio mas que, mais do que uma vez, se deixou inebriar pelos atributos femininos que, por vezes, só ele via, como foi o caso de Evandolina, por cujos lábios se apaixonou, acabando por casar com ela e chegar ao ponto de, apesar de se ter revelado um marido dedicado, ela lhe infernizar a vida levando-o de novo à boémia. Posteriormente apaixona-se por Leontina e, apesar de, no início, resistir a abandonar o seu tipo de vida, aos poucos vai-se sentindo confortável em casa, ao lado de Leontina e do filho, e acaba por assumir a paternidade e tornar-se um companheiro dedicado e cumpridor dos seus deveres, chegando a entregar a Leontina todo o seu salário e outros ganhos extra para governo da casa e, até, a revelar o receio de que ela o abandone.

CONCLUSÃO

Não sendo possível a qualquer sociedade manter-se totalmente fechada e imune às influências do exterior, confrontamo-nos, constantemente, com situações de coexistência entre pessoas que transportam consigo marcas culturais que se encontram, confrontam e, muitas vezes, se afrontam pela disparidade, fruto de posições de desigualdade, de jogos de poder, de protecçãoismo, de subjugação, de reconhecimento ou de simples tolerância interesseira.

Várias têm sido as correntes teóricas, no domínio do multiculturalismo, que abordam, também de forma díspar, estes problemas, sem, contudo, termos encontrado uma verdadeiramente abrangente e coerente nos princípios e nas soluções.

Mais ou menos utópicas ou realistas, as diversas abordagens são hoje reconhecidas como incapazes de responder, de forma consensual, aos problemas gerados pelos contactos individuais, sociais e culturais e da “cidadania universal” em formação.

Macau, cidade de encontros, mudanças, coexistências e miscigenação poderá ser um exemplo a ter em conta em qualquer estudo sobre diversidade cultural em presença, onde mentalidades, interesses, valores e, sobretudo, as pessoas comuns definem o tipo de relacionamento que estabelecem entre si, num misto de aceitação, respeito, reconhecimento, indiferença e interdependência.

É isso que Henrique de Senna Fernandes nos deixa retratado, mais uma vez, neste, até agora, último título da sua vasta obra sobre Macau e as suas gentes. O dia a dia da cidade continua a ser feito de pessoas, cada vez mais individualistas, de espaços que se tocam sem partilha, de maiorias e minorias que, mais do que coexistirem, se toleram e quase ignoram, em nome de uma paz e tranquilidade que a todos beneficia. **RC**

Liceu Nacional Infante D. Henrique, ca. 1950. In Cecília Jorge e Beltrão Coelho, *Álbum Macau. Sítios, Gentes e Vivências* (Macau: Livros do Oriente, 1991).



NOTAS

- 1

Entrevista realizada por Débora Leite David em Lisboa 12 de Setembro de 2008 para a revista brasileira *Crioula* n.º 5 e publicada em Maio de 200).
- 2

Numa primeira referência ficamos a saber que os Policarpus viviam na Calçada do Tronco Velho (p. 21), no entanto, posteriormente, situa
- 3

a família Policarpo na Calçada de Santo Agostinho (pp. 27, 28, 33, 36, 37, 43, 46, etc.).
- 4

“Viviam bem e confortavelmente, com certa largueza, cozinha saborosa e trato hospitaleiro”(p. 27).
- Entrevista a Helder Beja, jornalista do *Ponto Final*, jornal de Macau em Língua Portuguesa de 7 de Outubro de 2012.

BIBLIOGRAFIA

Abdallah-Pretceille, M. (2010). “La littérature comme espace d’apprentissage de l’altérité et du divers”, *Synergies Brésil* n.º spécial 2, pp. 145-155.

—— & Porcher, L. (2001). *Éducation et communication interculturelle*. Paris: Presses Universitaires de France.

Beja, H. (2012). “Ele viveu a vida intensamente, fez tudo”, *Ponto Final*, Suplemento *Parágrafo*, 7/10.

Canen, A. (2007). “O multiculturalismo e seus dilemas: implicações na educação”, *Comunicação e Política*, vol. 25, n.º 2, pp. 91-107.

Castro, I. (2007). “Os labirintos escondidos”. Disponível em: <http://taichungpou.blogspot.com/2007/09/henrique-de-senna-fernandes-os.html>. Acedido em 26/08/2013.

—— (2007). “O miúdo que escrevia romances de amor”, jornal *Tai Chung Pou*, 30/09.

Espadinha, M. A. (2008). “Elogio Académico do Dr. Henrique de Senna Fernandes”. Macau: Universidade de Macau.

Fernandes, Henrique de Senna (2012). *Os Dores*. Macau: Institututo Cultural do Governo da R.A.E.M.

Habermas, J. (1997). *Direito e democracia. Entre validade e facticidade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

—— (1987). *Théorie de l’agir communicationnel*. Paris: Fayard.

Haiduke, Paulo R. A. (2011). “*Du côté de chez Swann* de Marcel Proust: apontamentos para um estudo histórico da modernidade na virada dos séculos XIX/XX, *Revista Tempo, Espaço e Linguagem* (TEL), vol. 2 n.º 3, pp. 122-141.

Hall, S. (2006). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Harklau, L. & Zuengler, J. (2003). “Introduction to Special Issue: Popular Culture and Classroom Language Learning”, *Linguistics and Education*, vol.14, pp. 227-230.

Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. New York: Oxford University Press.

—— (2012). *Multiculturalism: Success, Failure, and the Future*. Washington, DC: Migration Policy Institute.

Laraia, R. B. (2001). *Cultura: um conceito antropológico* (14.ª ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Mateus, Maria Helena M. (2008). “Difusão da Língua Portuguesa no Mundo”. FLUL/ILTEC. 1 de Setembro de 2008. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/dlcv/lport/pdf/mes/01.pdf>. Acedido em 21/06/2013.

McLaren, P. (1997). *Multiculturalismo Crítico*. São Paulo: Cortez.

McLuhan & Fiore, Q. (1971). *Guerra e paz na aldeia global*. Tradução de Ivan Pedro de Martins. São Paulo: Ed. Record.

Nunes, Élton. (s/d). “Correntes multiculturalistas: uma contribuição para a teoria do currículo.” Disponível em: www.uninove.br/PublishingImages/Mestrados%20e%20Doutorados/edu/I%20seminario/MME%205.pdf. Consultado em 24/ 08/2013.

Oliveira, Celina Veiga de (2011). “O conto na obra de Henrique de Senna Fernandes”, *Administração. Revista de Administração Pública de Macau*, n.º 93, vol. XXIV, 2011, pp. 853-859.

Ortiga, R. A., Kachiyama, B. B., Depiné, Á. C. Moretto, G. (2010). “A literatura como expressão da realidade social: Contribuições à ciência jurídica”. XI Salão de Iniciação. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Pansini, F. & Nenevé, M. (2008). “Educação multicultural e formação docente”. *Currículo sem Fronteiras*, v. 8, n.º 1, pp. 31-48.

Ribeiro, Rejane de A. (2009). “Aspectos dos romances históricos tradicional e pós-moderno”, *Scientia FAER*, ano 1, vol. 1.

Santos, Boaventura de Sousa (2003). Dilemas do nosso tempo: Globalização, multiculturalismo e conhecimento, *Currículo sem Fronteiras*. vol. 3, n.º 2, Jul/Dez, p. 5-23.

Semprini, A. (1999). *Multiculturalismo*. Bauru, São Paulo: EDUSC.

Serghini, J. (s/d). “Pour une approche interculturelle du texte littéraire à travers les textes des écrivains maghrébins et subsahariens de la nouvelle génération”. Université Mohammed Premier, Oujda. Disponível em <http://www.llcd.auf.org/IMG/pdf/SERGHINI.pdf>. Acedido em 23-06-2013.

Silva, Lino Moreira (s/d). “Imigração, multiculturalismo e ensino da língua portuguesa”. Universidade do Minho. Disponível em <http://www.educacion.udc.es/grupos/gipdae/documentos/congreso/VIIIcongreso/pdfs/267.pdf>. Acedido em 13/01/2013.

Taylor, C. (1994). “The Politics of Recognition”. In A. Guttman (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, pp. 25-73.

Tylor, E. B. (1920). *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, vol. 1 (6.ª ed.). Fonte: <http://pt.scribd.com/doc/25176004/Primitive-Culture-Tylor-Edward-Burnett-vol-1>. Acedido em 1/0/2013.

Walczuk-Beltrão, Ana C. (2007). “Comunicação intercultural: novo caminho para as aulas de língua estrangeira”, *Itinerários*, vol. 6. Disponível em <http://www.google.pt/#q=Comunicacao+intercultural%3A+novo+caminho+para+As+aulas+de+l%C3%ADngua+estrangeira>. Acedido em 12/07/2013.



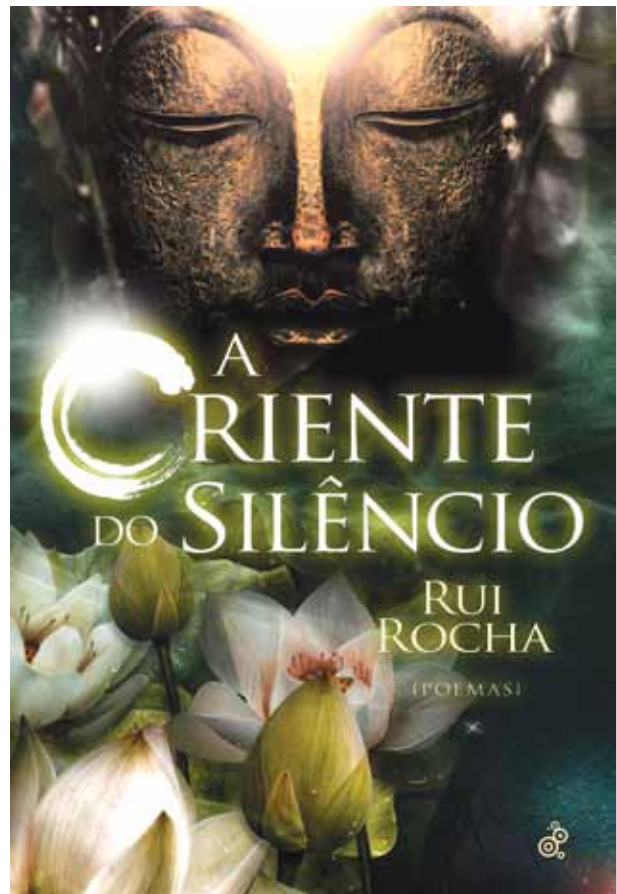
O Oriente e o Silêncio na Poesia de Rui Rocha

VÍCTOR OLIVEIRA MATEUS*

O recente livro de Rui Rocha, *A Oriente do Silêncio*, traz para o seio da poesia escrita em português todo um olhar relativo ao mundo, à natureza e ao outro, que não se inscreve numa tradição de cariz discursivo e logicista como é a ocidental. Logo nos três poemas da dedicatória o poeta nos adverte para a estreita relação existente entre o murmúrio de uma China antiga, um mandato por cumprir nas sucessões de amantes e o império dos tons e da escrita. Esta tríade, assente no que do longe veio até nós, naquilo que urge levar a cabo e na preponderância daquilo com que nos expressamos, atravessa toda esta obra; por conseguinte, como facilmente se vislumbrará, subjacentemente a esta preocupação poética encontraremos a questão do movimento, que, em Rui Rocha, jamais é abrupto ou turbilhonar: “é que me sussurra a vida” (p. 17), “que suavemente ecoa” (p. 25), “o rasto suave e redondo” (p. 69), mas, se por um qualquer percalço do ver, esta brandura do acontecer se tentar insinuar com um outro ritmo, logo este será estancado por essa serenidade essencial e de vida: “o som das agudas marés / rebente nas areias serenas” (p. 77). Estamos, como se depreenderá, no meio de um acontecer e de uma cosmovisão fundamentados num solo matricial radicalmente distinto do ocidental.

* Licenciado em Filosofia pela Universidade de Lisboa. Tendo leccionado Psicologia e Filosofia, passou a dedicar-se apenas à prática da escrita. Publicou sete livros de poesia e uma novela. Traduziu, para português, Safo, S. João da Cruz e Voltaire, e traduziu igualmente para francês alguma poesia portuguesa contemporânea.

Graduated in Philosophy from the University of Lisbon. He taught psychology and philosophy in several official schools. After he dedicate himself solely to the writing. He published seven books of poetry and a novel. He translated into Portuguese authors like Safo, S. João da Cruz and Voltaire, and also translated into French some contemporary Portuguese poetry.



A uma civilização e, consequentemente, a dadas formas do fazer artístico que dela emanam, que tem vindo a privilegiar a tecnicização do mostrar e, com um certo gáudio, a impor o artificialismo do acontecer como suma meta de civilização, Rui Rocha contrapõe o primado do silêncio como território fundamental, e fundante, de um existir em autenticidade: “fiquei em

LITERATURA

LITERATURE

silêncio de mãos vazias e nuas / atravessando a solidão das palavras” (p. 43), “o que não dizes aguarda-nos / em cada esquina azul do mar” (p. 65). Ao invés de uma estética da loquacidade, bem ao gosto ocidental, é numa outra, de serenidade e silêncio, que este autor vai cumprindo o mandato, os tons e a escrita, que deixámos logo assinalados nas primeiras linhas desta recensão.

A poesia de Rui Rocha, inextricavelmente ligada à filosofia Zen, subverte assim, de uma forma desprestenciosa e coerente, toda uma miríade de quadros perceptivos, conceptuais e interpretativos a que estamos habituados. Convém, no entanto, enfatizar que a opção poético-filosófica deste autor pelo Zen não deriva de um qualquer circunstancialismo vivencial ou de uma acidental e acrítica escolha. A opção, dentro dos meandros da sabedoria oriental, até poderia ser qualquer outra, mas o poeta chama a si a inteireza do seu mundo e é aí que, serenamente e nesse silêncio que se adivinha entre palavras e imagens, edifica o seu universo poético naquilo que se percebe ser a extrema fidelidade a um projecto uno, intransmissível e inalienável.

Parece estabelecido que, em 386 a.C., um século depois da morte de Shakyamuni (o Buda), se deu uma cisão no seio do Budismo que originou as duas principais escolas desta filosofia: a corrente Hinayana e a Mahayana. Esta tendência de autonomização foi imediatamente seguida de outras atitudes de ruptura: só para o movimento Hinayana surgiram depois cerca de dezoito escolas, enquanto que o Budismo que se viria a difundir no Tibete é uma deriva do Mahayana que passou a assumir uma certa especificidade, adquirindo assim a designação de Budismo Vajrayana. Os mahaianistas, já assumidos como tal por volta do século I a.C., defendem a vocação central do Vazio, da Vacuidade; aliás, no Budismo antigo já se afirmava a ausência do em-si e a não-substancialidade dos fenómenos, só que na escola Mahayana esta noção torna-se a verdadeira natureza das coisas, isto é, esse absoluto para lá de todas as oposições. Por conseguinte, se na corrente Hinayana se propõe que os fenómenos se assemelhavam a um Vazio carro puxado a cavalos, já na Mahayana é a própria existência deste veículo que é em si mesma Vazio – todas as oposições não são mais do que Vazio, e realizar a Vacuidade de todas as coisas, adoptar o ponto de vista de Buda, é desencadear o Grande Despertar.¹ Mas, e para o que nos interessa aqui neste artigo, digamos tão-só



Sengcan.

que a vertente Mahayana se propagou pela China, Coreia e Japão, tendo-se desenvolvido no primeiro país duas das suas importantes escolas: o Chan (Zen) e a escola da Terra Pura (estas as mais importantes, porque outras também surgiram!). O Chan consiste em praticar directamente a experiência levada a cabo pelo próprio Shakyamuni quando atingiu o Despertar e abandonou as concepções pessoais e as criações do seu espírito. O início desta difusão na China é fluida e só no século VIII, durante a dinastia Tang, se assiste a uma exuberante eclosão do Chan com uma grande profusão de mestres. Todo este perambular para nos aproximarmos de alguns filósofos do Chan, bem como de certos desenvolvimentos por estes levados a cabo, e que nos aparecem, quanto a nós, como enformando a poesia de Rui Rocha. Vejamos, pois, essas linhas de leitura, primeiro nos autores japoneses e, posteriormente, na própria obra do poeta de que nos ocupamos aqui. Assim, defende Sengcan 僧璨 (?- 606) que, se pararmos todo o movimento do espírito, este ficará tranquilo, diz-nos ainda que o abandono da linguagem e do pensamento nos levará para lá de todo o lugar e que a fonte original está para além do espaço e do tempo, já que um instante se torna então dez mil anos; Dongshan Liangjie 洞山良价 (807-869), que é um importante mestre de uma das duas grandes escolas do Chan no Japão, a escola Caodon

(Soto), na sua principal obra (*Hokyo Zan Mai* 宝镜三昧) afirma-nos que ir na direcção de, ou tocar, não possuem, nem um nem outro, qualquer valor, não são mais do que uma bola de fogo e, mais adiante, enuncia que meia-noite é a verdadeira luz e que a alba não é clara²; Hongzhi Zhengjue 宏智正觉 (1091-1157) virá defender que o acto de resplandecer, que não depende de relação alguma, acabará por significar que a Iluminação brilha com a *sua própria* luz. Poder-se-á afirmar, e na sequência do contexto esboçado, que a poesia de Rui Rocha se encontra firmemente enraizada nessas culturas do Extremo Oriente que chamam a si a espontaneidade e a naturalidade como pedra de toque do verdadeiro e do autêntico, quer na vida quer na arte, e que ela apresenta um inconfundível toque de sinceridade, intimamente ligado a uma acção não planeada, que contrasta profundamente com as concepções ocidentais onde um Logos omnipresente (e espartilhador) organiza pensamento e modos de acção. Para o Chan, a mente, ou a verdadeira natureza do homem, não pode ser dividida em duas, essa ilusória divisão resulta da tentativa dessa mesma mente pretender ser, ao mesmo tempo, ela própria mas também a sua ideia dela própria, daí a fatal confusão entre facto e símbolo. Ora, para pôr um ponto final a esta ilusão, a mente deve parar de tentar agir sobre si própria, sobre a corrente das suas experiências, pois é este “por si próprio” que é o modo natural de agir da mente e do mundo: os olhos vêem por si próprios, os ouvidos ouvem por si próprios e a boca abre-se sem termos a necessidade de a forçar a fazê-lo.

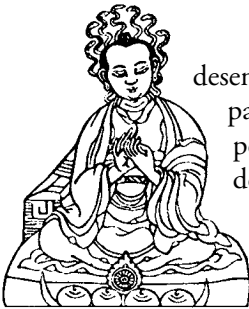
Demarcando-se com acerbidade das filosofias orientais, as correntes ocidentais – se delas excluirmos as formas de ateísmo e de panteísmo, que até ao século XX foram francamente minoritárias – postulam uma transcendência mais ou menos personificada, bem como uma cisão entre essa mesma transcendência e o território da imanência; ora estas duas linhas de força são completamente alheias a todas as filosofias budistas. No entanto, apesar desta distinção, poder-se-ão encontrar zonas tangenciais entre os dois pensares, que vieram, também eles, influenciar a poesia de Rui Rocha. Aliás, não é por acaso que o poeta usa mesmo uma epígrafe de São João da Cruz. Tomemos pois, a título exemplificativo, três autores: em *Scivias*, obra que Hildegarda de Bingen concluiu em 1151, e formada por três livros descrevendo o primeiro seis visões da autora, torna-se interessante comparar a terceira dessas visões

(independentemente da interpretação que a própria Hildegarda dela virá a fazer) com todo o seu jogo de esferas, trevas e chamas flamejantes, com o instante do Grande Despertar intrínseco ao pensamento budista. Hildegarda, na visão seguinte, a quarta deste primeiro livro, diz mesmo tê-la alcançado num “esplendor imenso e sereno que brilhou como se múltiplos olhos fosse”. Se, contudo, não encontramos influências, demasiado fortes, da autora anterior na poética de Rui Rocha, o mesmo não se poderá dizer de Mestre Eckhart, que, no Sermão 5b, defende que Deus apenas poderá começar onde termina a criatura, por conseguinte, urge, no ser humano, a saída de tudo o que nele é criatural, pois só após esse despojamento, Deus – o sagrado, diríamos nós – pode ser aquilo que é no interior do homem. Este esvaziamento do em--si, assume, por vezes, no eu-poético de Rui Rocha, fortes tonalidades de melancolia e, até mesmo, de uma indelével sensação de falha e /ou de incompletude: “há muito que não te

Acharya Nagarjuna (c. 150 - 250), fundador da escola de Madhyamaka de Budismo Mahayana.



LITERATURA



desenho o amor sobre a folha / de um papel / não guardei e muito menos perdi essas palavras / [...] escrevi-as dentro de mim quando mais lugar algum / havia para as escrever” (p. 45); “não sei o que se passa comigo / tudo me parece vago, / vago e ausente. // algo me falta. // onde estou / creio que não estou” (p. 88). O Sermão 42 de Eckhart, que nos diz que na alma há uma potência mais vasta do que o vasto céu, defende claramente que é no lugar onde terminam quer a compreensão quer o desejo e onde as trevas se iniciam, é exactamente aí que se inicia a luz de Deus. Ouça-se então agora a voz do poeta: “a noite segreda-me de novo aquele olhar / que antes escutara nos teus olhos silenciosos / e que me sussurra a vida / como a espiral de um búzio” (p. 17),”tu és a voz / que suavemente ecoa / nos meus passos / pelo chão da noite”(p. 25). Todos os versos do poeta aqui citados podem, do mesmo modo, ser confrontados com os poemas de São João da Cruz, dos quais destacamos: o poema iv, “*Coplas del mismo hechas sobre un éxtasis de alta contemplación*” e o poema xix “*Glosa a lo divino*”.

Na poesia de expressão budista, e neste caso concreto mais ligada à variante Zen, há uma reverência para com a natureza que, enquanto regra, é incomum no Ocidente. Convém, no entanto, ressaltar que por natureza não se entende tão-só as chuvas, as canas de bambu, etc., mas também os desejos e os desencantos. E eis-nos ante uma nova característica desta escrita: a extrema ambiguidade do referente deste universo poemático, nunca se decidindo o eu-poético em explicitar se estamos frente a um qualquer processo de antropomorfose de onde uma mulher amada pode acenar, ou se essa insinuação feminil é a projecção de outro tipo de contexto, como por exemplo a natureza:

esta noite a tua presença
rondou os meus passos.
a lua cheia chegou.
(Rui Rocha, *A Oriente do Silêncio*, p. 57)

Segue o poeta, então, esse processo de enriquecimento que alguns teóricos têm postulado para os *haicais*, ou seja, que o autor deve expressar a sua sensibilidade, mas evitando sempre as impressões demasiado individualizadas. O fascínio pela poesia oriental, e concretamente pelo *haikai*, tem levado

alguns poetas que escrevem em português a dedicarem-se a tal género de poesia. Citemos apenas quatro exemplos de autores através das suas obras referidas na bibliografia:

Nem sempre a neve
cai do céu: às vezes
explode numa flor
(Albano Martins, *Assim São as Algas*, p. 251)

Madrugada –
No quintal, a lua
E o lírio branco.
(Paulo Franchetti, *Oeste*, p. 28)

pelos caminhos que ando
um dia vai ser
só não sei quando
(Paulo Leminski, *Distraídos venceremos*, p. 108)

Silêncio. Ouçam
a vida – água correndo
cada vez mais triste
(Casimiro de Brito, *A Boca da Fonte*, p. 16)

Se a poesia de Rui Rocha não acusa quaisquer influências dos poetas portugueses de cunho orientalista, como por exemplo Camilo Pessanha, não deixa de ser também verdade que, no essencial, esta escrita pode bem aproximar-se do que de melhor têm feito, no género, alguns dos grandes poetas de língua portuguesa e os cinco *haicais* acima transcritos pretendem fundamentar esta posição. Por outro lado, a especificidade da matriz poética do Oriente aparece na obra do poeta cimentada nos seus múltiplos aspectos, alguns dos quais já referidos neste artigo: a problemática do movimento; a recusa da tecnicização e do artificialismo em arte; a reverência – e até mesmo uma certa humildade – perante a natureza, que nada tem a ver com o paradigma do domínio e violentação da mesma bem ao gosto do Ocidente e que pulula, enquanto amostra, em grande parte da poesia ocidental. A todas estas variáveis, e para terminarmos conforme começámos: sob a égide da tríade, acrescentemos, à guisa de conclusão, a grande importância que têm na poesia de Rui Rocha:

a) a recusa do discursivo e da narratividade, optando o poeta pela apreensão desse instante fulgurante sempre conciso e nítido: “ave que o sol

contempla / branca, de todas as cores, / eleva-se dos sombrios dias” (p. 36), “um breve rasto de leme/ cortou a luz deitada/ na poeira surda das ondas” (p. 83);
b) o estatuto do silêncio no seio do dizer: “sem acordar as palavras/ deslizei até ao chão” (p. 37), “escuto o teu silêncio / a entardecer o dia. / apenas a luz da lua / me dá conta de ti.” (p. 53);

c) a importância desse Grande Despertar, que recusa todo um logicismo iniciado no Ocidente por Platão e que depois Aristóteles desenvolveria fundamentando, bem como todo um universo conceptual de tipo dicotómico, optando antes por um discurso assente num despojado ver, que, frente à impermanência dos fenómenos, se ilumina e ilumina o que na abertura de ser se mostra como algo pleno de autenticidade *A Oriente do Silêncio*.

No entanto – e convém acrescentar – ao enriquecimento e à fascinação que a leitura deste livro de Rui Rocha nos traz não é alheio o sábio modo como maneja as imagens, o código linguístico e as técnicas do labor poético, quer em cada poema quer na obra

enquanto todo. Dessa sua arte frisemos apenas o uso de estruturas poemáticas de tipo anafórico, cujo objectivo é imprimir ao discurso ritmo, leveza e musicalidade (pp. 34, 47, 51, 75, etc.); o recurso aos paradoxos na apreensão do acontecer: “escuto o teu silêncio / a entardecer o dia.” (p. 53), “este é, de resto, o único sentido / claro e absurdo da natureza, / é ser tudo e ser nada ao mesmo tempo.” (p. 89) e, finalmente, a constante tentativa de fixar o aqui e agora:

guiada pelo rasto da última estrela
reflecte-se a maresia da tarde
além, no sal azul dos litorais.
contra o submerso silêncio das horas
a noite esconde-se atrás da lua.
(Rui Rocha, *A Oriente do Silêncio*, p. 71)

e é esta tentativa, sempre por esta escrita retomada, de absolutização do instante, que constantemente ilumina o percurso do eu-poético na demanda desse seu *Oriente* que é, acima de tudo, resplendor e *Silêncio*. **RC**

NOTAS

- | | |
|---|--|
| 1 | Relativamente a este ponto será útil a leitura dos Capítulos 17, 18 e 19 de <i>Tratado do Meio</i> de Nagarjuna, autor fundamental do Budismo e fundador da escola Madhyamika, “A Via do Meio”; são também de sua autoria os importantes comentários “Prajnaparamita-Sutra” onde a noção de Vacuidade é devidamente clarificada. |
| 2 | Leiam-se os capítulos “a noite dos dias” e “contos de lua vaga” de <i>A Oriente do Silêncio</i> . |

BIBLIOGRAFIA

Bashô, Matsuo (1986). <i>O Gosto Solitário do Orvalho</i> . Lisboa: Assírio e Alvim. Brito, Casimiro (2012). <i>A Boca da Fonte</i> . Póvoa de Santa Iria: Lua de Marfim. Crépon, Pierre (1991). <i>Les fleurs de Bouddha. Anthologie du bouddhisme</i> . Paris: Albin Michel. Cruz, São João da (2002). <i>Os Mais Belos Poemas</i> . Queluz: Coisas de Ler Edições. Eckhart (1995). <i>Traité et sermons</i> . Paris: Garnier-Flammarion. Franchetti, Paulo (2007). <i>Oeste</i> . São Paulo: Ateliê Editorial. Leminski, Paulo (2002). <i>Distraídos venceremos</i> . São Paulo: Editora Brasiliense.	Martins, Albano (2000). <i>Assim São as Algas</i> . Porto: Campo das Letras Editores. Nagarjuna (1995). <i>Traité du milieu</i> . Paris: Éditions du Seuil. Pernoud, Régine (1995). <i>Hildegarde de Bingen, conscience inspirée du XIIe siècle</i> . Paris: Editions du Rocher. Rinpoché, Kalou (1993). <i>La voie du Bouddha</i> . Paris: Éditions du Seuil. Rocha, Rui (2012). <i>A Oriente do Silêncio</i> . Lisboa: Esfera do Caos Editores. Shantideva (1998). <i>O Caminho para a Iluminação</i> . Lisboa: Livros e Leituras, Lda. Watts, Alan W. (s.d.). <i>O Budismo Zen</i> . Lisboa: Editorial Presença.
--	--



Mares da Língua Portuguesa

O ‘Poema do mar’ de Jorge Barbosa

CLARA SARMENTO*



Poema do mar

O drama do Mar,
o desassossego do Mar,
sempre
sempre
dentro de nós!

O Mar!
cercando
prendendo as nossas Ilhas,
desgastando as rochas das nossas Ilhas!
Deixando o esmalte do seu salitre nas faces dos
pescadores,
roncando nas areias das nossas praias,
batendo a sua voz de encontro aos montes,
baloiçando os barquinhos de pau que vão por
estas costas...

O Mar!
pondo rezas nos lábios,
deixando nos olhos dos que ficaram
a nostalgia resignada de países distantes
que chegam até nós nas estampas das ilustrações
nas fitas de cinema
e nesse ar de outros climas que trazem os
passageiros
quando desembarcam para ver a pobreza da terra!

O Mar!
a esperança na carta de longe
que talvez não chegue mais!...

O Mar!
saudades dos velhos marinheiros contando
histórias de tempos passados,
histórias da baleia que uma vez virou a canoa...
de bebedeiras, de rixas, de mulheres,
nos portos estrangeiros...

O Mar!
dentro de nós todos,
no canto da Morna,
no corpo das raparigas morenas,
nas coxas ágeis das pretas,
no desejo da viagem que fica em sonhos de muita
gente!

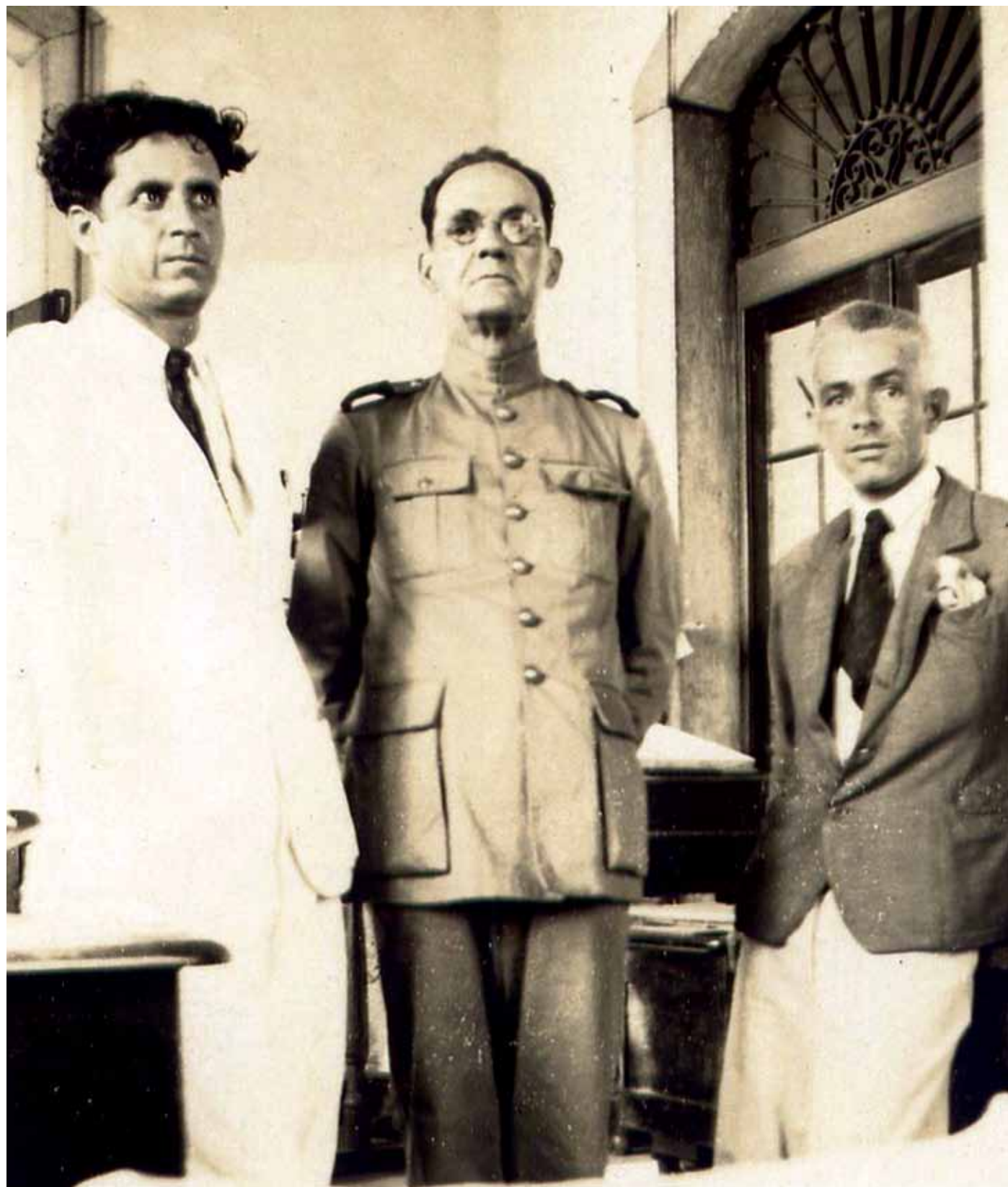
Este convite de toda a hora
que o Mar nos faz para a evasão!
Este desespero de querer partir
e ter que ficar!

(in *Ambiente*, 1941)

* Doutorada em Cultura Portuguesa pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Professora Coordenadora no Instituto Politécnico do Porto, directora do Mestrado em Tradução e Interpretação Especializadas e do Centro de Estudos Interculturais. Autora de numerosos livros e ensaios nas áreas da literatura, estudos Culturais e interculturais e estudos de género, entre os quais *Women in the Portuguese Colonial Empire: The Theatre of Shadows* (2008); *From Here to Diversity: Globalization and Intercultural Dialogues* (2010); *In Permanent Transit: Discourses and Maps of the Intercultural Experience* (2012).

Ph.D. in Portuguese Culture, from the University of Oporto. A tenured professor at the Polytechnic Institute of Oporto. Director of the Masters in Specialised Translation and Interpreting and of the Centre for Intercultural Studies. Author of numerous essays and books on literary, gender and cultural and intercultural studies, including Women in the Portuguese Colonial Empire: The Theatre of Shadows (2008); From Here to Diversity: Globalization and Intercultural Dialogues (2010); In Permanent Transit: Discourses and Maps of the Intercultural Experience (2012).

LITERATURA



“Poema do mar” dá voz ao ideal da “terra-longe” e ao “querer bipartido”¹ do poeta cabo-verdiano mais desencantado frente à terra-*cretcheu*, amada. Jorge Barbosa (1902-1971) foi, juntamente com Baltasar Lopes e Manuel Lopes, uma das figuras de proa da *Claridade*. O aparecimento desta revista, em 1936, define o moderno movimento cultural cabo-verdiano. Conscientes da sua unidade cultural, pretendiam os “claridosos” romper em definitivo com a subalternidade que os cingia à temática europeia, libertando o acto criador de tão colonial alienação. Já em 1935, ao publicar o seu primeiro livro, *Arquipélago*, Jorge Barbosa vencera a tradicional dependência dos modelos metropolitanos e tornava-se pioneiro da moderna poesia cabo-verdiana.

Jorge Barbosa era natural da ilha de Santiago, a mais pobre e assolada do arquipélago. Daí a impossibilidade de arrebatamentos apaixonados, como os do conterrâneo Osvaldo Alcântara em “Mamãe” (“Mamãe-Terra”), “Deslumbramento” ou “Presença”: “Que és para mim? / minha amante, / minha mãe adormentando os meus cuidados / de filho vadio?” [...] “Mas quero renascer / no beijo dos teus lábios morenos!” [...] “Vem comigo: / continua comigo o teu caminho de séculos... / Iremos de mãos dadas / para o teu destino / para o meu destino...” (*Claridade* n.º 2, 1936). No “Poema do mar”, as Ilhas são só “rochas, areias e montes”. Não há um vislumbre de verdura sem, no entanto, se chegar aos extremos de crueza de “Casebre”.² É Jorge Barbosa quem procede à radiografia do drama social do homem cabo-verdiano: a seca, a fome, a emigração, o isolamento. É ele quem, em “Panorama”, denomina as ilhas como “Destroços de que Continente / De que cataclismos, / De que sismos, / De que mistérios?...” ou, em “Irmão”, escreve “Viver sempre vergado sobre a terra, / a nossa terra / pobre / ingrata / querida!”. Um telurismo rude, sobriamente eloquente, a recordar o modelo de Miguel Torga. A linguagem é tão nua e depurada como a paisagem cabo-verdiana ou como a própria essência de ser cabo-verdiano. Nesta linha, à escrita de Jorge Barbosa poderíamos associar a frase de José Régio: “É mais belo um adágio popular do que uma frase de literato” (*Presença* n.º 1, 1927).

Jorge Barbosa com José Pereira de Borja e Aguinaldo de Aguiar, seus colegas de trabalho na Alfândega.

LITERATURE

Tal como Manuel Lopes, Barbosa é também o poeta do mar, que teme e deseja paradoxalmente a *hora di bai*,³ prisioneiro e cantor da total insularidade. O mar omnipresente “dilata sonhos e sufoca desejos” (“O Mar”), na cosmovisão cabo-verdiana, nessa estreita relação entre a paisagem física e as dúvidas filosófico-existenciais em que os poetas da *Claridade* basearam a sua poesia. Se esse “insinuar horizontes” (“O Mar”) ao isolamento do ilhéu parece oximórico, também o é a sua própria alma dividida n’ “Este desespero de querer partir / e ter que ficar!”. A busca literária da metafísica cabo-verdiana faz-se, assim, sob um signo alquímico de fusão entre o *aqui* e o *lá*; entre o mar carcereiro e o mar encarcerado dentro de cada um; algures a meio caminho entre um *locus amoenus* que não se quer abandonar, povoado de raparigas morenas e de Mornas, e um *locus horrendus* de fome e de seca (como em “Casebre”), que instiga à partida.

“Poema do mar” é igualmente alquímico ao fundir “O Mar!” e “nós”, vocábulos recorrentes em toda a composição, como se o resultado desta fusão fosse a frase crioula *Nós é di mar*. “Mar” surge nove vezes, destacado no título e no mote exclamativo de cinco estrofes. A primeira pessoa do plural repete-se seis vezes, como pronome pessoal e possessivo; subjaz, por exemplo, a “dos que ficaram” e “sonhos de muita gente” e, como sujeito experienciador implícito, à “esperança” (quarta estrofe), às “saudades” (quinta estrofe) e ao “desespero” (última estrofe). Se “O Mar!” é (com elisão do verbo, o que confere imediatismo à metáfora) “saudades dos velhos”, então esse mar-saudade só poderá existir na alma de um povo-nós saudoso.

O título encerra uma aparente contradição com o corpo do poema. Com efeito, o *mar* não está aí maiúsculo como na composição “O Mar”, nem como nas recorrências seguintes, com o carácter de entidade quase mítica residente nos homens. Pelo contrário, no título há uma referência metatextual que enfatiza não o motivo mas a forma: em primeiro lugar, o leitor implícito deve lembrar-se de que está perante um *Poema*. E logo “O drama e o desassossego do Mar” ganham valor redobrado pois substituem *Poema*, ainda antes da preposição e da identidade maiúscula. A poesia do mar é o seu drama.



LITERATURA

LITERATURE

O leitor, frente a um *Poema*, fixará os olhos na mancha gráfica, característica primordial deste género literário. E esta não é isenta de significado: do dissílabo “O Mar!” ao verso de dezoito sílabas “Deixando o esmalte [...] dos pescadores”, cada estrofe é como uma onda que rebenta com a exclamação inicial e vai-se espraiaando “nas areias das nossas praias”, com avanços e recúos ondulantes, ou como o movimento de sístole e diástole do coração do povo ilhéu. Esta subversão das estruturas poéticas tradicionais (rima, métrica, etc.) recorda a libertação linguística de Modernistas e Presencistas.

“O Mar” é uma personagem humanizada, autor de acções nunca acabadas, que regressam em cada onda, numa repetição anafórica de gerúndios longos e gradativos (“cercando – prendendo – desgastando” ou “pondo – deixando”). A atmosfera apática do poema não é capaz de quebrar esse presente eterno e o vocábulo que mais sobressai graficamente, para além de “O Mar!”, é o “sempre”, repetido e isolado. “Mar sempre”, tal seria a expressão do cabo-verdiano olhando desalentado o infinito horizonte líquido.



Só há um esforço para conter o eterno prolongar da onda na praia: é o ponto de exclamação que fecha abruptamente os versos dominados pelo ritmo arrastado das nasais (“desgastando as rochas das nossas Ilhas!” ou “sempre / sempre / dentro de nós!”). Tão contraditório como o querer bipartido, esse alongamento-corte parece querer conter o fluir do mar-saudade mas logo cede lugar às previsíveis reticências meditativas (como na quarta e quinta estrofes), para só reaparecer no “desespero” do epílogo. A atmosfera fónica do poema parece confluir para a quarta estrofe, um terceto central, onde o “longe” e a “esperança” sumariam a carga simbólica dos versos de sons nasalados anteriores.

Nas estrofes seguintes, o ritmo acelera-se, os sons abrem-se, a enumeração torna-se caótica. A assonância do *i* em “histórias da baleia que uma vez virou a canoa... / de bebedeiras, de rixas...” deixa escapar a emotividade. Mas o próprio delírio sensual de invocações báquicas é dúplice: se as “bebedeiras, [...] rixas e [...] mulheres” estão “nos portos estrangeiros”, já o “canto da Morna”, o “corpo das raparigas morenas” e as “coxas ágeis das pretas” estão ali, no Mar-Nós. A sexta estrofe responde à quinta para impor o epíteto de “sonhos” a esse “desejo da viagem”.

A *des-ilusão* da partida recorre na morfologia de substantivos como “des-assossego” e “des-espero” ou de verbos como “des-embarcar” e “des-gastando”. É o *des-fazer* dos sonhos, a angústia da permanente e negada ânsia da liberdade (podemos evocar aqui de novo Miguel Torga), à qual a hipálage “nostalgia resignada” dá perfeita expressão.

A terceira estrofe dicotomiza duas terras estranhas aos olhos dos observadores que as captam por sinédoques: o cabo-verdiano vê os “países distantes por estampas das ilustrações” e por “fitas de cinema”, enquanto que “os passageiros que desembarcam” vêem não a terra mas sim “a pobreza da terra”. O sonho e a realidade, ambos meras partes de totalidades, nem tão absolutamente eufóricas (“os países distantes”) nem tão completamente disfóricas (“a pobreza da terra!...”).

O “Poema do mar” possibilita uma divisão quadripartida do seu *corpus*, não isenta de certa circularidade. Podemos considerar a primeira estrofe como um subtítulo, com a já citada relação de substituição, como um mote a ser glosado e resumível a duas frases-chave (“O drama do Mar” e “o desassossego do Mar” [...] “sempre dentro de nós”). Teremos, então, o primeiro conjunto de duas estrofes que humanizam “O Mar” como autor de diversas acções, Adamastor

carcereiro e insinuante mas também mortífero, “pondo rezas nos lábios”, uma perífrase eufemística para a morte. Passamos, nas duas estrofes seguintes, daquilo que o mar faz para aquilo que o mar é, com elisão do verbo da essência, para logo, na sexta estrofe, sabermos onde é que o mar está. É esta a estrofe que legitima a humanização inicial ao realizar a fusão Mar-Nós. A estrofe final, graficamente deslocada, desloca também a tónica d’ “O Mar” para “Este”, sentimento que prevalece após a leitura, num epílogo igualmente resumível a duas frases. Cumprindo a mencionada circularidade, o “convite [...] para a evasão” é “O drama do Mar” (o drama que ele desencadeia, que ele leva à cena) e o desespero é também desassossego, esse tal *des...*

Desfazer de um sonho porque aqui não há sequer a hipótese da partida compreendida em “Solilóquio junto do mar parado” (“Partir sozinho, mar em fora...”) ou em “Poema de quem ficou” (“no mundo que percorreste...”) de Manuel Gomes, o mesmo autor de *Chuva Braba*, “pequena obra-prima da novelística islenha”, nas palavras de Vitorino Nemésio. Em “Poema do mar”, o fatalismo estático e abúlico de Jorge Barbosa cobre irremediavelmente todo o seu *Arquipélago*.⁴ **RC**

NOTAS

- 1

Termos-chave do espírito caboverdiano, equacionados por Pedro Corsino Azevedo em “Terra-Longe”: “Terra-longe! Terra-longe!... / - Oh mãe que me embalaste! / Oh meu querer bipartido” (*Claridade* n.º 4, 1947).
- 2

“Foi a estiagem. / E o silêncio depois. / Nem sinal de planta / nem restos de árvore / no cenário ressequido da planície. / O casebre apenas / de pedra solta / e uma lembrança aflitiva. [...] Tão silenciosa a tragédia das secas nestas ilhas! / Nem gritos nem alarme / - somente o jeito passivo de morrer!” (*Caderno de um Ilhéu*, 1956).
- 3

Hora de despedida, hora da partida. Tema de Mornas. Ver também o romance *Hora di Bai*, publicado em 1962, de Manuel Ferreira, escritor luso-cabo-verdiano com uma aproximação neo-realista ao tema da fome e da emigração em Cabo Verde.
- 4

“Malditos / estes anos de seca! / Mete dó / o silêncio triste / da terra abandonada / esmagada / sob o peso / do sol penetrante! [...] Em tudo / o cenário dolorosíssimo / da estiagem / - da fome!” (“Paisagem”, *Ambiente*, 1941). “O teu destino... / O teu destino / Sei lá!” (“Irmão”, *Ambiente*, 1941).



José Eduardo Agualusa e Luís Cardoso em Macau

Algumas Reflexões sobre a Lusofonia

ANA PAULA DIAS*



O “Rota das Letras – Festival Literário de Macau” foi fundado em 2012 pelo jornal local *Ponto Final*. Actualmente, o evento é co-organizado pelo *Ponto Final*, o Instituto Cultural de Macau e a Fundação Macau. Os mais de 30 reconhecidos autores, editores, tradutores, jornalistas, músicos, cineastas e artistas plásticos trazidos este ano ao território pelo Festival – que, nas palavras da organização “dá expressão no sector cultural à desejada aproximação e cooperação entre a China e o mundo lusófono, através de Macau” – trouxeram consigo, entre outras coisas, a problematização do conceito de “escritor lusófono”. Um dos painéis do festival foi, inclusive, subordinado ao tema “Toda a literatura dentro da literatura lusófona” e contou com a presença de Paulina Chiziane, Luís Cardoso, Vanessa Bárbara e Valter Hugo Mãe. À margem das sessões, o timorense Luís Cardoso e o angolano José Eduardo Agualusa, com quem tive oportunidade de conversar na ocasião, discutiram igualmente a sua relação com a ideia de lusofonia e com os discursos pós-coloniais sobre as literaturas de

matriz lusófona. Neste artigo pretende-se explorar a visão e o papel que dois escritores tão diferentes quanto estes, amplamente citados como “escritores lusófonos”, têm e podem ter na problematização do conceito, que implica a crença na existência e importância duma comunidade lusófona para processos de identidade nacional e pessoal e integra a oposição entre a existência de uma certa comunhão entre povos lusófonos e, simultaneamente, uma grande diversidade de desejos e vontades relativamente à utopia da lusofonia. Para tal, será feita uma breve apresentação dos autores e da sua obra, perspectivado o conceito de lusofonia e transcritas citações da conversa havida.¹

O panorama das letras em Timor é ainda incipiente e Luís Cardoso, radicado em Portugal, tem sido apontado pela crítica como o principal representante da literatura em prosa timorense da actualidade em língua portuguesa (de notar que recentemente têm começado a aparecer obras e autores novos que se exprimem em tétum). Em 1997, com a publicação do romance *Crónica de uma Travessia. A Época do Ai-Dik-Funam*, Luís Cardoso fez chegar ao público a história e os costumes do povo timorense, mesclados com a história e os costumes de outros povos, “uma colcha de retalhos etnolinguísticos”,² dadas as invasões e os ataques sofridas por Timor por parte de portugueses, japoneses e indonésios. José Eduardo Agualusa, no prefácio deste livro, aponta Luís Cardoso como “um escritor a caminho da sua obra.”³ O autor publicou depois *Olhos de Coruja*, *Olhos de Gato Bravo* (2001) e *A Última Morte do Coronel Santiago* (2005),

* Doutoranda em Educação e Interculturalidade, com mestrado em Estudos Portugueses Interdisciplinares. Trabalha presentemente em Macau, como assessora técnica para a promoção e divulgação do português. Tem vindo a publicar, desde 1996, vários volumes sobre literatura portuguesa, didáctica do português como língua estrangeira e, ultimamente, sobre educação e encontros interculturais em Macau.

A Ph.D. student in Education and Interculturality, holds a M.A. in Interdisciplinary Portuguese Studies. Currently working in Macao as a technical advisor for the promotion and dissemination of the Portuguese. She has been publishing since 1996 several volumes on Portuguese literature, didactics of Portuguese as a foreign language and, lately, on education and intercultural encounters in Macao.

LITERATURA

em Portugal, ambos na editora Dom Quixote e *Requiem para o Navegador Solitário*, no Rio de Janeiro, em 2007. O seu último livro, *O Ano em que Pigafetta Completou a Circum-Navegação*, editado na Sextante, data de 2013 e aborda a culpa, a construção de uma identidade nacional e a violência que acompanhou a evolução política em Timor. Os romances de Luís Cardoso estão traduzidos para diversas línguas nomeadamente inglês, francês, italiano, holandês, alemão e sueco. O seu primeiro livro, com o título original *The Crossing*, foi inicialmente publicado em Inglaterra pela Granta Books.

À semelhança das outras literaturas que se revelaram após a independência dos respectivos países, como aconteceu, diferentemente, é certo, com os países africanos de língua oficial portuguesa, a literatura timorense vem fazendo, desde há vários anos, um lento caminho de edificação e afirmação, pesem embora as inúmeras vicissitudes do processo político e social e as suas repercussões de índole cultural e, mais especificamente, literária. No caso timorense, a diferença em relação aos países africanos acentua-se pelo facto de, face à ocupação indonésia, a língua – e consequentemente a literatura – ter desempenhado uma relevante função de resistência e de intervenção, sendo que a ruptura com a herança e o paradigma português não se realizou de forma efectiva ou total. A língua teve um papel muito importante durante o tempo da Resistência e os documentos recebidos no interior de Timor, que a Resistência fazia circular, eram em língua portuguesa – o que significava que a língua oficial da Resistência era o português.

Desta situação dá conta Luís Cardoso, que se afirma como “escritor timorense que pretende fazer uma literatura timorense em língua portuguesa”,⁴ ao referir que “as minhas referências literárias são de língua portuguesa, de escritores de língua portuguesa, foi com eles que eu aprendi a escrever, com eles que eu comecei a fazer literatura.”⁵ Para o escritor, as referências imediatas são aquelas que falam e escrevem português e são essas, nas suas palavras, que aconselha aos timorenses: “Recomendo os autores de língua portuguesa, para construir, digamos assim, a chamada literatura timorense escrita. [...] Timor não tem disponibilidade para ter acesso a vários patamares ao mesmo tempo [...] Portanto, temos que queimar etapas [...] no caso de Timor o que eu recomendo são os escritores em língua portuguesa, porque é o primeiro patamar. Para aqueles que nunca saem de Timor, a única coisa [que há], os livros que para lá mandam são os livros dos autores de língua portuguesa.”⁶



José Eduardo Agualusa.

E acrescenta: “Estamos a tentar construir uma língua portuguesa dos timorenses. É preciso trabalho! Podemos fazer aproveitando até o próprio tétum nesta construção. A língua portuguesa dos timorenses será uma língua entre o tétum e a língua portuguesa.”⁷

No entanto, sobre a literatura timorense, Luís Cardoso aventa: “A literatura portuguesa está construída; a literatura angolana também. A timorense está em construção. Provavelmente daqui a alguns anos falaremos de uma literatura timorense. Tanto pode ser em língua portuguesa como em tétum ou pode ser no próprio *bahasa* indonésio que muitos estudantes timorenses vão estudar na Indonésia. Dominam melhor a língua indonésia do que o próprio tétum e a língua portuguesa. A língua em que eles escreverão será a língua que eles próprios dominam.”⁸

A académica Perpétua Gonçalves, da Universidade Eduardo Mondlane, dá eco às considerações de Luís Cardoso quando, a este propósito, afirma que umas das razões que toma o termo “lusófono” discutível é ele fazer “tábua rasa” da realidade linguística dos países que refere: “Ao usar este termo ‘homogeneizante’ (Faraco 2011), apagam-se do mapa linguístico as outras línguas faladas por vastas comunidades de todos estes países, deixando entender que o português é a língua materna maioritária das suas populações e, por conseguinte, é também a língua de cultura e de identidade a nível nacional”,⁹ Lourenço do Rosário¹⁰ é outra das vozes que chama a atenção para a necessidade de legitimar o conceito de lusofonia indagando os seus referentes sob pena de, não o fazendo, reduzi-lo a um mero exercício de retórica política: “Os africanos procuram lembrar aos seus parceiros que o panorama linguístico dos três países africanos continentais e Timor Leste é de diversidade linguística.”¹¹

O angolano Eduardo Agualusa, um dos escritores mais internacionais do seu país, recebeu em 2007 o prestigiado Prémio Independente de Ficção Estrangeira, promovido pelo jornal britânico *The Independent*, com

o livro *O Vendedor de Passados*, publicado pela Dom Quixote, em 2004. Para além de ser o primeiro africano a receber tal distinção, Agualusa participa regularmente nos principais festivais literários do Brasil e de outros países, nos quais é reconhecido como representante do renascimento literário de Angola e escritor lusófono por excelência, já que a sua obra transita com desenvoltura entre as culturas africana, lusitana e brasileira. É considerado um escritor *globetrotter*, com passagens pelo Rio de Janeiro – onde viveu algum tempo – Angola, a sua pátria, marcada pela guerra civil e Portugal. Escritor profissional e colaborador em jornais de Lisboa e Luanda, Agualusa mistura brasileirismos, a gíria urbana de Luanda e de Portugal de forma original, criando um estilo inteligível em todo o universo de língua portuguesa e a temática da lusofonia está presente de modo bem explícito nas suas crónicas.¹²

Os seus livros são o espelho das tradições que permeiam esses ambientes tão distintos em que se movimenta, como ele mesmo ressalta e o autor considera que dificilmente se pode falar numa literatura portuguesa, numa literatura brasileira ou numa literatura angolana. Para o autor, cada escritor é um caso “porque evidentemente que existem escritores todos muito diferentes.”¹³ Ao contrário de Luís Cardoso, que diz concordar “[com a ideia de literatura lusófona] sobretudo

nesta questão da língua”, Agualusa considera que “para construir uma literatura angolana boa o principal é ler boa literatura [...], a boa literatura universal, nem é só a de língua portuguesa ... depois, evidentemente, vais fazer isso em língua portuguesa.” E ilustra esta posição referindo que escritores como o Gonçalo M. Tavares, por exemplo, que não pertencem sequer a uma geografia, que “vêm inteiramente da literatura. O seu território é apenas a literatura, a grande literatura universal. E portanto [ele] não é comparável a uma Inês Pedrosa, cada um deles é diferente. A mesma coisa se passa no Brasil, aí ainda é mais absurdo falar nisso. A literatura de Timor, que é quase só representada pelo Luís Cardoso... podemos dizer que sim. Mas nas literaturas mais avançadas, mais desenvolvidas ... cada escritor é um caso.”

Independentemente de poderem ou não identificar uma literatura, as primeiras obras literárias escritas por



Luís Cardoso.

Todas as imagens que ilustram este artigo respeitam ao “Rota das Letras – Festival Literário de Macau”, 2013. Cortesia do jornal *Ponto Final*.



LITERATURA



angolanos e publicadas em Angola datam da segunda metade do século XIX, o que configura um panorama completamente diverso do de Timor, o que se reflecte de alguma forma no modo como ambos os escritores se posicionam relativamente à questão da “literatura lusófona”. Diz Rosário que “as expressões não valem por si. Valem sobretudo pelo alcance que têm e pela solidez dos factores que lhes deram origem. Assim, se queremos ver legitimado o conceito que a expressão de Lusofonia contém, devemos ir a fundo na busca dos seus referenciais.”¹⁴ Com efeito, falar hoje de lusofonia significa entrar numa dimensão multidisciplinar e de grande complexidade. Em primeiro lugar, significa situar-se na perspectiva tão abrangente quanto actual dos estudos pós-coloniais para depois articular-se pelas numerosas ramificações teóricas e temáticas que os constituem, tais como as diversas problemáticas linguísticas, literárias, estéticas, filosóficas ou políticas que o conceito implica. Aliás, a retórica tradicional da lusofonia tem insistido, não raras vezes, numa espécie de nostalgia do império, subvalorizando a diversidade cultural que cinco séculos de aventuras associaram à experiência de todos os cidadãos que pensam, sentem e falam em língua portuguesa.

Para Eduardo Lourenço (1999), por exemplo, o conceito de lusofonia surge frequentemente associado

nos vários discursos, quer oficiais, quer particulares, a uma ideia inocente de comunhão cultural de povos ligados pela língua portuguesa. No entanto, essa imagem esconde um carácter politicamente forjado e a autoria dessa pretensa comunhão, assim como o neocolonialismo inconsciente que lhe está subjacente. Tanto mais perigosa é esta ideia quanto nela se investem paixões e uma concepção de identidade cultural (portuguesa), vista como intrinsecamente fundamentada num passado imperial que se pretende salvaguardar para que Portugal se possa imaginar para além do pequeno país que é. A crítica pós-colonial, por seu turno, refuta a ideia de que a lusofonia é um sonho homogeneamente partilhado e apresenta-a, ao contrário, na sua pluralidade discursiva, reconhecendo a diversidade de expressões nos diferentes países da CPLP, ou mesmo dentro de Portugal, entre grupos de diferentes origens étnicas (como salienta Joaquim Pires Valentim relativamente aos portugueses e africanos).¹⁵

A este propósito, já a escritora guineense Odete Semedo afirmara que “não se pode arrumar tudo numa gaveta e dizer ‘isto é a literatura da lusofonia’”, porque “cada país é um país”, com “várias facetas” e “a sua memória colectiva”.¹⁶ Eduardo Agualusa corrobora esta posição, defendendo que “isso só significa que as literaturas amadureceram. Se em todos os projectos houvesse uma

ideia de identidade, seria um mau sinal...”.¹⁷ Mesmo na literatura angolana hoje há projectos muito diferentes e isso é um sinal de amadurecimento, como nas outras literaturas anglófonas ou francófonas. Dizer que existe uma identidade francófona na literatura é um pouco exagerado...”.¹⁸ Ou seja, independentemente de qualquer tentativa de conceber a lusofonia a partir do aforismo da língua e de um passado comuns, não se pode ignorar que as diferentes sociedades que formam o universo lusófono revelam, todas elas, diferentes formas de lidar com essa mesma representação. Isto significa que, nos antípodas da noção de lusofonia se podem diagnosticar as contradições inerentes à sua figuração, tendo em conta a importância atribuída às memórias nacionais de cada um dos países do espaço lusófono na animação das suas representações identitárias e nacionalistas. Sendo assim, a dimensão afectiva que a lusofonia convoca não pode estar imune ao questionamento. Os limites da sua apropriação são também moldados pela interferência e sobreposição de outras referências que são indexadas tanto no reportório da memória oficial nacional e nas representações do imaginário colectivo de cada um dos países, como também na concepção das representações sociais e individuais da identidade dos sujeitos ou grupos que pertencem ao designado espaço lusófono. Ou seja, como o vencedor do Prémio

Camões 2013, o moçambicano Mia Couto resume, é “importante questionar a ideia da lusofonia. E perceber que o conceito é plural: existem lusofonias. A ideia da comunidade lusófona é uma construção que corresponde a interesses políticos particulares. Os criadores culturais devem ser capazes de questionar esse modelo único que nos é proposto.”¹⁹

Ainda de acordo com Semedo, a força de partilhar uma língua “não está na fusão das literaturas, mas na circulação das obras dos autores que escrevem em português e na “coordenação de acções” e nisso têm falhado editoras e instituições governamentais, segundo afirma, explicando que são os autores que divulgam os seus trabalhos entre si, nos encontros que mantêm. Para Eduardo Agualusa, o ideal é que haja um investimento maior nas bibliotecas, ou seja, que os leitores, as pessoas tenham acesso ao livro. Refere o caso do Brasil como um exemplo para o mundo inteiro: “O governo brasileiro, os vários governos brasileiros têm feito um esforço enorme no sentido de fazer chegar o livro aos leitores. O governo brasileiro é hoje o maior comprador de livros do mundo, depois da China. Eu acho que o grande investimento hoje, falando dos países de língua portuguesa, deveria ser o de permitir o acesso de toda a gente ao livro.” O autor identifica ainda diferenças evidentes entre o mercado editorial dos três países: “Portugal e o Brasil conseguiram

LITERATURE



LITERATURA



formar leitores. Portugal através da criação de uma rede de bibliotecas públicas muito boa, que o Brasil infelizmente não tem. Mas no Brasil isso é feito por meio de eventos literários e o governo brasileiro é um grande comprador de livros. O governo tem tentado fazer com que o livro chegue a mais leitores, aumentando também o número e a qualidade de escritores?”²⁰ Segundo Agualusa, apesar de todos os seus entraves políticos, a África conta hoje com um leque de escritores reconhecidos internacionalmente, para além de jovens que persistem na criação literária: “No caso da África, em particular de Angola, infelizmente não foi feito esse trabalho de educação básica para a formação de leitores, nem criação de bibliotecas, editoras, enfim. Isso explica porque é que a criação literária não é tão boa. Ainda assim existem escritores batalhando por lá.”²¹ Outro aspecto fundamental focado pelo autor a este propósito é que “A *internet* é muito importante nos casos em que é mais difícil instalar bibliotecas em papel, mas é possível hoje que uma criança no Huambo ou uma criança numa aldeia de Timor tenha acesso às grandes bibliotecas através da *internet*.”²²

Efectivamente, a globalização e o novo padrão comunicacional baseado na convergência e na utilização de tecnologias da informação tem vindo a delinear um novo lugar para a lusofonia, no qual se estabelecem redes virtuais de comunicação entre cidadãos que pensam, sentem e falam em português: o ciberespaço. Talvez deste modo a lusofonia possa começar a afastar-se do equívoco conceptual a que se tem vindo a associar – uma maneira simplista de designar os países resultantes da colonização portuguesa, “os espaços e as gentes que historicamente já estiveram ligados a Portugal”.²³ Esta nova realidade comunicacional, aliada ao poderoso factor identitário que uma língua comum pode estabelecer, aponta para o forte contributo que as facilidades de comunicação abertas pelas novas tecnologias, mais concretamente a *internet*, facultam na aproximação entre falantes de um mesmo idioma. E no caso de uma língua como o português, falada por milhões de pessoas dispersas por todos os cantos do mundo, pertencentes às mais diversas etnias e culturas, o recurso a esta forma de circulação e divulgação das obras afigura-se ainda mais pertinente. Tudo isto está a gerar fenómenos novos de encontros de cultura, de novas expressões culturais, a expandir e a dar mais força à lusofonia, como o testemunho de Agualusa deixa entrever: “Eu acho que funciona. A gente tem esse exemplo no caso de Angola e no Brasil também estão a fazer isso. Há hoje em dia um grande

mundo de publicações *on-line*, poesia, etc. E há poetas angolanos que não teriam possibilidade de publicar em papel, que estão a publicar na *internet* e em jornais brasileiros, por exemplo, jornais brasileiros *on-line*, publicações boas, portanto, essa coisa até já existe e o que há agora é incrementar isso. O Brasil tem feito experiências muito interessantes a esse nível, há aldeias indígenas remotas onde as crianças aprendem a navegar na *internet* e que têm... têm indiozinhos no alto do Xingu, em aldeias remotas da Amazônia, que têm acesso à *internet* e que dominam muito bem, porque as crianças aprendem muito rapidamente a dominar as tecnologias. E portanto não é impossível... as pessoas esquecem-se disso, podem queimar-se etapas, realmente, com as novas tecnologias.”²⁴

Questionados sobre se iniciativas como o “Rota das Letras” permitem concretizar alguns dos objectivos do festival, nomeadamente a aproximação entre chineses e lusófonos, do ponto de vista cultural, particularmente na literatura e na criação de um espaço comum para escritores e artistas da China e dos países de língua portuguesa, Agualusa e Luís Cardoso apontaram alguns aspectos que consideram merecedores de maior atenção. A tradução, como investimento na exportação da língua e até da cultura, foi um dos factores mencionados como facilitadores para a reconfiguração de uma lusofonia mais englobante e plural. Eduardo Agualusa refere que “estava à espera, pensei que estivessem lá livros à disposição, quer os nossos livros, quer os livros de autores chineses. Você compra os livros, já fica a conhecer melhor, há a possibilidade de diálogo...”²⁵ tal como Luís Cardoso, que considera que “o primeiro caminho do escritor para a China é feito através dos livros, do escritor chinês. Levas os meus livros, traz-me os teus.”²⁶ Em termos do mercado asiático, Agualusa referencia ter um livro traduzido em chinês, publicado em Taiwan,²⁷ outro traduzido em coreano, na Coreia do Sul e ainda um outro em bengali, no Bangladesh,²⁸ mas “evidentemente, a partir do momento em que a China entre nesse mercado global, para qualquer escritor é um mundo. É o mercado. Portanto, claro que para nós há essa perspectiva” e acredita que a RAEM deveria explorar as oportunidades que podem advir da ideia de plataforma entre a China e os países de língua portuguesa também no plano cultural. Refere: “No caso concreto da língua portuguesa, o que me parece é que Macau se está a transformar, até do ponto de vista do ensino da língua, há cada vez mais chineses a aprender português, porque estão interessados em entrar

nestes mercados novos. Os países de língua portuguesa são casa vez mais importantes para a China. Isso não vai desaparecer, é uma coisa que vai crescer e portanto, o interesse pela língua portuguesa é cada vez maior. Macau pode e deve aproveitar isso”.

Às questões se no território, que é um lugar de cruzamento entre o Oriente e Ocidente, se aproximaram mais ou não as culturas portuguesa e chinesa e se o “défice epistemológico”²⁹ do conceito de lusofonia ficou mais esclarecido com o festival, não é pretensão deste texto responder. Mas à laia de encerramento, não posso deixar de referir as palavras de Paloma Jorge Amado, filha do escritor Jorge Amado – também ela convidada do “Rota das Letras” para falar da vida e obra do pai – que retomam o que atrás foi dito por Odete Semedo sobre a força de

NOTAS

1

Entrevista inédita de Ana Paula Dias com José Eduardo Agualusa e Luís Cardoso, Macau, 11 de Março de 2013.

2

Ibidem.

3

José Eduardo Agualusa, “Como se fosse um prefácio”, in Luís Cardoso, *Crónica de uma Travessia. A Época do Ai-Dik-Funam*, pp. 5-6.

4

Entrevista inédita de Ana Paula Dias com José Eduardo Agualusa, cit.

5

Ibidem.

6

Ibidem.

7

Ibidem.

8

Ibidem.

9

Perpétua Gonçalves, “Lusofonia em Moçambique: com ou sem glotofagia?”. Comunicação apresentada no II Congresso Internacional de Linguística Histórica. Homenagem a Ataliba Teixeira de Castilho”, São Paulo, 7-10/02/2012.

10

Presidente do Fundo Bibliográfico de Língua Portuguesa e Reitor do Instituto Superior Politécnico e Universitário de Maputo.

11

Lourenço do Rosário, “Lusofonia: Cultura ou ideologia?”. Comunicação apresentada no IV Simpósio Internacional de Língua Portuguesa. Maputo, Maio de 2007.

12

Vejam-se, a título de exemplo, “À propos de la lusophonie” (1997; “A nossa Pátria na Malásia” (2000); “O segredo de Passo Fundo” (2000); “Discurso sobre o fulgor da língua” (2003); “Outra feira, outras feiras” (2006).

13

Entrevista inédita de Ana Paula Dias com José Eduardo Agualusa, cit.

14

Lourenço do Rosário, “Lusofonia: Cultura ou ideologia?”, cit.

15

Representações Sociais do Luso-tropicalismo e Olhares Cruzados entre Portugueses e Africanos. Coimbra: Centro de Literatura Portuguesa, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2011.

partilhar uma língua residir largamente na partilha dos escritores, à falta de acções coordenadas por parte de instituições governamentais e editoras: “Foi com Luís Cardoso que compartilhei minhas quase 30 horas de viagem. A bem da verdade, li as últimas 10 páginas, das 300, no hotel em Macau. Demorei-me no final – e que final maravilhoso – com pena de ter que deixá-lo. Nenhum livro poderia me acompanhar melhor do que este a caminho do outro lado do mundo. É uma beleza de livro, extremamente bem escrito, emocionante, revelador de um mundo que desconhecemos no Ocidente. Estou em estado de graça pela descoberta de mais um autor preferido. Vou conhecê-lo pessoalmente na abertura do Festival daqui a algumas horas, levo meu exemplar para *tietar* e pedir um autógrafo”.³⁰ 

LITERATURE



BIBLIOGRAFIA

Cardoso, Luís. *Crónica de Uma Travessia. A Época do Ai-Dik-Funam*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1997.

Lourenço, Eduardo. *A Nau de Ícaro Seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*. Lisboa: Gradiva, 1999.



The Translatability of Chinese Poetry to Portuguese and Western Languages

JÚLIO REIS JATOBA*



* Graduate from the University of Brasília, M.A. in Portuguese Language and Culture from the University of Macau, he is the lecturer assigned by the Brazilian Ministry of External Relations to the Guangdong University of Foreign Studies (Guangzhou, China). He dedicates himself to the investigation and teaching in the fields of interpretation/translation Portuguese/Chinese and Lusophone studies in China.

Licenciado pela Universidade de Brasília e mestre em Língua e Cultura Portuguesa pela Universidade de Macau, leitor enviado pelo Ministério das Relações Exteriores do Brasil à Universidade de Estudos Estrangeiros de Cantão (Guangzhou, China). Dedicase à investigação e docência nos campos da interpretação/tradução português-chinês e estudos lusófonos na China.

A starting point in order to consider poetical translation is to take into consideration the fact that a language—beyond being a social fact (Bakhtin, 1979)—is inserted into a socio-historically situated *space and time*.¹ Furthermore, languages are situated in a geographic space, where this space, according to Milton Santos (1982), is an ‘uneven accumulation of time’. For the translation of the Chinese language such premises and concepts would not be different. Therefore, for the non-native speaker, translator and/or reader of Chinese language to understand the situationality of Chinese poetry, it is important to consider beforehand what is the *Chinese language* or what Chinese language we are referring to, or better, what *spacetime* of Chinese language we are considering. Corroborating the range of possibilities that this discussion offers, trying to define what is *Chinese language* implies to the translator or reader of Chinese poetry, in particular of classical Chinese poetry, recognising a whole tradition and cultural evolution of China, as well as considering its strength and vigor as a spreading source of its own poetical, philosophical and linguistic concepts.

Therefore, be it in studies of the translation or philological studies, it is imperative to identify which Chinese language we are referring to or, even more important, in what *spacetime* or *geographical space* this language is inserted. In addition, we must keep in mind that the definition of what a language is or is not often escapes linguistic domains. As an example, we could comment on the supposition that Cantonese would only be a dialect or deviation from Mandarin due to both sharing the same ideographic writing system. So, if the ideographic writing does not necessarily carry phonetic markings as phonetic alphabets do, we cannot be induced to think that if two ‘languages’ share the same writing system then it is fundamental proof to assure us that they are only regional or accent variations of one language. If we share this opinion, we are innocently drawn to conjecture that the language used in the Tang Dynasty (618-906), for example, is the same as today since both have Chinese characters as a writing basis.

Following its historical evolution, the languages in China changed as much as the movement of its shifting territorial borders. Besides natural changes, common to

Artigo de Camilo Pessanha no jornal *O Progresso*, de 13 de Setembro de 1914, sobre a sua tradução de algumas elegias chinesas.

LITTERATURA

CHINEZA

Satisfazendo uma antiga dívida para com o illustre director d’*O Progresso*, entrego hoje ao mesmo semanário umas poucas dúzias de pequenas composições chinezas com cuja decifração tenho entretido os ocios dos últimos seis annos de residência em Macau—os primeiros da velhice,—tirando d’esse esforço (em boa verdade se diga) horas de um tão suave prazer espirital que delle o não esperava tamanha. Comecei por uma minuciosa anthologia de dezasseis elegias da dynastia *Alfong*—elegias pelo acento de dorida melancolia que a todas domina, porquanto a forma, inezista e curta, é a de verdadeiros epigrammas,—selecionei-as, de entre os innumerables e vastos capcioneiros da referida epocha, por um das mais delicadas esthetas do *Imperio do Meio* nos principios do seculo XIX, para presente de despedida a um amigo intimo que para longe se ausentava.

O compilador e copista d’essas deliciosas obras primas foi o ministro *Jong-Feng-Kong*, que ao tempo (no reinado de *Chia-King*) exerceu em Pekim os mais elevados cargos do estado, *archivo* e o mentor do principe herdeiro. O destinatario da offerta era um pupillo do mesmo alto personagem, que n’aquella occasião se iniciava na vida publica, partindo a exercer o modesto logar de sub-prefeito em qualquer burgo setentrional da mesma vizinha provincia do *Kuang-Tung*. Chamava-se entre os amigos *Mi-kau*—a *raiz gasta*—da delicatissima sua constancia o seu apellido/nome o seu nome proprio,—que era do estylo omittirem-se em tanta trivialidades. Provavelmente veio a morrer logo ao começo da carreira, no seu remoto estylo, sem tornar a ver a corte nem as gracas da aldeia natal: e assim se explica que, noventa annos volvidos (o caderno tem a data *Sin-Mi*, correspondente a 1811) essas poucas folhas, trazidas de tão longe como reliquia preciosa—adaptadas a album (com capa de rica madeira das *Philippinas*, em que havia esculpidos o nome e um breve elogio do *Mi-kau*), e encerrado todo em um solido estojo de tamarindo de dupla Tampa—um flocoso vendilhado, pelo preço vil do duas patacas, em uma casa de preço (na *Aia*, como por cá se diz), alli ao *Tartarviro*.

Na mesma dedicatória se declara que os versos são do tempo dos *Ming*. Nenhuma informação acerca do autor ou auctores, senão que viveram n’esse periodo (1368 a 1644). Sob a direcção de um letrado chinês, fui-me, entretanto, possível identificar cada uma das composições, e averiguar-lhe o auctor,—o que, alias, não é tarefa difficil por si sitem. São onze, ao todo, os poetas,—os quizes nomearei em notas, ao passo que v’o dando a traducção das poesias que pertencem a cada um. Estas, decerto intencionalmente escolhidas, são tão parecidas na metrica—de um andamento calmo e dolente,—tão orientadas por uma commun philosophia—ao mesmo tempo nihilista e estoica tão homogeneas no viver de uma identica emoção—amocosa e grave,—e tão uniformes na predilecção de imagens analogas e no vigoroso e rapido processo de se *erocar*,—que á sua leitura, no proprio original chinês, se acredita serem produções de um mesmo espirito e fragmentos de uma obra unica systematizada.

Traduzi litteralmente,—tanto quanto a radical differença entre o genio das duas linguas o permite. Esforcei-me por não supprimir nenhuma das ideas contidas no original, por subjectiva e accessoria que fosse,—embora tendo por vezes de sacrificar a essa imposição de fidelidade os longos do ritmo e a relativa symetria da forma que eu desejaria dar á traducção de cada quadra chinesa, na impossibilidade de as traduzir em quadras de versos portuguezes. Menos ainda accentuei fôno e que fosse, no intuito de reflectir porventura, em com a presumpção de fazer existirem. Isolai a traducção de cada um dos versos, e dentro d’ella conservei, nos limites do possível, as ideas e symbolos a odesa original. Isto é, da poesia chinesa *litteralmente* traduzida com exactidão o que era *litteralmente*—o elemento substantivo ou imaginativo (—porquanto o elemento sensorial ou musical, resultando de uma technica metrica hypercomplexa (em que ha sabidamente aproveitados recursos phoneticos de que as linguas europaeas não dispõem), é absolutamente incoercivel.

horas vagas—, submetti o trabalho á censura do meu velho amigo e querido mestre sr. José Vicente Jorge, que tão distinctamente dirige em Macau os serviços do expediente sinico. O illustre sinologo não só me fez o favor de emendar, em alguns pontos a traducção aproximando-a mais da intenção original, mas forneceu-me ainda, espontaneamente, grande copia de notas elucidativas,—as mais valiosas de entre as que acompanham cada composição, e sem as quaes, como o leitor verificará, por exausta que fosse a verificação, a intelligencia dos textos (mesmo sob o ponto de vista puramente esthetico), ficaria deficiente.

Uma das mais fragrantés *tangeturas* da poesia chinesa, e, sem duvida, a mais difficil obstaculo á sua cabal exegese pelos occidentaes, está n’esse gosto exagerado pela allusão historica ou litteraria, que faz com que numerosas passagens, e, até, poemas inteiros, tenham duplo sentido,—um superficial e directo e o outro referido ou symbolico, erudito e profundo. Claro que, em textos condisões, o traductor que não esteja aparelhado com uma vasta cultura sinologica, navega em permanente risco de sombar de encontro a *torvelima*, traiçoeiros *caehopos*. Acresce, a complicar os azares que são effeitos d’esta dupplicidade, a propria imprecisão da linguaagem, que no chinês litterario é qualidade fundamental, chegando as palavras a não ter significado proprio—tão divergentes e, até, oppostas são as accepções de cada uma,—e sendo, por seu lado, a phrase (conhecida mesmo a ideia certa representada por cada vocubulo) susceptivel, por falta de leis syntacticas que predizem á sua construcção, das interpretações mais contritórias; de maneira que, frequenemente, o valor de cada um desses componentes do discurso tem de procurar-se por tentativas, e só pode ser definitivamente accerte depois de encontrado o pensamento geral, se, cotejado com este, não resultar abeurado. E, para mais, esta imprecisão é a dicção poetica aggravada pela concisa epigraphica—ou, se o leitor assim quizer, telegraphica—da mesma dicção, em que a *melhor* elegancia manda supprimir quasi completamente as palavras designativas das relações logicas, imprimindo assim mais vivamente, é certo, na imaginação de quem lê (e essa intensidade de suggestão é um dos intraduzíveis encantos da poesia chinesa)—mas desacompanhadas da menor indicação de alguma dependencia,—as ideias concretas adoptadas pelo auctor como symbolos poeticos.

Todas estas obscuridades e ambiguidades levam o eminente professor da universidade de Cambridge H. Giles, antigo consel em Ningpo e auctor de um comprehensivissimo dictionario monumental, a dizer (*Chinese Literature*, pag. 141) que tola a composição poetica chinesa é para o traductor uma *nao* de casca, dura:—*a chinese poem is as hard nut to crack*. Fica, pois, a leitor fazendo ideia de quão precioso me tenha sido,—n’esses inexplorados e diffundidos mares em que se aventorou a minha temeraria e mal provida curiosidade, da erudição e da sentimentalidade chinesa,—o opportuno socorro do experimentado e dedicado piloto que a fortuna me deparou.

Ainda o meu excellentissimo amigo quis ter a benevolencia de submittir, em todo esse men inhabil lavor a orthographia das palavras chinezas romanizadas (isto é, scriptas phoneticamente em caracteres latinos)—as quaes no manuscrito original estavam conformes á phonographia cantonesa,—traduzendo-as pela *pinyin*—a lingua mandarinica,—em que são geralmente conhecidas pelos europeus. D’essa differença resulta que, mantendo-se-lhe a forma primitiva, por mim adoptada para exclusivo uso proprio (pois nunca pensara em dar á publicidade, pelo menos tão cedo, estas *ensaias*), palavras que o leitor porventura esteja acostumado a ver e a significar de certo, especialmente entre os nomes chorographicos, lhe não serão estranhas) appareiam irreconheciveis.

Sua exigue. Se esta modesta tentativa, futil passatempo das horas tristes em longos annos de solidão, merecer ao leitor algum momentaneo interesse, será este devido, mais do que ao nenhum saber e aos hypotheticos dotes litterarios do auctor e signatario, á superior competencia do profissional que no seu arrazoado definitivo collaborou,—effusivamente em parte, e com dobrado juro, portanto, ao agradecimento de todos.

CAMILLO PESSANHA.

ELEGIAS CHINESAS.

(A Carlos Amaro.)

1

ASCENÇÃO AO MIRADOIRO DO KIANG (1.)

Este altissimo torreão abandonado foi outr’ora celebre. Aquí plantou seus estandartes, ornados de dragões, o fundador da dynastia Han. (2) Defendia-o, como inultrapassavel fôrto, a virtude do rei...Eram superfluos os circundantes canaes. Faxism-lhe guarda as proprias tribus barbaras (3). De que serviriam muralhas de pedra?

Hoje, como então, a montanha esplende de regia majestade. Holam do Kiang as aguas; e odo e terra confundem as suas vozes sotomnacs. Da commoção que sente, asomando no alto, quem poderia ordenar o poema? *Paralaxe nota, parolaxe nota!*—de pontugres mágica millenaria... (4)

11

A NOITE, NO PÊGO-DRAÇÃO (5)

De onde vem este perfume de flores, embalsamando a noite purissima? Entre boopas e frugas, uma cabana de oia, perto da qual um arroio murmura... Como de costume, o eremita parte ao surgir a lua. Em um covão do wootte, um passaro, poado, ininterruptamente gorgeia.

Não lhe importa que as bevas, impregnadas do orvalho, lhe encharquem as alpercatas de junça.

As suas vestes de ligeiro canhamo (6), soeque-as, envidando, a brisa primaveril... A borda da torrente, intento fazer versos ao viço das orquídeas (7). Embargam-m’o as saudades, violentas empolgando-me, do *Kiang-Pei* e do *Kiang-nan* (8)

MACAU, 1914.		CAMILLO PESSANHA.	
草露不辭芳菊意	幽人月出每孤往	何處花香入夜清	龍潭夜坐
江流天地變秋聲	石林茅屋隔溪聲	登閱江樓	

Notas —

1.—O auctor desta poesia e da seguinte é *Wang-shau-jen* (王守仁)—1472 a 1528—, tambem conhecido por *Wang-po-an* (王伯安) e por *Wang-sang-ming* (王陽明), e cognominado *Wan-ching* (文成). Notarel estadista, general, philosopho e poeta nos reinados de *Hung-chik* (弘治), *Chang-ti* (正德) e *Chia-ching* (嘉靖). *Osaka, Biog. Doc.*, pag. 639.

2.—*高*, o imperador Kau. Multos são os imperadores que tiveram o cognome postumo *Kau* (alto). O poeta refere-se a *Kau-ti* (高帝) ou *Kau-hu* (高祖), fundador da primeira dynastia Han (前漢)—206 A.C. a 25 D.C.

3.—*Litt.*: “Era entre as proprias barbaras Han (蠻) e I (夷)—isto é, contendo-as em respeito pelo prestigio exercido sobre ellas—que (o monarcha) estava (pela integridade do solo nacional).”

Desde remotissimos tempos que essas tribus inquietaram a China com as suas revoltas e incursões.

4.—*新亭*, *Sin-Ting* (o *Paralaxe Neno*), no *Kiang-Nan* (江南), á margem do *Yang-tsi-kiang*. No tempo da dynastia *Chia* (晉)—265-420—, alguns letrados eminentes e ardentes patriotas costumavam allí reunir-se para chorar em commun as desdidas da patria. *Pai-siu-tin-fu* (佩文韻府), vol. 24, rima 青. Esse pavilhão, pois, coetra o que o seu nome indicava, era já antiquissimo quando o auctor da poesia o visitou.

5.—Não nos foi possível identificar o local aqui designado pelo nome de *Lung-Pan* (龍潭). O dictionario de GILES dá noticia de uma cachoeira chamada *Hui-lung-Pan* (黑龍潭)—o *Sello do dragão negro*—nos arredores de Pekin. Temos tambem ouvido que ha outro *Lung-Pan* em *An-Hui* (安徽), perto de *Yang-tsi-kiang*.

Maia provavel nos parece, porem, que se trate de algum rapido do rio *U-Kiang* (烏江), ou de qualquer pequeno afluente do mesmo, no *Kau-chau* (貴州), onde o poeta esteve detido. De resto, é de supor que no immenso e inextricavel labyrintho de curvas de agua que recobre a China, muitos sitios devam existir com esse nome, tão afficção ao gosto chinês.

6.—*葛*, é uma das numerosas plantas textileas cultivadas na China.—o *paralaxe angustulus* segundo J. M. A. DA SILVA, e a *pueraria plavetoides* ou a *pueraria thunbergiana*, segundo os mais modernos lexicographos. Os portuguezes, no Extremo Oriente, dão o nome de *nave*, indistinctamente, a todos os tecidos fabricados com a fibra de qualquer planta indigena.

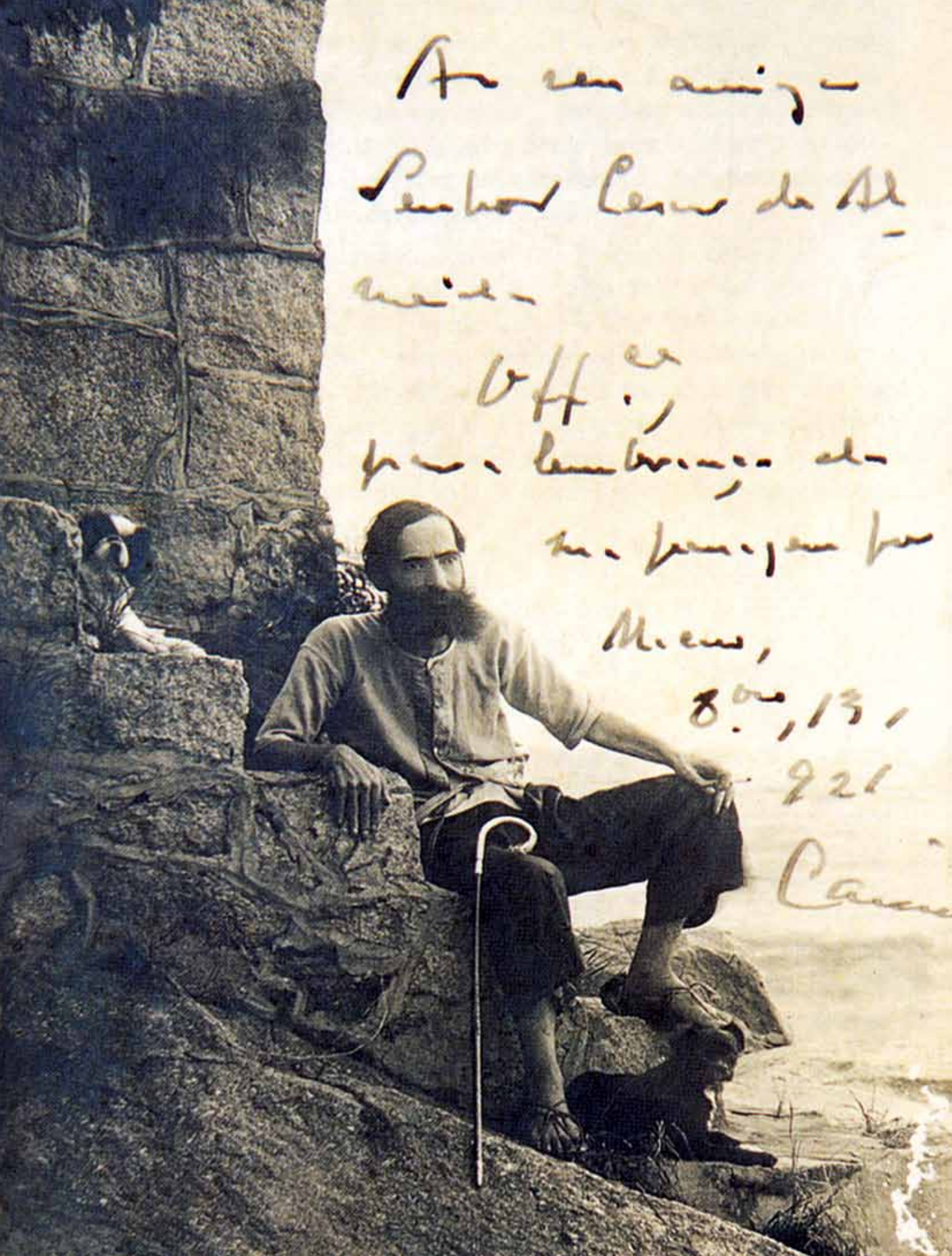
7.—*菊* (*Arctotis odorata*) é o titulo de uma ode de Confucio. Colchra a inalteravel belleza da vida espirital do homem superior, no meio dos infelizes proprios e da immoralidade ambiente. O leitor pode encontrar a traducção na obra do DR. LEODE, *Chinese Classics*, vol. 1, pag. 77.

Hung-chey-jen—como, dize, quasi todas as figuras dominantes da historia politica chinesa de todos os tempos,—tero carreira accidentada, havendo soffrido, uma vez pelo menos, a degradação e o exilio (V. *biog.*, em GILES). A presente poesia deve ter sido composta em uma d’essas intercadencias de desgraça.

8.—*Kiang-Pei* (江北) e *Kiang-Nan* (江南)—as actuaes provincias do *Kiang-Su* (江蘇) e *Chik-Kiang* (浙江), na foz do rio *Yang-tsi-kiang*. As orquídeas d’essa região são famosas pela sua floração opulenta. O poeta era nativo de *U-kau* (餘姚) na provincia de *Chik-Kiang*. Ao presentir, pela aroma, a presença da flor que para Confucio symbolisava a serena altivez das almas puras, procura retemporar no exemplo do mestre a sua precaria energia moral. Succumbet, porem, na lucta, assaltado de improvizo pela nostalgia da patria distante, que o mesmo aroma vem exacerbar.

Camilo Pessanha.

TRANSLATION



any language in the world, many times the language, the accent and the Chinese context, were altered according to social changes caused by the extinction and/or formation of new dynasties. It is always valid to remember that the language, as a social and political force, can come into play in relationships of power and hierarchy and therefore to alter a language is to create possibilities of altering the relationships of power.

One thing that in most Western countries was always a source of fascination in the evolution of the Chinese language, was the perpetuation of ideographic writing until the present day, even if by natural processes of linguistic evolution many ideograms have been modified or lost their original meaning. On what concerns Chinese writing, it is interesting to signal that the Chinese character contributes to the creation of a certain Western/European imagery of China and, consequently, to a certain mythification of the Chinese ideogram as a symbol of poetical innate expression of the Chinese language and writing.

Probably, to the reader not familiarised with the ideographic forms of writing, the characters can generate strangeness or a certain exoticism. For the poet Camilo Pessanha (Coimbra, 1867–Macao, 1926), one of the more prominent translators of Chinese poetry to the Portuguese language, the Chinese ideogram possessed an ‘art which existence we, the Europeans can barely understand for it is incompatible with our phonetic writing’ (1993, p. 14, my own translation from the Portuguese). We notice then, the possibility of fascination with the ideogram by some Western poets and translators, which would help to feed the myth of the Orient (see Machado, 1983). About the possible mythification of Chinese writing in the Western world, James Y. Liu affirms:

There is a fallacy still common in Western readers outside sinological circles, namely, that *all* Chinese characters are pictograms or ideograms. This fallacy on the part of some Western enthusiasts for Chinese poetry has had some curious results. Ernest Fenollosa ... stressed this misconception and admired Chinese characters for their alleged pictorial qualities (1999, p. 3, author emphasis)

Camilo Pessanha and his dog ‘Arminho’, 1921.

Maybe influenced by this *misconception* of the Chinese language—or, even motivated by full awareness of new possibilities in poetical creation—it is common to find in the prefaces of Chinese poetry translations to Western languages notes by translators explaining and warning about the possible visual loss caused by the absence of characters in Western languages or, even more, the need to recreate visually the poems to compensate for this loss (i.e. Pound, 1915; Campos, 2009).

Being conscious of this, we must be aware still of other peculiar characteristics of Chinese literature, mostly those present in classical Chinese poetry and the classical Chinese novel. Lin Chen 林辰 (1992, pp. 3–4 *apud* Tai, 2003), warns us that the ‘insertion of poetry within narrative language is one of the characteristics of classical Chinese fiction’. Therefore, we imagine that the gaps created by the differences and peculiarities of classic Chinese literature in relation to Western literature create hybrid spaces where the translator of the classic novel/poem has, among one of their challenges, the paradoxical task of searching in the target language for something that it does not possess; the translator, then, (re)creates not only the Chinese language but also the target language. Corroborating the peculiarity of Chinese poetry, especially classical Chinese poetry, Portugal (2013, p. 202) observes that it is notable that already in ‘the beginning of the Tang Dynasty the formal researches and linguistic studies had arrived to an elevated degree of refinement’ (my own translation from Portuguese). In addition, the classical Chinese poetry was a space with a high degree of form codification and a range of resources ‘in a language of symbolic possibilities inexistent in Western languages, [resources which] are virtually untranslatable in themselves’ (ibid., p. 206). Therefore, in this case, following one of the possibilities brought up by Portugal, for the translation of classical Chinese poetry, it would be fitting for the translator to try to recreate the effect of those texts by the use of sound and semantic resources in their languages.

Pozzana and Russo (2007, pp. 9–13), debate on the supposed natural poetic of Chinese language and, considering the concepts of *Zhongguoxing* 中国性 and *Zhongwenxing* 中文性, brought forward by the Chinese poet and literary critic Yang Lian 杨炼, point out that Chinese truly does not offer anything else; nothing less to poetry than any other language. The poetic force, therefore, would not be in the particular ‘determinations of the Chinese language and culture

TRADUÇÃO

TRANSLATION

(its difference to other languages and cultures)', that is, in its *Zhongguoxing* aspect; but in its *Zhongwenxing* facet, which would be the 'process of artistic truth that comes from, and returns to, this particular cultural linguistic space'.

Moving away from the sphere of the discussion of language as poetic force and returning to the perspective of *Chinese languages*, it is necessary to illustrate another imperative point in the definition of the Chinese language in question. For that, we should compare different *spacetimes* of the Chinese language. A substantial change between the standard classic Chinese language (*shanggu hanyu* 上古汉语) and the standard modern Chinese language was clarified in the researches of the Japanese researcher Hashimoto Mantaro 橋本 萬太郎. In one of his articles, one in which he united concepts of linguist geography—or geolinguistic—to linguistic typology, Hashimoto (1978) sustained the thesis that the Chinese language, until the middle of the third century, was an agglutinative and synthetic language—such as the classic and modern Japanese—but that it was in a process of evolving to its current nature, an isolating and analytical language.

This question brought forward by Hashimoto may interest philologists more than translators or readers of classical Chinese poetry. Nevertheless, it is interesting to consider that the Chinese language, until the middle of the second century, was regarded as agglutinative, that probably referred to the oral language or the documental registers of the empire, since in the poetic language what we notice is an exactly opposing trend: Chinese presents itself as a language with tendencies towards the isolating and analytical. This speculation corroborates the proposition that in the classical Chinese poetry the poems were already a form of language apart from language, with its own codes and its own syntactic constructions, logical and contextual or, as mentioned in Portugal and Tan (2011, p. 21), 'the classical Chinese poem is an altered linguistic space, following well-defined principles, frequently builds an environment that is distant from the "natural" language' (my own translation, original text in Portuguese). Portugal (2013, p. 205), exploring this idea, comments 'on what concerns classical Chinese poetry, this is accentuated by the ideogrammatic writing, the visuality, the movement and the musicality intrinsic to the Chinese character' (my own translation).

In conclusion, when trying to define *Chinese language(s)* we are faced with a peculiar and intrinsic characteristic to the language and Chinese culture: the enormity of its history and its *spacetime*. For that reason, concerning studies in poetic translation, for either classical poetry or modern poetry, it does not suffice to discuss only the linguistic or typological nature of *Chinese languages*. Initially, what becomes urgent is to know that, when mentioning *Chinese language*, we are talking about a whole evolutionary group of languages, dynasties and cultures that culminated in what we today speak of as *Chinese language and culture* or, in the perspective of Yang Lian, the interplay between the *Zhongguoxing* and the *Zhongwenxing*. Therefore, more important than defining the linguistic characteristics of each Chinese language is to define the *spacetime* and the *geographical space* to which they refer or in which they are inserted, turning then the *Chinese languages* into only one *Chinese language*; but always playing upon its different facets and masks, just like an artist of the Sichuan opera, since the beginning of the Ming Dynasty, in the traditional piece of *the changing of masks*² (*bianlian* 变脸, *changing of faces*, in a literal translation).

A WESTERNISING WESTERN VIEW POINT

Is there a theory of translation that contemplates all languages from start to finish? Do distant languages deserve to have their own 'theory'? What resources of the Portuguese language can we use to (re)create the Chinese Classical poetry? The questions maybe do not contribute substantially to the debate of translation as a subject in itself, but they seem valid when they feed the question of the untranslatability or the loss and gain in poetic translation of Chinese to Portuguese. As stated before, to Pozzana and Russo the Chinese language, in its *Zhongguoxing* facet, is a language that would not offer anything different to other languages: therefore, in this matter, there would not be necessarily specific difficulties that differentiated it from other



Yang Lian.

languages in its translation. According to this line of thought, we add to the *Zhongguoxing* the function of instrumental language, meaning the group of linguistic resources and tools of Chinese in its more literal and mechanical aspect.

The space of poetic creation would be fitting for the *Zhongwenxing*—as described by Pozzana and Russo—but, furthermore, *Zhongwenxing* suggests it being the home of that which is beyond the literal and merely textual standard language. In it would reside the context, the historic, the subjective, the poet and the poetry, the connotation, the metaphor, the metonymy. Therefore, the translation of Chinese poetry in its *Zhongwenxing* facet would be beyond the palpable through the 'instrumental language', implying a transformation of the original, but without it being 'unfaithful' to 'the letter'³ or to the meaning. Corroborating our supposition of the interplay between language as *Zhongguoxing* and cultural expression as *Zhongwenxing*, Tai (2003) tells us what in poetic translation:

While lexical equivalences can be handled more easily, a mastery of cross-cultural literary signification calls for an intuitive understanding of the cultural and aesthetic codes embedded in the languages of both source and target systems, and even then there always remains a gap between understanding and expression. (p. 24)

Narrowing the question of the translatability of Chinese to the theoretical possibility of translation of poetry in the prism of some Western theorists, it is interesting to observe that, for Paz (1992), '[t]he greatest pessimism about the feasibility of translation has been concentrated on poetry' (p. 155). Octavio Paz assumes also that 'translation is very difficult—no less difficult than writing so-called original texts—but it is not impossible' (ibid., p. 156), which leads us to suppose that, possibly, the author does not agree with the untranslatability of Chinese poetry to Portuguese. Collaborating even further to our supposition his view would be, referring to those who fostered that question of untranslatability of connotative significations, in the following extract:

Woven of echoes, reflections, and the interaction of sound with meaning, poetry is a fabric of connotations and, consequently, untranslatable. I must confess that I find this idea offensive, not only because it is based on an erroneous conception of what translation is. (ibid., p. 155)

Furthermore, Paz, arguing against those who assume the untranslatability of poetry, comments that maybe what moves us is 'their inordinate attachment to verbal matters, or perhaps they have become ensnared in the trap of subjectivity' (p. 155). Therefore, poetry being first and foremost a universal experience, the poetic translatability should not be in the literal search of the meaning of words, but in the analog play of expression of context, emotion and meaning, items not just common to languages themselves, but to human beings. The vision of Paz over the issue of literal translation in poetic translation seems to complement the vision of Walter Benjamin (1923)⁴ on the poetic meaning and the literality of translation. According to Benjamin,

Fidelity in translating the individual word can almost never fully render the meaning it has in the original. For this meaning is fully realized in accord with its poetic significance for the original work not in the intended object, but rather precisely in the way the intended object is bound up with the mode of intention in a particular word. (pp. 160-161)

Therefore, to Benjamin, the translation of poetic meaning would not be attached necessarily to a list of lexical equivalents, but actually to the different *ways to convey it* in one language or another. It seems that the vision of Benjamin, as well as that of Paz, favors the proposition of poetic translatability, in whatever language it is.

We come to realise, in the perspective of those two authors, that there is an interesting discussion around the issue of the universality of poetic force, in the case of Paz, and, in the case of Benjamin, about the capturing of meaning as essence to translation of the *ways to convey it*. But it seems they still lack an approach to the problematic of preservation or loss of the poetic form in translation. To feed this discussion Berman (1999, p. 34) tells us:

Poser que le but de la traduction est la captation du sens, c'est détacher celui-ci de sa lettre, de son corps mortel, de sa gangue terrestre. C'est saisir l'universel et, laisser le particulier. La fidélité au sens s'oppose – comme chez le croyant et le philosophe – à la fidélité à la lettre. Oui, la fidélité au sens est obligatoirement une infidélité à la lettre.

Even though not referring specifically to the translation of Chinese poetry, the ideas of Berman about the

TRADUÇÃO

TRANSLATION

letter and the fidelity to the letter greatly enrich the discussion. The idea around *fidélité à la lettre* maybe throws us into an issue commonly debated in the questions of translatability of Chinese to Portuguese: what would be lost considering that Chinese is a tonal language? We see that, specially in the early decades of the 20th century, there is a special preoccupation with the problem of ideograms in the translation of Chinese poetry to Portuguese and other European languages (i.e. Camilo Pessanha in *Oito Elegias Chinesas* and *China, Estudos e Traduções*), and, furthermore, there is ‘a history of misunderstanding by the poets and translators, that for a long time wished to see ... [in Chinese poetry] a primacy of the pictographic image over the rhythmic sound’ (Durazzo & Jatobá).⁵

Therefore, the translation of the letter, regarding the ideogramic and phonetic nature of Chinese, could possibly present itself as an impossible task or too foreignising. On the other hand, in this aspect, the translation of the letter should not be properly understood as ‘literal translation’, or letter by letter, since, in that perspective, the empty spaces themselves, caused by the linguistic differences between Chinese and Portuguese—in short, by the *Zhongguoxing*—would then be the foreignising elements. So, the translation of the Chinese language in the perspective of the translation of the letter appears acceptable, but, for that, possibly, excessively foreignising in the presentation of its form and not necessarily in the meaning.

But we believe that in the case of the classical Chinese poetry, the translation must be foreignising by nature, given its richness of codes, linguistic resources and specific concepts. Therefore, we suggest that a domesticating translation of Chinese poetry would bring about more losses than gains to the reader. About the domestication of translation on Chinese poetry, Magagnin (2011) says:

Dans le cas du chinois, les justifications à la pratique de la domestication reposeraient sur la conviction, chez certains traducteurs, que la langue et la culture chinoises, en raison de leur radicale “différence”, puissent être plus ou moins librement manipulées afin de les adapter aux convenances de la langue et de la culture cible

What we have noticed up to this point deals more specifically with the perspective of Western authors/translators on what concerns the poetic translation and the problematic aspects of poetic Chinese translation.

To add more to the discussion, it is interesting to make a brief revision and reference on how the problems of poetic translation in Chinese have been discussed and treated on the perspective of Chinese poets and theorists. In the following topic, we present a brief revision on the panorama of translation of Chinese poetry through the view of Chinese translators and poets.

A PERSPECTIVE THROUGH CHINESE THEORISTS AND POETS

It is interesting to take into account what some Western authors think about specifically on the poetic translatability and/or the exchange of poetic translation between the West and China. An immensely rich work on this subject can be seen in *A Centennial Anthology of Sino-Occidental Poetry Translation*, organised by Hai An 海岸 (2007).

The aforementioned work gives a dimension of how the issues of poetic translation of Chinese/Western languages have been seen in China. The issue of (un) translatability is openly debated by literary critics, translation theorists and by acclaimed poets such as Xu Zhimo 徐志摩, Dai Wangshu 戴望舒 and Lin Yutang 林语堂. For the purpose of this article, it would be impracticable to analyse all 65 essays and articles present in the Anthology organised by Hai An; for that, a first analysis (and selection) was elaborated in a fast manner, according to the bibliographic references of the texts.

Of the Western theorists listed as bibliographic references, we observe that there were some names which were constantly mentioned, such as Arthur Waley (1918, 1919, 1923, 1939, 1946), Ezra Pound (1915) and Herbert A. Giles (1901, 1923). A great portion of the texts in the Anthology are from the first decades of the 20th century, but it is interesting to notice that even in the texts and articles after 1990 no direct bibliographic reference to Berman was found; an author that, as we have revealed, offers a useful and innovative perspective on the literary tradition that is very sensitive to the issues of poetry



Xu Zhimo.

translation. The Chinese theorists commonly mentioned in the references are Yan Fu 严复, with the concept of *Xin Da Ya* 信达雅 (*xin*, ‘meaning fidelity’; *da*, ‘fluency’; *ya*, ‘elegance’), and Xu Yuanchong 许渊冲, that presented his proposal of poetic translation based on the triad issues of meaning/sound/form.

A second criteria for the choice of some of the ideas or visions of Chinese theorists presented next, was the consultation with colleagues such as the Department of Portuguese Language at the Guangdong University of Foreign Studies⁶ to evaluate the repercussion that the texts might have in the Chinese academic universe. Due to the difficult reading of the texts—at times extremely theoretical, at times with flourished and old-fashioned vocabulary—only the perspective of four authors on the issues of translatability of Chinese to Western languages were chosen. Next, we can witness the point of view of four poets and/or translation critics, respectively: Mao Dun 茅盾, Dai Wangshu, Gu Zhengkun 辜正坤 and Lü Shuxiang 吕叔湘.

Initially, a vision that could contribute to our discussion is the issue of losses in Chinese poetry. Mao Dun (1922) exposes from the very start questions to the reader such as: ‘Is translating foreign poetry possible?’, ‘Which advantages are there in translating foreign poetry?’ and ‘Why translating foreign poetry?’.⁷ To Mao Dun, all poetry is endowed with a ‘spirit’ and the translation filled with this ‘spirit’ is only possible in very few situations. Besides, the translatability is very much dependent on the ‘nature’ of the poem. Mao Dun sees the translation of a poem as a possibility of ‘renovation’, leaving it to the translation to introduce the ‘positive aspects’ of the original poem to the reader of the end language. For the author, there are no rules or theories



Dai Wangshu.



Lin Yutang.

that translators should follow, but some guiding principles, such as, for example, the importance of meaning in detriment to the form, since within possible limitations the translator might face, it would be more reasonable to lose the rhythm than to lose the content and meaning. A passage of the text that symbolises what the author believes is the degree of translatability of a poem says that the translation, even though very adequate, is only a retelling of the original poem.

But Dai Wangshu, a widely recognised Chinese poet, when talking about losses in a text dated back to 1944, comments that only bad poems lose everything after their translation, since in those there is no true poetry. Since, in real poetry, no matter to which language it is translated, its value will remain—something not even geographical distance or time will destroy. Dai Wangshu, aiming to define poetry, quality, form and content, says:

This is how poetry is: its quality does not depend on form but form the essence of its content. There is ‘poetry’ [real poetry, with spirit and soul] in the poem and, though elaborate and rare words are used, that is also poetry [for those are only form]. There is no ‘poetry’ in the poem; though rhythm and poetic syllables are well organized, they are not enough as poetry. Only the stupid consider that ugly women when well dressed become beautiful.⁸ (p. 99)

The comparison that he makes with the ugly woman is interesting, since for her there would be no salvation in the ‘form’, because poetry and beauty are in the essence. In this perspective, for the beautiful woman—or for the good poem—the ‘form’ in which it is presented is irrelevant, for the poetry in a ‘poem’ is in its innate poetic essence. Dai Wangshu did not comment on the technical minutia of problems in the translation of Chinese poetry, which may not contribute to our discussion; but, unquestionably, his reflection on poetic form/essence is very interesting. In closing, Dai demonstrates that he agrees with the possibility of poetic translation and comments that ‘to say “you cannot translate poetry” is a habitual incoherence’.⁹

For Gu Zhengkun (1990), translation theorist, there are factors/aspects within translation: the fully translatable aspects, the untranslatable and the ‘semitranslatable’. Nevertheless, even though defending that in fact untranslatable aspects exist in poetry, Gu Zhengkun says that you cannot affirm on

TRADUÇÃO

TRANSLATION

the untranslatability of a poem since, paradoxically, the translatable and untranslatable aspects live within poetry at the same time. On the three factors/aspect of translation, Gu Zhengkun says:

a) the verse in line, first names, some words and expressions, structures and phrases of basic thought are totally translatable;

b) some words and expressions and the style of the work in relation to the presentation of its form are ‘semitranslatable’; however, the ‘semitranslatable’ aspects are subdivided in two: (a) those who lose more than half of their original meaning and (b) those who lose less than half of their original meaning;

c) the specific rhetoric, the symbology (referring to the cultural elements) and the melody and pronunciation are untranslatable.

Gu Zhengkun does not establish whether the adequate criteria would be to translate literally or by meaning, since he believes that a great portion of the work and choice of the translator must base itself in the culture of the end language. Therefore, it would be the translators responsibility to analyse and choose which options would offer the least losses.

Lastly, Lü Shuxiang (2002), touches the subject of form and mentions that the choice of form is an important problem to be debated in poetic translation. In the course of the article, Lü comments on many translations of Chinese poems to English in regard to the form, as to trace a panorama of what has been done about Chinese poems. The author tells us that there have been overall three options in relation to the ways in which the Chinese poems have been translated. The main options would be the metered poetry, in which Lü introduces us to Giles as one of the representatives; ‘prose’ or free verse, in which the author recognises the translation work of Arthur Waley; and ‘(re)invented poetry’, in which the author refers to Ezra Pound as the biggest exponent of this perspective.

FINAL CONSIDERATIONS

The aim in these brief lines was to try and bring the reader into a reference base in order to feed the discussion on the difficulties, losses and gains of poetic translation from Chinese to Portuguese and/ or other Western languages. Until very recently, we could complain about the low number of Chinese pieces translated directly to Portuguese or material that

discussed the poetic translation of Chinese language to Portuguese. However, we have been graced with translations of important Chinese pieces translated directly to Portuguese, as for example, *Antologia da Poesia Clássica Chinesa: Dinastia Tang* (2013) or *Poesia Completa de Yu Xuanji* (2011). More and more abundant are the periodicals and magazines in the Portuguese language that dedicate or give space to poetic translation of the Chinese-Portuguese pairing or for the discussion on the peculiarities of Chinese Classical poetry.

In the final consideration about the Chinese language, the goal was to provide a panorama of the Chinese language and its more latent characteristics to the reader, in order to allow reflection on the different *spacetimes* that Chinese can posses. This analysis was developed based on the fact that ‘in the same way a translation touches the original fleetingly and only at the infinitely small point of meaning, in order to follow its own path in accord with the law of fidelity in the freedom of linguistic development.’ (Walter Benjamin, p. 163, op. cit.). As the aim of this article was to make a brief presentation, it was opted not to refer to the more profound issues of linguistic nature such as the current tonalities of *putonghua* or the changes in tone of some words—or even the amount of tones—in the length of the evolution of the Chinese language.

To the reader familiarised with the poetic translation of Chinese to Western languages, in the topic *A westernizing Western view point*, maybe some strangeness was evoked by the absence of names such as Ezra Pound, Ernst Fenollosa, or even Roman Jakobson. Our proposal was exactly to bring new names to the discussion. With the same intent, *A perspective through Chinese theorists and poets* was developed. Therefore, we can verify that even without having dealt directly with names such as Pound and Fenollosa, we eventually ‘returned’ to their names due to the immense influence they have exerted in the translation of Chinese poetry and to the Chinese and Western translators.

To conclude, we imagined that such a complex and fascinating topic would not be of easy analysis, but we do not believe it to be impossible. On what concerns a language and culture as millennial history, other specific issues of translation have to be addressed. The issue itself of the loss in tonal sonority of Chinese is an issue that, contrary to the imagetic force of the character, is worthy of more specific discussion in the field of Chinese poetry translation to Portuguese. **RC**

NOTES

- 1 In this piece there will be references made to the notions of *time and space* to situate which contexts of Chinese language or poetry we are referring to. The term *spacetime*, commonly used in the exact sciences, will be applied as an equivalent to *time and space*. Therefore, in this piece, *time and space* and *spacetime* will be interchangeable.
- 2 In case the topic interests the reader, I recomend watching part of the performance of *bianlian*, from the Sichuan opera. Video available in http://v.youku.com/v_show/id_XMTYzNTY3NjE2.html.
- 3 About the ‘fidelity to the letter’ (*fidélité à la lettre*) refer to Berman. *La traduction et la lettre ou l’auberge du lointain*, op. cit.
- 4 Original essay published in 1923, titled *Die Aufgabe des Übersetzers*. The translation reference was translated by Steven Rendall (1997), it can be found in <http://id.erudit.org/iderudit/037305ar>.
- 5 In ‘Escalando uma tradução coletiva’, of Durazzo & Jatobá, article to be published.
- 6 I thank Prof. Shang Xuejiao for the help in clearing questions on the translation of excerpts in Chinese language. I thank also Zhao Chuxin,

- a dear former student, who introduced me first to the problems of Chinese poetry translation from the point of view of Chinese theorists and shared with me some of her ideas developed in her Bachelor’s thesis (*Translations of Libai in Portuguese Language*—unpublished graduation thesis).
- 7 Original questions in Chinese: ‘翻译外国诗是不是“可能”？ [...] 翻译外国诗有什么好处 [...] ‘为什么要翻译外国是?’ (p. 19).
 - 8 The word 诗 (*shī*) in Chinese can be a generic term to refer to poetry. For that, it is what opted to translate it either as ‘poetry’ or as ‘poem’, to express the interplay between ‘true poetry’ and ‘form’ proposed by the author. Original text: ‘诗也是如此,它的佳劣不在形式而在内容。有“诗”的诗,诗虽以佶屈聱牙的文字写来也是诗;没有“诗”的诗,虽韵律齐整音节铿锵,仍然不是诗。只有乡愚才会把穿了彩衣的丑妇当作美人’。(p. 99).
 - 9 Original text: ‘说“诗不能翻译”是一个通常的错误’。(p. 99).

BIBLIOGRAPHY

Bakhtin, M. (1979). *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucite.

Benjamin, Walter (1997). *The Translator’s Task*. Translated by Steven Rendall. *TTR: traduction, terminologie, rédaction*, vol. 10, no. 2, pp. 151-165.

Berman, Antoine (1999). *La traduction et la lettre ou l’auberge du lointain*. Paris: Editions du Seuil.

Campos, Haroldo de (2009). *Escrito sobre jade: Poesia clássica chinesa reimaginada por Haroldo de Campos*. São Paulo: Ateliê Editorial.

Hai An 海岸 (2007). *Zhong xi shi ge fan yi bai nian lun ji* 中西诗歌翻译百年论集 (A Centennial Anthology of Sino-Occidental Poetry Translation). Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press.

Hashimoto Mantaro 橋本萬太郎 (1978). *Gengo ruikei chiri ron* 言語類型地理論 (Typological and Geographical Linguistics). Tokyo: Koubundou.

Lin Chen 林辰 (1992). *Gudai xiaoshuo yu shici* 古代小说与诗词. Shenyang: Liaoning jiaoyu chubanshe.

Liu, James J. Y. (1999). *The Art of Chinese Poetry*. Chicago: University of Chicago Press.

Machado, Álvaro Manuel (1983). *O mito do Oriente na Literatura Portuguesa*. Lisbon: Insituto de Cultura e Língua Portuguesa/ Ministério da Educação.

Magagnin, Paolo (2011). ‘La traduction et la lettre, ou le ryokan du lointain: vers une pratique de la différence dans la traduction

des langues orientales’. *Impressions d’Extrême-Orient* [En ligne], 2. Available in <http://ideo.revues.org/228>, link accessed in p September 2013

Paz, Octavio (1992). ‘Translation: Literature and Letters’. Trans. Irene del Corral. In *Theories of Translation: An Anthology of Essays from Dryden to Derrida*, editd by John Biguenet and Rainer Schulte. Chicago: University of Chicago Press, pp. 152-162.

Pessanha, Camilo (1993). *China: Estudos e Traduções*. Lisboa: Vega.

Portugal, Ricardo (2013). ‘Poesia Clássica Chinesa – Dinastia Tang: Apresentação, Alguns Poemas’. *Scientia Translationis*, no.13, pp. 201-212.

—— & Tan Xiao (trans. and org.) (2011). *Poesia Completa de Yu Xuanji*. São Paulo: Ed. Unesp.

—— & Tan Xiao (trans. and org.) (2013). *Antologia da Poesia Clássica Chinesa: Dinastia Tang*. São Paulo: Ed. Unesp,.

Pound, Ezra; Rihaku; Fenollosa, Ernst. *Cathay* (1915). Kila MT: Kessinger Publishing, 2010.

Pozzana, Claudia & Russo, Alessandro (2007). ‘Esta é uma outra China’. *Poesia Sempre, China*, no. 27. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional.

Santos, Milton (1982). *Pensando o espaço do homem*. São Paulo: Hucitec.

Tai, Pu Shan (2003). *Interpretation and Re-creation: English Translations of Poetry in the Sanguo Zhi Yanyi*. Hong Kong: Lingnan University. Master Thesis.

‘La piu difficile, e la piu disastrosa via, che mai fino allora niun altro’

Carlo Spinola and His Attempts to Get to the Índias

DANIELE FRISON*

When the great 17th century historian of the Society of Jesus, Daniello Bartoli, began to tell his readers the amazing and edifying tale of the Italian Jesuit Carlo Spinola, he had to use more ink and paper than he would have expected only in describing how his fellow-countryman attempted to reach the *Estado da Índia*—that is to say, he had to focus on a topic which should have been only a small part of Spinola’s life, whereas it turned out to be a six-year journey with many detours and setbacks, all worthy of being told.

Since Bartoli mastered the Italian baroque idiom so well as to deserve the epithet ‘Dante della prosa italiana’¹ we shall let him introduce this paper:

Hor della vita sua in Giappone, e delle opere, in che vi spese venti anni, non ne so dir nè piu brieve, nè meglio, e tutto insieme, che questo; ella essere stata degna dell’entrarvi che fece, correndo per lo spatio di sei anni la piu difficile, e la piu disastrosa via, che mai fino allora niun altro: e dell’uscirne per via in tutto contraria, ma ben piu gloriosa dell’altra, per dove entrò: quella d’acque in tanti mari che corse, nè mai, con tutte le lor tempeste, e pericoli di naufragare, ne poterono spegnere la

*carità che il portava: questa di fuoco, in cui si generosamente morendo, fece l’ultima pruova della finezza dell’amor suo verso Dio, la Fede, e quella tanto sua cara nation Giapponese.*²

From these words we can extrapolate the main intent for which Bartoli wrote his *Historia* years after everything happened. Basically, his is an apologetic work that may rightly be inserted in the endless Jesuit bibliography with which it shares the same purpose.

Yet, since here we are not trying to give praise but to write about the history of the seas we will focus on more reliable sources, in particular Spinola’s own letters about these very voyages, which, of course, should be read through the lens of the 17th century style of writing.

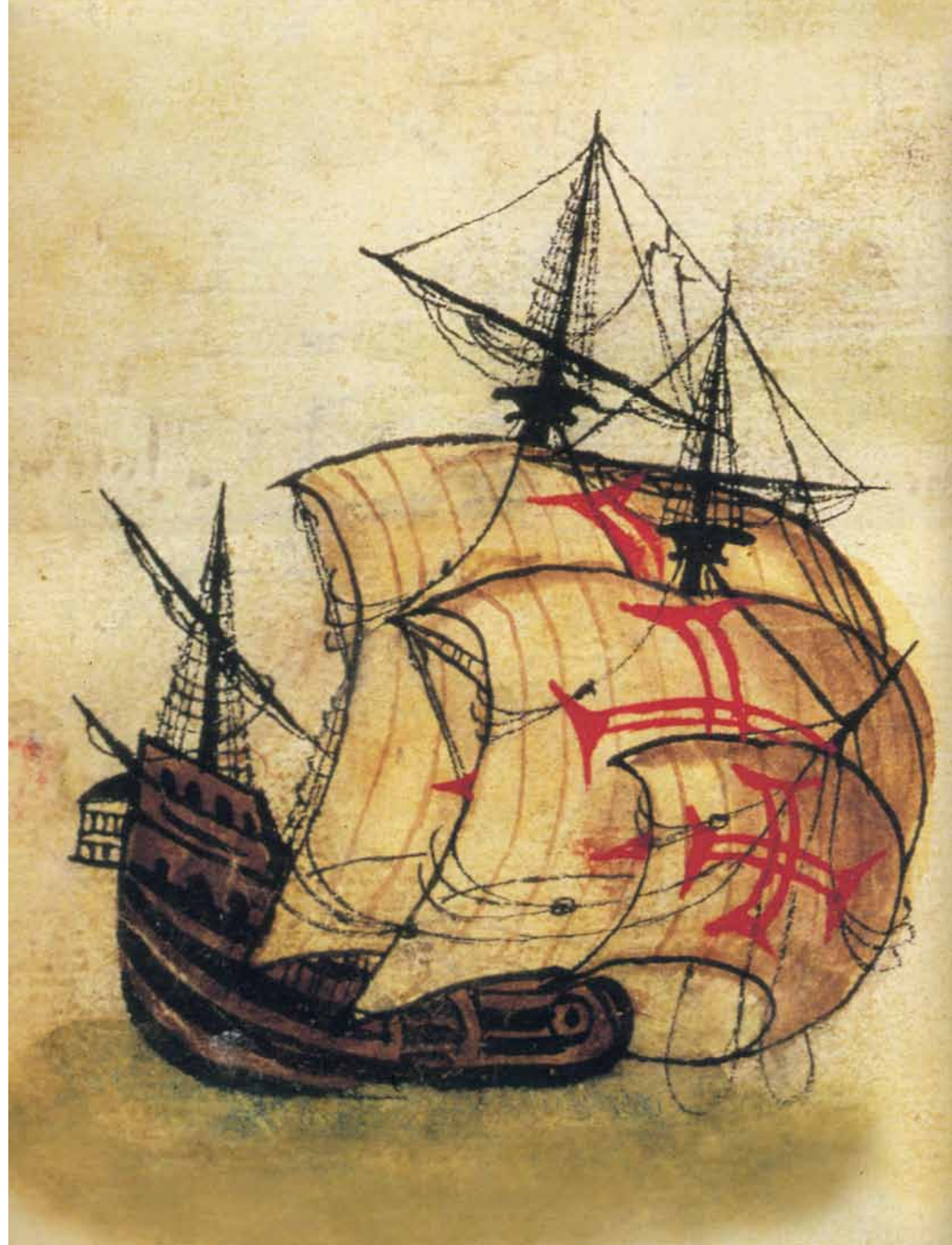
1. ‘QUOD FUIT DURUM PATI MEMINISSE DULCE EST. FARE CASUS HORRIBILIS’

Probably at the end of March 1598³ the Italian Jesuit Carlo Spinola, while in Lisbon—most likely in the hermitage of São Roque, situated on a hill immediately to the west of the old city walls—started to write a letter as lengthy as was the voyage he was about to describe to his Father General, Claudio Acquaviva.

Spinola wrote that he had eventually reached Lisbon on 18 January and that he deemed it necessary to inform the General thoroughly about the ‘*successo della nostra travagliosa, e lunga navigazione*’.⁴ What Spinola was about to recount was the description of his first attempt to reach the *Índico*, since in 1595 he was granted the honour of serving the Roman Church

* Graduate from the University of Rome La Sapienza. Currently preparing his Ph.D. at Lisbon’s Universidade Nova. His main interests rely on the history of pre-Modern Japan, the Jesuit mission wherein and the cultural exchange in the Portuguese Seaborne Empire.

Licenciado pela Universidade de Roma La Sapienza. Prepara actualmente o seu doutoramento na Universidade Nova de Lisboa. Os seus interesses académicos centram-se na história do Japão pré-moderno, na missão Jesuíta e nas trocas culturais no Império Ultramarino Português.



HISTORIOGRAFIA

in the most tantalising land ready to be evangelised, namely that of the rising sun, Japan.

Yet, Carlo Spinola was not the only one who felt the necessity to inform Rome about his vicissitudes. According to the Portuguese castaway, Bento Teixeira Pinto, in ancient times it was common to bestow on a temple a board engraved with the description of how the bidder managed to escape a dreadful peril or a mortal disease as a token.⁵ It is unlikely that Spinola described his voyage in order not to get caught in another shipwreck—even though the second voyage proceeded way better than the first—nevertheless we are aware of another narration of this specific voyage. Among the twelve narratives of shipwrecks gathered by Bernardo Gomes de Brito in the *História Trágico-Marítima* we find the “Relação da Viagem e Sucesso que teve a Nau S. Francisco ... escrita pelo Padre Gaspar Afonso um dos oito da Companhia que nela iam”.⁶ Namely, the eight Ignatians on board were: the Lusitanian Gaspar Afonso and Jorge Pereira, the Spanish Bartolomé Sánchez and the Italians Giacomo de Vicariis, Girolamo de Angelis, Alessandro Ferrari, Girolamo Maruccelli and—last but not least—Carlo Spinola.⁷



First of all, we must point out that the story Spinola wrote and the “Relação” by Gaspar Afonso are not exactly the same thing. The eight Jesuits who sailed from Lisbon on 8 April 1596 did not stay together for the whole journey. They travelled together until August of the following year (1597) and then they parted and faced different fates. But this would have taken place only after a lot of misadventures. Therefore, it is better not to get ahead of ourselves and proceed with events in order.

The first question that materialised in our mind when we were reading about this voyage was why both Spinola and Afonso felt compelled to write about it in such a detailed way. To answer this question we must not forget that both the writers belonged to that fringe of the Church that bore with it a brand new methodology inherent to missions and evangelisation. This new product also comprehended the understanding and exploitation of that mass-media which was the printed word, that became the main way through which the Society disclosed to the Western readers its undertakings and successes. For that reason, the Jesuits used to send to Rome epistles ‘por obediência’ in which they described thoroughly not only the journey but also what life aboard was like.⁸ As a matter of fact, we find confirmation of what we have just stated in the very beginning of Spinola’s letter:

*Hò scritto già molti mesi sono à V. P. dal Brasile, poi da Porto ricco, et ultimamente d’Inghilterra (che tutti questi paesi è stato servito il Signore ch’io scorresse per far bene il novitiato del Giappone, e del martirio, il quale spero ch’ ivi mi stia apparecchiato) adesso scrivo da Lisbona, ove son giunto con il mio Compagno fratello, ora padre Girolamo de Angelis alli 18 di Gennaio; e perché dubito che non habbi ricevuto le mie, e per la molta sua carità, credo havrà caro d’essere informata di tutto il successo della nostra travagliosa, e lunga navigatione, ne gli do in questa compito ragguaglio; acciò vedendo V. P. le stentate peregrinationi de suoi figliuoli, ci compatisca, et aggiuti à ringratiar il Signore de tanti favori e carezze, che s’è degnato farci, e c’impetri gratia di patire maggiori cose per suo amore.*⁹

From this quotation we infer that Spinola was just being zealous in following the orders he received.

Carlo Spinola.

HISTORIOGRAPHY



Panorama of Goa and the arrival of S. Francis Xavier to India (detail). Unknown author, 17th century.

HISTORIOGRAFIA

Furthermore, we also see his specific vision of the voyage. He believed that all the misadventures he went through were just a preparation for what was awaiting him in Japan—martyrdom—and that suffer was nothing less than a different way of testifying his Faith. His view about this point is perfectly expressed in a passage of the same letter, when he was describing the death of de Vicariis by using such words: *‘con volto angelico col far naufraggio del suo corpo senza tante navigationi gionse al vero Giapone’*.¹⁰

The obligation for the missionaries to communicate frequently with Rome in order to describe what travelling in the ships to the *Índico* was like is also underlined by Afonso. The Portuguese dedicated the first part of his letter to justify his non-fulfilment of this specific duty. He wrote that he still had not written a description of the journey because some of his fellows (Spinola himself maybe?) already had. Yet—he continued—someone had accused him of being in default on his obligations and invited him

to narrate to the General *‘ao menos daquillo q[ue] me lembrar’*.¹¹ This part is not present in the 1736 edition of the letter, maybe because it would have taken the credibility away from the narration. Nevertheless the quotation of Amphitryon from *Hercules Furens*—a tragedy by Lucius Annaeus Seneca, the Philosopher—remained: ‘Rob not thyself of toils best fruit; things ’twas hard to bear ’tis pleasant to recall. Tell thou the awful tale’.¹²

What Afonso tried to state might be clarified by the words of the 20th-century Japanese writer Natsume Sōseki who in his poetic novel *Kusamakura* wrote that ‘we tend to talk proudly about interesting or cheerful things, which is natural, but we do the same also about our dissatisfactions in the past. Yet, this does not mean that we deceive ourselves or lie to people. When I travel, my feelings are the ones of a common man, but when I tell what I saw I have already put myself in the poet condition and therefore such contradictions arise’.¹³ Thus started a voyage which was *‘tão trabalhosa*

peregrinação ... começada p[ar]a hu[m] Oriente, e preseguida por ta[n]tos Ocçide[n]tes e acabada enfim no mesmo ponto, donde o compasso deu principio, a este circulo tamanho, q[ue] por ser çirculo depois de fechado, fica sem principio, e sem fim’.¹⁴

The armada of 1596 raised anchor on 10 April—Holy Wednesday¹⁵—with Captain Vasco da Fonseca Coutinho¹⁶ aboard the *nau São Francisco*.¹⁷ The ships of the *Carreira da Índia* used to come out of the Tagus when winter gave way to spring, that is, between the end of March and the first two weeks of April. According to Aleixo da Mota, a pilot of the second half of the 16th century, 10 April was to be considered the time-limit, given that after this date the monsoons were unpredictable and it would probably have been necessary to winter in Mozambique.¹⁸

The route was the same as that sailed by Vasco da Gama—they set course for Cape Verde Islands turning thence southwest, so as to encircle the anticyclone in the South Atlantic in a bow-like trajectory which

took the ships close to the Brazilian coast, south of the Cape of Saint Augustine. Then they dropped slowly eastward, heading for the Cape of Good Hope.¹⁹ The voyage we are describing was no different. Spinola, indeed, wrote that:

*in pochi giorni gionsemo alla costa de Guinea con vento prospero ...; poi alli 2 di Maggio ci venne vento contrario, e da 20 giorni fummo tra due, e 4 gradi boreali ... il che fu commune all’altre navi, le quali mai scompagnorno sin alla linea equinoziale. Alli 23 incominciorno venti più favorevoli, et a 26 verso la sera si passò la linea con gran festa, e seguito buon vento, si che si facevano due gradi il giorno con la prora verso la Costa del Brasile, a quelli scogli che gli portughesi chiamano Abrolhos,²⁰ per buscar altri venti per passar il capo di buona speranza.*²¹

As we notice, Spinola underlined some passages of his writing. We might ask why he was eager to emphasise that the *armada* sailed united at least until the equator. The answer is first provided by Gaspar Afonso. The Portuguese Father spent a few more lines about this point to criticise a behaviour which was quite common back then. He wrote that once the *armada* passed the equator *‘nos começamos a apartar, como faze[m] todas por rezão do mesmo interesse pera chegar primeiro, e vender mais caro, q[ue] foi causa de ficarmos sós’*.²² We know that the ships were supposed to follow a statute issued by the Crown which stated that the *armadas* should travel united as long as possible.²³ Greed for profits was the main cause which put pressure on the ships. Nevertheless, sometimes incitements bordering on greediness did not come from the merchants themselves, but—as described in the narration of the shipwreck of the galleon *São Lourenço*—also from the chaplain aboard, who desired to arrive first in the *Índico* and therefore persuaded the pilot to leave the rest of the fleet behind.²⁴

In any event, the *São Francisco*’s clergymen preferred to occupy their time aboard dealing both with their studies and, in particular, with the religious offices, which were always quite an undertaking considering the number of people aboard—460 on the *São Francisco* according to Afonso, 500 wrote Spinola. A Spanish Jesuit, for instance, compared the ships to



¹⁰Olisipo, Sive ut Pervetustæ Lapidum Inscriptiones Habent, Ulyssippo, vulgo Lisbona Florentissimum Portugalliæ Emporiū, in Georg Braun and Franz Hogenberg's *Civitates Orbis Terrarum*, 1572.

HISTORIOGRAFIA

a probationary house, where the missionaries could improve their charity and get to know themselves.²⁵

We have already mentioned that there were eight Ignatians aboard the *São Francisco*, a number that would not have satisfied one of the distinguished Jesuits in the Far East, the Italian Francesco Pasio. In a letter he wrote back in Goa in 1578 he stressed that the presence of few members of the Society on one ship put the whole party in danger, since the care of the ill people fell completely on their shoulders. Therefore, *‘quando [the missionaries] sonno molti pochi in una nave, cioè meno di quatro o cinque, perché quando sonno molti si compartono li travagli e si agiutano l’un al l’altro, ma quando sonno pochi, tutti li travagli del temporale nostro di confessare, predicare e curare gli amalati (che è il principale) restano in pochi, et vi questa esperientia, che tutte le volte che il P. Generale ha mandato più di dieci persone, sempre sonno venuti bene, como ha mandati meno sonno morti alcuni?’*²⁶ As a matter of fact, we have already revealed that Giacomo de Vicariis did not make it through, but before he perished he helped Spinola to carry out the duties Pasio listed.²⁷ In particular, amongst the Sacraments administered on board the confession stands out. It is important to remember that the *Carreira da Índia* began to take off by the end of the 15th century, and it developed during a century that hosted the Council of Trent (1545-1563), one of the deliberations of which paid specific attention to the Sacrament of confession.²⁸ The obligation to confess and to take Communion annually became a social practice, registered and controlled also because it was the strictest way of verifying the believers’ orthodoxy in order to stop the progress of the Reformed faiths.²⁹ Therefore, we may understand why since 1568 the Crown dictated that nobody, neither sailors nor passengers, was allowed to step on board without having previously confessed and communed. Consequently, people on board had to carry with them a certificate issued by the curate of their own parish attesting that they were ready to embark. Those who could not produce such a document were to confess on board as soon as possible.³⁰ The confessions took place along the journey, but there were special occasions when the religious sentiment blossomed more fiercely in the people aboard, in particular when they weathered a peril, such as a storm, a pirate attack or when something on the ship went wrong, as happened in our case.

Two months after departure, precisely on 16 June, the *São Francisco* had reached the tropic of Capricorn and was sailing smoothly towards the Cape of Good Hope. But then, in the evening of the 19th, due to a stern wind the rudder broke and '*saltò fuori tutta quella parte che stava sott'acqua*'.³¹ According to Spinola, the reason was merely engineering, but Afonso preached about the mishap and wrote that '*a causa foi desobediência pura, q[ue] no mar, e na terra, sempre obra semelha[n]tes effeitos*'.³² Be that as it may, the accident led part of the crew and the passengers to ease away the pain with confessions. Spinola, in spite of everything, made it clear to Acquaviva that those people were looking for consolation mostly because the accident meant loss of incomings from the selling of their merchandise.³³

Whatever the feelings aboard, since the ship was in no condition either to face the currents of the Cape or to go back to Portugal—the solution suggested by the pilot—it was decided to build two big oars ‘*ao modo com q[ue] se guovernão os barcos de Riba do Douro*’,³⁴ with which it would somehow be possible to steer the ship. Eventually, after a week of debate, the crew convinced the Captain and the pilot to point the bow towards Salvador da Bahia,³⁵ although—as Afonso pointed out³⁶—an *alvará* issued by the Portuguese Crown in 1565 expressly forbade *Carreira’s* ships to winter in Brazil (mostly for economic reasons), rather they were requested to go back to Lisbon, which is probably the reason why the pilot tried to go back to Portugal, in the first place.³⁷

However, to sail back to Brazil had its own risks. The route, in fact, led the ship from the cold climate near the Cape back to the hot temperatures of the South Atlantic. If we add this change to the hygienic conditions on the ship after two months of shipping, we can imagine what kind of untreatable diseases might have spread. Afonso reported that '*adoeço toda a gente sem escapare[m] mais q[ue] cinco de 460 pessoas q[ue] hiamos e entrelas o Piloto; para ficarmos sem guoverno material, e rational por não ficar outro igual a elle*'.³⁸ We do not know whether there was a doctor aboard the ship, but we do know that, basically, only when people of high social status were aboard was a *físico* was part of the crew.³⁹ On the other occasions, the Ignatians were the ones in charge of assisting the sick but, obviously, the missionaries were not immune to those diseases.⁴⁰ With regard to that, Spinola wrote that he was one of the first to fall sick and he could but agree with Afonso

HISTORIOGRAPHY



'Ilha de Goa', from *Lyvro de plantaforma das fortalezas da Índia* (c.1612?/c.1635?).

when the Portuguese stated that if they had not found land quickly the mortality would have been very high. Fortunately for them, Brazil was not as far as they feared. They just could not see it.

2. 'NÃO ERA HU[M] SO, MAS M<sup>[UI]TOS
OS IONAS Q[UE] DENTRO HIÃO': BRAZIL
AND THE SPANISH INDIES</sup>

Owing to the thick fog, which apparently was nothing new there,⁴¹ the people of the *São Francisco* almost did not notice their approach to Brazil. It was only a casual encounter with a small French ship⁴² that made the crew realise they were close to the coast—*non*

più ch'un tiro d'archibuggio’,⁴³ as Spinola wrote. Anyway, they had only to wait for the sun to clear the fog away and then, in the early morning of 16 July 1596, the *São Francisco* was finally able to enter All Saints Bay, on top of which stood the Jesuit *Collegio da Baya*, which at that time was ‘in the hands’ of the Spanish Inácio de Tolosa.⁴⁴ Afonso gave a brief description of this college, which—according to Spinola—was so skilfully built, that it could likely have been in Rome:

O Collegio he m^{[ui]to} fermoso, e grande, assi no numero dos sujeitos padres, e irmãos como no edificio, com linda, e curiosa vista sobre o Porto. Onde por 4 meses do anno são os Irmaões recreados, com continua vista de m^{[ui]tas} baleas, q^[ue] alli por

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

*particulares respeitos seus se vem recolher, e gastar em continuas festas, saltos, e danças: q[ue] não fora pouco empedim^{[en]to} do estudo, senão fora tão continuo.*⁴⁵

Unlike Afonso, who spent several pages on the description of the Brazilian wildlife, Carlo Spinola focused more on what happened to the people of the ship, both the living ones and those who were about to die, such as Giacomo de Vicariis and the Castilian coadjutor Bartolomé Sánchez. Yet, owing to his duties at this juncture—religious/medical assistance of the sick and help in unloading the ship—Spinola also got sick.⁴⁶ Back then, most of the diseases were treated with bloodletting and purges, since it was commonly believed that the illness was caused by harmful fluids, which consequently ought to be expelled. Spinola went through the procedure and, somehow, got better. In the meanwhile, the sailors were busy building the new rudder, unloading the old merchandise in order not to spoil it and uploading new goods, like sugar. Although those commitments should not have taken too long, the crew, in particular the soldiers who were aboard, were asked to stay to defend the city against French corsairs who were pillaging the adjoining islands.

Eventually, after five months in Brazil, on 12 December the *São Francisco* left All Saints Bay, looking for those winds which could possibly take the ship behind Pernambuco. This displacement proved to be so difficult that Afonso could not find other explanations for the bad luck of the ship than ‘*não era hu[m] so, mas m^{[ui]tos os Ionas q[ue] dentro hião}*’.⁴⁷ In any case, they managed to surmount the Cape of Saint Augustine only on 20 January 1598 and subsequently reached the Tropic of Cancer on 18 February. But then, as if the accidents had not yet been enough, a terrible storm almost tore the ship to pieces and then it was clear to everyone that the Canary Islands were definitely out of reach, as was Cape Verde. The only chance to make land was to go aft at the discretion of the wind, provided that the cargo was lightened. Therefore, 80 sugar crates were thrown overboard to let the wind slowly carry them until they caught sight of the *Índias de Castella*; the Virgin Islands next to Puerto Rico. On 25 March, thanks to the help of a Puerto Rican pilot, the ship entered San Juan’s port. This time we let Spinola do the honors:

*È quest’isola la prima grande dell’occidentali detta Boriguen*⁴⁸ *longa 54 leghe, e larga 24, in 19 gradi,*⁴⁹

*e quasi nel mezo da parte di tramontana tiene un seno di mare, nel cui mezzo sta un’isoletta, e quivi la città chiamata s. Giovanni di porto ricco, con buon porto, fortezza, e guarniggione di 400 soldati pagati, vi è Vescovo, Governatore, et alcune persone nobili, e mercanti ricchi, la città però picciola, e per lo più le case di legno, et un convento de cinque frati di s. Domenico, vi sono poi altre terre, e ville per l’isola, par che sia la terra come quella del Brasile con le stesse frutta, et alberi, i monti sono fertili d’oro, ma perche in cavare vi muoiono molti negri,*⁵⁰ *e costano caro, si sono dati a zuccari, e zenzero, il quale portato in Spagna si vende con gran guadagno à fiamenghi, e tedeschi, ma gl’inglesi nel mare lo decimano, anzi smezano alle volte.*⁵¹

If we follow Spinola’s train of thought we are able to draw a likely portrait of what Puerto Rico was like at the end of the 16th century. We know that the Spaniards had already set foot on Puerto Rico in the first decade of the 1500s.⁵² Nevertheless, the Crown decided to fortify the entrance of San Juan harbour only at the end of the 1530s, when it commissioned the construction of a fortification on a headland on the Western-most side of the San Juan Islet and, in 1539, the construction of Fort *San Felipe del Morro* was initiated. Besides the fortress, Spinola informed the General about a garrison of ‘*400 soldati pagati*’, a number that does not match with the strength of the city as it was back in 1595, when it counted almost 600 soldiers. Most likely, the reason for this discrepancy is that two years before the city was preparing itself to force back the English fleet commanded by ‘Francisco Draque’ (Sir Francis Drake) and ‘Iuan Aquinez’ (Sir John Hawkins).⁵³ It is a fact, indeed, that it was Drake’s Caribbean raid of 1585–1586 which first compelled the Spaniards to plan the defence of the Indies on a systematic basis. In 1586, Philip II sent out the Italian engineer, Giovanni Battista Antonelli, to review the defences of the Caribbean. In the light of his report, elaborate fortifications were constructed for the protection of the principal ports, whose effectiveness was demonstrated rightly by the discomfiture of the Hawkins-Drake expedition of 1595.⁵⁴

The city, of course, was governed by a representative of the crown—the *gobernador*—a title that in the first years of the conquest included that of captain-general and was given to a number of the early *conquistadores*, in order to extend Spanish rule through the Indies.

Nevertheless, after the transitional stage of conquest this institution became to be bureaucratised and gradually the Governor ceased to be a conqueror and became an administrator, with judicial as well as administrative and military functions.⁵⁵ Probably, Spinola had the chance to meet Don Pedro Suárez Coronel, who had received the appointment of ‘*Gobernador y Cap^{[ita]n G[ene]ral de la isla de S^{[a]n Juan de Puerto Rico}}*’ in 1593.⁵⁶

The Catholic Church, on the other hand, both in Spanish America and in the mother country, functioned through its bishoprics. Dioceses were established as a consequence of military conquest or—much further on in the colonial period—of the growth in economic importance of certain regions. The bishopric constituted an autonomous administrative centre, taking care of consecrations, of appointments and of the judicial functioning of the church and it was also responsible for missionary work. From 1593 to the first half of 1598 the Puerto Rican See was bestowed on the Spanish-born Antonio Calderón de León, archdeacon of Santa Fé de Bogota, who, during Drake’s attack, apparently carried out to the full the duties incumbent on him, hastening to most dangerous posts in order to exhort the defenders of the town.⁵⁷

After the Jesuits found accommodation—some of them in the hospital (San Ildefonso?), some others in the Bishop’s or the Governor’s residence—they started to help in the religious offices, which were particularly demanding since the *São Francisco* reached San Juan only a few days before the Holy Week. During those days, between confessions and absolutions, the Ignatians tried to uplift the souls of the dwellers with preachers—both in Portuguese and in Castilian—although they could not use the pulpit, since a Dominican claimed it for only himself.⁵⁸

Once the Holy week was over, and with it all the confessions, the group of Jesuits divided. Gaspar Afonso was the only one to remain in San Juan to see the ship fixed. In fact, although belatedly, if compared with the Spanish-American colonies in the Pacific coast, shipbuilding yards also developed in Puerto Rico by the late 16th century.⁵⁹ The other Jesuits, on the other hand, left the city to start their apostolic mission, a fact that can be seen as evidence that to the Jesuits it did not really matter where they were supposed to spread their faith.

Following the Jesuit dictate of the *ire bini*, the four Italian Jesuits separated into two groups: Ferrari

and Marucelli were sent to visit some sugar mills ‘piene de negri ignorantissimi delle cose de Dio’⁶⁰ situated around the city, whereas Spinola and de Angelis set out on 14 May for a two-month journey around the island, a mission—we may say—inside the mission. This reminds us of those Jesuits who, although they were part of the large group of *indipetæ*, ended up in ‘discovering’ the *Indie nostre*,⁶¹ that is to say they found out that to meet people in need of evangelical aid they did not need to travel that far, because the rural regions of European countries, as well as the islands, were well in need of those shepherds. In the first half of the 1500s, in the Spanish world a parallelism between the Indians and the European peasants began to spread. The bishop of Ampurias in Sardinia, for instance, following this parallelism came to the conclusion that it was easier to convert the Indians of Peru than the Sardinians.⁶²

Consequently, people on board had to carry with them a certificate issued by the curate of their own parish attesting that they were ready to embark.

Anyway, after leaving the city of San Juan, Spinola and de Angelis started to move southward on horseback, through the tricky and mountainous ground of the island, which almost cost Spinola his life. However, fortunately for them, the two Ignatians managed to go beyond the mountains and in four days arrived safely at Coamo, a town situated some 70km south of San Juan. According to Spinola, the town rose ‘*in un bel piano, e molto fertile, le case stanno, tra di se distanti una e due leghe con la chiesa nel mezo, tutte di canne, e palme, o pagla*’.⁶³ Right away, Spinola felt the urge to tell Acquaviva the reaction of the dwellers when the news of the arrival of two missionaries spread. Apparently, a large number of natives soon gathered around them seeking a confession. By reading Spinola’s report we have a little suspicion about the truthfulness of his words. Our doubt lingers on whether Spinola was making use of a register which we may call ‘literary’, or whether it is just a coincidence that other reports

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

of encounters with long-forgotten people are really alike? For example, let’s compare Spinola’s words with those of another Jesuit—Silvestro Landini—who wrote his letter back in 1553 from the island of Capraia on his way to Corsica. Landini, who had gained a lot of missionary experience throughout the Tuscan-Emilian Apennines, wrote:

*Et entrando noi in quella isola, tutti quanti si confessorno et comunicorno; tutte l’inimicitie si concordorno, si fecero bone limosina, si ripiliorno le sue moglie li mariti, et s’insegnò la dottrina christiana.*⁶⁴

Whereas, Spinola used the following words:

*...appresero tutti il misterio de la Santissima Trinità, e l’altre cose necessarie alla salute, particolarmente de la confessione, e del vero dolore de suoi peccati, con vero proposito di non tornarvi, nel che per quei paesi v’è grand’ignoranza, e perciò vi furno molte confessioni generali, e con l’udire i sermoni dei quattro novissimi concepirno un Santo timore, e si risolsero da dover di mutar vita, et attender alla sua salute, del che ne derno segno più volte con lagrime, con restituir il mal tolto, riconciliarsi con suoi nemici, et appartarsi dall’occasioni del peccato.*⁶⁵

The similarities are so many that we deem it legitimate to ask whether we are in front of similar descriptions or the two Jesuits were consciously using a merely stylistic device, which, presumably, had a specific response in Christendom.

Whether this really happened or not, the two missionaries spent ten days in Coamo. During those days, they convinced the town to finish the construction of the church—the roof was still missing—and they also managed to gather alms to buy the chalice for the religious offices.

On 28 May, Spinola and de Angelis left Coamo early in the morning. They reached Bucaná⁶⁶—near the present Ponce—by evening and then the next day moved on, riding for three days until they reached the settlement of Nueva Salamanca, the present San Germán, on Saturday 31 June. Here they rested awhile. Spinola’s religious offices started right the following day. Again, we find the same stereotype of stylistic device which we have illustrated before. Nevertheless, we deem it necessary to use this excerpt to underline how the Society of Jesus reflects properly the image of Christianity depicted in Trent.

When we speak about the mendicants in the evangelisation of America, we speak of the Franciscans, the first to arrive, the Dominicans, the Augustinians and the Mercedarians. Therefore, theirs also is the missionary literature that was published right after the first records from the Indies reached Europe. This literature, which is localised in the first half of the 16th century, underlined the easiness of the conversions and the great success obtained by the preachers. It is common to find descriptions of the willingness of the Indians to embrace the Catholic Church and the absolute absence of resistance.

Nevertheless, this glorious feeling was not meant to last long. Already in the 1530s, in fact, missionaries’ reports started to show the awareness that to be baptised was not the same as to be converted. Soon enough, then, this model was supplanted by a new one—that of the deep conversion—and a new order, the Society of Jesus. The Ignatians carried with them the certainty that a full conversion was to be achieved not through perfunctory and massive baptisms, but rather through preaching, confessions and communions.⁶⁷ As a matter of fact, we saw that what really mattered to Spinola in his information was to underline how many people and how many times confessions occurred. In Nueva Salamanca, for instance, he wrote that:

*incominciai à predicare il giorno della Santissima Trinità,*⁶⁸ *et animarli con questa buona occasione à confessarsi, e tutti si risolsero di farlo: concorsero i convicini alla fama, et il giorno del Santissimo Sacramento*⁶⁹ *si comunicorno molti, et indi in poi predicai ogni giorno ...; sentì nuova forza comunicatame dal Signore, e fervore, si che io stesso mi stupiva di me, è de concetti fruttuosi che m’occorreivano con istraordinaria motione degl’ascoltanti.*⁷⁰

And then, he went back again to the stereotypes we saw before, but he added something which is worth pointing out:

il frutto corrispose al desiderio, perché le confessioni furno con dolore grande, e risoluzione di mutar vita, e molte generali, s’appartarono molti da male compagnie, et occasioni di peccare, lasciorno la murmuratione molto commune, et ordinaria, e concepirno Santo timore d’offender’Iddio ..., et affermavano di sentir’ in se nuova virtù per vivere, come si conveniva à veri christiani: le donne cominciorno ad andare più honestamente vestite, e

*ritirate, e gl’huomini più devoti, si che nello stesso esteriore si scorgeva la mutatione dell’interiore...*⁷¹

We judge it necessary to emphasise the last part of the excerpt. There was one thing in particular that made the missionaries begin to consider better ways of carrying on the evangelisation of the Indies. After the first stage of missionary effort—that of the triumphant records—already in the 1530s the awareness of Indians’ resort to simulation in order to praise the friars but, at the same time, to stay close to their deities began to appear in the reports.⁷² Spinola, maybe consciously, maybe not, felt compelled to stress this point in order to make Acquaviva and the Society itself understand that the faith of the Puerto Rican was not superficial, instead it was deeply rooted in their way of life. In other words, his mission was definitely accomplished.

The influence of the Council of Trent on the missions can be felt not only through confessions and communions. The Counter reform emphasised a whole series of practices that clearly differentiated the Catholic church from Protestantism. Although no Protestants then existed in America, processions, veneration of the saints, devotions observed on behalf of souls in purgatory and indulgences, for example, were prominent features of Christianity in the Indies. External and institutional features were to some extent exalted over personal experience.⁷³ Then, we should understand the main reason why Carlo Spinola wrote the following words:

*ogni notte ivano per le strade disciplinandose alcuni à sangue, il che durò molti giorni, et all’11. de Giugno giorno di S. Barnaba, per penitenza de peccati passati, e per impetrare gratia di perseverare nel bene cominciato, si fece una devota processione su la notte con lumi: quasi tutti ivano scalzi, e molti battendosi a sangue, i fanciulli gridavano di volta in volta à Dio, Misericordia, alcune delle donne sconosciute caminavano sempre con le ginocchia per terra, l’altre piangevano, et era un spettacolo da muovere le pietre.*⁷⁴

On 30 June, the two Jesuits left Nueva Salamanca quite in a hurry, since they still had a town to visit—Arecibo—although they knew the ship was almost ready to sail. Although the road to the last stage was rainy and tricky, Spinola said that also in Arecibo the fruits of their mission were as good as the others. They spent ten days there and then took the road back to San Juan, where they arrived on 11 July.

Before they got there, Alessandro Ferrari and Jorge Pereira had already left the port on a small ship. The remainder—Gaspar Afonso, Girolamo de Angelis, Girolamo Marucelli and Carlo Spinola—decided to follow the advice of the pilot of the *São Francisco* and put an end to their journey aboard that unfortunate ship. The damage sustained by the vessel, in fact, could not be entirely fixed. Consequently, the four Jesuits were ‘repartidos a dous e dous’ and went on board ‘por outros navios’.⁷⁵ The *ire bini*, in other words, still went on.

3. ‘VENNE L’INGLESE CON NON GRANDE NAVE, MA BEN ARMATA’: ENGLISH PIRATES AND ITALIAN MISSIONARIES

The two missionaries eventually left San Juan heading for Lisbon on 21 August ‘in un picciolo naviglio disarmato ..., però nuovo, e stimato buono di vela’.⁷⁶ The ship on which Afonso and Marucelli were aboard ran aground beyond the harbour and therefore the fleet left the Antilles without it.

The first part of the voyage did not go very well, as we may expect. As a matter of fact, Spinola boarded ill and after only two days they passed through a harsh storm which lasted three days. Owing to that, they lost sight of the other five ships of the fleet, although they ran into a Flemish vessel whose crew was acquainted with the seamen aboard Spinola’s ship. Nevertheless, the fellow vessel was slower and therefore the navigation took much longer than it should have, with consequent waste of food and water.

Return voyages from the Antilles normally took a northerly route, leaving the Caribbean by the straits between Cuba and Florida and skirting the Bahamas. The hope was to use the Gulf Stream and then to catch the westerlies of the north Atlantic.⁷⁷

The two ships reached the Azores by 17 October, which meant that Portugal was only a week away. Yet, it was not still time to go back to Lisbon. That very day, in fact, the vedette caught sight of a ship sailing three leagues away from them. Maybe—as Spinola suggested—if they had hoisted the sails and sailed at full speed they would have been able to flee. However, the three men who were in charge of the ship⁷⁸ could not reach a common decision. Eventually, the question was settled and they waited for the unknown ship, even though, with the wisdom of hindsight, they should have

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

known better than to wait, since the ship they deemed friendly turned out to be an English pirate ship:

Venne l'inglese con non grande nave, ma ben armata, inferiore però d'artegleria, e soldati, ma non già in coraggio, et incominciò à combatterla; la nostra nave come faceva molt'acqua, per non aprirne maggiore, non poteva disparare molte pezze, e non haveva buoni bombardieri, et essendo grandi l'onde, quelle che disparava poche acertava, e per dir'il vero niuno vuol morire, e gl'inglesi tengono quella loro pace di coscienza, e fiducia d'irsene dritto al cielo, che non gli fa temere ne morte ne altro; durò la battaglia due hore alla fine con tante balle venne l'inglese à rompere le due vele grandi de la nave, si che non poteva più così bene difenderci, ne voltarsi, quando l'inglese passava dall'altra parte per offendere noi. Visto questo i patroni del nostro patascio si risolsero di fuggire, ma non era tempo; perche l'inglese lasciando la nave grande, la quale si desperiva di poter vincere, massime havendo molto poca polvere, venne dietro à noi, dove sapeva che non vi saria stata resistenza, et in brieve ci sopraгонse, e buttativi dentro da 12 soldati, se n'impatronì ... I soldati che saltorno i primi, tolsero ciò che di buono trovorno nelle cascie che stavano di sopra, et entrato uno nella nostra cameretta mi pose il pugnale à la gola perche gli desse i danari se ne portavamo; e così ci tolse 400 ducati di quelli, che sua Santità haveva dati di limosina per il Giappone⁷⁹ al P. Egidio de la Matta,⁸⁰ e ciò ch'havevamo nelle cascie ...;⁸¹ non ferno mal'ad alcuno, ne toccarno sopra le vesti, che ciascuno portava indosso, ma tutt'il resto presero, e partirno tra loro, e per buscar meglio, e stare più sicuri, c'inserorno tutti in bascio.⁸²

It has been reckoned that there are three climaxes in the losses of the *Carreira's* ships caused by enemy attacks: 1587-1597, 1606-1608 and 1621-1622. The first one, the one that concerns us, corresponds to the British assault against Iberian interests in the Atlantic Ocean, which could be traced principally around the Azores and near the Iberian littoral. The British ships used to hunt their prey on the way back from India, so that the holds would be crammed with merchandise and the long journey would have weakened the ships' resistance.⁸³ For English privateers and pirates, the Azores were one of the favourite spots, yet not the only one. As we saw before, in the course of the war between

Spain and England from 1585 to 1604 the Caribbean was one of the main areas of English privateering.⁸⁴

The day following the boarding, Spinola and de Angelis were transported to the pirate's ship where they were received by Captain Andrew Fairfax⁸⁵ and by two noblemen, who acted as Latin-English interpreters. Then, something unexpected happened. When Fairfax asked about the personal details of the two Jesuits, Spinola decided to challenge his faith and answered that:

...eramo de la Compagnia di Giesù, et italiani; ma la cosa riuscì al contrario, perche ci cominciorno a riverire più, e trattar miglore, de lo che restai maraviglato, e mi dissero subito che non havea da temere, perche eglino non perseguono se non i naturali che vanno di propria volontà in Inghilterra per convertire alla fede del papa; tanto più essendo noi italiani, co quali loro trattano, e non hanno guerra, e questo copriva il tutto, massime essendo io Genovese non sogetto al Re di Spagna.⁸⁶

From the Society of Jesus's point of view, Spinola's surprise was well justified. After the death of the Catholic Mary I in 1558, the assumption of the throne by Elizabeth I brought renewed persecution of Catholicism, particularly in the second half of her reign, after the failed northern rebellion of 1569⁸⁷ and the papal bull *Regnans in excelsis*, in which Pius V excommunicated Elizabeth and threatened the same for all English Catholics who obeyed her.⁸⁸ Shortly before the publication of the bull, an English college was set up at Douai in France (1568) to provide a rallying-point for the scattered bands of Catholics who had fled from their native land. From being merely an asylum for refugees, Douai rapidly became the centre of a great missionary effort to wrest England from the grasp of heresy.⁸⁹ There followed the foundation of other English colleges throughout Catholic Europe, like the one in Rome (1576), during the two decades—1580s and 90s—which represented the peak of Catholic martyrological awareness in early modern Europe. The appearance of the Jesuits put the English monarchy on the alert and in order to meet the increasing danger the penal laws were greatly amplified and strengthened. In 1585, with the issue of the *Act Against Jesuits and Seminarists* (27 Elizabeth, Cap. 2)⁹⁰ it was ordered that 'all and every Jesuits, seminary priests, and other priests whatsoever ..., shall within forty days ... depart out of this realm of England, and out of all other her highness's realms and dominions'.⁹¹

We shall also stress the last part of the excerpt. According to Spinola, Fairfax underlined the political status of the two Jesuits as a reason not to harm them. As a matter of fact, the Elizabethan acts against Catholicism were not exactly acts of religious persecution. If we read the first paragraph of the aforementioned act, we find that Elizabeth was more concerned with political rather than theological issues. The act was published to make the missionaries unable 'to stir up and move sedition, rebellion, and open hostility within the same her highness's realms and dominions'.⁹²

Already in the 1530s, in fact, missionaries' reports started to show the awareness that to be baptised was not the same as to be converted.

This point was by no means unknown to the world of the 16th and 17th centuries, when religion and politics were hardly separable. In Catholic countries, for instance, where the principle of the *cuius regio eius religio* had been established since 1555, the crime of heresy was punished by the same standards as high treason, since by dissenting from the religion of a lord was a form of sedition and the same concept was held in Elizabethan England.⁹³ The rulers of Japan also shared this view. The issue of the 1587 edict of Catholic prescription by the tyrant Toyotomi Hideyoshi was due to his conviction that the Western faith would present obstacles to national unification, since it generated a separate authority that was not integrated into that political system of unity.

Anyway, Spinola's desire to suffer remained unsatisfied. On the contrary, their situation aboard the English ship ameliorated. They were not allowed to share the table with the high officials of the ship, but the Captain '*ci dava molte volte di sua mano da far colatione, et invitava à bere, e quando mangiavamo sempre ci mandava qualche cosa di sua tavola in particolare*'.⁹⁴

Since the seizure of the ship granted an income of 24,000 ducats, and also to avoid unpleasant encounters with Spanish vessels, the English fleet decided to

navigate far away from the land and headed straight towards England.

Their entrance into the English Channel was welcomed by a tempest so strong that it did not permit the ship to reach its own destination. Consequently, probably on 5 November, they entered the closest port within reach—Axmouth—⁹⁵ and then the following day they arrived at Andrew's homeland, '*che non stava longi se non 6 leghe detta Atapson*',⁹⁶ where the Captain provided accommodation for the captives, for whom he had to pay a daily fee.⁹⁷

When the selling of the booty began, those Englishmen who were able to speak a Romance language paid the Jesuits a visit and '*intendendo ch'eramo italiani ci facevano gran festa, et in segno di straordinaria carezza ci brindavano col miglor vino ch'havessero con zuccaro, ... dicendo che gl'italiani meritano ogni cortesia per essere così cortesi con tutti*'.⁹⁸ Since Italy and the Italians were going through tough times we think they deserve this quotation.

Also during this gentle captivity, Spinola persisted in his apostolic mission. He wrote that those who greeted them, submitted questions about the faith, for example about the justification or the cult of the saints, and—according to Spinola—through the missionaries' explications some found themselves out to be Catholics! He also added that others:

c'invitorno a sue case, desiderando di vederci alcune signore vecchie catholiche molto nobili, le quali per lo più habitano fuori de le città in Santa solitudine e con le molte limosine, che fanno, e carità che usano con tutti, sono dalli stessi heretici amate, e riverite; molt'altri desideravano di fare il medesimo, ma lo lasciarno per non essere con questo scoperti, et erano Signori di titolo, e principali.⁹⁹

It is known that during the reign of Elizabeth some nobles were compelled to choose a life in the countryside in order to maintain both the Catholic faith and, if they were a peer of the realm, the charge and the respective political influence. The aforementioned northern rebellion fits in this space. We may also add that the Jesuitical mission during the 1580s and the 1590s benefitted exactly from the hospitality offered by these nobles, amongst whom two women are famous—Elizabeth Lady Vaux and the Countess Ann of Arundel. The Ignatians, therefore, concentrated their efforts on the conversion or on the maintenance of the faith of high social standing people—as they often

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

did—and consequently they were seen as a danger to the constitutional order. Even so, in the late Elizabethan reign the relationship between nobles and Jesuits slowed down until it practically stopped and the Catholic families kept their faith for themselves only.¹⁰⁰

*Le cose d’Inghilterra stanno più rivolte che mai, e quanto a lo stato politico, e spirituale ...; la religione poi non si sa qual sia in Inghilterra tanta mescolanza vi è d’ogni setta, e già negano i più dotti che la Regina sia capo de la chiesa, e la fanno un cerbero di tre teste dei tre Arcivescovi, i quali voglono che siano i superiori Giudici de le controversie, con tutto ciò confessano per forza che la Regina fa tutte le leggi, e Vescovi, et è monarca di tutto.*¹⁰¹

It has been said that Anglican England is rather unique in the history of toleration, since, although it separated from the Roman Church, it harboured many dissidents of different faiths. In the light of what we have just underlined—the political implications of being Catholic—this point comes as a logical consequence. Elizabethan England sought accommodation with other faiths in order to gain control. We saw that although the Catholics were not regarded as heretics, they could be persecuted under the guise of treason. On the other hand, foreign Protestant refugees were allowed to have their own churches.¹⁰²

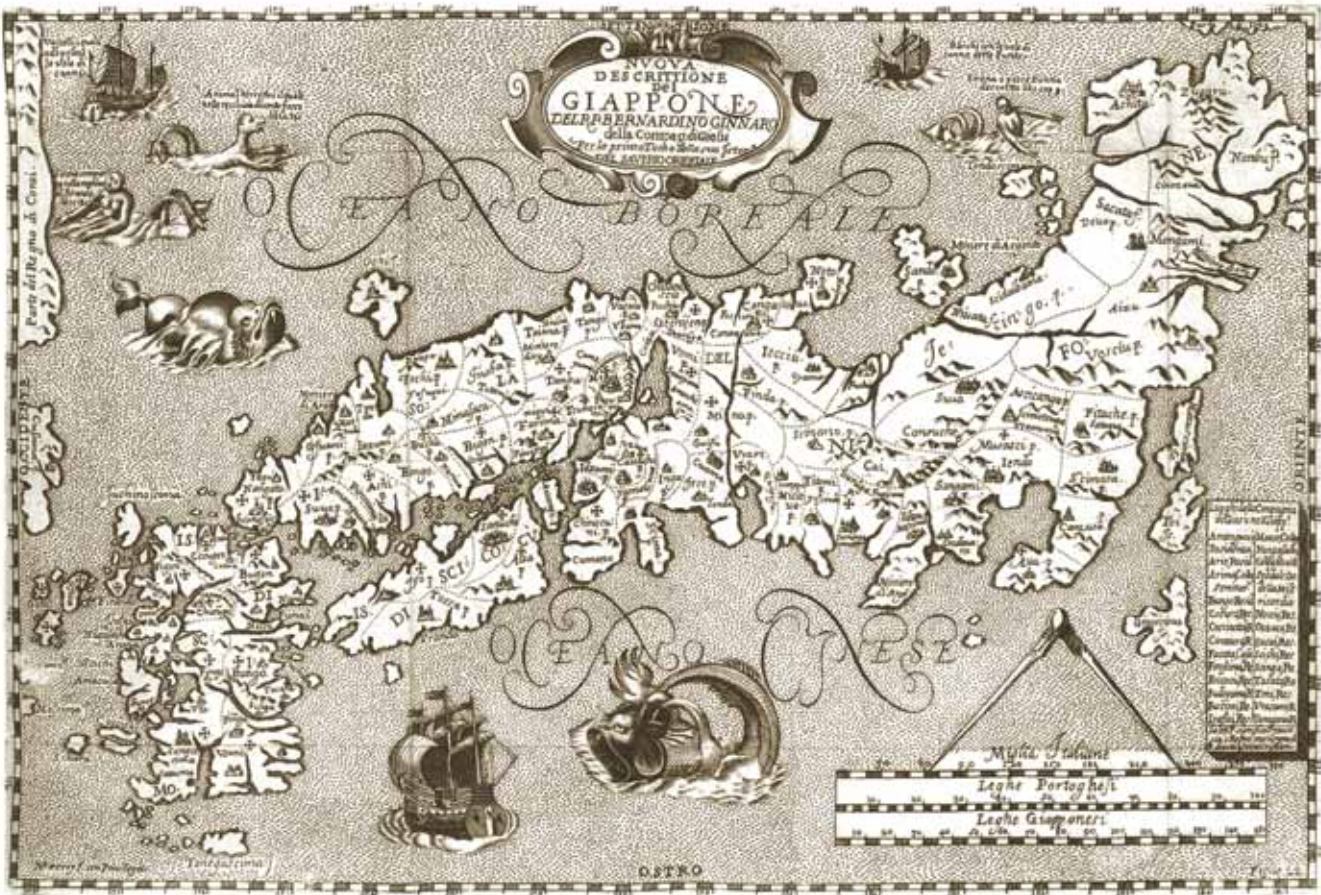
In any event, the two missionaries tried to leave England through London, right away. Although they did not even consider the idea of remaining there, Captain Fairfax did not free them, maybe fearing to pay ‘*la pena conforme al nuovo editto*’.¹⁰³ Eventually, however, on 6 December he decided to escort them personally to the French port of Saint Malo, but, once again, bad weather conditions did not allow the ship to arrive in the port. Therefore, it was decided to go back to Plymouth. There, the Jesuits had the first uncanny fluke in almost two years. They met a German Catholic merchant, who ‘*fa professione di condurre i preti d’Inghilterra, et Portogallo à sua patria, haveva passa porto d’ambedue i Regni, et all’hora veniva con particular licenza de la Regina, per poter condur seco à Portogallo alcuni de portoghesi, che in quel posto stavano*’.¹⁰⁴ On 10 January 1598, they sailed aboard a small ship and in only 8 days’ time they reached Lisbon, exactly where everything began 22 months before. Spinola and de Angelis went straight to São Roque where, since they were dressed in the English

manner and they had not shaved, it was hard to recognise them, also because they were reported lost at sea. Yet, there they were, so ‘*desiderosi ... à tentar mille volte di nuovo il camino, et impresa, aspettando di patire maggiori cose che non habbiamo patite sin’hora ..., et adesso come à soldati vecchi pareranno via più le cose facili, et i pericoli minori*’.¹⁰⁵

4. ‘SONO PUR GIUNTO CON LA DIVINA GRATIA ALL’INDIA, VERSO DOVE VO CAMINANDO, E SOSPIRANDO QUATTRO ANNI SONO’: CONCLUSIONS

Despite the fact that their desire to leave for Japan was very strong, the two missionaries had to wait longer than they expected. According to the first biography of Carlo Spinola, it was deemed necessary to first inform Acquaviva of their safe return to Lisbon and to wait for his new instructions.¹⁰⁶ We will not assume that this was the real reason, and we have some doubts about it. Actually, in a letter Spinola wrote on 8 March to an Italian friend, he wrote that ‘*non ho più tempo, le navi stanno di partenza, sono cinque, ma tre grandiss^{[im]e}, la mia avanza tutte, dimani credo, o al più tardi mercordì partiremo, e tornaremo a tentar l’impresa*’.¹⁰⁷ Therefore, Spinola was meant to get on board in March and it does not seem likely that on the two days between the eighth and the tenth the Superior in Lisbon decided that it was better to inform Rome. According to Juan Ruiz-de-Medina, there was no Jesuit registered on the *armada* of 1598.¹⁰⁸ He was wrong. Spinola and de Angelis were to sail that year, but it was the very armada that was obliged to delay the departure, ‘*p[er]che gl’inglesi stanno a la porta, et il tempo si va mutando, et insieme passando la stagione de la buona navigatione*’.¹⁰⁹

This delay offered to Spinola the opportunity of obtaining the fourth vote in October.¹¹⁰ and then by the end of March 1599 he left Portugal for the second time, while Lisbon ‘*ardeva in peste*’.¹¹¹ Obviously, it was not possible to keep the plague off the ship and although the epidemic lasted only until the equator, two missionaries—the Italian Felice Algerio and the Portuguese Afonso Alvares—succumbed to the disease. Other Jesuits died during the voyage between Mozambique and Goa,¹¹² while Spinola had to rest a week on the African Island owing to a strong fever—‘*la maggior febbre, che m’habbi patito in vita mia*’¹¹³—and



‘Nuova Descrizione del Giappone’ in Bernardino Ginnaro’s *Saverio Orientale à vero Istorie de’ Cristiani Illustri dell’Oriente*. Napoli, 1641.

then he left aboard another ship ‘*che chiamano del tratto, correndo rischio, se partiva alcuni giorni prima, di restar, et invernar ivi un’anno intiero*’.¹¹⁴ Nevertheless, Spinola finally was able to write the following words:

*Io adesso sto qui in Goa in questa Casa professa ..., aspettando il tempo per imbarcarmi verso il Giappone, il quale sarà questo Aprile. Non potria facilmente dire l’allegrezza, che sentii nel giungere à Goa, e vedere questo novo mondo, et intendere le molte, e grandi porte, che in questo novo oriente si sono aperte, e si vanno aprendo alla predicatione del S^{[an]to} evangelio ... Io vo molto animato, e confidato ... che certo quando penso à i molti ostacoli ch’hebbi in Italia, e poi ai tanti travagli, e contrasti nell’oceano, sono forzato à credere ch’il Sig^{[no]re} vogla per mio mezo convertire molte anime alla sua S^{[an]ta} legge.*¹¹⁵

Eventually, he reached Macao in August 1600. He was due to leave for Japan the next summer, but on 27 November ‘*nos pegaron fuego a nuestra Iglesia por la p^{[ar]te}*

de fuera, con q[ue] ardio toda, q[ue] só la podimos salvar el sacrario con el Sancto Sacram^{[en]to}’,¹¹⁶ and – according to Fabio Ambrosio Spinola – since Carlo ‘*haueua ... cura per essere buon Matematico*’,¹¹⁷ he was bestowed the honor of designing the new façade. Moreover, during the spring of 1601 Spinola was chosen to be Procurator by the new Rector of Macao’s college—Valentim Carvalho—because he ‘*achou o P^{[adr]e} Miguel Soarez morto, e vio que os home[n]s estavam be[m] com migo*’.¹¹⁸ He was assured that he would have been in charge only until the departure of the *Nao* in summer but owing to casualties and light cargo there was no regular voyage to Japan in 1601,¹¹⁹ and therefore he was forced to postpone his arrival to ‘*Jappão que tanto me custa*’.¹²⁰

The end of his voyage is dated August 1602 when he finally set foot on Japanese soil, the same soil that would see him die twenty years later. **RC**



HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

NOTES

1 ‘Quando mai, se si potesse, dovressimo, quanto allo stile, parere antichi che pensassero alla moderna. Laddove nei nostri accade tutto il contrario. Il P. Dan. Bartoli è il Dante della prosa italiana. Il suo stile in ciò che spetta alla lingua, è tutto a risalti e rilievi. (22. Marzo 1822).’ Giacomo Leopardi, ‘Zibaldone’, in *Tutte le opere*, edited by Walter Binni and Enrico Ghidetti, vol. 2, ‘Zibaldone di pensieri’, paragraphs 2396-2397.

2 Daniello Bartoli, *Dell'Historia della Compagnia di Giesù - Il Giappone prima parte dell'Asia*, pp. 141-142.

3 One of Spinola's letters we are going to use for the present work (for the reference see the note 4) does present neither the date nor the signature. Nevertheless, we can infer it was written on 23 or 24 March thanks to an annotation someone who was definitely not Spinola wrote down in the paper. The letter, indeed, contains several notes which, we may presume, were written by the Secretary of Claudio Acquaviva in Rome.

4 Carlo Spinola S.J. to General Claudio Acquaviva, Lisbon, end of March, 1598. Archivum Historicum Societatis Iesu (henceforth, ARSI), *Japonica Sinica* 36. *Autograph. Mart. Mesquita-Zola 1599-1625* (henceforth, *Jap. Sin.* 36), fls. 137r-140r, quotation in fl. 137r. For Japanese readers there also exists an elucidated translation, see Miyazaki Kentarō 宮崎賢太郎, ‘Pádore karuro supinora, sengohyakukyūjūhachi nen ichigatsu jūhachinichi, risubon hatsu iezusukai sōcyō kuraudio akuwabiva ate syokan (sono ichi)’ パードレ・カルロ・スピノラ、一五九八年一月十八日、リスボン発、イエズス会総長クラウドリオ・アクワビーヴァ宛書簡 (その一) (A letter (18 January 1598, Lisbon) from Father Carlo Spinola to the Superior General of Society of Jesus Claudio Acquaviva, S.J., Part I), pp. 18-37 and from the same author ‘Pádore karuro supinora, sengohyakukyūjūhachi nen ichigatsu jūhachinichi, risubon hatsu iezusukai sōcyō kuraudio akuwabiva ate syokan (sono ni)’ パードレ・カルロ・スピノラ、一五九八年一月十八日、リスボン発、イエズス会総長クラウドリオ・アクワビーヴァ宛書簡 (その二) (A letter (18 January 1598, Lisbon) from Father Carlo Spinola to the Superior General of Society of Jesus Claudio Acquaviva, S.J., Part II), pp. 11-20.

5 See the prologue of Pinto's *Naufrágio Que Passou Jorge de Albuquerque Coelho Vindo do Brasil para este reino no ano de 1565*, in *História Trágico-Marítima compilada por Bernardo Gomes de Brito* (henceforth *HTM*) edited by Damião Peres (Porto: F. Machado, 1936), vol. III, p. 109.

6 *Relação da Viagem e Sucesso que teve a Nau S. Francisco em que ia por Capitão Vasco da Fonseca na armada que foi para a Índia no ano de 1596 escrita pelo Padre Gaspar Afonso um dos oito da Companhia que nela iam* in *HTM*, vol. V, pp. 81-171. The original manuscript used by the compiler is a letter that Gaspar Afonso wrote in Évora on 21 June 1599 and it is still available for consulting in the Roman archive of the Society of Jesus. See ARSI, *Lusitania* 106, fls. 251r-270v. For an elucidated edition of Afonso's letter see Giulia Lanciani, *Naufrazi e Peregrinazioni Americane di Gaspar Afonso* (Milano: Cisalpino-Goliardica, 1984).

7 ‘P. Aegidio de la Mata Proc. Japonia; P. Jacopo de Vicarjs; P. Carolo Spinola; P. Alexandro Ferraro; P. Nicolao Lo[n]gobardo; Hieronimo de Angelis; Hieronimo Marrucello; in Japonia[e] 18. 7mbr. 1595’. ARSI, *Historia Societate* 61 *Liber Patentium 1573-1601*, fl. 50r. A similar list also in ARSI, *Lusitania* 73, fls. 114r-115v. We also have a more thorough list in ARSI, *Goa* 24 [II], fl. 264r: ‘Na nao S. Francisco: P. Gaspar Afonso, natural de Serpa, arcebisgado d'Evora, idade 44 e da Companhia 24, pregador. P. Jacome de Vicari, natural de Napoles, de 28 anos e da Companhia 13, acabados seus estudos. P. Alexandre Ferraro, napolitano, de 31 anos e da Companhia 12, tres anos

de theologia. P. Carlo Espinola, genovês, de 30 anos e da Companhia 12, acabados seus estudos. Ir. Jeronimo Marucheli, napolitano, de 27 annos [sic] e da Companhia dez, estudou até phelosophia. Ir. Jeronimo de Angelis, siciliano, de 27 anos e da Companhia dez, coadjutor. Ir. Jorge Pereira, de Vila Real, arcebisgado de Braga, de 18 anos e da Companhia 4, estudava latim. Ir. Bertolamé Sanches, do arcebisgado de Toledo, de 30 anos e da Companhia 7, coadjutor’. For a transcription see Josef Wicki (ed.), *Documenta Indica*, vol. XVIII (henceforth *DI*), List of the Fathers and Brothers who sailed to India and Japan, pp. 528-530. Naus da Índia de 1541 a 1598’, pp. 5-17. In particular see pp. 6-9.

8 Joseph Wicki, ‘As Relações de Viagens dos Jesuítas na Carreira das Naus da Índia de 1541 a 1598’, pp. 5-17. In particular see pp. 6-9.

9 ARSI, *Jap. Sin.* 36, fl. 137r.

10 Ibid., fl. 137v.

11 ARSI, *Lusitania* 106, fl. 251r.

12 ‘Ne te fructu optimo / Frauda laborum. Quod fuit durum pati / Meminisse dulce est. Fare casus horridus’. ARSI, ibid. In the original text the excerpt sounds a little different: *Amphitryon: Pervince, Theseu, quidquid alto in pectore remanet pavoris; neve te fructu optimo Frauda laborum: quae fuit durum pati, meminisse dulce est: fare casus horridos*. Cf. Hercules Furens, third act, 654-657. We consulted the edition in *Seneca's Tragedies*, translated by Frank Justus Miller.

13 ‘面白かった事、愉快であった事は無論、昔の不平をさえ得意に喋々して、したり顔である。これはあえて自ら欺くの、人を偽わるのと云う了見ではない。旅行をする間は常人の心持ちで、曾遊を語るときはすでに 詩人 の態度にあるから、こんな矛盾が起る’. Natsume Sōseki 夏目漱石, *Kusamakura* 草枕 (Tokyo: Shinchōsha, 1996), p. 35. My thanks to Martín Nogueira Ramos of Waseda Daigaku for helping me with the translation.

14 ARSI, *Lusitania* 106, fl. 251rv.

15 ‘...uma Quarta Feira de Trêvas’. *HTM*, vol. V, p. 85.

16 The *Capitão-mor* of those *armadas*, as well as the captaincy of each ship, rapidly became a monopoly of the nobility by bestowing of the Crown, even if the noble in question did not exhibit any navigation skills whatsoever. He wielded his authority over military, judiciary and administrative matters. Consequently, the one who was responsible for the cruise of the ship was the pilot (*piloto*) who, in almost all the shipwrecks’ accounts and in ours too, remains unknown. Cf. Frédéric Mauro, *Portugal, o Brasil e o Atlântico 1570-1670*, pp. 103-104 and Paulo Guinote, Eduardo Frutuoso e António Lopes, *Naufrágios e Outras Perdas da ‘Carreira da Índia’ Séculos XVI e XVII* (Lisbon: Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998), p. 52.

17 Maritime historians have pointed out that it is almost useless to follow strict criteria in order to define, characterise and distinguish exactly what a *nau* (old Portuguese for *ship*) or a *galeão* (galleon) were alike, since if we compare them through different sources they may eventually correspond. Cf. Guinote *et al.*, *Naufrágios e Outras Perdas*, cit., p. 44. Still, we may add the names of the other two ships which formed the 1596 *armada*: the *Conceição* and the *São Felipe*.

18 Cf. Aleixo da Mota, ‘Roteiro da Índia’, in *Roteiros Portugueses da Viagem de Lisboa à Índia nos Séculos XVI e XVII* (Lisbon: Imprensa Nacional, 1898), p. 94 quoted in Maria Benedita Araújo, ‘Naus da Índia, Deus as leva, Deus as traz’, p. 349.

19 See Luís de Albuquerque, *Escalas da Carreira da Índia*, p. 5.

20 It is an archipelago of five small isles situated at latitude of 18° south, about thirty miles southeast of the Whale Point (Ponta da Baleia). It is one of the most infamous archipelagos of the 16th and 17th centuries and its name is probably derived by the terror it struck into the Portuguese ships: *abre olhos*, open your eyes! Cf. Mauro, *Portugal, o Brasil e o Atlântico*, cit., p. 145.

21 ARSI, *Jap. Sin.* 36, fl. 137r. The underlining is Spinola's.

22 ARSI, *Lusitania* 106, fl. 251v.

23 ‘...continuaua a viagem trazendo sempre menos vela, que a outra nao, por conseruar sua companhia, & asi mo ter ordenado sua Magestade em seu Regimento’. Joseph de Cabreira, *Naufragio da nao Nossa Senhora de Bethlem feito na Terra do Natal no Cabo de Boa Esperança. Sucessos que teve o Capitão Joseph de Cabreira, que nella passov a Índia o anno de 1635 fazendo o officio de Almirante daquella Frota até chegar a este Reyno* (Lisbon: Lourenço Craesbeeck, 1636), fl. 2v quoted in Kioko Koiso, *Mar, Medo e Morte: Aspectos Psicológicos dos Naufragos na História Trágico-Marítima, nos Testemunhos Inéditos e Noutras Fontes*, vol. 1, pp. 277-278. Regarding the two other ships which were supposed to sail along with the *São Francisco*, we know that the *Conceição*, which took the Visitor Nicolau Pimenta, reached Goa safely on October 24. See *DI*, vol. XVIII, pp. 703-704. The *São Felipe*, on which Gil da Mata was sailing, arrived before December, 1596. See *DI*, vol. XVIII, p. 629.

24 António Francisco Cardim, *Relaçam da Viagem do Galeam Sam Lourenço, e sua perdiçam nos baixos de Moxincalc em 3 de Setembro de 1649*. Pello P. Antonio Francisco Cardim da Companhia de IESVS *procurador geral da Prouincia do Iapão. A Manoel Seuerim de Faria* (Lisbon: Domingos Lopes Rosa, 1651), fl. 3v quoted in Koiso, *Mar, Medo e Morte*, cit. p. 280.

25 ‘O Padre mío! Qué casa de probación es una nao destas, para provarse los verdaderos hijos de la Compañía, y perficionarse la charidad y conocerse cada uno quién es!’ Father Andreas de Cabrera S.J. to Father Inácio de Tolosa, Baçaim, 15.XII.1564. In *DI*, vol. VI, p. 381.

26 Father Francesco Pasio S. J. to Brother Lorenzo Pasio S. J., Goa, 28.X and 30.XI.1578. *DI*, vol. XI, pp. 353-354.

27 ‘In questo tempo il P. Alessandro Ferrari, con i due ffrate[lli] Girolamo Angelis, e Maruccelli, attendevano à studiare sua Theologia, legendogli il P. Giacomo [sic, Jacopo]; io attendeva à la dottrina christiana, confessare, et altri ministerij de la Compagnia, se bene il P. Giacomo come molto fervente non poteva comportare che faticassi tanto solo, e molte volte m'aggiutava con gran consolatione de portughesi, i quali gli tenevano grande veneratione, e credito di santità, nelli bisogni non mancava il P. Alessandro di fare sua parte’. ARSI, *Jap. Sin.* 36, fl. 137r.

28 Session fourteenth, On The Most Holy Sacraments Of Penance And Extreme Unction, celebrated on 25.XI.1551.

29 Cf. Adriano Prosperi, *Tribunali della Coscienza: Inquisitori, confessori, missionari*, p. 270.

30 See Araújo, ‘Naus da Índia’, cit., p. 349 and Koiso, *Mar, Medo e Morte*, cit., p. 294. The *alvará* imposing the Communion was issued in 16 March 1568. Cf. Mauro, *Portugal, o Brasil e o Atlântico*, cit., pp. 120-121.

31 ARSI, *Jap. Sin.* 36, fl. 137r.

32 ARSI, *Lusitania* 106, fl. 251v.

33 ‘Si servi Dio nostro Signore di quest'occasione per far risolvere molti à far del bene, già che l'amore non bastava, perché molti apprendendo maggior pericolo di quello ch'era in fatti, stimandosi persi, e senza rimedio, si vennero à confessare, e riconciliar co suoi nemici; ... et à tutti era bisogno soccorrere, e consolare più per la malinconia di non poter andar avanti, e così perdere gran guadagno de le mercantie, che portavano, che per la febre, la qual pure fu per lo più acuta, tuttavia non ne morirno se non 10’. ARSI, *Jap. Sin.* 36, fl. 137r.

34 ARSI, *Lusitania* 106, fl. 251v.

35 ‘Segui gran confusione, e disparere tra marinari del partito, che s'haveva da prendere: il pilotto voleva ritornarsene dritto à Lisbona, ma non parve agl'altri di potersi far tanto camino senza timone, che se fosse venuta tempesta non se gli poteva resistere; altri tentorno di fare nuovo timone, e se ciò riusciva andavano all'India, ma non vi erano sufficienti officiali, ne ferramenti, e la machina era molto grande, cioè 50 palmi longo, e

9 largo; perciò si risolvorno di fare due gran remi d'antenne à due lati de la poppa, co quali se bene con gran forza, e poca vela si governava, havedoci favorito il Signore di bonaccia, e vento come lo desideravamo in quei frangenti. Fatti i remi, o spatelle, e posti otto giorni in continoue consulte, gli soldati, senza de quali non si poteva governar la nave per l'infermità de marinari, fecero resolver il Capitano, e pilotto quasi per forza che s'andasse al Brasil, al porto de tutt'i Santi che chiamano Bayà, perche per andar ad Angola era necessario giungere vicin' al capo, e poi tornar in dietro, et ogni picciola tempesta che fosse venuta, havria fatt'in pezzi i remi, e non vi era altro più sicuro porto, ne più commodo per far il timone’. ARSI, *Jap. Sin.* 36, fl. 137r.

36 ‘...até final resolução q[ue] foi ir en demanda da Bahya de todos os S^[an]^{tes} no Brasil, indaq[ue] contra hu[m] expresso regim^[en]^{to} del Rey’. ARSI, *Lusitania* 106, fl. 251v.

37 See ‘Provisão sobre as náos, que invernaão, arriabbarem a esta cidade’ 6 March 1565, in *Boletim do Conselho Ultramarino, Legislação Antiga*, vol. I (1446-1754), pp. 169-170.

38 ARSI, *Lusitania* 106, fl. 252r.

39 See Guinote *et al.*, *Naufrágios e Outras Perdas*, cit. p. 58.

40 According to Alessandro Valignano the medica l assistance was one of the three aspects in which the Jesuits were the most successful: ‘Nelle navi s'è fatto notabile frutto da' nostril, particolarmente in tre cose: la prima in tener cura dell'infermi et soccorrere le loro et le necessità d'altri pooveri, il che è stato la causa in parte che molti non siano morti; la 2.^a era nel quietare le risse et dissentioni che tra marinari et soldati sogliono tanto frequentemente nascere, li quali erano subito pacificati; la tertia era nel predicare et insgnar la dottrina cristiana et [co]nfessare, nel che fu notabile l'emendatione, particolarmente de giuramenti ch'al principio tanto frequentemente si facevano, di che si deve solamente dar gratia a nostro Signore che move le volontà’. Visitor Alessandro Valignano to Father Francisco de Santos, Mozambique, 6.VIII.1574 in *DI*, vol. IX, p. 389.

41 In the *Relação da Província do Brasil, 1610*, we found a description of the Brazilian weather, which suggests that the fog was a rather common atmospheric phenomenon: ‘Pera a vida é este Brasil a melhor parte desta América, assim pola bondade dos mantimentos e ares como das águas, O ser tão sadia, como é, me parece nascer dos Nordeste, Lestes e Suestes, ventos mareiros, os quais cursam a mor parte do ano, cuja viração entra polas 10 horas, e continua até à meia noite em que de ordinário acalma, parece por respeito dos vapores que se levantam, gerados das árvores e vales apaulados; e estes comumente se resolvem em chuva e orvalho, e com a nasçena do sol de improviso fica um céu mui claro e limpo’. See Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil* (henceforth *HCJB*), vol. VIII, pp. 394-395.

42 ‘... su l'alba comparve un naviglio di Roccellesi, de quali molti correvano quella costa, e venne à riconoscere la nave, ma non osò combatterla vedendola sì grande, e di sì grosse artiglarie armata, che se l'abordava, c'havria dato che fare stando quasi tutt'infermi, e se parti per darne forse nuova à compagni’. ARSI, *Jap. Sin.* 36, fl. 137v. We infer that Spinola by ‘un naviglio di Roccellesi’ meant a ship from La Rochelle, the French port in Saintonge (today's Charente-Maritime), since during the second quarter of the 16th century it is apparent a continuous French presence in the Caribbean Sea. We are also aware that privateering expeditions were mostly bound towards Portuguese Brazil and Peru, although these ones had begun to slow down during the second half of the 16th century owing to the civil and religious wars in France. In fact, they were dependent on the capacity of the Huguenot ports of western France, which had been more weakened than strengthened by the religious wars. Cf. Paul Butel, *The Atlantic* (New York: Routledge, 1999), pp. 78 and 113.

43 ARSI, *Jap. Sin.* 36, fl. 137r.

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

44 Inácio de Tolosa (Segóvia, 1533–Bahia, 1611) was the first Ignatian who graduated in theology in the University of Évora (Portugal). He had been in charge of the Brazilian province of the Society from 1572 to 1577, but he was also bestowed the charge of Rector of Rio de Janeiro and of Bahia's colleges. In the latter, he also taught theology for a while and was also the place where he died. See *HCJB, vol. II*, pp. 477-479.

45 ARSI, *Lusitania* 106, fl. 252v.

46 ‘...alli 30 di Giuglio mi venne buona febre congionta con sonno, e sdegnamento di stomaco, et alle volte svariamento di testa’. ARSI, *Jap. Sin.* 36, fl. 137v.

47 ARSI, *Lusitania* 106, fl. 255v.

48 *Boriquen* (also *Borinquén*) was what the native called their island. This population—the Taínos—originated from the Orinoco Delta. They replaced a more primitive people, the Siboney, everywhere in the Caribbean but in western Cuba, therefore their range extended from Puerto Rico in the east, to the Lucayo Islands on the north, Jamaica on the south, and to the eastern half of Cuba on the west. See Anthony M. Stevens-Arroyo, ‘The Inter-Atlantic Paradigm: The Failure of Spanish Medieval Colonization of the Canary and Caribbean Islands’, pp. 515-543, in particular pp. 525-526.

49 Puerto Rico’s exact geographical dimensions and coordinates are: 100 miles long by 35 and it is located in northeastern Caribbean in 18° 27’ 0” N, 66° 6’ 0” W.

50 It is frequently claimed that work in the mines caused the deaths of multitudes of Indians. However, it has also been pointed out that at the time when the mines went into large-scale operation and needed labour in abundance, the population had already shrunk by over a half. Large-scale mining aggravated population decline; it did not cause it. Africans, on the other hand, were used in the role of auxiliaries. To save the Indians in the Antilles from extinction Hieronymites, Franciscans and Dominicans, also Fray Bartolomé de las Casas, although he would have regretted, proposed that African slaves be brought in to replace them as labourers. Africans had shown themselves well able to adapt to Caribbean conditions, and in the end they took the place of native Americans in the islands. Cf. María Paz Haro, ‘Las órdenes religiosas, el Indio y la conquista: medio siglo de polémicas y contradicciones’, in *Impacto y futuro de la civilización española en el Nuevo Mundo: actas del Encuentro Internacional Quinto Centenario/Décima Asamblea General de la Asociación de Licenciados y Doctores Españoles en Estados Unidos, Spanish Professionals in America, Inc.*, San Juan de Puerto Rico, 17-22 de abril de 1990, pp. 65-75 and Nicolás Sánchez-Albornoz, ‘The population of colonial Spanish America’ in *The Cambridge History of Latin America* (henceforth *CHLA*), vol. II, *Colonial Latin America*, edited by Leslie Bethell, pp. 3-36. Curiously enough, the first vessel carrying slaves to have sailed directly between Africa and the Americas appears to have arrived exactly in Puerto Rico in 1519. See David Eltis, ‘The Volume and Structure of the Transatlantic Slave Trade: A Reassessment’, pp. 17-46.

51 ARSI, *Jap. Sin.* 36, fl. 138r.

52 The first Governor—from 1509 to 1512—was the famous Don Juan Ponce de León.

53 See *Relacion del viage que hizieron las cinco fragatas de armada de Su Magestad, yendo por cabo dellas Don Pedro Tello de Guzman, este presente año de noventa y cinco* (Seville: Rodrigo de Cabrera impressor, 1596). A digital edition is available on <http://memory.loc.gov/intldl/drakehtml/rbdkhome.html>.

54 Cf. John Huxtable Elliot, “Spain And America In The Sixteenth And Seventeenth Centuries” in *CHLA*, vol. I, *Colonial America*, pp. 287-339.

55 See *ibid.*, pp. 292-293.

56 He held the office twice: the first time from 1593 to 1597 and the second from 1598 to 1599. For his appointment see Archivo General de Indias (Seville), *Contratación, 5242, N.1,R.1*.

57 Bishop Calderón (Baeza, 1540–Peru, 1621) at the end of 1597 moved to occupy the See of Panama, and from there, in 1605, he went to Santa Cruz de la Sierra, in the viceroyalty of Peru, where he eventually died. Cf. Paniagua Oiler Angel, ‘Episcopology of Porto Rico’, pp. 348-364, in particular pp. 350-351.

58 ‘...così havessemo potuto predicare, che si saria raccolto frutto maggiore, ma già stava in possesso del pulpito un f. di s. Domenico’. ARSI, *Jap. Sin.* 36, fl. 138r.

59 The Puerto Rican yard was a small establishment, as were Santo Domingo’s and Jamaica’s, whereas Havana, Maracaibo and Campeche had recognised yards. See Murdo J. MacLeod, ‘Spain And America: The Atlantic Trade, 1492-1720’ in *CHLA*, vol. I, pp. 341-389.

60 ARSI, *Jap. Sin.* 36, fl. 138r.

61 It was the very founder of the Society, Ignatius of Loyola, who used this expression in his letter addressed to the ‘alumnis Societatis Iesu in diversis Europae locis’ of 24 December 1552. Namely, he wrote: ‘Se pur ci comparamo con quelli fratelli nostri delgl’India [...] non mi pare che il patir nostro sia troppo duro. Potremo anche noi far conto d’esser nell’Indie nostre, quali per tutto se trovano’. In *Monumenta Ignatiana*, Series I, *Sancti Ignatii Epistolae et Instructiones* (Matriti 1906), pp. 564-565. Quoted in Prosperi, *Tribunali della Coscienza*, cit., p. 558.

62 *Ibid.*, p. 556.

63 ARSI, *Jap. Sin.* 36, fl. 138v.

64 Quoted in Prosperi, *Tribunali della Coscienza*, cit., p. 552.

65 ARSI, *Jap. Sin.* 36, fl. 138v.

66 ‘...la sera gionsemo à Bucanàs, che è una villetta de 12 case tutte gionte alla riva d’un fiume, dove la stessa sera confessai alcuni, et altri la matina, vi battizai un figliuolo, dissi messa, comunicandoli e consolandoli con un sermone’. ARSI, *ibid.*

67 Cf. Prosperi, *Tribunali della Coscienza*, cit., pp. 566-570.

68 June 1.

69 *Corpus Domini*, June 5.

70 ARSI, *Jap. Sin.* 36, fl. 138v.

71 *Ibid.*

72 For example, an Italian Franciscan, the Bolognese Antonio Allé, decribed clearly this point. According to him, the Indian priests secretly met and decided thus: ‘Facciamo dunque al nostro Dio una cappella o un oratorio, molto nascosto: sopra vi pianteremo una croce e fingeremo adorarla, ma intanto adoreremo il nostro Dio’. Cf. Prosperi, *Tribunali della Coscienza*, cit., pp. 562-563.

73 Cf. Josep M. Barnadas, ‘The Catholic Church in Colonial Spanish America’, in *CHLA*, vol. I, pp. 511-540. See also Juan Villegas, *Aplicacion del Concilio de Trento en Hispanoamerica, 1564-1600: Provincia Eclesiastica del Peru* (Montevideo: Instituto Teológico del Uruguay, 1975).

74 ARSI, *Jap. Sin.* 36, fl. 138v.

75 ARSI, *Lusitania* 106, fl. 257v.

76 ARSI, *Jap. Sin.* 36, fl. 139r.

77 Cf. Murdo J. MacLeod, ‘Spain And America’, cit., p. 344.

78 Spinola did not write who those three men were. We may infer that the captain and the pilot were two of them. Concerning the third one, since Spinola did not mention anything about a prelate, we might rule out this hypothesis. So, we can imagine that a representative of the Iberian nobility or a marine officer might have been aboard.

79 In 1583, Pope Gregory XIII (1572-1585, in the world Ugo Buoncompagni) took the most unusual step (not duplicated elsewhere in the Portuguese Assistancy by any pontiff) of promising the Japan mission an annual subvention of 1,600 *ducados* for twenty years. Two years later, Sixtus V (1585-1590, in the world Felice Peretti) enthusiastically increased the papal subvention by 50% and declared it to be a permanent award. His successors found it impossible to honour that commitment, however, and Clement VIII (1592-1605, in the world Ippolito Aldobrandini) directed that only the original

stipend would be paid. We also know that according to mission organisation in 1592, the mission was allowed to receive only a certain amount at a time. Since there are more doubts than certainties about the real application of this point, we might be induced to think that the whole alms had been divided between the three ships in which the missionaries sailed from Lisbon. See João Paulo Oliveira e Costa, *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís de Cerqueira*, p. 121.

80 The Spanish Jesuit Gil da Mata (Logroño, 1547–China, 1599), although he was meant to be a missionary in Japan had to travel outside Asia from October, 1592 to August, 1598, since he had been elected as the mission procurator to Europe. He was received by Philipp II on December 18, 1594 and then went to Rome in 1595. For a biography see Jesús López Gay, *El matrimonio de los japoneses. Problema y soluciones según un ms. inédito de Gil de la Mata, S.J. (1547-1599)* (Rome: Librería dell’Università Gregoriana, 1964), pp. 79-130.

81 According to Alessandro Valignano the *São Francisco* was the ship delegated to carry ‘todos os livros e mais cousas que se comprarão em Portugal e vinhão pera Japão’ cf. Visitor of Japan Alessandro Valignano to Assistant of Portugal João Álvares, Goa, 12 December 1596. *DI*, vol. XVIII, pp. 627-632. Yet, we saw that the group of missionaries decided to abandon the unlucky *São Francisco* and, therefore, they had to divide the merchandise as well. Spinola, regarding this point, wrote that he and de Angelis did not receive any wares, only part of the alms for Japan. In the *São Francisco*, on the other hand, ‘*si posero molt’altre cose de panni, libri, paramenti, imagini e cose di prezzo, per non capire negl’altri navigli, e perche si saria pagato più di portature, che non volevano, e fù providenza del Signore, perche tutto si salvò nell’isola di S. Michele, dove la bruggiorno gli stessi portughesi, acciò non venisse in potere degl’inglesi, l’armata de quali stava in quel porto, havendone tirato prima il migliore, e salvatasi la gente tutta*’. So, basically, Japan never received what it was meant to. ARSI, *Jap. Sin.* 36, fl. 139r.

82 *Ibid.*

83 Cf. Guinote *et al.*, *Naufrágios e Outras Perdas*, cit., p. 122.

84 For a statistical analysis of English activity in Spanish seas see Andrews Kenneth R., ‘English Voyages to the Caribbean, 1596 to 1604: An Annotated List’, pp. 243-254.

85 Spinola identified the English pirate by writing ‘Andrea Farfath’. There was no problem to understand the first name, whereas for the last name some doubts arose. Miyazaki Kentarō was not able to understand it. See Miyazaki Kentarō, ‘Pádore karuro supinora’, cit., note 10, p. 20. Our guess – Fairfax – derived by the fact that when Spinola, later in the letter, wrote about the town of Axmouth (see page 24) he used the transcription ‘Asthmuth’. The two words – Farfath/ Fairfax and Asthmuth/Axmouth – share a similar syllable – [fath] and [asth] – which lead us to this conclusion.

86 Geronimo de Angelis, on the other hand, was born in Gela, Sicily, a territory which belonged to the Spanish Crown. ARSI, *ibid.*, fl. 139v.

87 The insurrection, known as the ‘Rising of the North’, was headed by Thomas Percy, Earl of Northumberland and Charles Neville, Earl of Westmorland, both fervent Catholics.

88 Pius V opened a process for heresy against Elizabeth on 5 February, 1570 and on 25 a bull excommunicating and deposing the queen was published. The bull was basically directed to the achievement of a twofold result. In the first place, by declaring the queen excommunicate and deposed, it aimed at destroying the allegiance of her subjects. In the second place, it not only legalised rebellion but, by implication, positively commanded it. Both Philip of Spain and the emperor Maximilian II were unaware of Pius V’s plan. See John Benner Black, *The Reign of Elizabeth 1558-1603*, pp. 135-137 and Brad S. Gregory, ‘Persecutions And Martyrdom’, in *The Cambridge History of Christianity (CHC)*, edited by Ronnie Po-Chia Hsia, vol. 6, *Reform And Expansion 1500-1660*, pp. 261-282.

89 Cf. Black, *The Reign of Elizabeth*, cit., p. 139.

90 Gee, Henry, and William John Hardy (eds.), *Documents Illustrative of English Church History* (New York: Macmillan, 1896), pp. 485-492. A digital version realised for the Hanover Historical Texts Project by the Hanover College Department of History here <http://history.hanover.edu/texts/ENGref/er85.html>.

91 *Ibid.*, p. 486.

92 *Ibid.*, p. 485.

93 Cf. Prosperi, *Tribunali della Coscienza*, cit., pp. 48-49.

94 ARSI, *Jap. Sin.* 36, fl. 139v.

95 A small town in the district of Devon, which Spinola referred to as ‘Asthmuth’. See note 85.

96 ARSI, *Jap. Sin.* 36, fl. 139v. Neither we nor Miyazaki were able to identify this town. Cf. Miyazaki Kentarō, ‘Pádore karuro supinora’, cit., note 9, p. 10.

97 ‘*pagava per ciascuno due reali il giorno*’. ARSI, *Jap. Sin.* 36, fl. 139v.

98 *Ibid.*

99 *Ibid.*

100 For an in-depth study of the British aristocracy in the 16th and 17th centuries see Lawrence Stone, *The Crisis of the Aristocracy 1558-1641* New York: Oxford University Press, 1965.) We consulted the Italian translation, *La crisi dell’aristocrazia: L’Inghilterra da Elisabetta a Cromuell*. See also Hugh R. Trevor-Roper, ‘The Elizabethan Aristocracy: An Anatomy Anatomized’, pp. 279-298.

101 ARSI, *Jap. Sin.* 36, fl. 139v.

102 Cf. Nicolette Mout, ‘Peace without Concord: Religious Toleration in Theory and Practice’, in *CHC*, vol. 6, cit., pp. 227-243.

103 ARSI, *Jap. Sin.* 36, fl. 139v. Probably, Spinola here is referring to the aforementioned edict against the Jesuit: ‘And every person which after the end of the same forty days, and after such time of departure as is before limited and appointed, shall wittingly and willingly receive, relieve, comfort, aid, or maintain any such Jesuit, seminary priest, or other priest, deacon, or religious or ecclesiastical person, as is aforesaid, being at liberty, or out of hold, knowing him to be a Jesuit, seminary priest, or other such priest, deacon, or religious or ecclesiastical person, as is aforesaid, shall also for such offence be adjudged a felon, without benefit of clergy, and suffer death, lose, and forfeit, as in case of one attainted of felony’. Gee, Henry, and William John Hardy (eds.), *Documents Illustrative of English*, cit., p. 487.

104 ARSI, *Jap. Sin.* 36, fl. 140r.

105 *Ibid.*

106 ‘*Ma giudicando quelli [the Jesuits of Santo Antão] non conuenire, che si effetruassee circa questo particolare cosa alcuna, se prima non si fusse ragguagliato il P. Generale del tutto*’. Fabio Ambrosio Spinola, *Vita del P. Carlo Spinola della Compagnia di Giesu morto per la Santa Fede nel Giappone* (Rome: Francesco Corbelletti, 1628), p. 73.

107 Carlo Spinola to Father Pompilio Lambertenghi, Lisbon, 8.III.1598. Bibliothèque Municipal Amiens (BMA), MS 568 D. Piece 001, fl. 1r.

108 See Juan Ruiz-de-Medina, “Un genovés nacido en Madrid. C. Spinola, científico, misionero y mártir”, p. 75.

109 BMA, *ibid.* Fabio Ambrosio Spinola wrote that the ships sailed but had to pull back because of the Dutch: ‘...doppo qualche poco di camino da lontano scoperta vna grossa armata d’Olandesi, che su le volte si tratteneuz, e l’aspettaua per combatterle’. Fabio Ambrosio Spinola, *Vita del P. Carlo Spinola*, cit., p. 75.

110 He did his profession on 28 October. See ARSI, *Jap. Sin.* 37, fl. 13r.

111 Father Carlo Spinola to General Claudio Acquaviva, Goa, 21.XII.1599. ARSI, *Jap. Sin.* 36, fl. 141r.

112 The Portuguese Father Biagio Cardozo and the Italian Pietro Marcano.

113 ARSI, *Jap. Sin.* 36, fl. 141r.

114 *Ibid.*

115 *Ibid.*

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

116 Manoel Dias to General Claudio Acquaviva, Macao, 17.I.1601. ARSI, *Jap. Sin.* 14 [I], fl. 45rv.
117 Fabio Ambrosio Spinola, *Vita del P. Carlo Spinola*, cit., p. 79.
118 Procurator Carlo Spinola to the Assistant of Portugal João Alvarez S.J., Macao, 27.I.1602. ARSI, *Jap. Sin.* 36, fl. 149r. Miguel Soares (1551-1600) held the task of Procurator in Macao from 1588 until his death.

119 Cf. Charles R. Boxer, *The Great Ship From Amacon*, pp. 62-63 and Daniele Frison, ‘El oficio de Procurador al qual aunque tengo particular repugnancia - The Office of Procurator Through the Letters of Carlo Spinola S. J.’, in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, no. 20, pp. 9-70.
120 ARSI, *Jap. Sin.* 36, fl. 141r.

ルロ・スピノラ、一五九八年一月十八日、リスボン発、イエズス会総長クラウディオ・アクワビーヴァ宛書簡 (その二) (A letter (18 January 1598, Lisbon) from Father Carlo Spinola to the Superior General of Society of Jesus Claudio Acquaviva, S.J., Part II. Nagasaki Junshin University, *Kiyō*, vol. 19, 1983, pp. 11-20.

Natsume Soseki 夏目漱石, *Kusamakura* 草枕. Tokyo: Shinchosha, 1996.

Paniagua, Oiler Angel. ‘Episcopology of Porto Rico’. Translation by Henry Grattan Doyle. *The Catholic Historical Review*, vol. 4, no. 3 (Oct., 1918), pp. 348-364.

Po-Chia Hsia, Ronnie (ed.). *The Cambridge History of Christianity*, vol. 6 - *Reform And Expansion 1500-1660*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Prosperi, Adriano. *Tribunali della Coscienza: Inquisitori, Confessori, missionari*. Torino: Einaudi, 2009.

Ruiz-de-Medina, Juan. ‘Un genovés nacido en Madrid. C. Spinola, científico, misionero y mártir’. *Quaderni Franzoniani*, anno V (1992), 2, n. 10, pp. 69-86.

United States. National Park Service. Division of Publications. *Forts of Old San Juan: San Juan National Historic Site, Puerto Rico*. Washington D.C. (U.S. Dept. of the Interior), 1996.

Seneca’s Tragedies. Translation by Frank Hustus Miller. London / Cambridge MSS: William Heinemann / Harvard University Press, 1938.

Domingues, Francisco Contente and Guerreiro, Inácio. ‘A vida a bordo na Carreira da Índia (século XVI). *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. XXXIV, 1988, pp. 185-225.

Eltis, David. ‘The Volume and Structure of the Transatlantic Slave Trade: A Reassessment’. *The William and Mary Quarterly*, 3rd Series, vol. 58, no. 1 (Jan., 2001), pp. 17-46.

Frison, Daniele. ‘El oficio de Procurador al qual aunque tengo particular repugnancia - The Office of Procurator Through the Letters of Carlo Spinola S. J.’. *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, no. 20, pp. 9-70.

Asociación de Licenciados y Doctores Españoles en E.E.U.U. Asamblea General. *Impacto y futuro de la civilización española en el Nuevo Mundo: Actas del Encuentro Internacional Quinto Centenario/Décima Asamblea General de la Asociación de Licenciados y Doctores Españoles en Estados Unidos, Spanish Professionals in America, Inc.*, San Juan de Puerto Rico, 17-22 de abril de 1990. Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1991.

Koiso, Kioko. *História Trágico-Marítima: Factos Revelados em Documentação Inédita*. Lisbon: Academia de Marinha, 2004.

———. *Mar, Medo e Morte: Aspectos Psicológicos dos Náufragos na História Trágico-Marítima, nos Testemunhos Inéditos e Noutras Fontes*. Cascais: Patrimonia, 2004.

Leite, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/ Rio de Janeiro: Portugalia/Civilização Brasileira, 9 vols., 1938-1945.

Leopardi. Giacomo. *Tutte le opere*, edited by Walter Binni and Enrico Ghidetti, vol. 2. Firenze: Sansoni Editore, 1969.

Mauro, Frédéric. *Portugal, o Brasil e o Atlântico 1570-1670*. Lisbon: Editorial Estampa, 1988.

Miyazaki Kentaro 宮崎賢太郎, ‘Pádore karuro supinora, sengohyakukyūjūhachi nen ichigatsu jūhachinichi, risubon hatsu iezusukai sōcyō kuraudio akuwabíva ate syokan (sono ichi)’ パードレ・カルロ・スピノラ、一五九八年一月十八日、リスボン発、イエズス会総長クラウディオ・アクワビーヴァ宛書簡 (その一) (A letter (18 January 1598, Lisbon) from Father Carlo Spinola to the Superior General of Society of Jesus Claudio Acquaviva, S.J., Part I. Nagasaki Junshin University, *Kiyō*, vol. 18, 1982, pp. 18-37

———. ‘Pádore karuro supinora, sengohyakukyūjūhachi nen ichigatsu jūhachinichi, risubon hatsu iezusukai sōcyō kuraudio akuwabíva ate syokan (sono ni)’ パードレ・カ

Paniagua, Oiler Angel. ‘Episcopology of Porto Rico’. Translation by Henry Grattan Doyle. *The Catholic Historical Review*, vol. 4, no. 3 (Oct., 1918), pp. 348-364.

Po-Chia Hsia, Ronnie (ed.). *The Cambridge History of Christianity*, vol. 6 - *Reform And Expansion 1500-1660*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Prosperi, Adriano. *Tribunali della Coscienza: Inquisitori, Confessori, missionari*. Torino: Einaudi, 2009.

Ruiz-de-Medina, Juan. ‘Un genovés nacido en Madrid. C. Spinola, científico, misionero y mártir’. *Quaderni Franzoniani*, anno V (1992), 2, n. 10, pp. 69-86.

United States. National Park Service. Division of Publications. *Forts of Old San Juan: San Juan National Historic Site, Puerto Rico*. Washington D.C. (U.S. Dept. of the Interior), 1996.

Seneca’s Tragedies. Translation by Frank Hustus Miller. London / Cambridge MSS: William Heinemann / Harvard University Press, 1938.

Stevens-Arroyo, Anthony M. ‘The Inter-Atlantic Paradigm: The Failure of Spanish Medieval Colonization of the Canary and Caribbean Islands’. *Comparative Studies in Society and History*, vol. 35, no. 3 (Jul., 1993), pp. 515-543.

Stone, Lawrence. *La crisi dell’aristocrazia. L’Inghilterra da Elisabetta a Cromwell (The Crisis of the Aristocracy 1558-1641)*. Oxford: Clarendon Press, 1965). Translation by A. Serafini. Torino: Einaudi, 1972.

Trevor-Roper, Hugh R. ‘The Elizabethan Aristocracy: An Anatomy Anatomized’. *The Economic History Review*, New Series, vol. 3, no. 3 (1951), pp. 279-298.

Wicki, Joseph. ‘As Relações de Viagens dos Jesuítas na Carreira das Naus da Índia de 1541 a 1598’. In *Actas do II Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*, edited by Luís de Albuquerque and Inácio Guerreiro. Lisbon: Instituto de Investigação Científica Tropical / Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, 1985, pp. 5-17.

Sitography

http://history.hanover.edu/texts/ENGref/er85.html
http://memory.loc.gov/intdl/drakehtml/rbdkhome.html

Manuscripts
Archivo General de Indias, Seville
Contratación 5242
Archivum Romanum Societatis Iesu, Rome
Goa 24 [II]
Historia Societate 61 Liber Patentium1573-1601
Japonica Sinica 14 [I], 36, 37
Lusitania 73, 106
Bibliothèque Municipal, Amiens
MS 568 D. Piece 001

Printed sources
Bartoli, Daniello. *Dell’Historia della Compagnia di Giesú - Il Giappone prima parte dell’Asia*. Rome: 1660.
Boletim do Conselho Ultramarino, Legislação Antiga, vol. I (1446-1754). Lisbon: Imprensa Nacional, 1867.
Spinola Fabio Ambrosio. *Vita del P. Carlo Spinola della Compagnia di Giesu morto per la Santa Fede nel Giappone*. Rome: Francesco Corbelletti, 1628.
Wicki, Josef (ed). *Documenta Indica*, 18 vols. Rome: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1948-1988.

Studies
Albuquerque, Luís de. *Escalas da Carreira da Índia*. Lisbon: Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1978.
Andrews, Kenneth R. ‘English Voyages to the Caribbean, 1596 to 1604: An Annotated List’. *The William and Mary Quarterly*, 3rd Series, vol. 31, no. 2 (Apr. 1974), pp. 243-254.
Araújo, Maria Benedita. ‘Naus da Índia, Deus as leva, Deus as traz’, *Revista da Faculdade de Letras*, no. 13/14, 5.ª série (Dec. 1990), pp. 349-360.
Bethell, Leslie (ed.). *The Cambridge History of Latin America*, vol. I and II - *Colonial Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
Black, John Bennet. *The Reign of Elizabeth 1558-1603*. Oxford: Clarendon Press, 1945.
Boxer, Charles R. *The Great Ship From Amacon*. Macao: Instituto Cultural de Macau/Centro de Estudos Marítimos de Macau, 1988.
Costa, João Paulo Oliveira e. *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís de Cerqueira*. Ph.D. dissertation, Faculty of Social Sciences and Humanities of the Universidade Nova de Lisboa. Lisbon: 1998, mimeo.



On the Threshold of Japan

Gaspar do Amaral, the 'Jesuit Network' and the Contribution of the Japanese Mission and the Japanese Diaspora to the Deployment and in the Settlement of the Jesuit Mission in Tun Kim

DEJANIRAH COUTO*

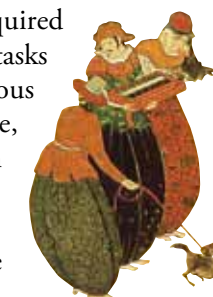
Although identified and inventoried, the documentation named *Jesuitas na Ásia* from the National Library of the Ajuda Palace (*Biblioteca Nacional do Palácio da Ajuda*) in Lisbon, as well as the ARSI Jap. Sin. series from the *Archivum Romano Societatis Iesu* in Rome, continue to reveal a wealth of new documents, that, if studied in detail, contribute to a broadening, and at times, as a prompt for more questions with regard to the 'multinational' network by the Society of Jesus, from the economical as well as the spiritual and intellectual point of view.

One of the most meaningful aspects of the Society is the way it was organised, when analysed from an economic point of view. Particularly during the 16th and 17th centuries, the financing of each of its multiple missions in Asia, as a part of the *Padroado*, was

interrelated in a complex web of financial operations, thus creating a true global network for the Jesuits.

The first example that clearly comes to mind is without a doubt the case of India, and in particular the city of Bassein, the 'Northern Capital', in the Gujarat/Maharashtra region, with fertile and rich lands in which the system of donations, privileges and fiscal rents from the villages undertaken by the Portuguese Crown together with contributions from the Pope—as well as donations from private individuals to the Jesuits (from 1548 onwards)—allowed them to reach a level of wealth that was well above the other religious orders. In particular, the Jesuits had many more resources than the Franciscan orders. This strong economic foundation allowed the Jesuits to play a very important role in India, as well as in Macao, particularly in the 17th century, by defending the territories under Portuguese administration—Bassein, for instance—through the recruitment of soldiers or the repair of fortresses.¹ It also allowed them to finance their Asian expansion.²

Indeed, it is interesting to realise that the Jesuit mission in Japan, which required considerable funds due to the different tasks of religious conversion, and the various kinds of diplomatic contacts at stake, among other reasons, was financed in the 16th century by Bassein, although in the 16th century different sovereigns (D. João III, D. Sebastião, and Filipe



'Christian Martyrs of Nagasaki', detail. School of Giovanni Niccolò, Japan, 1612, Ciesa del Gesù, Rome.

* "Maitre de conférences" na École Pratique des Hautes Études (Paris), onde lecciona História de Portugal e a sua expansão na Ásia, e professora na Universidade de Paris III - Sorbonne Nouvelle, onde lecciona, além de História de Portugal, História da África e da Ásia lusófonas. Os seus numerosos trabalhos incidem nomeadamente sobre a presença portuguesa no Oceano Índico e sobre os contactos com o mundo islâmico e indo-islâmico.

'Maitre de conférences' at the École Pratique des Hautes Études (Paris), where she lectures in Portuguese History and Overseas Expansion in Asia. She teaches at the University of Paris III - Sorbonne Nouvelle, lecturing on the History of Portugal, History of Portuguese-Speaking Africa and Asia. Her extensive writings focus mainly on the Portuguese presence in the Indian Ocean and their contacts with the Islamic and Indo-Islamic worlds.

HISTORIOGRAFIA



II of Spain/Ist of Portugal) supported the Japanese mission through generous donations, providing various sums of money diverted not only from Bassein but from the rents on the Indian Mumbai Archipelago, in particular from the Salcete Island.³

During the 1570s, as we can assess by the *Sumário de todos os Colégios e Casas, Residências e Pessoas, Rendas e Gastos que tem a Província da Companhia na Índia* (1587) the Jesuits themselves started to collect the rents of the *caçabés* from Caranja in 1571 (500 *pardaus*, a part of its rent) from Ponvém/Poinser (1575, 700 *pardaus*), from Condotim (1578, 500 *pardaus*),⁴ from Mulgão (1585, 1000 *pardaus*), joined by the rents from Sargi/u (200 *pardaus*), from Mori (200 *pardaus*), and from Curlem (400 *pardaus*),⁵ all for the financing of the Japanese mission.

In the beginning of the 17th century, the Society of Jesus saw the addition of the rents from the very wealthy *caçabé* from Maim, on Salcete Island. This *caçabé*, that possessed a Customs Office, was a donation from the *foreiro* Jorge Borges as long as the Goa College was in debt, under the condition that it would remain in the seminar of the three provinces of Goa, Malabar and Japan.⁶

This strong financial effort to support the Japanese mission did not prevent the appearance of a creeping financial crisis at the end of the 16th and the beginning of the 17th century.⁷ If we go back to the end of the 16th century, authors such as Helena Rodrigues, who calculated the budget of the mission in 1586, point out that the sum of all income (including the values of the royal and private donations, the rents from the villages of Bassein and property taxes of some houses in Macao as well as the benefits of investments in the silk trade and customs duties from the port of Nagasaki) was a total of 5,325 *cruzados*, while the sum of the expenses, including the loading of ships, freights, books and liturgical vestments, food supplies for the missions, trips and various travel expenses for the missionaries (including the Vice-Provincial and the Superiors General), the decoration of the churches, diplomatic gifts, and the expenses of the houses of the mission located at Miyako (Kyoto) in Honshû, Bungo and Omura in Kyûshû and Ximo (Shikoku),⁸ altogether

added up to a total of 6,354 *cruzados*. Therefore in those years there was a deficit of 1,029 *cruzados* that, although it was not very high, apparently tended to increase in the subsequent years, with the frequent suspension of the *Kurofune* trade between Macao and Japan, from 1573 to 1618, although the communications continued after 1618.⁹

However, we need to highlight the fact that these budgets from the Jesuits must be viewed with caution: it is possible that other sources of income were not logged and that this portrayal of the financial difficulties afflicting the mission was also part of a rhetorical posture by the Jesuits in order to show how commendable was the effort of the 'Ignatius Order' towards the religious conversion in a complex international situation.¹⁰ It is relevant to consider that, for instance, it is well known that there were additional donations undertaken by private people who were part of the Japanese mission. The case of Luís de Almeida (1556) is still a good example.¹¹

In any case, it became necessary to find other sources of funding. One of them was the contributions of the Portuguese merchants that, starting in 1544, began to explore, from their Goa and Malacca outposts, the profitable trade in Chinese silk, which they exchanged for Japanese silver, therefore becoming intermediaries in the traditional commercial exchanges between China and Japan (that had been growing since the *Tenbun* period, 1532-1555),¹² thanks to, among other reasons, the development of mining activities in Japan, and to the growing need of China for silver.¹³ This development of Portuguese trade led to an inevitable strengthening of ties between merchants and missionaries that exchanged reciprocal services. In some cases the services were limited to financial exchanges, although we cannot rule out the possibility that other kinds of exchanges also took place. For example, some evidence shows that the wealthy captains of the ships supported the missionaries on several occasions in the early period, apparently without any material compensation: a letter of Father Baltasar Gago, written in Hirado in 1555, lets us know that for six years Captain Duarte da Gama, who was sailing along the Japanese coast, helped the Jesuit priests with supplies and almsgiving.¹⁴

Western traders and missionaries in Japan, mid-17th century Japanese namban screen, detail (Idemitsu Museum of Arts, Tokyo).

HISTORIOGRAPHY

Moreover, in terms of their participation in trade, the Jesuits (in spite of the interdiction by the Catholic Church)¹⁵ managed to solve the problem and soon they were negotiating favourable conditions for their

commercial transactions in Japan, which they started to develop around 1549. Of these, we will only consider here two important aspects: the priority related to the sale of the *picos* of the Society of Jesus, and the option



HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

to be able to sell another 50 *picos* when the *Kurofune* was not in Japan.¹⁶

But, as it is well known, if the Jesuits were able to take advantage of the commercial opportunities, it was mostly because their habilities as intermediaries, that had already been recognised by the Portuguese authorities in Goa, in Malacca and later in Macao, were also recognised by the Christianised *daimyôs* (such as Ômura Sumitada or Arima Haronobu).¹⁷ The Japanese saw in them the agents that were appropriate to deal with the Portuguese merchants who would end up associating with them.¹⁸ Arima Haranobu, the *daimyô* of Shimabara,¹⁹ is one example of those who obtained a *shuin-jô* (red seal), the official Japanese authorisation for maritime trade, a well-known system to be mentioned again in the following pages. He was also involved with the Portuguese merchants.²⁰

In certain circumstances these *daimyô* were direct partners with the Jesuits: in 1567, for instance, Ôtomo Sôrin/D. Francisco, the *daimyô* of Bungo, asked the Fathers to provide him with 200 *kin* of salpetre annually.²¹ Other converted Japanese (there were 300 in 1585 in Nagasaki, according to Luís Fróis)²² who also had interests and participations in maritime trade, negotiated with Macao and also associated with the Jesuits.

On the other hand, in spite of the constant complaints about the economic situation of the Society of Jesus in Asia, the mission in Japan also received a lot of support from the converted Japanese.²³ As asserted by the letters written by the missionaries, they not only provided shelter and alms to the priests on many occasions, but also helped them through the donation of land or goods that were collected by local communities, which provided support to the construction of churches and other associated buildings, and the maintenance of the hospital settled in Funai (Ôita) in 1559, thanks to the donation of 300 *cruzados*.²⁴ They also supported the *Misericórdias*.²⁵

More importantly, however, there were initiatives that were very similar to what took place in Bassein: let us remember only as an example, the concession of rents of a great commerce port such as the one in Nagasaki by Ômura Sumitada to the Society of Jesus in 1571,²⁶ or that of two temples by Ôtomo Sôrin (Yoshige)/D. Francisco in 1587, which provided at the time the funds necessary for the livelihood of about twenty people.²⁷ This process, that was clearly underway in the second

half of the 16th century, consolidated itself by the end of the century and remained in place at the beginning of the 17th century. In a certain way, the Japanese Christians—including a few *daimyôs*—completed, in a support role to the Japanese mission, the actions of the Portuguese merchants and private individuals in the second half of the 16th century,²⁸ that prospered through the Southeast Asian trade of several goods and commodities: raw silk, gold, copper, tea, Chinese ginseng (*raiz-de-china*), rhubarb and porcelain. As far as the Jesuits were concerned, we know, in spite of the ‘creeping crisis’, how important their investment was and how they reaped strong benefits from the silk trade and other products in the beginning of the 17th century.²⁹

It is not our goal to examine in detail all the aspects of the eradication of Christianity, that began with the decree by Toyotomi Hideyoshi in 1587 (subsequent to the disappearance of Sumitada, and through which Nagasaki was placed under his direct control, as well as Mogi and Urakami), nominating Nabeshima Hida no Kami (Naoshige) as the *daikan* for these areas.³⁰ It is only necessary to highlight the fact that the various obstacles of legislative, religious and economic nature that were raised to the activity of the Jesuits in Japan, and that culminated with the expulsion of the missionaries in 1614, (proclaimed by Tokugawa Ieyasu), and the subsequent extinction of the mission, obviously had, at least, some impact on the maritime trade in which Jesuits, Portuguese, members of the converted communities, and non-Christian Japanese merchants participated, in spite of the fact that the decree from 1587 contained a clause which guaranteed that the Portuguese merchants were allowed to continue their trade activities³¹ and therefore guaranteed the maintenance of the commercial networks that linked these groups.³²

It is fairly clear that all were also victims of other economical and political factors;³³ we will underline only the attacks against Portuguese ships undertaken by the Dutch or the strong competition of the VOC that established itself in the trading post in Hirado in 1609.³⁴ As a response to this situation, in 1618 the Portuguese replaced the *Kurofune* by light galleons (*galeotas*),³⁵ also called by the Chinese *wugongchuan* (*navios-centopeia*). But the continuation of free trade between Macao and Nagasaki was ensured³⁶ at least until the enforcement of the *sakoku-seisaku* policy and completion of the



Anonymous, 'Breve idea del modo, ed ordine, onde con cerimonia sacro-pagana si celebrano in Cochincina i funerali e si portano i cadaveri a seppellir nel cimitero da crisitina' (detail). Archivo Storico de Propaganda Fide, Vatican. Courtesy Susume Akune, Kyoto.

expulsion process in 1639. The trade was temporarily halted only during the year of 1622, with no Portuguese ships being able to reach Macao, due to a large Dutch expedition that attacked the island.³⁷

Actually, if we consider that during the previous period from 1604 to 1617 when the trade was more sporadic,³⁸ the volume of the trade increased regularly after 1618; between 1600 and 1615, the *Kurofune* had brought from Japan approximately 15 tons of silver. After 1618 that value doubled and reached 37,5 tons in the first years of the decade of 1630, reaching 88 tons in 1636.³⁹ According to several records, in 1637 the merchants in Macao had their best year.⁴⁰

But maybe the most evident sign of the vitality of that commerce is that in spite of the blockade of the straits of Malacca by the Dutch in 1630 (preventing the Portuguese from Macao from purchasing silver from

India), the Portuguese started to get loans in Japan to pay for the purchase of Chinese silk. The system of *respondência* (which has some common points with the *nagegane*)⁴¹ blossomed and bore fruit, even if the Macanese merchants became more indebted to Japanese investors.⁴² In 1626, when, under a climate of Jesuit pessimism and a steady increase of measures to remove Christianity (to which the rise to shogunate of Iemitsu in 1623 contributed),⁴³ the *bûgyô* of Nagasaki, Mizuno Moribonu, forced the Japanese investors to provide detailed information about their involvement with Portuguese commercial networks: the total reached 26,000 *cruzados*. Although the funds of the Japanese Christians were confiscated, they could be returned if they ended their allegiance to Christianity.⁴⁴ In any case, it is important to note that the rapid expansion in the volume of Portuguese imports after 1635 was

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

probably financed in part by loans from the former Japanese *shuin-sen* merchants.⁴⁵

The continuation of the trade between Portugal and Japan is even more remarkable because the Portuguese were far from being the only partners of Japanese commerce. For instance, there was smuggling and florescent *Wokou/Wakô* piracy in China as a response to the prohibition of private trade ordered by the Ming and the ending of the Japanese missions of tribute in the first half of the 16th century.⁴⁶ These pirates rivaled the Portuguese until 1567; however from then on they had to also face the new rivalry of all the junks that possessed *Wen-Yin* authorisations. On the other hand, besides the Japanese piracy (which Hideyoshi tried to eradicate in certain coastal areas around 1586), several Japanese ships regularly traded with Manila, Luzon, and Mindoro.⁴⁷ In order to regulate this commerce, Hideyoshi had implemented in 1592 a policy of gradual increase of maritime trade, through the concession of patents that we already refer as *shuin-jô*,⁴⁸ completed by the concession of *hôsho*, from 1631 onwards, to a certain number of families of merchants (such as the Suminokura/Giác Tang).⁴⁹ The first ones were authorised to trade with Siam, Quam-Nam (in Central Vietnam), North Vietnam, Ligor, Patani, Cambodia, Taiwan, Luzon, and Macao. The desire to trade with the Chinese and the welcoming of the kingdoms of Southeast Asia to the Japanese merchants, explains the growth of trade during this short period. The existence of expatriate Japanese communities (in Manila or Luzon for instance)⁵⁰ served also as a stimulus for this kind of trade: and like all migrations, the existence of colonies served also as a support enabling new waves of emigration, including that of Catholic Japanese.⁵¹ The case of the Chinese emigration to Manila, studied by Juan Gil, illustrates this kind of process.⁵²

Be that as it may, in spite of the efforts by the authorities to have immigrants returned to Japan, the global community of Manila was able to grow from 20 in 1570 to 3,130 in 1632.⁵³ Therefore, between 1604 and 1635, the date when the *shuin-sen* commerce between Japan and Southeast Asia was ended, (although the maritime smuggling continued) a total of 356 ships sailed with the ‘red seal’ towards Southeast Asia, the largest number sailing to Central Vietnam (87) and North Vietnam (37).⁵⁴

If we consider that during the Tokugawa period some of the sixteen *shuin-sen* ships sent by

the Suminokura to Southeast Asia went to the Trinh domains in North Vietnam (Tonkin), and that the same Suminokura served as diplomatic agents of Ieyasu for the contacts with the Trinh, we can gauge a little better the strength and the consistency of the diplomatic/commercial connections with North Vietnam.⁵⁵

In fact, and this is a key point, some of the merchants of the ‘Vietnamese connection’ were engaged in smuggling (probably from the years of 1624-1626 when the *Bakufu* promulgated coercive measures destined to eradicate the practice of Catholic religion, reinforced with the anti-Christian edits of 1633-1635, and in any event before the Shimabara rebellion of 1637-1638) with the goal of supporting the missionaries in Japan. And as a result of having been involved with the Jesuits, some members of the Japanese diaspora were found in the situation of supporting the establishment of a Jesuit mission in Vietnam a few years later.

The correspondence from Father Gaspar do Amaral in 1634 highlights these connections in a broader context.⁵⁶ In other words, the Jesuit mentioned (1594-1646), a ‘forgotten’ member of the Society of Jesus (even though he had been one of the founders of the Tonkin mission in 1629, Vice-Rector and Rector at the Colégio de Macau respectively in 1630 and 1640, Provincial and Visitor of the Province of Japan as well as of the Vice-Province of China in 1644),⁵⁷ can better assess the role of the Southeast Asia Japanese diaspora in the settlement, the perseverance and even in some development of the Jesuit activities in Tonkin.⁵⁸

However, before we focus on the Do Amaral document, a few more comments about these Japanese networks in terms of the multiple connections and their scope will be useful. For this purpose we will differentiate in a relatively artificial (but methodological) way: the North, where Tonkin (realm of the Trinh) is located, and the South, Cochinchina (kingdom of the Nguyễn).⁵⁹ We will focus on the Trinh domain, coveted by the Jesuits (it was reached for the first time in March of 1626 by Father Juliano Baldinotti accompanied by the Japanese brother Julio Peani (or Peany), before the mission of Gaspar do Amaral in 1629).⁶⁰

Thus, these expatriate Japanese communities were not formed only of Christians: for example, as we know, they had benefitted also from the military emigration of the *rônin*, after the battle of Sekigahara (1600) and the siege of Ôsaka (1615). But on the other hand, these

networks were, as we have seen, also closely linked with Macao; one of the consequences of the various measures of the *Bakufu* against Christianity, together with new regulations for external maritime trade, has been, paradoxically, precisely that of increasing the importance of Macao, which became a rear base for the Christian immigration, including the wives and children of the Portuguese who had been expelled,⁶¹ and of the Jesuit missionaries, many of whom were originally Japanese.⁶²

This rather wealthy and strong community was at the basis of the establishment of the Jesuit seminar of Santo Inácio de Macau, funded through the donation of 12,000 *taels* by a Japanese (Father Paulo dos Santos) and probably also by other members of the community, that also supported the Colégio de S. Paulo.⁶³ Naturally, the members of this nucleus were motivated to also help economically the Jesuit expansion on their missions in Southeast Asia, that the Society of Jesus (just like the merchants from Macao) were starting to develop in response to the increasing difficulties in the relationship with Japan, although they always hoped they would be able to return.

Herein lies, to a certain extent, the explanation for the creation of the Tonkin mission (from the Society’s point of view): On one hand, it was a rear base for a possible future spiritual reconquest of Japan; on the other hand, it diversified the Jesuit expansion,⁶⁴ also enabling the possibility of profiting from the economic ties already woven thanks to the maritime commerce of the *shuin-sen*, without losing sight of the interests of the merchants in Macao. And finally, an assiduous presence in the Japanese community in Tonkin, where the Christian merchants played an important role, allowed them to maintain indirect ties with Japan and through them with the ‘interior Christians’, the Christians that remained in Japan. This accounted for the strong Japanese influence over the mission in Tonkin, which received initially missionaries who were able to speak Japanese, such as Pedro Marquez (together with Alexandre Rhodes) in 1627.⁶⁵ However, the most obvious example is certainly that of Gaspar do Amaral. Having arrived in Macao between May and July of 1625 (after a stopover in India) his planned destination was the mission in Japan. In order to prepare adequately, he was first sent to Cochinchina in order to study the Japanese language over there by living with a Japanese family.⁶⁶ The letters of Father André Palmeiro, while he

was visiting China and Japan (addressed to Superior General Mutio Vitelleschi (1628) give various details concerning the organisation of the planned mission of Gaspar do Amaral in Japan, to which he was supposed to travel, together with the Japanese brother Paulo Saitô.⁶⁷ Nevertheless, the situation in the archipelago (and also in China due to the attacks of the Manchus between 1626 and 1629)⁶⁸ was so difficult that the trip was cancelled, with the two missionaries now heading to Tonkin in order to assist Pero Marquez and Alexandre Rhodes, who had been expelled from the *Chua* Trinh Trang, because of suspicions of espionage in favour of the Nguyễn, and also because the region was undergoing a period of severe military upheaval.⁶⁹ Although they were received at the royal court, Amaral and Saitô, just like Marquez and Rhodes, were forced to return to Macao on 27 April 1630.⁷⁰

... if the Jesuits were able to take advantage of the commercial opportunities, it was mostly because their habilities as intermediaries, that had already been recognised by the Portuguese authorities in Goa, in Malacca and later in Macao, were also recognised by the Christianised daimyôs...

In 1631, it was the turn of António Francisco Cardim (who was also fluent in Japanese), to be sent to Tonkin together with two Japanese brothers, Miguel Matsuda and Pedro Kasui.⁷¹ This return was obviously explained by the need of the Trinh to maintain trade with Macao, in spite of the fact that they tried to banish the Jesuits, the same way as Prince Nguyễn did in 1631, by destroying the church of Faifô (Hoi An).⁷² Nevertheless, the missionary who was truly chosen for this task was Gaspar do Amaral, who, in 1630, started to learn Annamese, as we can confirm through the

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

examination of the records of Alexandre de Rhodes and André Palmeiro.⁷³ Departing by ship in February of 1631, together with Fathers António Cardim and António de Fontes, he arrived in Tonkin on 15 March 1631.⁷⁴

The beginnings of the mission that Gaspar do Amaral was going to develop until he would return to Macao in 1638, and the various contacts with the Trinh, are described, albeit in the apologetic style of the Jesuits, by Cardim and by Fontes. The missionaries started by being housed by a brother-in-law of the *Chua*. A plot of land was given to them, and they built a bamboo house designed in the local architectural style as well as a small church. A wooden house followed, but was destroyed by fire, and only later, after 1636, was it possible to build a more solid building in Hang Bè where a new plot of land was provided in order to build a warehouse so that they would be able to store the merchandise arriving from Macao.⁷⁵

In the meantime, the social climate deteriorated and the revolt that exploded in November of 1632 against the Christians, accused of having damaged a temple from a village that belonged to the second wife of the *Chua* Trinh,⁷⁶ allows us to know that there was a church in Changen, together with a house and a chapel used for catechism, a small press that was used to print catechism texts from Matteo Ricci and a hospital, all of which were destroyed on that occasion.⁷⁷ The persecution against the Christians continued, and culminated with the interdiction of Christianity in 1635. In spite of these difficulties, reinforced by the latent state of war with Cochinchina (in 1633 the province of Bô Chin would be attacked by the Nguyễn and war would be declared in 1634), the small group of Jesuits (Amaral, Cardim and Fontes were joined by Bernardino Régio and Jerónimo Mayorca) benefited from the support of three Buddhist priests, converted between 1627 and 1629 (Francisco Dite, André Tri and Ignacio Bui), who served the mission according to the model of the Japanese novitiate monastics, the *dôjuku*)⁷⁸ and of a small network of native catechists (14 in 1633, 18 in 1634, 36 in 1638)⁷⁹ of whom we know the names, thanks to the extensive report by Gaspar do Amaral sent in 1638 to the Visitor Manuel Dias.⁸⁰

This difficult context did not prevent the mission, that was regarded as being poor (compared to the mission in Japan), through the efforts of Gaspar do Amaral, from developing an intense diplomatic

exchange with the Trinh,⁸¹ trying to establish a mission in Laos, as we can see on the *Carta Annua* of 1634,⁸² and a letter of Visitor Manoel Dias to Superior General Mutio Vitelleschi, which includes a translation of the reply of the ‘king’ of Laos (Tom Kham or Upanyuvarat II, his son) to the letter from Gaspar do Amaral (sent in 1634).⁸³ These earlier attempts were aborted during his period of residence in Tonkin, and a mission was established only at a later time, through Father João Maria Leria.⁸⁴ However, it is doubtful that this evangelisation project in Laos could become a reality without the support of the Japanese community in Tonkin (with whom Gaspar do Amaral was requested to maintain close contact).⁸⁵ Besides, this community had been reinforced with the arrival of new immigrants in 1633, during one of the peaks of anti-Christian repression in Japan,⁸⁶ on board two junks; some were destined for Macao and others settled in the province of Thinh-hoa and in the royal city.⁸⁷

The mission’s economic situation was precarious in 1633, and without the support from the Japanese diaspora, it would probably not have survived. As we can tell from the letter from the Visitor André Palmeiro addressed to Superior General Mutio Vittelleschi, the Jesuit commerce of Macao that provided crucial support for the Jesuit missions in Southeast Asia was facing difficulties that year, not only for the reasons already pointed out in this paper, but also due to the strong commercial rivalry in Macao: according to André Palmeiro, ‘the silk trade and of various other goods, the loading of ships that sail from here, is something that everybody else does in this land (Macao)’ (*o negociar a seda, e qualquer outra veniaga, o embarcar nos navios que daqui fazem viagem, todos nesta terra (Macao) o fazem*).⁸⁸

In concrete terms, the Japanese support to the mission materialised through alms given by the Christian community. Writing from Kê Chò on 21 April 1634 to the Visitor, Gaspar do Amaral (while providing details concerning the persecutions of 1634) indicates that ‘last year the Christian Japanese gave many alms, having reached the amount of fifty thousand *caixas* to give to the poor, and because of this it was not necessary to give alms of the reserve’ (*o anno passado me deram os Japoens cristãos muitas esmolas, chegarião a sincoenta mil caixas pera repartir aos pobres e por esta cauza não foi necessario dar esmolas da ordinaria*).⁸⁹

As a good commercial manager, Do Amaral planned to not to sell immediately the *caixas* (to which he added a little bit of silver that had been given by the captains of ships that traded with Macao), but to speculate with the *caixas*, in order to obtain a larger amount of funds to be able to buy silk which he hoped he would be able to sell to the Japanese afterwards.⁹⁰ This ‘war treasure’ was supposed to be set aside so that it could be used in emergency situations, such as the interruptions of maritime trade or fires in the buildings of the mission: 1633 was, as we have seen, a year of war between the Trinh and the Nguyễn (due to the occupation of Bô Chinh by the Nguyễn) and of anti-Christianity persecutions (confirmed by the imprisonment of Father Mayorca in the Nghê An province). But these Japanese funds could also have been allocated to the creation of a new mission (the one in Laos?). Be that as it may, the Japanese alms given to the mission, even some years later were kept in secret: ‘(he) keeps the alms that he collected: for example, those sent or given by the Portuguese and by the Japanese; because of the mentioned inconvenients, they are not acknowledged nor by the catechists, nor by the Christians, in case their reserves come to the end...’ (*guarda as esmollas de parte que le ve a mão: como são as que lhe mandão ou dão os Portuguezes e Japões, das quaes pollos mesmos incomuenientes não sabem nem os*

catequistas, nem os xpãos, pera que em cazo que o depozito delles se acabe ...)⁹¹

Not being able to provide here a more detailed description of this Japanese community in Tonkin, we will conclude this brief essay by examining one of its members, a man who perfectly characterised this group: someone named Paulo Rodrigues, a rather wealthy Japanese (*Japão muito rico*) who in 1646 was an overseer of the Dutch trading post. Although he possessed the official Japanese authorisation to conduct trade, (*shuin-jô*), he was prevented from ever returning to Japan due to an accusation of having transported missionaries as stowaways. Thus he decided to settle in Tonkin, where he converted to Christianity through the influence of a Jesuit Japanese missionary. Although he worked for the Dutch, he also did some trade on his own, having a ship that he sent regularly to Japan, under the command of a Chinese captain. This captain brought him news from the Christians in Japan every year. In contact with Father António Francisco Cardim in 1646-1647, he passed along the news that five Jesuits had been executed after entering Japan in 1643 through the Philippines (Pero Marcos, Afonso Arroyo, Francisco Cascola, José Claro and the Japanese brother André Vieira) and news was still being relayed in 1653⁹² concerning the execution of two women in Nagasaki. **RC**

NOTES

- 1

Consider the case of Bassein, Charles J. Borges, ‘Jesuit Economic Interests in the Portuguese Province of the North till the Mid-18th Century’, *Mare Liberum*, 9 (1995), pp. 49-55; Charles J. Borges, *The Economics of the Goa Jesuits 1542-1759: An Explanation of Their Rise and Fall*. New Delhi: Concept Publishing Company, 1994.
- 2

André Pinto de Sousa Dias Teixeira, *Baçaím e o seu Território: Política e Economia (1534-1665)*, Ph.D dissertation, Universidade Nova de Lisboa, 2011, p. 325.
- 3

The first contribution took place in 1554, in the amount of 500 *cruzados*: Helena Rodrigues, ‘Local Sources of Funding for the Japanese Mission’, *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, 7 (2003), p. 117.
- 4

André Teixeira, *Baçaím*, p. 326: ‘Letter of father Gomes Vaz to the General of the Society of Jesus’ [Goa, 20/10/1578] (*Documenta Indica* (from now on DI), edited by Josef Wicki and John Gomes, 18 vols, Rome, 1948-1988, XI, p. 33); by mistake, the ‘letter of Father Rui Vicente to the General of the Society of Jesus’ [Goa, 08/11/1581] (DI, XII, p. 68) lists it as a Japanese village.
- 5

André Teixeira, *Baçaím*, p. 331 (Quadro 2 – Rendas Jesuítas no Território de Baçaím em 1621 em Pardaús de Baçaím). The acquisitions of Poinser, Caranja and Mulgão are from 1590-1621. Helena Rodrigues mentions only Caranja, Ponvém/Ponser, Condotim and Mulgão.
- 6

André Teixeira, *Baçaím*, p. 327.
- 7

See João Paulo Oliveira e Costa, ‘A crise financeira da Missão Jesuítica do Japão no início do século XVII’. In *A Companhia de Jesus e a Missão no Oriente. Actas do Colóquio Internacional* (April 1997). Lisbon: Fundação Oriente / Brotéria, 2000, pp. 235-246. The situation became particularly difficult in 1600-1610: see pp. 242-243.
- 8

See João Paulo Oliveira e Costa, *Portugal e o Japão. O Século Namban*. Lisbon: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993, p. 49.
- 9

Concerning the years of suspension, Charles R. Boxer, *The Great Ship from Amacon. Annals of Macao and the Old Japan Trade, 1555-1640*. Lisbon: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1963, pp. 56-72. According to Boxer, the *Kurofune*’s trip didn’t take place in 1573, 1582, 1587, 1589, 1592, 1594, 1597, 1599, 1601, 1603, 1607, 1608, 1610 and 1613. Concerning the interruptions in the traffic but also the continuity of the communications (thanks to the seagoing vessels between Macao and Nagasaki after 1600), see also João Paulo Oliveira e Costa, ‘A Route under Pressure: Communications between Nagasaki and Macao (1597-1617)’, *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, 1, (2000), pp. 79-83, and João Paulo Oliveira e Costa, ‘A crise’, pp. 239-240, fn. 20.
- 10

For example, the lifestyle of the Vice-Provincial Francisco Pasio (1600-1611) and of Valentim Carvalho has been criticised inside the Society
- 118 Revista de Cultura • 44 • 2013
- 2013 • 44 • Review of Culture 119

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

of Jesus: João Paulo Oliveira e Costa, 'A crise', pp. 243-244. On the lack of structural measures dealing with the internal organisation of the mission, *ibid.*, pp. 241-243.

11 Helena Rodrigues, 'Local Sources', p. 123. On Luís de Almeida see Léon Bourdon, 'Uma carta inédita de Luís de Almeida ao Padre Belchior Nunes Barreto (Hirado, 16 de Setembro de 1555)', *Broteréria*, 21 (1950), pp. 186-197; Léon Bourdon, 'Luís de Almeida, chirurgien et marchand avant son entrée dans la Compagnie de Jésus au Japon (1525 (?)-1556'. In *Mélanges d'études portugaises offerts à M. Georges Le Gentil*, edited by Orlando Ribeiro. Lisbon: Instituto para a Alta Cultura, 1949, pp. 69-85, especially pp. 81-84; Diego Pacheco S.J., 'Luís de Almeida 1525-1583, médico, caminhante, apóstolo', *Studia*, 26 (1969), p. 63.

12 On the medieval commerce between China and Japan up to the end of the 15th century, Charlotte Von Verschuer, *Le commerce extérieur du Japon. Des origines au XVI^e siècle*. Paris: Maisonneuve & Larose, 1988, especially pp. 101-152 (15th century); see also, besides the well-known studies of Iwao Seiichi, Kobata Atsushi, Katô Eiichi, Ogura Sadao and Quan Hansheng, Roderich Ptak, 'Sino-Japanese Maritime Trade, c.1500: Merchants, Ports and Networks', in *O Século Cristão no Japão. Actas do Colóquio Internacional Comemorativo dos 450 Anos de Amizade Portugal-Japão (1543-1993)*, edited by Roberto A. Carneiro and A.Teodoro de Matos. Lisbon: Centro de Estudos de Povos e Cuturas de Expressão Portuguesa, 1994, pp. 281-311.

13 See, among many others, George Bryan de Souza, *The Survival of Empire. Portuguese Trade and Society in China and the South China Sea 1630-1754*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 16-17 (1st edition 1986); William S. Atwell, 'International Bullion Flows and the Late Ming Economy', *Past and Present*, 95 (1982), pp. 68-90; John Williers, 'Silk and Silver: Macao, Manila and Trade in the China Seas in the Sixteenth Century', *Journal of the Hong-Kong Branch of the Royal Asiatic Society*, 20 (1988), pp. 60-80.

14 *Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos Reynos de Iapão e China aos da mesma Companhia da India e Europa, desde o Ano de 1549 até o de 1580*, edited by José Manuel Garcia, I. Lisbon: Castoliva, 1997, f. 42. From 1555 onwards, the Portuguese Crown tried to control the 'Viagem do Japão' with the official nomination of a captain who hold the monopoly of trade in the East part of the Indian Ocean, including Macao and the Japanese Archipelago: see Rui Manuel Loureiro, 'Navios, mercadorias e embalagens na rota Macau-Nagasaki', *Revista de Cultura*, 24 (2007), p. 34; some of them exploited also the maritime road between Malacca and Japan, dealing with the commerce of tin and lead between China and Japan: Vítor Luís Gaspar Rodrigues, 'Os capitães-mores da Carreira do Japão: Esboço de caracterização sócio-económica, *Arquipélago*, 1 (1995), pp. 145-146; Jorge Manuel dos Santos Alves, *Um Porto entre Dois Impérios. Estudos sobre Macau e as Relações Luso-Chinesas*. Macao: Instituto Português do Oriente, 1999, pp. 109-110; on the commercial roads, see Manuel Leão Marques Lobato, *Política e Comércio dos Portugueses no Mundo Malaio-Indonésio (1575-1605)*, M.A. in History of the Portuguese Discoveries, Lisbon: Faculdade de Letras da Universidade Nova de Lisboa, 1993, pp. 256-261.

15 On the internal debate in the Society of Jesus, and the Church's attitude, see João Paulo Oliveira e Costa, 'A crise', pp. 237-238.

16 Helena Rodrigues, 'Local Sources', p. 123; Ana Maria Leitão, *Do Tratado Português no Japão. Presenças que se Cruzam (1543-1639)*, M.A. in History of the Portuguese Discoveries. Lisbon: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1995, p. 134. The *pico* was the equivalent of 60 kg.

17 The family genealogies are carefully studied in Madalena Ribeiro, *Samurais Cristãos. Os Jesuítas e a Nobreza Cristã do Sul do Japão no Século XVI*. Lisbon: Centro de História de Além-Mar, 2006, pp. 65-86 and 94-97.

18 Rui Manuel Loureiro, 'Navios', p. 35.

19 Robert. L. Innes, *The Door Ajar, Japan's Foreign Trade in the Seventeenth Century*, Ph.D. dissertation, University of Michigan, 1980, I, pp. 61 and 134; Alexandre Valignano complained also that some non-Christian *daimyô* made pressure on the Jesuits in order to be able to participate in the Macao's trade (Ana Fernandes Pinto, 'Japanese Elites as seen by Jesuit Missionaries. Perceptions of Social and Political Inequality among the Elites', *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, 1 (2001), p. 34 (quoting Valignano's *Sumario de las Cosas de Japon* (1583), Chapt. XI, p. 163).

20 Robert L. Innes, *The Door Ajar*, I, p. 124.

21 *Ibid.*, p. 83. João Paulo Oliveira e Costa, *O Japão e o Cristianismo no Século XVI. Ensaio de História Luso-Nipônica*. Lisbon: Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999, pp. 80-81, quotes only two letters addressed by Ôtomo Sorin to Bishop D. Melchior Carneiro (October 1567) asking him to throw the exception that hit the salpetre trade from Macao to Japan.

22 Charles R. Boxer, *The Great Ship*, p. 47. The disparity of the sources puzzles the evaluation of numbers of converts during this period. According to the studies of João Paulo Oliveira e Costa, the Japanese Christian community had 75 missionaries and 150,000 Christians in 1582 (*O Japão*, p. 293); 87 missionaries (32 priests and 55 brothers) in 1585 (*O Japão*, p. 44, table 1); 200,000 flocks in 1587 (*O Japão*, p. 176); and 300,000 at the end of the century (*O Japão*, p. 293). George Elison and Joseph Schütte give higher numbers for the beginning of the 17th century: 300,000 (Elison), and 800,000 (Schütte): see Martin Nogueira Ramos, *Le Christianisme, religion illicite dans le Japon des premiers Tokugawa: Commentaire de la correspondance épistolaire de trois Jésuites de la Mission du Japon*, M.A. in History, Paris: École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Historiques et Philologiques, 2009, p. 12, note 37.

23 João Paulo Costa, 'Japanese Christians (16th-17th Centuries): An Original Community', in *Empires éloignés. L'Europe et le Japon (XVI-XIX^e siècles)*, edited by Dejanirah Couto and François Lachaud. Paris: École française d'Extrême-Orient, 2010, pp. 109-114.

24 Luís de Almeida [Bungo, 20/11/1559], *Cartas*, I, f. 62-62v. Sofia Dinis quoted different types of donations (converts and non-converts *daimyô*) (like Ôtomo Sôrin Yoshishige before he was baptised), the more important being the *varelas*, or monasteries to be transformed into churches (Sofia Dinis, 'Jesuit Buildings in China and Japan: A Comparative Study', *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, 3 (2001), p. 111, and notes 8 to 13.

25 Baltasar Gago [Bungo, 01/11/1559], *Cartas*, I, f. 64v; João Paulo Oliveira e Costa, 'The Misericórdias among the Japanese Christian Communities in the 16th and 17th Centuries', *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, 5 (2003), pp. 67-78 and 76-78 (Nagasaki). The *Misericórdia* of Nagasaki supported 120 Brothers by the end of the 16th century: João Paulo Oliveira e Costa, *O Japão*, p. 180.

26 Rui Manuel Loureiro, 'Navios', pp. 35-36. See also Robert L. Innes, *The Door Ajar*, I, pp. 46-51.

27 Lourenço Mexia [Bungo, 20.X.1580], *Cartas*, I, f. 467 (Nagasaki); Luís Fróis, *História de Japam*, edited by Joseph Wicki S.J. Lisbon: Biblioteca Nacional de Lisboa, III, 1976, p. 39.

28 Some examples of the Portuguese merchants support in João Paulo Oliveira e Costa, *O Japão*, pp. 166-168.

29 Rui Manuel Loureiro, 'Navios', p. 37 (Table), gives the amount of 500 *picos* of raw silk (30,000 kg), 600 *picos* of tin (36,000 kg) and 600 *picos* of *raiz-da-China* (36,000 kg), as well 2000 *picos* (120,000 kg) of lead. See also Charles R. Boxer, *The Great Ship*, pp. 179-181; Mihoko Oka, 'A Memorandum by Tçuzu Rodrigues: the Office of Procurador and Trade by the Jesuits in Japan', *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, 13 (2006), p. 82 (quoting numbers given by Kôichirô Takase 高瀬弘一郎, 'Kirishitan Kyôkai no Keizai Kiban wo Meguru Naibu no Rongi' キリシタン教会の経済基盤をめぐる内部の論議, *Kirishitan Jidai no Kenkyû* キリシタン時代の研究. Tokyo: Iwanami Shoten, 1977, pp. 333-452), i.e., 12,000 to 16,000 *cruzados* per year from the 1590s to 1614.

30 Rui Manuel Loureiro, 'Navios', p. 40; Geoffrey Gunn, *Nagasaki and the Asian Bullion Trade Network*. Nagasaki: Nagasaki University Southwest Asia Research Center, 1999, pp. 37- 42; João Paulo Costa, *O Japão*, pp. 295-296. For the period 1614-1630 see the well documented dissertation of Martin Nogueira Ramos, *Le Christianisme*, pp. 12-108, with updated Japanese bibliography and transcription of letters of Mateus de Couros (ARSI, *Jap. Sin.* 37, f. 203-204v) and Baltasar de Torres (ARSI, *Jap. Sin.* 38, f. 276-277v); concerning the control of Nagasaki, *ibid.*, p. 65.

31 George Elison, *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Harvard, Mass.: Harvard University Press, 1973 (reedition 1988), p. 116.

32 In 1603 (a difficult year for the Jesuits and the Portuguese trade), Tokugawa Ieyasu still lent 5,000 *taels* (around 7,500 *cruzados*) to the Mission: João Paulo Oliveira e Costa, 'A crise', p. 243.

33 The brief commercial relations between Spain and Japan and the question of the commercial links between Japan and the Philippines are not the subjects of the present article. Besides the studies of Juan Gil, see the contributions of *Japan and the Pacific, 1540-1920. Threat and Opportunity*, edited by Mark Caprio and Koichiro Matsuda. Farnham: Ashgate, 2006.

34 Ernst van Veen, 'VOC Strategies in the Far East (1605-1640)', *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, 3 (2001), pp. 98-103.

35 João Paulo Oliveira e Costa, 'A Route', p. 94

36 George Bryan de Souza, *The Survival*, pp. 55-56; Robert L. Innes, *The Door Ajar*, II, table A, p. 635. For a detailed discussion about the Macao trade with Nagasaki see Mihoko Oka, *Nagasaki and Macao in the Beginning of Early Modern Japan: A Study from Historical Documents in Southern European Archives*, Ph.D. dissertation, Kyoto University, 2006.

37 Charles R. Boxer, *Estudos para a História de Macau. Séculos XVI a XVII*, I. Lisbon: Fundação Oriente, 1991, pp. 22-36; Robert L. Innes, *The Door Ajar*, II, table A, p. 48: in 1603 the *nau Santa Catarina*, with 30 tons of silver on board, was arrested by the Dutch near Singapore; the *Kurofune* was also arrested in 1603 in Macao's port.

38 1610 was also a bad year for the Portuguese merchants: the full loaded *nau Nossa Senhora da Graça* (commanded by André Pessoa) was attacked by the forces of Arima Harunobu and 30,000 *cruzados* were lost outside the Nagasaki Bay (João Paulo Oliveira e Costa, 'A crise', p. 243; Mihoko Oka, 'A Memorandum', p. 89. In spite of that, 1617 was a good year for the Portuguese trade: two ships reached Macao with 4,000 *kanme* of silver, Robert L. Innes, *The Door Ajar*, p. 382.

39 Robert L. Innes, *The Door Ajar*, II, pp. 379-380 (tables) and 381-385 about the variations of the Portuguese commerce.

40 As Ernst van Veen points out, there is 'a great divide amongst the experts over the volumes of silver exported from Japan' (Ernst van Veen, 'VOC Strategies', p. 99). The data brought together by Anthony Reid (quoting numbers from Seiichi, 'Japanese Foreign Trade in the Sixteenth and Seventeenth Centuries', *Acta Asiatica*, 30 (1976), pp. 1-18) gives amounts of 130/150 tons per year to 80 tons during the 1630s. Von Glahn's numbers (1604-1639 period) are lower: Japanese *shuin-sen* ships 24.1 tons, Portuguese 18.6 tons, Chinese 9.8 tons and Dutch 6.5 tons (Richard Von Glahn 'Myth and Reality of China's Seventeenth Century Monetary Crisis', *Journal of Economic History*, 56 (1996), p. 437, quoting Robert L. Innes); according to Van Veen ('VOC Strategies', p. 100), 'the value of the Portuguese cargoes should be one third of the total Japan-China trade'.

41 Robert L. Innes, *The Door Ajar*, I, pp. 131-132. See also George Bryan de Souza, 'Commerce and Capital: Portuguese Maritime Losses in the South China Sea, 1600-1754', in *As Relações entre a Índia Portuguesa, a Ásia do Sueste e o Extremo-Oriente*, edited by Artur

Teodoro de Matos and Luís Filipe F. Reis Thomaz. Macao/Lisbon: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1993, pp. 321-348.

42 See Oka Mihoko, 'A Great Merchant in Nagasaki in the 17th Century. Suetsugu Heizô II and the System of Respondência', *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, 2 (2001), pp. 37-56, especially, pp. 50-51.

43 Martin Nogueira Ramos, *Le Christianisme*, p. 73 (the persecutions became more effective in Arima) and pp. 78-79.

44 Some of the rich merchants abandoned the catholic faith as Father Mateus de Couros points out in 1626: Martin Nogueira Ramos, *Le Christianisme*, p. 28 and note 107; see also Robert L. Innes, *The Door Ajar*, I, p. 132.

45 Robert L. Innes, *The Door Ajar*, I, p. 162 (see also Part IV, 'Quantitative data on foreign trade and trade's place in the national economy', I, pp. 376 sq.).

46 Roderich Ptak, 'Sino-Japanese', pp. 283-311; Roderich Ptak, 'Piracy Along the Coasts of Southern India and Ming China: Comparative Notes on Two Sixteenth Century Cases', *As Relações*, pp. 255-273; Dian Murray, 'Silver, Ships and Smuggling: China's International Trade of the Ming and Qin Dynasties', *Ming Qing Yanjiu* 明清研究, 3 (1994), pp. 91-143; Nie Dening, 'Chinese Merchants and their Maritime Activities and the Ban on Maritime Trade in the Ming Dynasty (1368-1567)', *Ming Qing Yanjiu*, 6 (1997), pp. 69-92. Paola Calanca, Aspects spécifiques de la piraterie à Hainan sous les Ming et au début des Qing', in *Hainan. De la Chine à l'Asie du Sud-Est*, edited by Claudine Salmon and Roderich Ptak. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2001, pp. 111-136.

47 Some of them were pirates like Tay Fusa (Taifuzu or Zaizufu in the Spanish sources, 1582) who attacked the Northern coasts of the island of Luzon (Ilocos and Cagayán): Maria Fernanda G. de los Arcos, 'The Philippine Colonial Elite and the Evangelisation of Japan', *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, 4 (2002), p. 71.

48 The system was controlled by the powerful Ishin Sûden (1569-1633), who became Abbot General of Nanzenji temple in 1605 and has been diplomatic advisor to the first three Shoguns of the Tokugawa regime (Ieyasu, Hidetada and Iemitsu); he was also (at least in part) author of the Persecution Edict of 1614 (José Manuel Pinto dos Santos, 'A 17th Century Buddhist Treatise refuting Christianity', *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, 4 (2002), pp. 96-97, and note 23). For further information on this system, see the Japanese bibliography (Iwao Seiichi 岩生成一, *Shuinsen Bôek-shi no Kenkyû* 朱印船貿易史の研. Tokyo: Yoshikawa Kôbunkan, 1985; Ogura Sadao 小倉貞男, *Shuinsen Jidai no Nihonjin: Kieta Tônan Ajia Nihon-machi no nazô* 朱印船時代の日本人：消えた東南アジア日本町の謎. Tokyo: Chuô Kôronsha, 1989).

49 Isabel Augusta Tavares Mourão, *Portugueses em Terras do Dai-Viêt (Cochinchina e Tun Kim) 1615-1660*. Macao: Instituto Português do Oriente, 2005, p. 153.

50 A Japanese quarter had been created in Manila around 1581 (?), called 'Parían de los Japones'. According Don Antonio Morga, 500 Japanese lived in this quarter at the end of the 16th century. The community of Luzon was probably the most important at the time (Maria Fernanda G. de los Arcos, 'The Philippines', pp. 68-69).

51 The first center to offer refuge to women in the Philippines was founded by a Japanese nun, Sister Julia Nyato. This center, which existed between 1614 and 1656, was known as the 'Beaterio de Miyako' (Maria Fernanda G. de los Arcos, 'The Philippines', p. 69). Ishizawa Yoshiaki, 'Les quartiers japonais dans l'Asie du Sud-Est au XVII^e siècle'. In *Guerre et paix en Asie du Sud-Est*, edited by Nguyen The Anh and Alain Forest. Paris: L'Harmattan, 1998, p. 87, gives the global number of 71,200 emigrants in Southeast Asia in the first half of the 17th century (departures in Japanese ships), and 100,000 (including departures in foreign ships): a percentage of these emigrants were Christians: Madalena Ribeiro, 'The Japanese

HISTORIOGRAFIA

Diaspora in the Seventeenth Century, According to Jesuit Sources’, *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, 3 (2001), p. 67.

52 Juan Gil, *Los Chinos en Manila, siglos XVI y XVII*. Lisbon: Centro Científico e Cultural de Macau, 2011. On the Japanese emigration in Mexico, see also Juan Gil, ‘Échos du Japon dans l’Espagne du XVIIe siècle’. In *Empires éloignés*, pp. 121-126 (documents from the Archivo General de Indias, Seville).

53 Robert L. Innes, *The Door Ajar*, I, p. 61 (Table 5), adapted from Iwao Seiichi, *Nanyō Nihomachi no Kenkyū* 南洋日本町の研究. Tokyo: Iwanami Shoten (revised ed.), 1966, p. 257; see also Iwao Seiichi, ‘Japanese Foreign Trade in the 16th and 17th Centuries’, *Acta Asiatica*, 30 (1976), pp. 8-11; Anthony Reid, ‘An “Age of Commerce” in Southeast Asian History’, *Modern Asian Studies*, 24 (1990), pp. 9-10; Ernst van Veen, ‘VOC Strategies’, p. 99.

54 Robert L. Innes, *The Door Ajar*, I, p. 58 (Table 4) adapted from Iwao Seiichi, *Nanyō Nihomachi no Kenkyū*, pp. 10-11. On the following period (Dutch presence in Vietnam) see Hoang Anh Tuan, *Silk for Silver: Dutch-Vietnamese Relations, 1637-1700*, Ph.D. dissertation, University of Leiden, 2006.

55 However, the Nguyễn Hoang from the Cochinchina were more enterprising than the Trinh from Tonkin: the former wrote to Tokugawa Ieyasu seeking from him the opening of maritime trade: Robert L. Innes, *The Door Ajar*, I, pp. 63-64. Some Japanese families became also their diplomatic agents, like the Funamoto/ Thuyên Bán: Isabel Augusta Tavares Mourão, *Portugueses*, p. 153 quoting Nguyễn Dinh Nhá, ‘La population, les mœurs et les coutumes de Phô Hiên’, *Études vietnamiennes*, 4/110 (1993), p. 24.

56 The commercial and social ties linking the Japanese network in Siam, Cambodia, and Batavia (in connection with Macao, Tonkin and Cochinchina) during this period must be obviously underlined: Madalena Ribeiro, ‘The Japanese Diaspora’, pp. 73-80. On the Portuguese interference in this network, see Conceição Flores, ‘Comércio Português entre o Japão e o Sião nos Séculos XVI e XVII’, *Revista de Cultura*, 17 (1993), pp. 17-22.

57 Biblioteca do Palácio Nacional da Ajuda (from now on BA), *Jesuitas na Ásia*, 49-IV-66, ‘Do Princípio deste Collegio, ou caza e dos Superiores que nella ouue...’, f. 47; *ibid.*, ‘Cap. 2’ do princípio da missão & Xpdandade de Jappão e dos Superiores mayores q principiário e promoverão’, f. 49v.

58 The biography of Gaspar do Amaral has been recently studied on a Ph.D. dissertation by Isabel Augusta Tavares Mourão, *Gaspar do Amaral S.J. (1594-1646). La vie et l’œuvre d’un jésuite portugais fondateur de la mission jésuite du Tun Kim à la cour des Trinh*. Paris: École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Historiques et Philologiques, 3 vols., 2011.

59 Although under the nominal rule of the Lê dynasty, the Vietnam (Dai Viêt) was shared between two rival states, the Trinh and the Nguyễn. The shores of the river Gianh (at the parallel 18th) were the borders. The secession was consumed in 1614: Roland Jacques, ‘Le Portugal et la Romanisation de la langue vietnamienne. Faut-il réécrire l’histoire?’, *Revue française d’histoire d’Outre-mer*, 1 (1998), p. 32.

60 BA, *Jesuitas na Ásia*, 49-V-6, ff. 336-346 about the trip of Baldinotti: Isabel Mourão, *Gaspar*, II, p. 234. Father Pero Marquez (and not Pero Marques, the later being of Japanese origin) and Alexandre Rhodes were first sent in 1627 but the mission was unsuccessful. Consequently, the Mission was not founded in 2626 as Madalena Ribeiro ‘The Japanese Diaspora’, p. 67, declares. Some data about the Missions founded between 1615 and 1642 in Cochinchina, Cambodia, and Siam, in Madalena Ribeiro, ‘The Japanese Diaspora’, pp. 66-67. See also Antonio Francisco Cardim, *Batalhas da Companhia de Jesus na sua Gloriosa Província do Japão*, edited by Luciano Cordeiro. Lisbon: Imprensa Nacional, 1894, pp. 15 and 72-73 (about Baldinotti and Peani).

61 Several examples given by Madalena Ribeiro, ‘The Japanese Diaspora’, pp. 60-63 and note 41, related to the Japanese Christians; see also

Charles R. Boxer, *The Christian Century in Japan, 1549-1650*. Manchester: Carcanet, 1993, p. 369.

62 For instance Romão Nishi, expelled in 1614, Martinho Hara, Miguel Maki, Miguel Matsuda and others (Isabel Mourão, *Gaspar*, II, pp. 219-220). In 1616, from the 96 missionaries of the Colégio de Macau, 33 missionaries and 26 brothers were refugees from Japan. Three missionaries and 21 brothers were of Japanese origin (Madalena Ribeiro, ‘The Japanese Diaspora’, pp. 60-61).

63 ‘Carta Ânua da Província do Japão do ano de 1651’, BA, *Jesuitas na Ásia*, 49-IV-61, f. 641; some of these benefactors have been buried in the church of the Colégio de Macau, Madalena Ribeiro, ‘The Japanese Diaspora’, p. 63, n. 41.

64 In spite of the papal brief *Ex pastoralis officio* (1585), giving to the Society of Jesus the exclusivity of the Japan’s evangelisation, this document must be included in the Iberian rivalry (started with the Spanish embassy sent by the governor of Manila in 1592, and followed by the arrival of the Franciscans in Japan (1592). One must keep in mind also the increasing rivalry between the *Padroado* and the *Patronato* as well as the internal situation of Portugal and the *Estado da Índia* in the first half of the 17th century (João Paulo Costa, *Portugal*, pp. 62-67).

65 This missionary was born in Mourão (Évora, Portugal); he lived in Japan between 1609 and 1614. He has been confused by Jean-Pierre Duteil, *Le mandat du Ciel. Le rôle des Jésuites en Chine*. Paris: Arguments, 1994, p. 165, with another missionary, Pero Marques, born in Nagasaki in 1613 (son of a niece of the *daimyō* of Bungo). Madalena Ribeiro, ‘The Japanese Diaspora’, p. 68, has been also misled. See Isabel Tavares Mourão, *Gaspar*, II, p. 232, note 553.

66 Isabel Tavares Mourão, *Gaspar*, II, p. 212: the *Visitador* Gabriel de Matos was already in the Nguyễn dominions. As he didn’t find a transport to Japan, he returned to Macao in 1626. On the other hand Gaspar do Amaral began to learn Japanese in the Green Island (*Ilha Verde*), in front of Macao, were the Jesuits built up some houses and a chapel: Jorge Santos Alves, ‘Os Jesuítas e a “Contenda da Ilha Verde”. A primeira discussão sobre a legitimidade da presençaportuguesa em Macau (1621)’. In *A Companhia de Jesus e o Oriente: Actas*. Coord. Nuno da Silva Gonçalves Lisbon: Brotéria/Fundação Oriente, 2000, pp. 423-449. It seems that he had been in contact in the *Ilha Verde* with the well-known João Rodrigues Tçuzzu, author of the *Historia da Igreja do Japão*, the interpreter of Alexandre Valignano in Japan durings his travels of 1579-1582, 1590-1592 and 1598-1603.

67 ARSI, *Jap. Sin.* 161 II, ff. 105-106 and f. 118. After the trip to Tonkin, Saitō returned to Japan, where he died in the persecution of 1633: ARSI, *Jap. Sin.* 25, ‘Catalogo dos Irmãos do Anno de 1620’, f. 119 and ARSI, *Jap. Sin.* 88, ‘Principios da Missão do Tun Kim e progressos della’, f. 1v.

68 In spite of the Portuguese offer to help the Chinese against the Manchus (by sending the Jesuit Gonçalo Teixeira to the Pekin court): Charles R. Boxer, *Estudos*, pp. 119-133; Tien-Tsê Chang, *O Comércio Sino-Português entre 1514-1644 (Sino-Portuguese Trade from 1514-1644. A Synthesis of Portuguese and Chinese Sources)*. Lisbon: Instituto Português do Oriente, 1997, p. 164. See also the contribution of Rui Loureiro, ‘Iberian Impressions of the Manchu Conquest of China’, as well as the one of Jorge dos Santos Alves ‘Clash of Empires Portuguese and Iberian Projects for the Conquest of China’ in the forthcoming edition of the Proceedings of the International Conference *Empires en Marche: Rencontres entre la Chine et l’Occident au début des temps modernes (XVI^e-XIX^e siècles/ Empire on the Move: Encounters between China and the West in the Early Modern Era (16th to 19th Centuries)* (Paris, 7-8 November 2011), edited by Dejanirah Couto and François Lachaud. Paris: École française d’Extrême-Orient/ Délégation en France de la Fondation Calouste Gulbenkian, 2014.

69 ARSI, *Jap. Sin.* 88, ‘Missang que se fes do Collegio de Macao ao Rno de Tunquim, cabeça de Cochijchina no anno de 1627’, f. 51-51v; see also ARSI, *Jap. Sin.* 80, ‘Viagem de Tonquim’, f. 1-2v (copy BA,

Jesuitas na Ásia, 49-V-31, ff. 15v-18) which contains a very interesting ethnological description of the Trinh’s realms.

70 António Francisco Cardim, *Batalhas*, p. 76. The Spanish Franciscans tried unsuccessfully to settle in Conchinchina in 1583. In 1584 Bartolomé Ruiz managed so stay almost two years in Đà Nang (Tourane) but had to leave: Marcelo de Ribadeneyra, *Historia de las Islas del Archipiélago, y reinos de la Gran China, Tartaria, Cuchinchina, Maláca, Sian, Camboxa y Jappon, y de lo sucedido en ellas a los religiosos Descalzos, de la Orden del Seraphico Padre San Francisco, de la Provincia de San Gregorio de las Philipinas*. Barcelona: Gabriel Graells y Geraldo Dotil, 1601, chap. 16. See also Juan Gil, *Hidalgos y samurais. España y Japón en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Alianza Universidad, 1991, pp. 426-439.

71 Madalena Ribeiro, ‘The Japanese Diaspora’, p. 68 and notes 57 e 58 with some biographical data about these missionaries.

72 In 1631 returned from Japan an embassy sent by the Nguyễn, showing the closely of relations with the Japanese authorities: ARSI, *Jap. Sin.* 72, ‘Annua da Cochinchina de 1631’, f. 221. The Japanese community in Cochinchina (about 300 souls) lived in two areas, one in Faifô (founded in 1617?), where a church has been built, and another in Tourane (Da Nang) (founded in 1623?): Ishizawa Yoshiaki, ‘Les quartiers’, pp. 86-88.

73 ARSI, *Jap. Sin.* 161 II, ‘Carta do Padre Visitador André Palmeiro a Mutio Vitelleschi’ [Macao, 28/04/1633], f. 146: ‘E o Pe Gaspar do Amaral Superior da Missão vai bem aprendendo a lingoa e nella começa a confessar.

74 Alexandre de Rhodes, *Histoire du Royavme de Tvnquin et des Grands Progrez que la Predication de l’Evangile y a Faits en la conversion des Infidelles. Depuis l’Année 1627, iusques à l’Année 1646. Composée en Latin par le R.P.Alexandre de Rhodes, de la Compagnie de Jesus et tradvite en François par le R.P. Henri Alby de la mesme Compagnie*. Lyon: Jean Baptiste Devenet, 1651, pp. 262-263; António Cardim, *Batalhas*, p. 79; detailed biographies of these Jesuits in Isabel Tavares Mourão, *Gaspar*, II, pp. 246-247. Instructions to Do Amaral in BA, *Jesuitas na Ásia*, 49-V-31, ‘Instrução que o Padre Andre Palmeiro Vizitador da Província de Japam e China deu ao Padre Gaspar do Amaral mandando o por Superior daquela missam’, f. 41-42v (Isabel Tavares Mourão, *Gaspar*, II, pp. 405-407, annex 2).

75 BA, *Jesuitas na Ásia*, 49-V-31, ‘Do princípio da missão de Tun Kim’, f. 10v-11. The second house of the mission was built after the arrival of Father Felix Morelli in 1636: Isabel Tavares Mourão, *Gaspar*, II, pp. 263-264.

76 BA, *Jesuitas na Ásia*, 49-V-31, ‘1634: 4a carta – Como se houverão os padres na perseguição de 634 e como se hão com os catequistas, ao Padre Visitador’ [Ké Chò, 21/04/1634, Gaspar do Amaral], f. 303: ‘tomando o Rey occazião de fazer de huma accuzaçam falça que s de certa aldeia a que chamam Sêt fizerão contra os Christãos por meyo de huma mulher segunda del Rey por nome Sang phu, a quem pertence a dita aldeia...’.

77 BA, *Jesuitas na Ásia*, 49-V-31 ‘Annua do Reyno de Annam do anno de 1632’, f. 254v-256.

78 Isabel Tavares Mourão, *Gaspar*, II, p. 271, note 635, points out a Ms. helpful to a better knowledge of the *dojuku* system in Japan: Biblioteca Nacional de Madrid (BNM), Col. Gayangos, Ms./17620, leg. 29, no. 7D, ‘Extracto das Obediências dos Visitadores fto Pa os Pes das Residencias e mais Pes do Japam, pello Pe Frco Pasio Visitor da Proua de Japam no anno d 1612...’, 12 folios.

79 BA, *Jesuitas na Ásia*, 49-V-31, ‘Annua da missão do reyno de Anam a que os Portugueses chamão Ton Kim, 1633’, f. 265 (signed by Gaspar do Amaral); BA, *Jesuitas na Ásia*, 49-V-31, ‘Annua de 1634 do reyno de Anam para o Padre André Palmeiro Vizitador das Províncias de Jappão e China’, f. 307 (beginning of the document until f. 321v: the last part [ff. 20-235] may be consulted in ARSI, *Jap. Sin.* 88, see infra).

80 ARSI, *Jap. Sin.* 88, ‘Relação dos Catequistas da Christandade de Tumquim e seu modo de proçeder pera o Pe Manoel Diaz Vizitador

de Jappão e China’, f. 348-354v [27/03/1638] list of the catechists and temporal coadjutors (5), ff. 353v, 354 and 354v (Isabel Tavares Mourão, *Gaspar*, III, pp. 474-483, annex 7); about the catechists role, *ibid.*, II, pp. 274-275; see also Real Academia de la Historia, Madrid, *Archivo de Japón, Leg.* 21 bis, fas. 16, ff. 31-37; Gio(vanni) Filippo de Marini, *Delle missioni de’ Padri della Compagnia di Giesu nella Prouincia del Giappone, e particolarmente di quella di Tumkino*. Rome: Nicoló Angelo Tinassi, 1663, pp.183-188.

81 The diplomatic presents reached the amount of 50 to 60 *cruzados* per year ARSI, *Jap. Sin.* 161 II, ‘Carta do Padre Visitador André Palmeiro a Mutio Vitelleschi’ [Macao, 28.IV.1633], f. 146v.

82 See ARSI, *Jap. Sin.* 88, ‘Annua de 1634 do reyno de Anam para o Padre André Palmeiro Vizitador das Províncias de Jappão e China’, ff. 189v-190v (Isabel Tavares Mourão, *Gaspar*, III, pp. 436-437, annex 5); André Palmeiro was not favourable to the creation of new missions: ARSI, *Jap. Sin.* 161 II, ‘Carta do Padre Vizitador André Palmeiro a Mutio Vitelleschi’, [Macao, 28/04/1633], f. 146: ‘nê sera conveniente, e assim o iulgão todos, abrir de novo Missões com tal encarguo como este, assim polla indecencia que isto em sy encerra, como pollo grande gasto, que de força nisto se faz’.

83 ARSI, *Jap. Sin.* 161 II, f. 188-188v (Isabel Tavares Mourão, *Gaspar*, III, pp. 494-495, annex. 12). See, about the different versions of this letter, *ibid.*, II, p. 259, note 602.

84 The unsuccessful attempt to establish a Jesuit mission in Laos has been studied by Isabel Tavares Mourão, *Gaspar*, II, pp. 258-261: before Leria, and after do Amaral, the fathers Bartolomeu Reboredo and João Baptista Bonelli had been appointed to this mission: Reboredo has been sent to Macassar and Bonelli died before reaching the Laos: see, besides BA, *Jesuitas na Ásia*, 49-V-31, ‘Lembrança do Padre João Baptista Bonelli pa os Padres de Tun Kim e pa o que uier aos Laos, 1638’, f. 435-436v; Isabel Tavares Mourão, ‘Notícias do Laos’, *Oceanos*, 32 (1997), pp. 87-101 and especially pp. 95-97. The Ph.D thesis (in progress) of Susumu Akune (University of Kyoto) deals specifically with the Laos Jesuit mission. We express our gratitude to Mr. Akune for the discussions held in Kyoto about this subject.

85 See the letter of Father Felix Morelli to the Superior General Mutio Vitelleschi ARSI, *Jap. Sin.* 80, f. 21-22v [Tonkin, 25/03/1637]; Do Amaral was well acquainted with the Japanese community as we can see through the interesting observations about the lifestyle of the Chinese and Japanese living in Tonkin: ARSI, *Jap. Sin.* 161 II, Carta de Gaspar do Amaral a Mutio Vitelleschi [Macao, 12/12/1638], f. 210 (Isabel Tavares Mourão, *Gaspar*, III, p. 502, annex 13).

86 Martin Nogueira Ramos, *Le Christianisme*, pp. 84-85.

87 The Japanese community in Cochinchina was bigger than the one of Tonkin, as the numbers of Japanese ships trading with Vietnam (see above) shows. About the structure of this group, see Isabel Augusta Tavares Mourão, *Os Portugueses*, pp. 72-74.

88 ARSI *Jap. Sin.* 161 II [28.IV.1633], f. 146.

89 BA, *Jesuitas na Ásia*, 49-V-3, ‘1634: 4a carta – Como se houverão os padres na perseguição de 1634 e como se hão com os catequistas, ao Padre Visitador’ [Ké Chò, 21/04/1634, Gaspar do Amaral], f. 304v.

90 *Ibid.*, f. 305. The Christian community was already quite large (f. 302v): ‘Esta esta Christandade neste Reyno muy espalhada, e quatro Padres pera a cultivar he muito pouca gente’.

91 ARSI, *Jap. Sin.* 88, ‘Relação dos Catequistas da Christandade de Tumquim e seu modo de proçeder pera o Pe Manoel Diaz Vizitador de Jappão e China’, f. 351v. This letter, as mentioned, is from 27 March 1638; which means that the support was still effective.

92 Madalena Ribeiro, ‘The Japanese Diaspora’, p. 69; António Francisco Cardim, *Batalhas*, pp. 62-63; BA, *Jesuitas na Ásia*, 49-IV-61, ‘Carta Ânua da Província do Japão do ano de 1654, f. 395-396. See also the Annua of 1634, BA, *Jesuitas na Ásia*, 49-V-31, ‘Annua de 1634 do reyno de Anam para o Padre André Palmeiro Vizitador das Províncias de Jappão e China’, ff. 172-189v.

Late 17th century portrait of Alexandre de Rhodes.

Alexandre de Rhodes

The First French in Macao

The Jesuit Alexandre de Rhodes (1591/93-1660)

IVO CARNEIRO DE SOUSA*



The first Frenchman who lived and worked more than twelve years in Macao was the famed Jesuit Alexandre de Rhodes, mainly recognised for his missionary work and referential publications on 17th century Vietnam. Born in Avignon, between 1591 and 1593,¹ into a family of Jewish origin, he died much farther away in Isfahan, Persia, on 5 November 1660, at the start of a novel but unaccomplished religious mission. Alexandre de Rhodes began the novitiate still very young in Rome, on 14 April 1612, studying Theology and Sciences with the reputed Jesuit mathematician Christoph Clavius (1537-1612). He then decided to dedicate his entire life to the overseas evangelic efforts of the Society of Jesus, requesting a missionary appointment to Japan. Later, in 1618, his superiors agreed to send him to the Portuguese territories in the East, and the Jesuit left Rome at the beginning of October 1618, arriving in Lisbon the next year in mid-October: the Portuguese patronage rights in Asia obliged any Catholic missionary to leave from Lisbon with express royal authorisation.

Departing from the Portuguese capital on 4 April 1619 aboard three vessels of the regular annual

'route of India' (*carreira da Índia*), the Jesuit crossed the Good Hope cape on 20 July,² and after a dangerous voyage that included an outbreak of scurvy arrived safely in Goa on 9 October 1619 [19]. Alexandre de Rhodes lived two and half years between Goa and Salcete assisting with the local Jesuit religious work and schools. Firmly decided to reach Japan, the Jesuit embarked on 12 April 1622 to Malacca on the ship of the new appointed captain of the Portuguese fortress. Traveling through Cochín, Manar and Negapatan, the vessel arrived in Malacca on 28 July, but the Jesuit was obliged to stay nine months in the Portuguese Malay enclave [44]. Finally, experiencing a dangerous one month voyage threatened by Dutch ships, Alexandre de Rhodes arrived in Macao on 29 May 1623, 'four years and a half after my departure from Europe' [54], as he wrote in his travel memoirs.

After one year in Macao, the Jesuit superiors decided to engage him in the Cochinchina missions. Alexandre de Rhodes departed in December 1624 to the southern kingdom, ruled then by the Nguyen Lords, reaching after a fast trip of nineteen days the Jesuit local mission in Hue which was opened up in 1615 by the Napolitan priest Francesco Buzomi and the Portuguese Diogo Carvalho. In this period (as in the recent past), the territory that the Vietnamese historians designate Dai-Việt, north of Champa and south of China (very roughly prefiguring the core part of the independent country that is nowadays

* Ph.D. in History and Portuguese Culture, Aggregate in History. Professor at City University of Macau and Vice-President in the East-West Institute of Advanced Studies (EWIAS).

Doutor em História e Cultura Portuguesa, Agregado em História. Professor da Universidade da Cidade de Macau e Vice-Presidente do Este-Oeste Instituto de Estudos Avançados (EWIAS).

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

Vietnam), was mainly divided in two north and south realms, identified in the Jesuit missions as Tonkin³ and Cochinchina.⁴ Between 1627 and 1775, two powerful families had partitioned the country: the Nguyen ruled the South and the Trinh Lords ruled the North after a war that gave the Portuguese traders in Malacca and Macao the opportunities to sell weapons, technologies and several commodities. Although the Trinh and the Nguyen rulers maintained a relative peace for more than a hundred years, political and military rivalries in both kingdoms were recurrent, including several rebellions of armed militias. In consequence, the Jesuit mission organised through Macao in these territories was unstable and dangerous, and the missionaries were often expelled after some briefly tolerated periods of Catholic evangelisation.

Settled the first time in Cochinchina, Alexandre de Rhodes decided to learn Vietnamese daily with local interpreters and the Portuguese Jesuit Francisco de Pina,⁵ ‘who is an expert in the language of the country, which is completely different from Chinese, and serves the kingdoms of Tonkin, Camban and Cochinchina’ [87]. In fact, Francisco de Pina was at the time the only Jesuit able to preach in Vietnamese, while the other two missionaries joined by Alexandre, the former Francesco Buzomi and the Portuguese Jesuit Manuel Fernandes, were preaching through interpreters [87-88]. At the end of 1625, this Jesuit mission in Cochinchina gathered ten missionaries in three different residences in Hai Fo (Hoai Pho), the main port of Portuguese trade,⁶ Dinh Ciam and Nuocman; while another evangelic front had flourished in Tonkin, namely in Kecio (Hanoi), since 1626 due to the missionary efforts of Father Giuliano Baldinotti⁷ following the increasing Macanese trade in the region.

Unable to speak or understand Vietnamese, the Italian Jesuit invited Alexandre de Rhodes to assist him in the new Hanoi mission. He returned to Macao in July 1626 and from there traveled to Tonkin in March 1627, arriving at the port of Cura Bang to commence his larger Vietnamese mission, which lasted more than two years. As in Cochinchina, the Jesuit offered several gifts to the king, including a ‘book of mathematics, in gold and Chinese letters, giving me the pretext to speak about the stars and the sky, and from here I introduce him to the Lord of Heaven.’ [111]⁸ Based on these auspicious beginnings, the Tonkin experience is recounted with exaggerated optimism: Alexandre

de Rhodes stresses that he was able to convert 6.000 persons (this round number is a substantive, a quality rather than a quantity) and several bonzes: in this case a threatening success that worried the royal ruler, Trinh Tráng, who feared that the Catholic doctrine would undermine the Confucian-based authority of the sovereign as well as the mandarins’ bureaucratic power.⁹ Expelled from Tonkin, Rhodes settled in Macao for ten years, taking the four solemn vows around 1635, studying without major success Japanese and Chinese, fulfilling the duties of ‘Father of the Christians’ (*Pai dos Cristãos*), the priest in charge of the newly converts, and teaching Theology (and probably Mathematics) in the Jesuit St. Paul’s College.

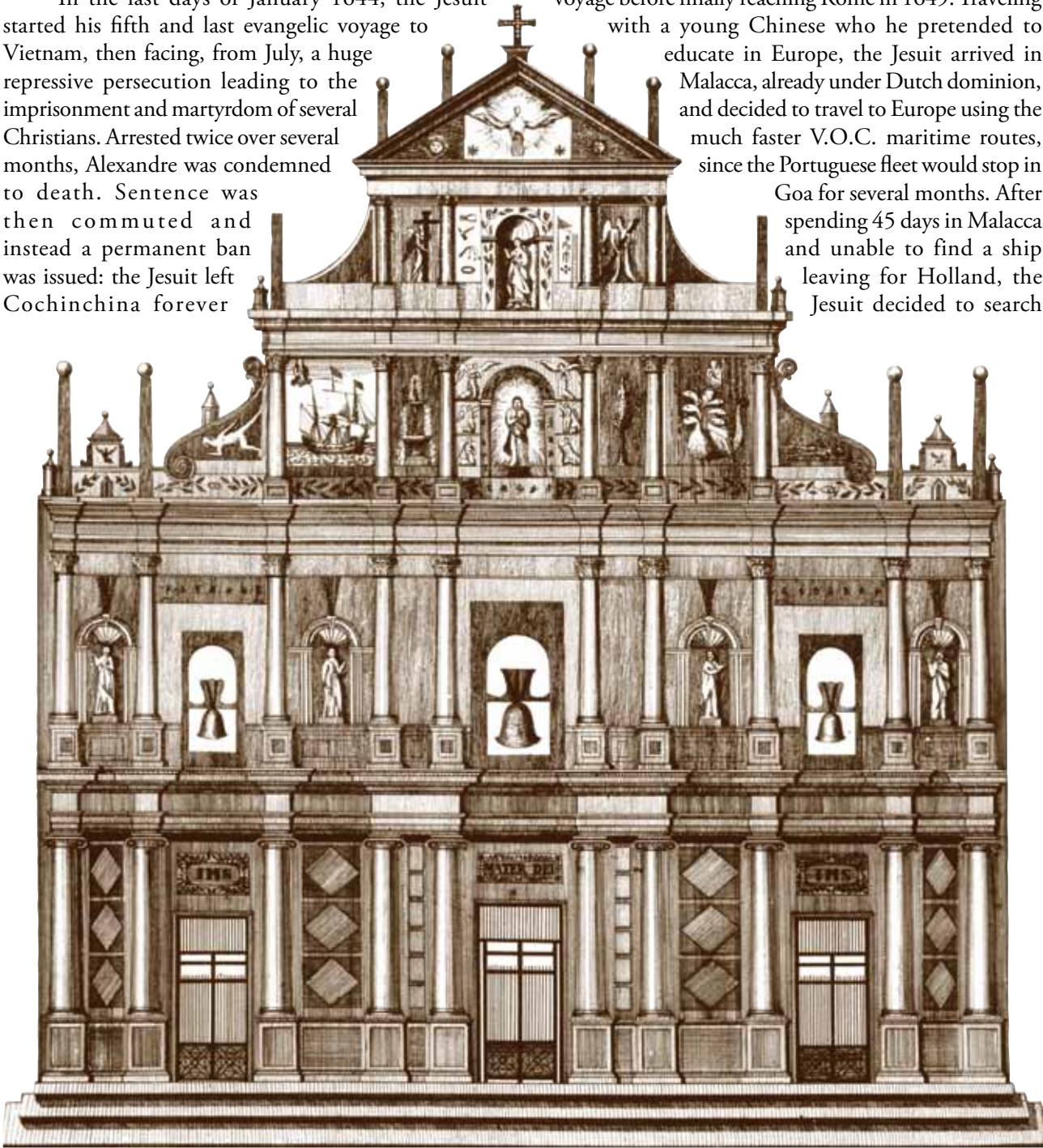
In February 1640, Alexandre de Rhodes returned to Vietnam ‘with the hope of winning the Kings’ spirit and to restore the realm of Jesus Christ in the country’ [145], carrying several rich gifts in silver gathered in Macao. At the beginning of 1641, after one year of religious evangelisation, mainly in the harbor-town of Turan (where Da Nang is nowadays), the Jesuit moved to the province of Cham (Ciam), settling in Hoai Phoi ‘where is done the main traffic of the Portuguese, Chinese and Japanese’ [156-157]. After six months of religious labor, Alexandre was again expelled, and on 2 July 1641 left in a Spanish vessel to Manila. Five weeks afterwards, the Jesuit was in Macao, but returned in four months to Ciam aboard a Macanese trade ship, having a single companion, a young Vietnamese catechist. Immediately, Rhodes visited the governor of Ciam in Hoai Pho, who was very hostile to the missionaries, and offered him several expensive gifts, and then reached the royal court in Hue with a group of Macanese traders, presenting the king with ‘several new watches marked with Chinese letters’ [185]. In the next two years, Alexandre de Rhodes traveled through most of Cochinchina, but was forced to return to Macao at the end of 1643, on this occasion forced by Macanese traders afraid of the damage to their profitable commerce that could be caused by these challenging religious activities opposed by local rulers, and carried by missionaries from Macao transported in their own mercantile ships. In fact, during this period, after the loss in 1639 of the wealthy silver trade in Japan and the Dutch occupation of Malacca in 1641, the trade between Macao and Cochinchina increased and was particularly relevant for the economic recovery of the Portuguese

enclave in South China. The Macanese trade ships negotiated tea, porcelain and other Chinese goods, and the main return cargo consisted of sugar—which was commercialised in South China but also sent to India—eaglewood and raw silk sold to the Dutch in Batavia (Nguyen 2009, p. 358).

In the last days of January 1644, the Jesuit started his fifth and last evangelic voyage to Vietnam, then facing, from July, a huge repressive persecution leading to the imprisonment and martyrdom of several Christians. Arrested twice over several months, Alexandre was condemned to death. Sentence was then commuted and instead a permanent ban was issued: the Jesuit left Cochinchina forever

aboard a Macanese trade vessel on 3 July 1645. Arriving in Macao on 23 July, he was firmly advised to return to Europe.

On 20 December of the same year, Alexandre de Rhodes departed from Macao aboard a fleet of eight Portuguese ships to experience the most fantastic voyage before finally reaching Rome in 1649. Traveling with a young Chinese who he pretended to educate in Europe, the Jesuit arrived in Malacca, already under Dutch dominion, and decided to travel to Europe using the much faster V.O.C. maritime routes, since the Portuguese fleet would stop in Goa for several months. After spending 45 days in Malacca and unable to find a ship leaving for Holland, the Jesuit decided to search

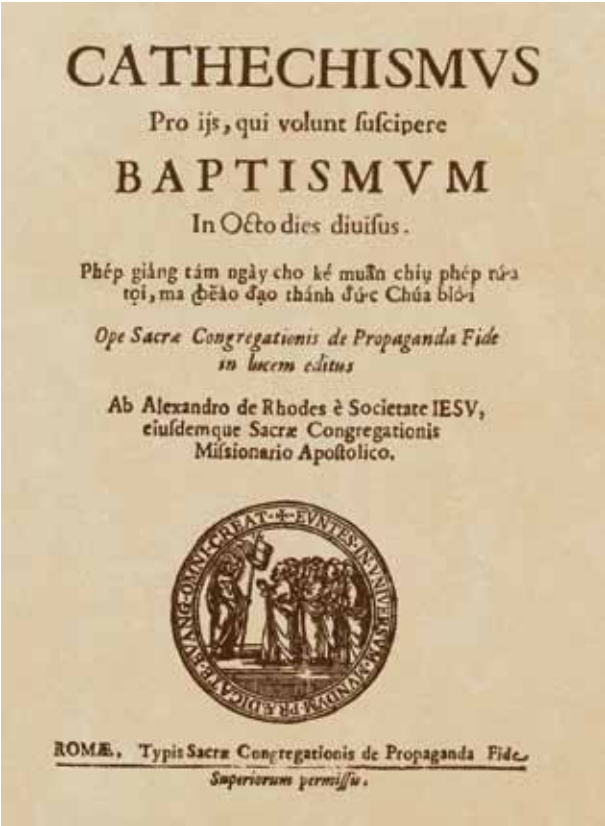


HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

for transportation in Batavia. This was a disastrous decision: Alexandre de Rhodes stayed in the future Jakarta for eight months, three of them in prison [373]. Freed, he reached Banten and took a Macanese trade vessel to Makassar, but after five months returned to the same western Javanese harbor in a British ship. From here, another British vessel transported the Jesuit to Surat where he spent four months. Next, another British trade ship led him to the port of Comoran (Khorramshahr), in Persia [403]. The Jesuit opted then to reach Europe by land. He soon arrived in Shiraz, but spent 30 days to find Isfahan [406]. He waited four months for an Armenian caravan of merchants that took him to Yerevan ‘near the great mountain that is said to be the one where Noah arch rested after the flood’ [417]. Spending three months in Yerevan, Alexandre traveled to Erzurum (Karin) and then to Tokat, in Anatolia, cautiously crossing the Turkish territories of the Ottoman Empire [428]. Finally, after ‘traveling by land one year less one day, I arrived happily at Smyrna on March 17, 1649, having entered Persia on March 18 of the prior year, 1648’ [432]. In the Aegean port of Smyrna, the Jesuit embarked aboard a Genovese trade ship that took him ‘through the all Mediterranean Sea which seemed to me a very small journey compared to the great seas that I crossed’ [433]. Arriving in Genoa, Alexandre de Rhodes returned to Rome on 28 June 1649 [434], more than 30 years after his departure.

In Rome, the Jesuit pleaded for papal support in order to sponsor the human and financial resources needed for a renewed missionary project in Vietnam that Alexandre envisaged out of the Portuguese Patronage and political control. Witnessing the ‘decadence’ of the Portuguese presence in the East, described in detail during his return to Malacca at the beginning of 1646, De Rhodes proposed a new missionary program directed by the Propaganda Fide aiming to create a Vietnamese native clergy. The proposal received immediate Portuguese opposition and the indifference of the Vatican bureaucracy. In consequence, the Jesuit returned to France in 1653 and tried to obtain political and financial aid from French clergy, nobility and powerful businessmen, distributing his published accounts on Vietnam, and inflating the country’s wealth in spices, silk, and gold mines (Campeau 1979, pp. 65-85). These contacts resulted in the creation, in 1659, of the society leading



Latin-Vietnamese catechism, written by Alexandre de Rhodes.

to the Paris Foreign Missions that found in François Pallu and Pierre Lambert de la Motte the first secular volunteers sent to Indochina as Apostolic vicars, although they were only able to reach Siam, in 1664. The Portuguese Patronage rights in the East were defied and a lasting missionary clash sprouted as part of the European colonial powers’ increasing competition. Unfortunately, Alexandre de Rhodes could not find any transportation to return to Vietnam, thus materialising his religious projects; instead he was charged in 1656 by the Vatican with a mission in Persia where he died in 1660.

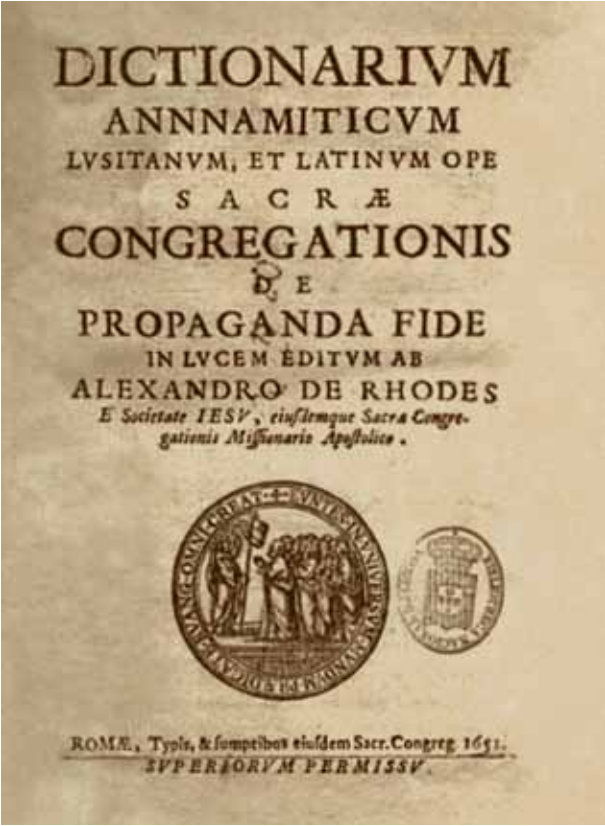
ALEXANDRE DE RHODES’ PUBLICATIONS:
THE EDITORIAL SUCCESS OF VOYAGES

The last ten years of Alexandre de Rhodes’ life were largely committed to the publication of his writings. Immediately after returning to Rome, the Jesuit published in the papal city, in 1650, a memoir on the Jesuit mission in Tonkin entitled in Italian *Relazione de’ felici successi della santa fede predicate da’*

padri della Compagnia di Gesù del Regno di Tunchino. This book was translated into Latin to be published in Lyon, in 1652, with the title of *Tunchinensis historia libri II, quorum altero status temporalis hujus regni, altero mirabiles evangelicæ prædicationis progressus referuntur, cæptæ per patres Societatis Jesu ab anno 1627 ad annum 1646*. In the same year, a French edition appeared in Paris but entitled *Relations des progrès de la foi au royaume de la Cochinchine vers les derniers quartiers du Levant, envoyées au R. P. général de la Compagnie de Jésus, par le P. Alexandre de Rhodes, employé aux missions de ce pays*.

In 1651, sponsored by the Propaganda Fide, Alexandre de Rhodes published again in Rome a bilingual catechism in Latin and Vietnamese, divided into eight days, entitled *Catechismus pro iis qui volunt suscipere Baptismum, in octo dies divisus. Phép. giảng tám ngày cho kẻ muốn chịu rửa tội, mà để vào đạo thánh Đức Chúa Trời*. The next year, in 1652, the Propaganda Fide press edited De Rhodes’ hagiography of several Jesuit martyrs in Japan: *Breve relatione dellia gloriosa morte, che il P. Antonio Rubino della Comp. di Giesu, Visitatore della provincia del Giappone, e Cina, sofferse nella Gittà di Nangasacchi dello stesso Regno del Giappone, con quattro altri Padri dellia medesima Compagnia, Cioè. Il P. Antonio Pacece, il P. Alberto Micischi, il P. Diego Morales, et il P. Francesco Marquez. Con tre Secolari*. On this subject, in 1655, De Rhodes translated into French and printed in Paris the account by Father Balthazar Citadelli on the Jesuit martyrdoms in Japan: *Relation de ce qui s’est passé en l’année 1649, dans les royaumes où les Pères de la Compagnie de Jésus de la province du Japon publient le saint Évangile*. Also belonging in this hagiographic and devotional genre is the volume that De Rhodes published earlier in French, in 1653, through a Parisian printing house, extolling *La glorieuse mort d’André, catéchiste de la Cochinchine, qui a Le premier versé son sang pour la chorale de Jésus-Christ en cette nouvelle église. Par le P. A. de Rhodes, qui a toujours été présent à cette histoire*.¹⁰

Despite the historical importance of these titles, the most referential work by Alexandre de Rhodes was published in Rome, in 1651: a trilingual Vietnamese-Portuguese-Latin dictionary under the title *Dictionarium Annamiticum Lusitanum et Latinum*. Compiling almost 8.000 Vietnamese words, this lexicon acknowledged an important debt to former manuscript works by Portuguese Jesuit missionaries active in

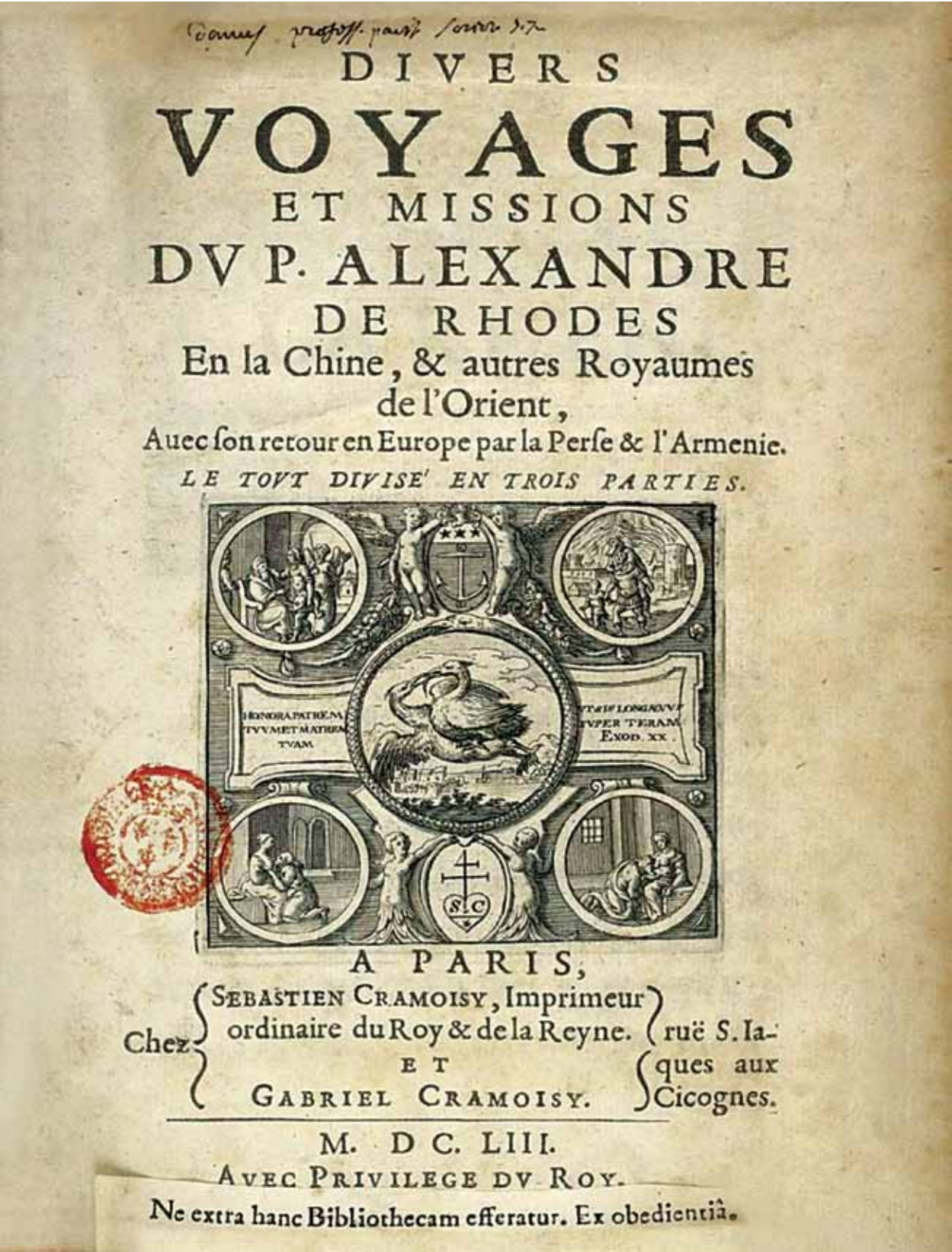


Frontispiece of Alexandre de Rhodes’ *Dictionarium Annamiticum Lusitanum et Latinum*, Rome, 1651.

Vietnam. In fact, the dictionary contains a highlighting introduction on ‘Linguae annamiticae seu Tunchinensi brevis declaration’, recalling the work that Francisco de Pina organised prior to 1625 entitled *Manuductio ad linguam tunckinensem* (Roland 2002).¹¹ This prologue also refers to the fact that two Portuguese Jesuits, Gaspar do Amaral (1594-1646)¹² and António Barbosa (1594-1647),¹³ left a dictionary of Vietnamese and Portuguese unfinished when they died.¹⁴ De Rhodes built up his famous *Dictionary* on these previous sources, but his printed publication became the leading reference for scholars, missionaries and later colonial administrators to create a new Vietnamese writing system, based on the Latin script, which is still used today in the national language, the Quoc Ngu. In this perspective, Alexandre de Rhodes’ *Dictionary* belongs to the larger Jesuit production of important linguistic achievements in Asia, which included Matteo Ricci’s romanisation of Chinese and the key grammar of Japanese by the Portuguese missionary João Rodriguez (1561-1634), but nowhere was their social and political impact as

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY



deep and long-lasting as in Vietnam. (Zwartjes 2011, pp. 290-291).

However, the trilingual Dictionary was not an editorial success, but rather a rare linguistic intellectual reference. The most printed book published by De Rhodes was the French account of his voyages and missions in Vietnam. A first edition came to light in Paris, in 1653, entitled *Divers voyages et missions du P. Alexandre de Rhodes en la Chine et autres royaumes de l'Orient, avec son retour en Europe par la Perse et l'Arménie*. The book circulated among the literate religious, aristocratic and mercantile French elites to be reprinted in 1656, 1666, 1681, 1682, 1688 and 1703. In 1854, the Jesuit August Carayon (1813-1874), an important bibliographer and historian, published in Paris a definitive critical edition, comparing and correcting all the previous 17th century issues. Four years later, this edition was translated in German and published in Freiburg, in 1858.¹⁵ Finally, in 1884, the Jesuit Henri Gourdin republished Carayon's critical edition, adding a precious chart of all voyages of Alexandre de Rhodes.¹⁶

This paper researches the *Voyages* through the critical edition of Father August Carayon, aiming mainly to understand his autonomous description of Macao, the first by a French author, presented in Chapter 15 under the title 'Mon séjour d'un an dans Macao, ville de la Chine, tenue par Les Portugais.' (My one-year stay in Macao, Town of China, held by the Portuguese). However, to fully research this original text, it is necessary to summarise the Jesuit travels' discourse and his general representation of China.

CATHOLIC MISSIONARY TRAVELS
BETWEEN EUROPE AND THE EAST IN THE
17TH CENTURY: AUSPICIOUS ARRIVALS AND
CHANGING RETURNS

Organised into three main subjects—"The Voyage from Rome to China" (15 chapters), 'Missions in Tonkin and Cochinchina' (51 chapters), and 'Return from China to Rome' (19 chapters)—De Rhodes' *Voyages* is a composite text, visiting different literary genres. The text merges the religious chronicle with hagiographic accounts, while permanent devotional lessons pervade

a travel literature record that is not assumed, albeit omnipresent. Actually, despite the increasing epochal diffusion of travel accounts among European readers, the French Jesuit avoids this genre affiliation, explaining in the introduction of his book that

I praise the intention of so many great characters, who, after traveling in various parts of the world, wrote beautiful books where they say all the things they have noticed, and give way to those who do not have the strength nor the inclination to leave their homes, where they are at ease, to cross the seas safe, and be in all the most beautiful cities in the world without losing their rest. [2]

The Jesuit *Voyages* is also indeed a travel account, firmly anchored in the baroque investments in this literary genre, but the introductory remarks to the readers emphasise a devotional rhetoric through which traveling becomes a challenge to Catholic faith through the threats of exotic and demoniac spaces only overcome with devotion, spiritual exercises and miracles: a true manifestation of the religious global militancy of the 'Christus miles' that the Society of Jesus was spreading worldwide. Thus, the introduction concludes faithfully that,

For me, I confess that I don't have the spirit, and I have never had the intention of making these beautiful books, or get rich from these remarks: my entire claim in my travels has been the glory of Christ, who is my good captain, and the gain of souls which is his conquest. I have not traveled to be rich, to be learned, or to entertain myself. [3]

Alexandre de Rhodes' *Voyages* turn traveling systematically on a pilgrimage and constant fight in defense of Catholic doctrine and its universal expansion, and this discourse strategy is available to readers from the beginning of the travels' account. In consequence, prior to his departure from Rome, in 1618, the Jesuit visited the church of Our Lady of Loreto and entrusted his mission to the protection of the Virgin. He then decided to spend several days in Milan to take part in the religious festivities in honor of St. Charles Borromeo (1538-1584), beatified in 1602 and recently canonised in 1610. Mobilising the militant lessons of this leading figure of the Catholic Counter-Reformation widely influential in the Society of Jesus, the Jesuit thanked the new Italian saint for his later safe crossing of the Alps, 'full of snow and ice' [8].

Frontispiece of *Divers voyages et missions du P. Alexandre de Rhodes en la Chine et autres royaumes de l'Orient*, Paris, 1653.

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

Next, the true journey leads De Rhodes to Avignon, where he met and bade farewell to his parents, in a prelude to a continuous set of dangerous challenges and perils up to the arrival in Macao more than four years after the Roman departure. Thus, descending the Rhône from Lyon, the Jesuit faces the first of the myriad threats addressed by faith and prayers during his long voyage:

I found myself in danger of finishing my travels: ... some very insolent Calvinists who began forthwith to read aloud a heretical book, which contained a thousand blasphemies against the sacred mysteries of the Catholic religion’ [8]
Recalling the firm anti-protestant action of the former archbishop of Milan, St Charles Borromeo, De Rhodes refuted the ‘heretics’ and was threatened to be thrown into the water, but escaped with the engaged support of the other Catholic passengers. The pilgrimage continued throughout Spain: the Jesuit visited the grotto of St. Ignatius of Loyola conversion, in Manrèse, and the great sanctuary of Our Lady of Montserrat, in Barcelona. Avoiding Madrid, due to the ongoing Thirty Years War, opposing the Spanish-Austrian House of Habsburg to France and later the newly created United Provinces of Holand, De Rhodes traveled towards the old Castllian medieval shrine of Our Lady of Guadalupe, in Extremadura, depositing again his mission under Marian intercession, a recurrent topic emotionally portrayed in *Voyages*.

Arriving in Portugal, the text returns to a clear travel format acknowledgeable in the panoramic description of Lisbon:
Lisbon is a city so well known throughout Europe that it is not necessary for me to say nothing of its greatness or beauty. Its size seems to be a little lower than that of Milan but I was told that there were four hundred thousand souls. The port is wonderfully beautiful, but the entrance is difficult. There are always many vessels, and what it is magnific is the wharf, which is very long and convenient for trade and for entertainment. We have in this beautiful city four houses where our fathers work usefully in all things that are unique to our company, which usually embraces everything that can be used for the salvation of souls. I sojourned about two months, during which I attended as much as I could all the French. [12]

Leaving Lisbon on 4 April 1619 aboard the vessel of the fleet captain, Francisco de Lima,¹⁷ the Jesuit embraced a true evangelic daily mission engaging the crew of 400 men (as usual, there was not a single woman on this vessel). Alexandre de Rhodes summarises his religious duties explaining the liturgy routine:

Every day at least one of us was saying mass, provided that there was not a storm that might prevent us. After dinner, we were always reading a long catechism which all attended, and even the ship’s captain, Francis Lirea [Lima], character of great condition, and very powerful in Portugal, who was the first, and took great care that nobody missed it if was not busy elsewhere. We tried to make us loved by all that great crew of four hundred people, each serving amicably. Our ship looked like a floating monastery, and God gave us the grace that everything was in order: we did not listen any swearing, quarrel or dissolute word; many confessed often, and in the journey of six months we organized five general communions for all those who were with us during the main religious dates. [15]

This idealised environment, however, was recurrently challenged by the diverse perils of the epochal oceanic navigation: the threats were challenges always vanquished by a strong Catholic faith and deep devotion to the Virgin and the Saints. Amid several episodes, after crossing safely the Cape of Good Hope, the fleet faced a huge storm:

Our hope was soon changed into fear, and almost in despair of ever seeing Goa, for in the twenty-fifth of July, a storm arose so violent and so long that we thought in nothing more than Paradise The waves beat us with such impetuosity, that we remain almost buried in the water. We do not, however, lose our trust in God and the glorious Virgin, but we always redouble our prayers, which, by the goodness of God were answered after eighteen full days of the storm, and, on the day of St. Clare, the clouds which were still very large, on the morning were dissipated, the air became clear, the sea calmed: the favorable wind obliged us all to recognize that God, to whom the storms obey, had put his hand. [17]

After arrival in Goa, and despite several other dramatic maritime threats always overcome by faith and prayer, the text follows up the travel literature normative genre

describing the newly observed town conveniently compared for the readers’ good understanding to some grand French historic cities:

Goa is a very beautiful city that the Portuguese held on the Indian Ocean and lays in the torrid zone, fifteen degrees of the line, but it does not cease to be very convenient for health, and full of all the major delights of Europe, and several other of its own. It is surrounded partly by the sea, partly by a river that closes it as an island in a field of three leagues in circumference, which is wonderfully strong and agreeable. It can be compared to our most beautiful cities, and its magnitude is about the same as Lyon and Rouen, the walls are strong as well as the regular fortifications, and has a well-stocked citadel. The buildings are beautiful, especially the churches that are large and well decorated. [20]

This very short summary is nothing more than a prelude to a couple of pages dedicated devoutly to the referential founding-father of the Jesuit missions in the East, St. Francis Xavier (1505-1552). Not without obvious and considerable exaggeration, frequently found in Christian narratives, Goa is mainly presented in De Rhodes account as the singular place

where the great apostle of the Indies, St. Francis Xaxier began his conquests, filing all these kingdoms of Christians and the Paradise of saints. It is reported that there he baptized by his own hands at least three to four hundred thousand people. In one of his epistles, we learn that in one year he baptized one hundred thousand. In ten years, he ran and preached Jesus Christ in three hundred kingdoms. [21]

After two-and-a-half years in Goa, Alexandre de Rhodes departed to Malacca through Cochin and Ceylon, facing another dramatic maritime threat, overcome not only with prayer but through a sublime miracle. Crossing the cape labeled by the Portuguese sailors ‘Rachado’, the vessel stranded on a sandbar and remained motionless:

We had no hope to get out by human efforts and the pilot was in despair, and cried full head that he was lost. I gave him courage and to all the sailors, telling them that God would help us through the prayers of his holy Mother, and I ask them all to pray, which they did very devoutly. I luckily had in my reliquary a hair of the Holy

Virgin. I took it, tied it with a long rope, and I plunged it into the sea. It happened an evident marvel: no sooner had we said a Pater and Ave Maria, our ship, without anyone working for it, after long remaining long time motionless, left the sand with extreme vehemence, and was pushed into the sea. Everyone cried with joy and astonishment; we kissed each other, and thrilled with the grace that we had just received, we changed our prayer in a cordial thanksgiving that we sent it to the great Queen of the Sea, our honorable liberating. [43-44]

Arriving safely in Malacca, where he spent nine months, the Jesuit describes the town briefly, although he knew, in 1653, when the first edition of the *Voyages* was printed, that the Portuguese enclave was under Dutch control since 1641:

Malacca is a city on the mainland, facing the island of Sumatra, and has one of the finest ports of the Indies, which can be addressed at all times of the year, something that can not be found either in Goa, Surat or Cochin, nor do I know any other port in eastern India: nobody can enter these harbors since the beginning of June until the end of September, because the winds that last for four months make it impossible, moreover, the waves carry sand against the ports so that they close completely until the winds start blowing in October on the other side, pushing all the sand into the sea, and opening again the ports. These inconveniences are not to be found in the port of Malacca, since it is always convenient for ships to come and the traffic is very large. We once called the town *Aurea-Chersoneslis* [Aurea Chersonesus or ‘Golden Peninsula’], and here arrive silks and fabrics of China, all kinds of groceries and other riches of the Orient. The Portuguese conquest the town a hundred years ago or so to the king of the Achenese, then often defeated by sea and land, and held it peacefully until the time that the Dutch have expelled them miserably. [45]

Despite the political and military alliance in this period between France and Holland against the Spanish King, a ruler also of Portugal up to 1640, Alexandre de Rhodes does not disguise his deep hostility towards the Dutch ‘heretics’ and recalls his great joy in Malacca when he received the report of their defeat in Macao,

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

in 1622: ‘this good news filled with joy all Indies; we did bonfires of rejoicing and funeral processions of thanksgiving for this great benefit.’ [52] Still under Dutch threat De Rhodes traveled from Malacca to Macao, in 1623, escaping their ships’ menace thanks to the intercession of St. Anthony:

Finally, after waiting nine months to take the proper route to China, Father António Cardim and I entered a good ship that sailed to Macao. The journey only lasted a month, but we escaped a great danger of being taken by the Dutch. We met four of their vessels on the coast of Ciampia that strongly pursued us. We could not escape, but the night fortunately occurred, which gave us time to step back and put us to cover in the port of a small island we had already passed. This succeeded very well, because the Dutch, believing that we were going to China, followed us on this road where they could not meet us. I attributed this success to the good intercession of St. Anthony of Padua, who we used in the danger that put us in desperation to escape.’ [53-54]

The auspicious arrival in Macao, on 20 May 1623, and more than two decades of religious mission in South China and Vietnam, accounted through a vivid constellation of miraculous intercessions favoring the Catholic faith, contrasts with the long return journey to Rome from 1645 to 1649 through territories where Catholicism was besieged, attacked or ignored. The contrasting return witnesses the modern political and commercial transformations of the world: the strong expansion of the Dutch presence in Southeast Asia (as well as in Brazil during some decades) and the Portuguese decline; the irruption of the British trade offensive in Asia, namely in India where the East India Company was firmly established in Surat since 1615; the powerful revival of the Ottoman Empire that, through the conquests of Yerevan (1635), Baghdad (1639), the enlargement of its influence in North Africa and strategic alliances with Venice, increased the trade presence in the Eastern Mediterranean, the Black Sea, the Red Sea and the Persian Gulf, becoming an important international commercial competitor. At the same time, De Rhodes left a Chinese empire almost completely controlled by the Qing, despite some Southern Ming resistance, and a unified Japan. These were changes that the Portuguese maritime empire in the East was unable to match, losing forever the most

important strongholds that contributed to the maritime control of trade between South China, Southeast Asia and the Indian Ocean. The Jesuit witnesses this Portuguese ‘decadence’—a topic of several academic controversies—at the beginning of his returning voyage to the strategic Malacca:

After twenty-five days on the sea, we arrived safely at Malacca on 14 January in the year 1646. I must admit that when I entered the city, tears came to my eyes: it was the day on which the Dutch were in great celebrations for the anniversary of the capture of the city, there were just six years [in fact, five]. Someone told us that when the Dutch came to attack, there was within only twenty-five Portuguese, who long resisted, but as they saw that they did not send them any help from Goa, being half dead of hunger, they were forced to abandon this beautiful place to the assailants, who attacked strongly, and made great slaughter among many good Catholics, who died gloriously there defending their homeland. This celebration was very lugubrious for us, and when I went throughout those streets, I saw all the symbols of true religion entirely abolished. I confess that I had the heart significantly afflicted witnessing the extreme change from what I saw twenty-three years ago in this beautiful city where I lived for nine months in our college, which was built on a very pleasant hill. Alas! Our church here dedicated to the glorious Mother of God, where the great Xavier had preached so often, and where he had made such great miracles, then served for the preaching of heretics, and throw a thousand blasphemies against the Blessed Virgin and the Saints. [341-342]

Next, after moving to Batavia, Banten, Makassar and returning again to Banten, Alexandre de Rhodes discovered the busy Eastern trade of the new British East India Company, reaching aboard its ships in Surat to find warming shelter during four months in the company’s factory. It was also a British trade vessel that led the Jesuit to the Persian Gulf where the British company tried during this period to build up new commercial alliances. Travelling ‘one year less one day’ by land, De Rhodes met firstly the grandeur of the Persian Safavid dynasty at its peak, when it was able to control most of modern Iran and Iraq, large

portions of Azerbaijan, Armenia, and parts of Georgia, Afghanistan, Tajikistan and Turkmenistan. The Jesuit was surprised by the growing trade British presence in the Gulf main ports and the religious tolerance of the Persian Empire which he thought could become an important field of Catholic missions. The surprise was even greater when De Rhodes crossed the Ottoman empire in 40 days: ‘we went for forty days through the land of the Turks, who yet never gave me no contempt: they often asked me to pray to God for their sick children, what I did happily; and once I saw a little girl who was going to die, and using the pretext of washing her with a lukewarm water, I baptized her, pronouncing the sacramental words secretly, and she died a little child: I had the consolation of having opened the door of heaven by the sacrament.’ [431] Finally arriving at Smyrna, the Jesuit met several astonished French priests who had a residence in the Ottoman harbor and celebrated the Easter festivities with them. Despite the religious tolerance of the Safavid and Ottoman empires, he returned to Rome and to the church of Our Lady of Loretto. The Jesuit closes his final remarks with this orthodox sentence:

After three and a half years’ journey through so many dangers by land and sea, as storms, so many shipwrecks, prisons, desert places, barbarians, pagans, heretics and so many Turks, always borne on the wings of Providence, who defended and preserved me with such special kindness, I found myself stronger and prepared again for all work as when I left Rome, thirty-one years before, to go to India [434-435].

THE DESCRIPTION OF CHINA

Alexandre de Rhodes’ description of China is an important part of his *Voyages*, covering four consecutive chapters: ‘some specific remarks of the kingdom of China (chapter XI, pp. 55-57); ‘wealth of China’ (chapter XII, pp. 58-60); ‘the use of tea, which is very common in China’ (chapter XIII, pp. 61-65); ‘religion and mores of China’ (chapter XIV, pp. 66-70). These chapters are unified through a simple argument of authority: the Jesuit claims a real knowledge of the country based on ‘twelve years in China.’[55] The textual narrative, however, is quite general and follows up the 17th century habitual Jesuit positive appreciation of the Middle Empire. The ‘specific remarks’ about

China begin with panoramic considerations, albeit displaying some ‘psychological’ criticism, on the greatness of China:

She is divided into five provinces, which, to tell the truth, are each a very great kingdom; at the same time, the great extent of their country and the abundance of goods has made them so arrogant that they are convinced that China is all that is most beautiful in all the earth, and they are surprised when they see our maps of the world, where their kingdom seems so small compared to the rest of the world. They represent it very differently, because in their charts they depict a square world, putting China in the middle (called Chon-Coc, which means middle kingdom), painting the sea below in which they draw some small islands: one is Europe, one is Africa, and the other is Japan. What we have done was to show them that they were far less knowledgeable than us. [55-56]

These introductory notes are followed, as usual in Jesuit 17th century memoirs, by an expansive surprising appreciation, much more qualitative than really quantitative, of China’s demographic power:

The people of this kingdom are so many, I do not think I am mistaken if I say that there is only in China twice the people of the whole of Europe; those who went to the end of this empire say things that seem incredibly on the major cities which are Beijing, Nanjing and Hanchéau [Hangzhou], where they say that there are four million people in each. I cannot say anything because I didn’t go so far into the country, but I saw the city of Canton, which is the fourth in China, where I found countless people and is very large; the town is very wide and always with so crowded streets that I had trouble to pass. And what surprised me most is that the rivers are all as inhabited as the land. There is one in the city of Canton that is two major leagues wide; I saw the town covered with vessels whose masts seemed a thick forest, and I thought there were as many as at least twenty thousand with divided streets, through which boats carry everything needed for those who live in these houseboats. [56-57]

Alexandre de Rhodes concludes this chapter estimating the Chinese population to be 250 million inhabitants and suggesting that every year at least five million souls

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

‘descended into hell, and we cross our arms which is a great shame that Christ suffers.’ [57]

The following chapter on the wealth of China opens up again with more panoramic generalisations: ‘The riches of this country are numerous: there are several gold mines, large amount of very fine silk, with which we made these beautiful fabrics from China, there is musk in great abundance, the soil is wonderfully fertile in all things that serve the needs and delights’. [58] Much more interesting are the Jesuit’s next remarks on Chinese feeding, namely stressing the dominant presence of rice representing for the author the role of bread in the European diet. Thus, De Rhodes explains in some detail the different Chinese way of cooking and eating rice, although not referring as usual in European accounts to the ‘exotic’ chopsticks:

Do not believe that they eat rice in the soup like us, or that they do it in dough as we do with bread; they eat it boiled, but in a very moderate water, and when it is cooked, it remains dry and the beans are still entire, but soft, and they say that one piece corresponds to several fresh breads. It seems to me that their rice is much better than ours; it does not swell and weigh so much. The word, among them, which means lunch or dinner means eating rice, and do not believe that they really ate if they did not have rice as we have bred. [59]

The text continues by presenting the Chinese drinks about which, in this chapter, the Jesuit refers only to water: ‘their common drink is completely pure water, but hot, and cooked in the same pots where they cook rice; they laugh with us when we told them that we drink fresh water, which they say causes many diseases that they do not even learned the name. I do not know if they are wrong, but I acknowledge that in every country where I was from China to Tonkin and Cochinchina, for thirty years, I never heard of drops, stone or gravel. Plague, or popular disease, there is no point in talking about, and, what is more wonderful, during that time I never heard of any sudden death, but I attribute this rather to the goodness of the air and the quality of meat they eat, which is very healthful.’ [59-60]

The next chapter, the largest in this China section, is entirely dedicated to tea. De Rhodes expands the reflections on Chinese superior health, adding to rice, water and meat the singular welfare of tea:

One of the things that contribute, in my opinion, to the health of this people who often arrive at the last age, is tea, whose use is very common in the East, and we begin to know in France, through the Dutch, who bring it from China and sell it in Paris for thirty francs a pound, which they purchased in that country under eight to ten, and yet I see ordinarily that it is very old and spoiled: this is how our brave French allow the foreigners to enrich with the trade in the East Indies, where they could get all the finest riches of the world, if they had the courage to undertake it as well as their neighbors, who are less able to succeed than us. [61]

After explaining briefly the production, collection and the Chinese manner of preparing tea, De Rhodes returns to his health sequence stressing the main virtues of the beverage. The first is a combination of remedies against headaches and the prevention of sleeping which frequently helped our Jesuit during his most exhausting and boring religious routines:

The benefits of tea are three main ones: the first is to cure and prevent headaches; for me when I had a migraine, taking tea I felt so much relieved, it seemed as one hand pulling out of my head all my headaches. Because the main strength of tea is to kill the coarse vapors that rise to the head and disturb us. If taken after dinner, usually it prevents sleeping, although there are some persons, to whom tea allows to sleep, since it only dissipates the more dross vapors, leaving those that are specific to sleep. In my case, I experienced often enough that, when I was obliged to hear all night the confessions of my good Christians, which happened very often, I only had to take tea at the time I fell asleep and I was able to stay overnight careless of sleeping and the next day I was as fresh as if I had slept my usual. I could do this once a week without problems. I tried once to continue for six consecutive nights, but at the sixth I was completely exhausted. [63-64]

These health (and confessional) virtues were further reinforced through a second convenient redress: ‘tea is not just good for the head, it has a wonderful strength to relieve the stomach and help digestion; therefore, most of these people take it commonly after dinner, although we don’t do it usually if we want to sleep.’

[64] The third tea benefit is even more prophylactic since, according to De Rhodes, the beverage ‘serves to purge the kidneys against gout and gravel, and this is perhaps the real reason why these kinds of diseases are not found in these countries.’ [64-65]

Interestingly enough, this original chapter on Chinese tea is also the only section in which the Jesuit addresses his French readers directly, clearly targeting elite, aristocratic and mercantile segments, which he was able to systematically meet and impress with his stories of 30 years in the East:

I got a little stretched out on the speech about the tea because, since I am in France, I had the honor to see some people of great condition and a great merit, whose life and health are extremely necessary for France, and use tea with profit, and were kind enough to invite me to account my experience of thirty years and what I had learned from this great remedy.’ [65]

The last chapter on China departs from these positive reflections to indulge a critical tone that, driven by Catholic strict orthodoxy, summarises with hostility the Chinese religious practices. De Rhodes does not accept the alterity of the religions of China, which, reduced to the indignity of superstitions, are divided into three manifestations: ‘the first is that of the king and the nobles, who worship the material heaven with stars. [...] The second superstition is the idolaters who worship particular gods who were once their kings. [...] The third is the sect of sorcerers, who are numerous and very wicked, and they are those who have done us a cruel war in all these realms.’ [66-67] Despite this tripartition, the Jesuit spends several lines on the ‘fake God’ that was a ‘certain Confucius’, placed in the section of ‘idolaters’, responsible for giving the Chinese ‘their laws and to invent their letters’:

It is incredible how much they respect him; we can hardly persuade Christians who convert to not bend the knee before his statues, which almost all have in their homes; and those who spread the rumor that the Jesuits allow this idolatry to their neophytes, allow me to tell them that they are very misinformed. [67]

Aside this reference to the famous Chinese rites controversy that De Rhodes experienced contradictorily in Macao, the text reveals an exaggerated optimism in the rapid diffusion of the Catholic faith in China—‘the Christian religion begins to gain a foothold, and I hope

that soon it will drive all false religions’ [67]—namely through the support of Southern Ming resistance to the Qing ineluctable dynastic change. The Jesuit recounts in detail that, from 1643,

The Tartars, after expelling a tyrant, become themselves tyrants, and finding that China was far better than their country they turn into the masters occupying fourteen out of fifteen provinces. The Chinese who had more courage appointed a king of the same family of the last deceased, and by the assistance of a brave army general, but very good Christian, named Achille, recovered seven or eight provinces. The king became affectionate of the Christian religion, and advised by the good Achille, allowed his mother, his wife and eldest son to be baptized. Recently, I got news that the king himself has asked for baptism, which is what gives me hope that soon all of China will worship Jesus Christ, and cast out all the demons that were honored up till now. [69]

Although this chapter presents the title of ‘religion and mores of China’, the rich cultures and traditions built up by the millennial Chinese civilisation are briefly resumed in two subjects assessed through an undisguisable eurocentrism. The first theme summarises the famed imperial examination system:

Everyone knows the grand ceremony they keep in their examinations for doctors, but, to tell the truth, I find that their science is confused, in comparison with that which is shared among our European scholars; they employ almost all their lives learning to read, and yet are not able to know everything they need to know, because they have eighty thousand characters, that is to say so much words that nobody fully knows them. Our fathers to learn enough, indulge in it four years with the same care we put to learn the whole course of Theology. I wonder if this is agreeable to those who have the mind full of all the beautiful sciences of Europe, but the desire to convert souls finds this very soft [69-70]

Finally, the second subject, closing the chapter, records between folklore topics and travel souvenirs the Chinese hairstyle and the infamous practice of female footbinding:

All Chinese wear their hair long, and they comb it as well as women, keeping their hair so carefully

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

that they prefer to cut the head other than the hairs. It is true that women never come out, and they have their feet so small that they could not walk without being supported. When I return to Europe, I brought some of their shoes that are so small that I would bother to put only two fingers. [70]

However, some of these cultural habits had an important impact on the missionary’s strategies. Remembering his visits to Canton, Alexandre de Rhodes suggests a religious missionary strategy privileging faith rather than the combat against common cultural (and corporal) behaviors as in the case of the peculiar Chinese hairstyle. Criticising directly some harsh missionary approaches, the Jesuit explains:

Moreover, when they came back, they forced Catholics to put off their homeland costumes. It was out of my imagination that those ordinary people got incredibly discontent. I don’t know why they were asking them to do what our God doesn’t want to. That made them denies the baptism and the Heaven. In my mind, I know that, in China, I was strongly against those who forced new Catholics to have their hair cut short. They had a habit of wearing long hair like women, if not they could not travel freely in their homeland, or visit monasteries. I had told them that the gospel requires them to get rid of sin in mind, not the hair on the head. [117]

It is important to verify from these four chapters on China the composite dimension of Alexandre de Rhodes’ *Voyages* at the intersection of several literary discourses, including the travel literature genre and its normative topics. In fact, these chapters are much closer to the exciting images of those that the European elites enjoyed, as a contrastive mirror in travel literature, from advice about tea to exotic hair styles and small feminine feet.

THE REPRESENTATION OF MACAO

Although Alexandre de Rhodes lived more than twelve years in Macao—ten continuously and more than two between his five Vietnamese religious missions—the Portuguese enclave in the Pearl River Delta mobilises a single chapter on ‘My one-year stay in Macao, Town of China, held by the Portuguese’. It is, therefore, the first Jesuit arrival in Macao, in 1623,

that seems the main subject of the chapter, albeit the text reflects several episodes of his much longer stay. At the same time, De Rhodes presents his previous four chapters on China as the cultural context of the other Chinese visage of Macao (as well as Tonkin and, although to a lesser extent, Cochinchina), highlighting a large set of similar social and cultural practices, from tea consumption to feminine behavior or deities and ancestor common worship, creating a huge civilisation barrier to Catholic conversion. As expected, the singular chapter commences with a panoramic general summary of Macao, explaining that

Macao is a city and a port in China, and the Portuguese built and fortified it with the permission of the king of China, to whom they pay every year twenty-two thousands *écus* of tribute. This permission was given one hundred years ago or so. One of the main founders was the brave Pedro Velho, which won for his charity that St. Francis Xavier should promise him that he would be present on the day of his death. Macao is a strip of land near the sea, where some pirates were removed and made several runs in the Guangdong province, which is the closest to the sea. [71]

If we pause here to reflect on this textual extract, two ideas are important. First, in the 1620s when Rhodes arrived in Macao, there was still a vivid memory of the initial traders who originally settled in Macao, between 1553-1557; most of them, such as Pedro Velho (Carmo 2002, pp. 45-55), were witnesses of St. Francis Xavier’s death in Sangchuang, in 1552, albeit having neither helped him nor assisted at his funeral on an island fuelled with hundreds of active private Portuguese traders. Secondly, De Rhodes acknowledges a persistent thesis explaining that the Portuguese access to Macao was a Chinese reward for their key help in fighting against the recurrent piracy of countless maritime coveys from South China, Southeast Asia or Japan. This thesis is explained in these exact terms:

The Chinese, to get rid of these pirates, called the Portuguese to help them, and allowed them to take that position if they could hunt these bad neighbors. The Portuguese, who desired nothing better than to put a foot in China, went armed against this band of thieves, drove them easily, and began to build Macao as the

Chinese had permitted, but without fortifying themselves, because in the treaty they had done it was expressly forbidden. But afterwards, the Dutch attacked Macao to drive the Portuguese, and would have done it easily if God had not fought for the Portuguese sending some panic to the Dutch who, hearing shots of artillery sent randomly and almost in despair of saving the place, instead retreated hastily. The Portuguese pursued them, cut them into pieces, and they used this opportunity to fortify the place that was given to them, saying that they could no longer stay there if they were not allowed to be in condition to not fear their enemies. They were allowed, and they made a stronghold where they put two hundred pieces of cannon, and ever since they lived safely. [72]

The Chinese gift, Macao, became a singular town of transcontinental trade that the Jesuit seemed to enjoy, albeit witnessing at the end of his stay, from 1641 to 1645, the commercial decadence of the enclave:

The city is not large, but is beautiful and built in the European way, much better than China, where all the houses have only a single floor. The trade in Macao was huge, and the Portuguese became rich in a short time, but since the persecution of Japan, and the break with the Spaniards who hold the Philippines, they have remained dry, because it was the trade with these two islands that gave them everything they had better. [72-73]

These fugitive lines are all that De Rhodes decided to give to his readers—mainly French aristocrats, high clergy and trade bourgeoisie—on the vivid 17th century society of Macao, its economy or unique urbanism. Next, the text prefers to extol the Jesuit St. Paul’s College and to admire its astonishing church dedicated to the Mother of God, fully built and operational when Alexandre de Rhodes arrived in Macao in 1623:

Our company has a very great College, which can be compared to the finest in Europe, at least the church is the most beautiful I have ever seen, even in Italy, with the exception of St. Peter in Rome. One learns all the sciences that we teach in all our major academies. This is where are prepared those great workers who fulfill all the East with the lights of the Gospel; from there came many martyrs crowning our province; I call it blessed

because our province has this glory that in Japan alone it has nineteen seven glorious confessors of the holy name of Jesus Christ, who sealed with their blood the loyalty they had promised to their beloved master. [73]

This is the autonomous chapter that the Jesuit wrote on Macao, presenting quite briefly the Portuguese enclave and emphasising the key role of the Society of Jesus’ College of St. Paul in the Catholic missions in China, Japan and Southeast Asia. The *Voyages* returns to Macao once again but through a much more autobiographical record in chapter XII; ‘My return to China, and stay that I did for ten years’ text recalling the Jesuit regression to the enclave, in 1630, after two years and two months of religious mission in Tonkin. Engaged during the following decade in several religious duties in Macao, De Rhodes retraces the difficulties in the conversion of Chinese both in the town and during some missions in the region of Canton, a lack of success attributed to two main causes:

I began to devote myself with all my strength to the Chinese’s conversion, but to tell the truth, I found not ease to experience the same blessings that I received from the kingdom where I came from. The cause lies, I think, first on me, because although being able to understand well Chinese, I do not know the language enough to speak it in a continuous speech, so I was forced to preach with an interpreter, which is not usually strong enough to carry a soul to the resolution to change religion and life. The other reason could well be the pride of the Chinese, who believe to be the first people on earth. I saw them coming to the sermons when they have something to oppose, but when they were convinced, we do not see them anymore. [137-138]

In spite of these dysfunctions, the Jesuit heads in Macao entrusted De Rhodes with the important position of ‘Father of the Christians’; the priest responsible of assisting the neophytes. This was at the time a position largely criticised not only by other local religious orders, but mainly by the trade bourgeoisie that, controlling the powerful town hall, the Leal Senate, regarded the post as a dangerous interference and ongoing embarrassment to the accommodation system of the Portuguese enclave built up through permanent negotiations, gifts, bribes and shares of trade profits with the local and regional Chinese mandarins.

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

I received a particularly great consolation from an incumbency that was given to me in Macao, which I served with all my care. It is called the Father of Christians the one who cares to assist the newly converted Chinese, instructing, governing, and teaching all that is necessary for them to live as a Christian. It gave me a busy work during the day, that if I wanted to do some research to prepare sermons and lessons of Theology, which I taught in our College, it had to be done at night; there was not a single day in which I was busy with my Chinese Christians or pagans that we prepared to baptism. [138-139] De Rhodes emotionally recalls these pastoral duties and offers to the attention of the readers an extreme paradigm of conversion that, posing serious problems of chronology and thus of veracity, is presented as an inspirational source of the Jesuit missions’ foundation in the East:

I had a great comfort to meet an aged man, a hundred and fifty years old, who had once been baptized by the hands of the great apostle of India, St. Francis Xavier, when he was in Japan; I had to confess the good and long talks with him. I was pleased to learn from its speech, and from the solid virtues which appeared in his life, the admirable instructions that St. Francis Xavier gave to those he converted to the faith, and the method he used to strengthen their first resolution. [139]

Although this chapter concludes guardedly with a simple declaration—‘I left several other things that happened to me during these ten years’ (139-140)—some of the unwritten episodes concerning De Rhodes’ permanence in Macao must be recalled. In fact, during his long stay between 1630 and 1640, the French priest witnessed a deep split within the Jesuits, namely among the St. Paul College professors, which, having earlier roots, became evident in 1639 against Manuel Dias (1560-1639), the Visitor of China and Japan. Dias had an impressive record of quarrels; he was the second rector of the St. Paul College, between 1597 and 1601, to be accused of being too rigid and unable to consult his brothers. Next, he was the most strict superior of the Jesuit residences in Southern China (Shaozhou, Nanchang and Nanjing), from 1603 to 1609, raising serious doubts on the emerging ‘accommodation’ (in fact, political, ideological and social submission) missionary strategy in formation

around Matteo Ricci, prefiguring the later Chinese Rites debate. In 1611, Father Manuel Dias Senior, as he was then acknowledged, became again rector of the Macao College to be involved in a clash with the Italian visitor Francesco Pasio (1554-1612)—dividing the Jesuits into rival factions, Portuguese and Italian,—who was accused by Dias of plotting against him, aiming to control the mission in Japan where they were accused of an unethical involvement in huge profitable businesses. Sent to visit the Chinese missions between 1622 and 1629, Dias returned to Macao old and deaf, but was still appointed in 1632, to general surprise, to the high position of Visitor of China and Japan. Although refusing, Dias was destined in 1635 to end his days in dramatic disaster. In October 1639, a faction led by the Provincial Gaspar Luís (1586-c.1650), Alexandre de Rhodes, Giovanni Antonio Rubbino (1578-1643) and the brother Manuel Figueiredo (1622-c.1655) decided to depose Dias from his position as Visitor, closing his cubicle, destroying his office furniture and inspecting his personal papers under the excuse that the old Jesuit had stolen letters (Pina 2007, pp. 93-94). Attacked, accused and slandered, Manuel Dias Senior died a month and half later, triggering a general commotion amid the Jesuits and the Christian town. The faction supported by De Rhodes was directly accused of the death of the old and orthodox Jesuit, and six years later Álvaro Semedo presented the episode as a ‘serious, public and scandalous case’ that was still ‘very fresh and very much regretted by both outsiders and those within the residence.’ (Pina 2007, p. 94) The rest of this story from Alexandre de Rhodes’ side is well known: the French Jesuit was immediately sent again to the Vietnamese missions; during his several returns to Macao he did not receive any other religious or teaching duties and in 1645 was advised to return to Europe where he started campaigning against the Portuguese Patronage rights in the East. Normally, these kinds of controversial episodes are avoided by the apologetic Jesuit historiography that, still receiving considerable academic validation, recounts the 17th century missions of the Society in Japan and, mainly, in China as large consensual endeavors headed by uncontroversial heroes such as the grand Matteo Ricci. This discourse is built a far cry from the historical evidence despite that all the diverse actors—as De Rhodes in that text fragment on the fantastic 150 years old proselyte—swear that they were always using the same St. Francis Xavier original missionary strategy



‘Map of Annam with the kingdoms of Tonkin and Cochinchina’, included in Alexandre de Rhodes’ *Relazione de’ felici successi della santa fede predicate da’ padri della Compagnia di Gesù del Regno di Turchino*, Roma, 1650.

for the East as the source and justification for their differences and their controversial actions.

THE MAP OF ‘ANNAM’ WITH MACAO

The printed works of Alexandre de Rhodes are also an interesting, albeit marginal and modest, contribution to the 17th rare historical cartography of Macao through the Jesuit singular maps of Vietnam. Newly arrived in Rome, the Jesuit printed, in 1650, his *Relazione* on the Jesuit mission in Tonkin, offering the readers an original chart entitled ‘Map of Annan with the kingdoms of Tonkin and Cochinchina’. Normally used to refer to the central region of Vietnam, meaning ‘Pacified South’, and deriving from the Chinese An Nan who applied the term mainly to Tonkin, the general title of the map, Annam, is an earlier prefiguration of the colonial French Vietnam

merging south, center and north, Cochinchina, Annam and Tonkin as part of Indochina.

Although this map is presented as an entirely original work by Alexandre De Rhodes, close research immediately identifies its Portuguese and Chinese sources. The chart is oriented West-East, which was common in the Chinese epochal cartography, and most of the information on South China, the Cao Bang kingdom, north of Tonkin, under the control of the Mac Lords, and the large wall (much exaggerated) dividing Tonkin from Yunann and Guangxi—at the time still largely under Southern Ming mastery—are based on Chinese administrative maps¹⁸ normally known in Macao through its continental details, in contrast to the habitually neglected maritime information. The rest of the cartographic information comes largely from Portuguese co-eval maps, including

HISTORIOGRAPHY

those countless merchant and sailors' charts that did not survive since they were widely used and substituted by new maritime and trade information.¹⁹

In a general reading, De Rhodes' map sketches Tonkin as a much larger realm than Cochinchina ('four times and as large as France' [99]), carefully drawing its imagined frontiers in straight lines: Tonkin centered in Kcio (Hanoi) borders, Laos in the west, and China and Cao Bang in the North, while the enclave controlled by the Bau Lords, between Tuyen Quang and Vai Bai, does not appear in the map. Cochinchina with its capital in Hue is presented mainly as a coastal kingdom extended between Cua Thay, in the north, and Ponta Varela, in the south, bordered west by Laos and Cambodia, and in the south by Champa. The map draws the Tonkin gulf, the position of Hainan and the South of Guangdong very imprecisely, but is quite accurate in the determination of the principal harbors and islands of commerce in both Tonkin and Cochinchina. In fact, Tonkin is presented with two main ports, Cua Bang (Cua Bang) and Vang Mai (Hoang Mai), while Cochinchina offers in this chart a large set of trade islands and ports: the islands of Pulo Ciampello (Cu Lao Dai Chiem), Pulocata Color (Cu Lao Re) and Pulo Cambi (Cu Lao Xanh); and the ports from north to south of Cua Sam (Cua Thay), Dinh Cou (Dinh Cu), Turan (DA Nang), Hai Fo (Hoai Pho), Cura Pai, Da and Voc Nam (Voc Ngot). The difference in the detailed toponomy of the two kingdoms confirms precisely the differences in the Jesuit missions and volume of Portuguese trade, mainly from Macao. Other than this coastal toponomy, the interior of these territories is widely unsketched, mobilising those habitual hidden cartographic strategies: an immense desert, labeled Solitudo, along with a wind-rose, occupy most of the west of Cochinchina, and a huge chain of mountains, called Rumoi, the source of many rivers running in parallel lines to the sea, is extended from south Cochinchina to north Tonkin, being the most visible geographical accident on De Rhodes' map of 'Annam'.

The Jesuit did not forget to highlight the position of Macao in his chart, appearing on its lower right, near the Canton province, although he preferred to emphasise in Latin close to the Portuguese enclave the burial place of St. Francis Xavier in Sangchuang

('sepulchrum S. Xaverij'), truly the most original Jesuit contribution to this cartography. Although Xavier's remains, as everybody knows, travelled from the South China island to Malacca in 1553 and then to the Jesuit church of Jesus in Goa, where his corpse is still worshipped and shown every ten years to great multitudes of faithful, Alexandre de Rhodes' map highlights the original grave as a place of pilgrimage for the Jesuit missionaries departing from Macao to different evangelisation fields, therefore stressing naturally again St. Francis Xavier as the key inspirational source for the evangelic efforts of the Society of Jesus. Nevertheless, despite his long stay in Macao, the position of the enclave is not accurate in the map, and the Portuguese settlement does not appear as the well-known peninsula that it was and still is.

Fortunately, after returning to Europe, during his journeys in France aiming to mobilise sponsorship for a new mission in Vietnam, from 1653 onwards, De Rhodes decided to prepare a new map in Western style that was printed in this period in two versions: black-and-white and a beautiful apparatus edition in colors. The map was made by Jean Pruthenus Somer, an important engraver and cartographer author of several world maps and various charts of diverse countries and regions, including China, and printed by the editors of De Rhodes' *Voyages*, Jean and Gabriel Cramoisy. It was then disseminated as an autonomous engraving, probably offered as a rare gift by the Jesuit during his different French meetings.

This new chart, entitled 'Kingdom of Annam comprising the kingdoms of Tonkin and Cochinchina sketched by the Fathers of the Society of Jesus', is a directly revised version of the previous De Rhodes map. Oriented North-South, presenting the same toponomy but dividing Cochinchina more clearly into several provinces differentiated by the cascade of parallel rivers, the chart still shows poorly the Tunkin Gulf (labelled Gulf of Hainan) and adds a legend in the mountainous border between Tonkin and Laos signalling: 'it was in this desert that Father Jean Baptiste Bonel of the Society of Jesus died when he departed to preach in Laos'. Since this other French Jesuit died between 1649-1650, De Rhodes received the news probably two or three years later, a detail that suggests the date of this engraved map to be around 1653-1654.

Nevertheless, the most important revision in this new chart is precisely the position and representation



'Royaume d'Annam Comprenant Les Royaumes de Tumkin et de la Cocinchine. Designé par les Pères de la Compagnie de Jesus'. Paris, 1650.

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY



of Macao. The map displays accurately the peninsular situation of Macao, represents a set of fictional buildings insinuating the walled Christian town where De Rhodes lived and worked, and shifts correctly the geographical relationship between the Portuguese enclave and the constellation of southern Pearl River Delta’s islands, including in its place the insular burial place of St. Francis Xavier, which receives a more appropriate legend: ‘Island of Sangchuang grave of St. Francis Xavier’ (Isle de Sanchoan tombeau de St. François Xavier).

This new map of ‘Annam’, rather than the previous De Rhodes chart of 1650, gathers enough historical information to enable contemporary research to rebuild the political geography of Vietnam in the mid-17th century (Héduy 1998; Hung 2011). A quite complex political cartography, a territorial mosaic suggesting the limits of Tonkin and Cochinchina imposed by other historical and local polities to stress, despite a dominant agricultural economy, the maritime and trade vocation of these two riverine realms much more connected to the South China Sea and the commercial corridors toward Malacca than to continental Southeast Asia hinterlands. In this period, still divided into several kingdoms of ethnic foundation, along with the major polities of Siam, Khmer and Burma engaged in recurrent processes of territorial disputes, while the southeast seafaring kingdom of Champa was emerged in a long-term continuous territorial contraction up to its later annexation by the Vietnamese emperor Minh Mang, in 1832. It was, therefore, in the 17th century a divided economic-ethnico-political environment that Alexandre de Rhodes preached and traveled in; fragmentary parts of what is today Vietnam.

If the Jesuit-published writings are still one of the most important historical sources to research pre-colonial Vietnam and the first 17th century Catholic missions in the region, for our much more concrete research project on ‘French Travels and Travelers in Macao (1623-1900)’, Alexandre de Rhodes’ *Voyages* and maps as well as his life, religious work, teaching duties and controversies in the Pearl River Delta enclave are a valuable starting point from which to expand a historiography of Macao still too dependent on (and in certain cases faithful believer of) official Portuguese sources and representations. **RC**

Author’s Note: This article was prepared under a research grant awarded by the Cultural Affairs Bureau of the Macao S.A.R. Government.

NOTES

1 Much of the contemporary scholarship and the internal critical research of the Jesuit writings suggest that Rhodes may have been born in 1593 (Claude Larre, *Alexandre de Rhodes (1593-1660)*; Eduardo Torralba, ‘La date de naissance du Père de Rhodes: 15

mars 1591, est-elle exacte?’, in *Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises*, 35 (1960), pp. 683-689); Joseph Dehergne, *Répertoire de Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, pp. 215f.; Peter Phan, *Mission and Catechesis: Alexandre de Rhodes and Inculturation in Seventeenth-*

Century Vietnam). In contrast, the general encyclopedias nowadays available online, such as the *Catholic Encyclopedia*, still maintain the birth date in 1591 (N. Weber, ‘Alexandre de Rhodes’, in *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company, 1912).

2 Alexandre de Rhodes, *Voyages et Missions du P. Alexandre de Rhodes*, p. 17. Since we use this edition for the biographical and textual research of De Rhodes life, voyages and representation of China and Macau, in order to avoid a large set of footnotes and references, we only indicate hereinafter in square brackets [] the quoted page(s).
3 Also spelled Tun Kim, Tonquim, Tongkin or Tongking, this realm corresponds panoramically to the northernmost part of Vietnam, south of China’s Yunnan and Guangxi Provinces, east of northern Laos, and west of the Gulf of Tonkin. Locally, it is still known as Bac Ky, meaning ‘Northern Region’.

4 In Alexandre de Rhodes missions, Cochinchina is more or less close to the southern region of Vietnam during the French colonial period, known in pre-colonial times as Nam Ky. Cochinchina was bounded on the northeast by the part of central Vietnam that the Jesuits and later the French called Annam, on the south was bordered by Champa, on the southeast by the South China Sea and on the northwest by Cambodia.

5 Francisco de Pina was born between 1585 and 1586 in Guarda, entering the Society of Jesus with 19 years old to be sent to Macao where he studied and graduate in Theology in the St. Paul’s College. He joined the Cochinchina mission around 1618, but died drowned in 1625 in Da Nang.

6 The Portuguese trade presence in Huai Pho dates back to 1535, when a Portuguese envoy, António de Faria, entered the southern Vietnam. He quickly recognised that ‘Faifo is another suitable port for Portuguese trading and shipping’ (Joseph Buttinger, *The Smaller Dragon: A Political History of Vietnam*, p. 199).

7 Giuliano Baldinotti was born in Pistoia, in 1591, and died in Macao, in 1631. He entered the Society of Jesus in 1609, and in 1621 he left for the missions in the East. From Goa Baldinotti went to Macao, where he was commissioned to explore the possibility of a mission in Tonkin. In the wake of Macanese traders, along with brother Giulio Piani, he sailed from Macao on 2 December 1625, and after a long journey, reached the capital Hanoi on 7 March 1626, being the first Catholic missionary in the region. Baldinotti was well received by the regent Trinh Tráng, who wanted to establish relations with the Portuguese traders. The Jesuit gathered a lot of information on the country reported in a letter written in Macao, dating November 12, 1626. The report was printed in 1629, in Rome, in a volume entitled *Lettere dall’Ethiopia dell’anno 1626 fino al marzo del 1627 e dalla Cina dell’anno 1625 fino al febbraio 1626. Con una breve Relatione del viaggio al Regno di Tunquin, nuovamente scoperto. Mandate al molto Rev. Padre Mutio Vitelleschi, Generale della Compagnia di Gesù*.

8 Alexandre de Rhodes mobilization of mathematic knowledge and scientific theoretical and practical skills in the Vietnamese missions is researched by Barbara Widenor Maggs, ‘Science, Mathematics, and Reason: The Missionary Methods of the Jesuit Alexandre de Rhodes in Seventeenth-Century Vietnam’, in *Catholic Historical Review*, vol. 86 (2000), pp. 439-458.

9 Rhodes explains his expulsion by two main reasons: the Catholic doctrine hostility to polygamy and idolatry: ‘Women who saw themselves rejected by the new Christians that were already many, started making so much noise that the kingdom was moved. The king, who until then had testified extreme kindness to us, began to alienate some of the doctrine that we preach him. He was often warned that our doctrine could harm the whole kingdom, since denying men to have many women prevented the country from

people, depriving the king of new subjects’. [126-127] Furthermore, ‘the new Christians were accused of having broken some idols, then someone told the king that I was a wizard and my breath was a spell that reversed the head of the people’. [128]

10 A complete bibliographical survey of Alexandre de Rhodes writings, including some letters, but not isempted of several chronological and titles mistakes can be consulted in Augustin de Backer & Alois de Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*. Liège: Imprimerie de L. Grandmont-Donders, 1853, I, pp. 622-623. The brief biography of Alexandre de Rhodes in this well known bibliographical collectanea dates his birth from 1591.

11 Jacques Roland, *Pionniers Portugais de la linguistique Vietnamienne*.
12 Gaspar do Amaral was born in the dioceses of Viseu, joined the Jesuits as novice in 1608, later teaching in the Colleges of Braga, Évora and Coimbra. In 1623, he traveled with the Patriarch of Abyssinia, Afonso Mendes, to Goa, then to Macao where he was sent to Cochinchina. He was Jesuit provincial of Japan and China, rector of the Macao College, dying in 1645.

13 António Barbosa was born in Arrifana de Sousa, dioceses of Porto, and entered the Society of Jesus in Lisbon, in 1624, then traveling to Goa and Macao. He was personal assistant of Gaspar Amaral during his missions, rectorate and Jesuit offices.

14 ‘*Aliorum etiam ejusdem Societatis Patrum laboribus sum usus praecipue P. Gasparis de Amaral, & P. Antonij Barbosae, qui ambo suum compusuerunt Dictionarium ille lingua Annamitica incipiens, hic à Lusitana, sed inmaturo itaque morte nobis erectus: utriusque ergo laboribus sum usus*’ (Rhodes, *Dictionarium Annamiticum Lusitanum et Latinum*, II-III).

15 Alexandre de Rhodes, *Des Pater Alexander von Rhodes aus der Gesellschaft Jesu Missionsreisen in China, Tonkin, Cochinchina und anderen asiatischen Reichen*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1858.

16 Alexandre de Rhodes, *Voyages et missions du Père A. de Rhodes, S.J., en la Chine et autres royaumes de l’Orient, avec son retour en Europe par la Perse et l’Arménie. Nouvelle édition, conforme à la première de 1653, annotée par le Père H. Gourdin, de la même Compagnie, et ornée d’une carte de tous les voyages de l’auteur*. Lille: Société de Saint-Augustin, Desclée, De Brouwer et Cie, 1884.

17 Francisco de Lima was the general-captain of the four vessels of the fleet, but he bought the voyage rights from Pero de Sá de Menezes with royal express permission. Returned to Portugal the next year, there is not any other documented participation of Lima in the Portuguese annual voyages to India (Biblioteca Nacional de Lisboa, *Reservados*, Caixa 26, no. 153). The practice of selling the voyages rights was common from Portugal to the different Asian enclaves, as well as the investments of some Portuguese noblemen trying basically to become immediately rich by beting in a singular very lucky profitable trip to the Orient.

18 Much more detailed researches on Chinese sources of pre-colonial cartography of Vietnam are studied in: Ralph B. Smith, ‘Sino-Vietnamese Sources for the Nguyen Period: An Introduction’, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 30, no. 3 (1967), pp. 600-621; John K. Whitmore, ‘Cartography in Vietnam’, in *The History of Cartography*, vol. 2, Book 2 – *Cartography in the Traditional East and Southeast Asian Societies*, edited by J. B. Harley & David Woodward, pp. 479-508.

19 A competent study of the Portuguese 16th and 17th century cartography of Vietnam can be found in Isabel Augusta Tavares Mourão, *Portugueses em Terras do Dai-Viêt (Cochinchina e Tun Kim)*, pp. 35-56.

HISTORIOGRAFIA

ABSTRACTS

BIBLIOGRAPHY

Buttinger, Joseph (1958). *The Smaller Dragon: A Political History of Vietnam*. New York: Frederick A. Praeger.

Campeau, Lucien (1979). ‘Le voyage du Père Alexandre de Rhodes en France 1653-1654’, *Archivum Historicum Societatis Jesu*, XLVIII, pp. 65-85.

Carmo, Paulo. ‘A morte de Pedro Velho, um fundador de Macau’, in *Macau*, III série, no. 12 (Novembro 2002), pp. 45-55.

Dehergne, Joseph (1973). *Répertoire de Jésuites de Chine de 1552 à 1800*. Rome-Paris: Institutum Historicum S. I.

Héduy, Philippe (1998). *Histoire de l’Indochine. La perle de l’Empire, 1624-1954*. Paris: Flammarion.

Hung, Nguyen Tân (2011). *Le Viêt Nam du XVIIe siècle: Un tableau socioculturel*. Paris: Les Indes Savantes.

Larre, Claude (1961). *Alexandre de Rhodes (1593-1660)*. Saigon: Centre Alexandre de Rhodes.

Maggs, Barbara Widenor (2000). ‘Science, Mathematics, and Reason: The Missionary Methods of the Jesuit Alexandre de Rhodes in Seventeenth-Century Vietnam’. *Catholic Historical Review*, LXXXVI, pp. 439-458.

Mourão, Isabel Augusta Tavares (2005). *Portugueses em Terras do Dai-Viêt (Cochinchina e Tun Kim)*. Macao: Instituto Português do Oriente / Fundação Oriente.

Nguyen Thi Ha Thanh. ‘European Trade on the Far East and the Mercantile Relationship with Vietnam from the 16th to 19th Century’. *Japanese Institutional Repositoires Online*, 2009-03-31, Institute for Cultural Interaction Studies, Kansai University (ICIS), pp. 353-366.

Phan, Peter C. (1998). *Mission and Catechesis. Alexandre de Rhodes and Inculturation in Seventeenth-Century Vietnam*. New York: Orbis Books.

—— (2000). ‘Doing Theology in the Context of Mission. Lessons from Alexandre de Rhodes, S.J’. *Gregorianum*, 81, 4, pp. 723-749.

Pina, Isabel (2007). ‘Manuel Dias Sênior’. *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, 15, pp. 79-94.

Rhodes, Alexandre de (1651). *Dictionarium Annamiticum Lusitanum et Latinum*. Rome: Propaganda Fide.

—— (1653). *Divers voyages et missions du P. Alexandre de Rhodes en la Chine et autres royaumes de l’Orient, avec son retour en Europe par la Perse et l’Arménie*. Paris: Jean and Gabriel Cramoisy.

—— (1854). *Voyages et Missions du P. Alexandre de Rhodes de la Compagnie de Jésus*. Edited by Auguste Carayon. Paris: Julien, Lanier et Cie. Editeurs.

Roland, Jacques (2002). *Pionniers Portugais de la linguistique Vietnamienne*. Bangkok: Orchid Press.

Smith, Ralph B. (1967). ‘Sino-Vietnamese Sources for the Nguyen Period: An Introduction’. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 30, 3, pp. 600-621.

Torralba, Eduardo (1960). ‘La date de naissance du Père de Rhodes: 15 mars 1591, est-elle exacte?’. *Bulletin de la Societé des Etudes Indochinoises*, 35, pp. 683-689.

Weber, N. (1912). ‘Alexandre de Rhodes’. In *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company.

Whitemore, John K. (1994). ‘Cartography in Vietnam’. In *The History of Cartography*, vol. 2, Book 2 – *Cartography in the Traditional East and Southeast Asian Societies*, edited by J. B. Harley and David Woodward. Chicago: Chicago University Press, pp. 479-508.

Zwartjes, Otto (2011). *Portuguese Missionary Grammars in Asia, Africa and Brazil, 1550-1800*. Amsterdam: John Benjamins.

RESUMOS

Mo Yan: Um Intelectual do Campo, da Terra Natal e do Mundo

Este artigo constitui uma incursão pelo percurso literário de Mo Yan, abordando a temática da sua obra, que normalmente tem como cenário o mundo rural da sua terra natal, e a sua escrita muito exuberante, enérgica e simultaneamente altamente metafórica. Socorrendo-se da tradução literária chinesa e das tradições orais populares, “com uma mescla de fantasia e realidade, de perspectiva histórica e social, Mo Yan criou um mundo que recorda na sua complexidade o dos escritos de William Faulkner e de Gabriel Garcia Marquez”, como reconheceu a Academia Sueca ao atribuir-lhe, em 2012, o Prémio Nobel da Literatura. [Autor: Qiu Huadong, pp. 12-20]

Peito Grande, Ancas Larga: Notas de Leitura

Segundo Mo Yan, um romance não copia a realidade, inventa uma linguagem própria. Recriando personagens através das mais alucinadas metamorfoses, Mo Yan é por vezes comparado aos autores latino-americanos do chamado “realismo mágico”, mas os grandes mitos e metáforas que percorrem a sua obra são recorrentes nas escritas de todos os tempos e culturas. Entretecendo as vivências da sua infância com uma poderosa torrente ficcional, o polémico livro *Peito Grande, Ancas Largas* tem como personagem central o filho único de uma mulher, que só engendrava filhas, e de um missionário estrangeiro. Tiranos e bandidos ensanguentam a terra, num saga que inverte o destino sagrado da terra, como mãe que nutre e acalenta. É a Mãe – o seio materno – que vai ao longo das 600 páginas do livro dar corpo à forte significação simbólica que o título já veicula. Cruzando tradições e crenças com o povo real, animais lendários e estranhas visões, o texto de Mo Yan vai relatando ora rituais de iniciação, ora ritos fúnebres. Actos de guerra maculam a natureza, ela também mãe comum, tudo nivelando, digerindo, regenerando e redistribuindo, num extenso e vivo

painel que me conduz a revisitar metáforas semelhantes na obra de outros autores e, finalmente, a uma reflexão de Saramago sobre as visões de Santo Antão de Hieronymus Bosch. [Autora: Fernanda Dias, pp. 21-33]

A Língua Secreta da Carta de Lu Si-Yuan em *Nocturno em Macau*

Categoria particular do silêncio, o “secreto” (segredo) pode aproximar-se do enigma, do mistério, do inacessível, do inexprimível. Se, por vezes, se lhe atribui o sentido de “ocultado da vista”, o segredo pode também aparecer como algo de ilegível ou de indecifrável. Na obra de Maria Ondina Braga, o objecto é o símbolo por excelência do silêncio expressivo que acompanha o seu trabalho labiríntico e incansável de “decifradora” dos seus próprios enigmas. Depurando ou descodificando de certo modo o sentido do não dito, o objecto reconforta e libera o personagem que o utiliza como símbolo, ao mesmo tempo que preserva o pudor necessário a esse desenlace. A carta, e em particular a carta de amor, desempenha, neste contexto, um papel particularmente relevante. Em *Nocturno em Macau*, este objecto, por intermédio do olhar do narrador ou do personagem, desprende-se da sua realidade própria, permitindo uma leitura alheia às palavras que nele figuram. Graças a um jogo de encaixes sucessivos de esconderijos e de segredos de que ela se torna alvo, a carta de Lu Si-Yuan constitui uma peça de extraordinária importância neste romance. À imagem da intriga nele tecida, só os signos suspensos de uma língua secreta parecem, nesta missiva, dignos de interesse. [Autora: Filomena Iooss, pp. 34-43]

Macau, Cidade Multicultural? Marcas de Multiculturalidade em *Os Dores* de Henrique de Senna Fernandes

Fruto da mobilidade e comunicação transnacional e transcontinental, as relações pessoais estabelecem-se quer

presencialmente, quer pela comunicação digital, com benefícios de enriquecimento cultural mútuo. Contudo, as relações de proximidade e coexistência nem sempre são tão simples, o que tem criado problemas adicionais às sociedades com diversas culturas em presença, sem que as teorias e as políticas de multiculturalismo tenham conseguido apresentar soluções de consenso. Macau, cidade com uma diversidade cultural cada vez mais acentuada e rica, prima pela coexistência pacífica entre culturas, apresentando, contudo, problemas sociais e estruturais que, de acordo com alguns estudiosos e autores literários, são antigos, tendo vindo a agravar-se com o desenvolvimento económico a que se vem assistindo nas duas últimas décadas. A obra em análise, *Os Dores*, de Henrique de Senna Fernandes, mostra-nos uma Macau, de meados do século xx, como lugar de encontros e desencontros entre pessoas de diferentes culturas e uma teia de relações onde está presente o Outro visto como uma alteridade que nos obriga a questionar-nos sobre nós e os que connosco convivem num espaço pródigo de significados sociais. [Autor: Fernando Manuel Margarido João, pp. 44-57]

O Oriente e o Silêncio na Poesia de Rui Rocha

A poesia de Rui Rocha, no seu livro *A Oriente do Silêncio*, demarca-se de grande parte do discurso poético escrito em português nos últimos anos. O olhar que o autor lança sobre o Outro e a Natureza não se inscreve naquilo que é hoje a produção poética de portugueses, brasileiros e africanos de língua oficial portuguesa. Neste artigo clarifica-se esse solo matricial de que a poesia de Rui Rocha emana. Estabelecem-se igualmente alguns paralelismos desta obra com dados pensadores ocidentais nomeadamente Hildegarda de Bingen, S. João da Cruz e Eckhart. Distingue-se também esta escrita quer da de poetas portugueses de cariz orientalista, como Camilo Pessanha, quer de poetas que usando

RESUMOS

a matriz oriental ao nível formal não se desvincularam de toda uma multiplicidade de vivências e visões assumidamente ocidentais. Por fim, a poesia de Rui Rocha é analisada quanto à sua imagética, quanto aos seus principais nós temáticos e aos procedimentos estilísticos de que se socorre, para que a obra se apresente, no seu todo, como uma unidade orgânica dotada de sentido. [Autor: Victor Oliveira Mateus, pp. 58-63]

Mares da Língua Portuguesa: O ‘Poema do mar’ de Jorge Barbosa
“Poema do mar” dá voz ao ideal da “terra-longe” e ao “querer bipartido” do poeta cabo-verdiano mais desencantado frente à terra amada. Jorge Barbosa (1902-1971) foi, juntamente com Baltasar Lopes e Manuel Lopes, uma das figuras de proa da *Claridade*. O aparecimento desta revista, em 1936, define o moderno movimento cultural cabo-verdiano que, consciente da sua unidade cultural, pretendia romper a subalternidade que o cingia à temática europeia, libertando o acto criador de tão colonial alienação. Tal como Manuel Lopes, Barbosa é também o poeta do mar, que teme e deseja paradoxalmente a *hora di bai*, prisioneiro e cantor da total insularidade. O mar omnipresente “dilata sonhos e sufoca desejos” (“O Mar”), na cosmovisão cabo-verdiana, nessa estreita relação entre a paisagem física e as dúvidas filosófico-existenciais em que os poetas da *Claridade* basearam a sua poesia. Mas no “Poema do mar” não há sequer a hipótese da partida compreendida em “Solilóquio junto do mar parado” ou em “Poema de quem ficou” de Manuel Gomes, o mesmo autor de *Chuva Braba*, “pequena obra-prima da novelística islenha”, nas palavras de Vitorino Nemésio. Em “Poema do mar”, o fatalismo estático e abúlico de Jorge Barbosa cobre irremediavelmente todo o seu *Arquipélago*. [Autora: Clara Sarmento, pp. 64-68]

José Eduardo Agualusa e Luís Cardoso em Macau: Algumas Reflexões sobre a Lusofonia
Vários autores, editores, tradutores, jornalistas, músicos, cineastas e artistas

plásticos portugueses e chineses participaram em Março de 2013 na 2ª. Edição do Festival Literário de Macau – Rota das Letras, apostado em dar visibilidade e expressão na área cultural à desejada aproximação e cooperação entre a China e os países de língua portuguesa, através de Macau. Os artistas trouxeram consigo, entre outras coisas, a problematização do conceito de “escritor lusófono”. De entre eles, o angolano José Eduardo Agualusa e o timorense Luís Cardoso discutiram a sua relação com a lusofonia e a sua visão sobre as literaturas de matriz lusófona. Este artigo pretende explorar as perspectivas e o papel que dois escritores tão diferentes quanto estes, amplamente citados como “escritores lusófonos”, têm e podem ter na problematização do conceito. Para tal, será feita uma breve apresentação dos autores e respectiva obra, perspectivado o conceito de lusofonia e transcritas citações da conversa havida. [Autora: Ana Paula Dias, pp. 69-76]

A Traduzibilidade da Poesia Chinesa para Português e para as Línguas Ocidentais
O presente artigo apresenta alguns aspectos da tradução da poesia chinesa para as línguas ocidentais e discute a necessidade de (i) delimitar o *tempo* e o *espaço* da língua e cultura chinesas e (ii) reconhecer algumas peculiaridades da tradução da poesia clássica chinesa. Para isso, inicialmente serão feitas algumas considerações sobre as *línguas chinesas* e a necessidade de as situar nos seus próprios *tempo* e *espaço*. Em seguida, haverá uma revisão do que tem sido discutido por alguns teóricos orientais e chineses acerca da possibilidade da tradução poética e da tradução da poesia chinesa para as línguas ocidentais. [Autor: Júlio Reis Jatobá, pp. 77-85]

Carlo Spinola e as Suas Tentativas para Alcançar as Índias
Este artigo pretende fornecer um relato historicamente contextualizado e detalhado das duas viagens marítimas de Lisboa a Macau, que tiveram lugar entre 1596 e 1600, tendo o jesuíta italiano Carlo Spinola como protagonista.

De forma a seguir estas deslocações de Spínola, toma-se por base a descrição que ele redigiu para o Superior Geral da Companhia de Jesus, embora se recorra também a outros manuscritos da época e a fontes impressas. As viagens da “Carreira da Índia” são um fascinante tópico da expansão portuguesa, e o assunto torna-se ainda mais interessante quando ligado aos naufrágios. A viagem de Spinola a bordo da nau *S. Francisco* começou como era habitual em Lisboa, na Primavera de 1596. Mas, devido a imprevisíveis percalços, o jesuíta italiano não alcançou Goa no fim desse ano, como ansiava. Antes de pisar solo da Índia Portuguesa, o que só aconteceu de facto em 1599, foi obrigado a visitar o Brasil, Porto Rico e Inglaterra. Vamos constatar como as viagens e desventuras no mar eram em simultâneo inspiração para um género literário e oportunidade para um missionário cumprir a sua vocação em territórios estrangeiros. Além disso, através das actividades de Spinola podemos escrutinar simultaneamente as missões cristãs nas Índias Portuguesa e Espanhola, assim como o *status quo* da Cristandade na Inglaterra do fim do século xvi. [Autor: Daniele Frison, pp. 86-107]

No Limiar do Japão: Gaspar do Amaral, a “Rede Jesuíta” e a Contribuição da Missão Japonesa e da Diáspora Japonesa na Implantação e na Expansão da Missão Jesuíta no Tonkin
Embora identificada e inventariada, a documentação designada “Jesuítas na Ásia” da Biblioteca Nacional do Palácio da Ajuda, em Lisboa, continua a revelar uma riqueza de novos documentos, que, se estudados cuidadosamente, podem contribuir para um melhor conhecimento da rede jesuíta na Ásia, no que diz respeito à organização e funcionamento das operações “multinacionais” lideradas pela Companhia de Jesus, tanto do ponto de vista económico como do ponto de vista espiritual e intelectual. Pela análise das redes comerciais marítimas cosmopolitas operadas entre o Japão, Macau e Tonkin nos séculos xvi/xvii, assim

como alguma correspondência Gaspar do Amaral (1594-1646), jesuíta português “esquecido”(não obstante ter sido reitor do Colégio de Macau, em 1640, provincial e visitador da província do Japão e da vice-província da China em 1644), podemos avaliar melhor o papel da missão no Japão (apesar das grandes dificuldades enfrentadas nas primeiras décadas do século xvii) e da diáspora japonesa no sul Ásia no estabelecimento, perseverança e até mesmo em alguns desenvolvimento da missão jesuíta no Tonkin no século xvii. [Autora: Dejanirah Couto, pp. 108-121]

O Primeiro Francês em Macau: O Jesuíta Alexandre de Rhodes (1591/93-1660)
Este artigo procura estudar os textos e a vida do jesuíta francês Alexandre de Rhodes em Macau. Reconhecido sobretudo pelo seu trabalho missionário no Vietname, Rhodes viveu mais de doze anos em Macau, dez continuamente entre 1630 e 1640, cumprindo funções docentes no Colégio de São Paulo e assumindo o importante cargo de “Pai dos Cristãos”, o sacerdote responsável pela educação dos neófitos. Pretende-se analisar a descrição escrita de Macau do jesuíta francês no contexto das suas viagens, representação da China e contradições religiosas vividas durante a sua estada no enclave macaense. [Autor: Ivo Carneiro de Sousa, pp. 122-144]

ABSTRACTS

RESUMOS

ABSTRACTS

ABSTRACTS

Mo Yan: An Intellectual from the Countryside, the Motherland and from the World

This article is a foray into the literary career of Mo Yan, addressing the theme of his work, that usually is set in the countryside of his homeland, and his greatly exuberant, energetic and simultaneously highly metaphorical writing. By bailing of Chinese literary translation and popular oral traditions, ‘with a mixture of fantasy and reality, in a historical and social perspective, Mo Yan has created a world reminiscent in its complexity of the writings of William Faulkner and Gabriel García Marquez’, as recognised by the Swedish Academy to award him, in 2012, the Nobel Prize for Literature. [Author: Qiu Huadong, pp. 12-20]

Big Breasts, Wide Hips: Reading Notes

According to Mo Yan, a novel does not copy reality; invents its own language. Recreating characters through the most hallucinated metamorphoses, Mo Yan is sometimes compared to Latin American authors of the ‘magical realism’, but the great myths and metaphors that run through his work are recurring in the writings of all times and cultures. Weaving the experiences of his childhood with a mighty fictional torrent, the controversial book *Big Breasts and Wide Hips* has as main character the only son of a woman who only engendered daughters, and a foreign missionary. Tyrants and gangsters bloody the earth, a saga that reverses the sacred destiny of the earth, as a mother who nourishes and cherishes. Is the mother—the womb—that goes along the 600 pages of the book to embody the strong symbolic significance that conveys the title. Crossing traditions and beliefs with real people, legendary beasts and strange visions, the text of Mo Yan reports initiation rites, as well as funeral rites. Acts of war defile nature, as common parent, leveling, digesting, regenerating and redistributing, an extensive and lively

panel that leads me to revisit similar metaphors in the work of other authors, and finally to a reflection of Saramago about the visions of St. Anthony of Hieronymus Bosch. [Author: Fernanda Dias, pp. 21-33]

The Secret Language of the Letter of Lu Si-Yuan in *Nocturno em Macau*

Particular category of silence, the ‘secret’ (secrecy) can approach the enigma, the mystery the inaccessible, the inexpressible. If sometimes, it is assigned the meaning ‘hidden from view’, the secret may also appear as something unreadable or indecipherable. In the work of Maria Ondina Braga, the object is the symbol by excellence of expressive silence that guides her tireless and mazy work of ‘decoding’ her own puzzles. Debugging or decoding the sense of not told, the object comforts and releases the character used as a symbol, while preserving the modesty necessary for this outcome. The letter, and in particular the love letter, plays in this context a particularly relevant role. At *Nocturno em Macau*, the object through the eyes of the narrator or the character, detaches itself from its own reality, allowing others to read words contained therein. Thanks to a set of successive hiding secrets that she becomes the target, the letter of Lu Si-Yuan is a piece of extraordinary importance in this novel. In the image of intrigue woven into it, only the signs suspended from a secret language seem, in this letter, worthy of interest. [Author: Filomena Iooss, pp. 34-43]

Macao, a Multicultural City? Traces of Multiculturalism in *Os Dorés* of Henrique de Senna Fernandes

As a result of the transnational and transcontinental mobility and communication, personal relationships are established either face to face or by digital communication, with benefits of mutual cultural enrichment.

However, the close relations and coexistence are not always so simple, which has created additional problems for societies involved, without the theories and policies of multiculturalism being able to find consensus solutions. Macao, a city with cultural diversity increasingly sharp and rich, excel for peaceful coexistence among cultures, presenting, however, social and structural problems that, according to some scholars and literary authors, are old, having been aggravated by the economic development that has seen the past two decades. The book under review, *Os Dorés* of Henrique de Senna Fernandes, shows us a Macao, mid-20th century, as a place of encounters and clashes between people of different cultures and a web of relationships where the Other becomes otherness that forces us to ask ourselves and those living with us in a space lavish of social meanings. [Author: Fernando Manuel Margarido João, pp. 44-57]

The East and the Silence in the Poetry of Rui Rocha

The poetry of Rui Rocha in his book *A Oriente do Silêncio* draws itself away from the majority of the poetic speech written in Portuguese in recent years. The way the author looks at the Other and the Nature is quite different from the poetic production of Portuguese, Brazilian and Portuguese speaking African countries nowadays. This article clarifies the soil matrix from where Rui Rocha’s poetry emanates. It also establishes some parallels between this work and Western thinkers such as Hildegard of Bingen, Saint John of the Cross and Eckhart. His writing also differs from the Portuguese orientalist oriented poets such as Camilo Pessanha or poets who use the Eastern formal level array without having untied a whole multiplicity of experiences and visions unapologetically Westerner. Finally, the poetry of Rui Rocha is analysed

in its imagery, in its main thematic and stylistic procedures, in order to present the work as a whole, as an organic unit endowed with sense. [Author: Victor Oliveira Mateus, pp. 58-63]

Deepnesses of the Portuguese Language: The ‘Poema do mar’ by Jorge Barbosa

‘Poema do mar’ gives voice to the notional of ‘far away-land’ and ‘split-existence’ of the more disenchanted Cape Verdean poet upon his motherland. Jorge Barbosa (1902-1971) was, along with Baltasar Lopes and Manuel Lopes, one of the leading figures of *Claridade*. The emergence of this magazine, in 1936, defines the modern Cape Verdean cultural movement which, aware of its cultural unity, intended to break definitively with the subordination that encircled the European thematic, releasing from colonial alienation the creative act. As well as Manuel Lopes, Barbosa is also the poet of the sea, that fears and wishes paradoxically *hora di bai*, prisoner and singer of the complete insularity. The ubiquitous sea ‘dilates dreams and stifles desires’ (‘O Mar’), in the Cape Verdean worldview, this close relationship between the physical landscape and the philosophical and existential questions in which poets of *Claridade* based their poetry. But in ‘Poema do mar’ there is not even the possibility of sensible departure in ‘Solilóquio junto do mar parado’ or in ‘Poema de quem ficou’ by Manuel Gomes, the same author of *Chuva Braba*, ‘small masterpiece of insular novelistic’ in the words of Vitorino Nemésio. In ‘Poema do mar’, the static and inert fatalism of Jorge Barbosa hopelessly covers his entire *Archipelago*. [Author: Clara Sarmento, pp. 64-68]

José Eduardo Agualusa and Luís Cardoso in Macao: Some Reflexions About Lusophony

Several authors, editors, translators, journalists, musicians, filmmakers and Portuguese and Chinese artists participated

in March 2013 in the 2nd edition of the Macau Literary Festival – The Script Road. All the participants brought with them, among other things, the questioning of the concept of ‘lusophone writer’. Among them, the Angolan José Eduardo Agualusa and the Timorese Luís Cardoso discussed their relationship with Portuguese-speaking countries and their vision on the Literatures of lusophone array. This article aims to explore the perspectives and the role that two writers as different as these, widely referred to as ‘Portuguese-speaking writers’ have and can have on the problematisation of the concept. To this end, it will be made a short presentation of the authors and their work, tackled the concept of Lusophony and transcribed quotations of conversation that occurred. [Author: Ana Paula Dias, pp. 69-76]

The Translatability of Chinese Poetry to Portuguese and Western Languages

The present article sheds light into some aspects of the translation of Chinese poetry to Western languages and discusses the need to: (i) delimit the *space and time* of Chinese language and culture and (ii) recognise some of the peculiarities of classic Chinese poetry translation. For that, firstly some considerations on *Chinese languages* and the need to situate them in their adequate *space and time* must be made. Secondly, a short revision of the discussions among some oriental and Chinese theorists regarding the poetical translation and the translation of Chinese poetry to western languages will be made. [Author: Júlio Reis Jatobá, pp. 77-85]

Carlo Spinola and His Attempts to Get to the Índias

The present article aims to give a detailed and historically contextualized account of the two sea travels from Lisbon to Macao that took place between 1596 and 1600 and saw as protagonist the Italian Jesuit Carlo Spinola. In order to follow Spinola’s displacements,

we are going to use the thorough description he wrote himself to the Father General of the Society of Jesus, although we shall use other coeval manuscript and printed sources, as well. The voyages of the *Carreira da Índia* are a fascinating topic within the Portuguese expansion and it gets ever more interesting when it has to do with shipwrecks and castaways. Carlo Spinola’s voyage aboard the *Carreira’s* ship *São Francisco* started as of usual from Lisbon during the spring of 1596. However, due to unpredictable and unresolvable mishaps, the Italian Jesuit was not able to reach Goa by the end of the year, as he wished. Before setting foot in the Portuguese India, in fact, which happened only in 1599, he was forced to visit Brazil, Puerto Rico and England. We are going to see how travels and misadventures at sea were both the inspirations for a literary genre and the occasion for a missionary to implement his vocation within foreign territories. Moreover, through Spinola’s activities we get the chances to survey at once the Christian missions in the Portuguese and Spanish Indies, as well as the status quo of the Christianity in England by the end of the 16th century. [Author: Daniele Frison, pp. 86-107]

On the Threshold of Japan: Gaspar do Amaral, the ‘Jesuit Network’ and the Contribution of the Japanese Mission and the Japanese Diaspora to the Deployment and in the Settlement of the Jesuit Mission in Tun Kim

Although identified and inventoried, the documentation named ‘Jesuítas na Ásia’ from the National Library of the Ajuda Palace, in Lisbon, continues to reveal a wealth of new documents, that, if studied in detail, contribute to a broadening, and at times, as a prompt for more questions with regard to the organisation and ‘multinational’ operations by the Society of Jesus in the Far East, from the

RESUMOS

economical, as well as the spiritual and intellectual point of view.
Through the discussion of the cosmopolite maritime merchant networks operating between Japan, Macao and Tonkin in the 16th/17th centuries and of some correspondence from Gaspar do Amaral (1594-1646), a ‘forgotten’ Jesuit (even though he had been a Rector at the College of Macao in 1640, Provincial and Visitor of the Province of Japan as well as the Vice-Province of China in 1644), we can better assess the role of the mission in Japan (despite the difficulties confronted in the first decades of the 17th century) and of the South Asia Japanese diaspora in the settlement, the perseverance and even in some development of the Jesuit mission in Tonkin.
[Author: Dejanirah Couto, pp. 108-121]

The First French in Macao: The Jesuit Alexandre de Rhodes (1591/93-1660)
This paper researches the writings and life of the French Jesuit Alexandre de Rhodes in Macao. Acknowledge mainly for his missionary work in Vietnam, De Rhodes lived more than twelve years in Macao, ten continuously from 1630-1640, teaching in the Jesuit St. Paul’s College and fulfilling the important duties of Father of the Christians (*Pai dos Cristãos*), the priest in charge of the new local converts. This study aims to understand De Rhodes written description of Macao in the context of his traveling books, representation of China and polemics lived during his Macanese large religious experience.
[Author: Ivo Carneiro de Sousa, pp. 122-144]

郵 票
Selo

中國 澳門
塔石廣場
文化局大樓
澳門特別行政區政府文化局
《文化雜誌》編輯部

INSTITUTO CULTURAL do Governo
da Região Administrativa Especial de Macau
Revista de Cultura
Praça do Tap Seac, Edifício do Instituto Cultural
Macau, China

RC

Boletim de Assinatura
Subscription Form

Aquisição de Publicações
Back Issue Order

- ☐ Desejo fazer uma assinatura anual (4 números) da RC Edição Internacional a partir do n.º _____
- ☐ I would like to subscribe to RC International Edition (4 issues) starting from No. _____
- ☐ Desejo adquirir o(s) seguinte(s) número(s) _____ da RC Edição Internacional
- ☐ I would like to buy No(s) _____ of RC International Edition
- ☐ Desejo adquirir o(s) seguinte(s) número(s) _____ da RC Edição Portuguesa e/ou _____ da Edição Inglesa
- ☐ I would like to buy RC back issue(s) No(s) _____ of the Portuguese Edition and/or No(s) _____ of the English Edition

Nome / Name

Endereço / Address

Tel.

e-mail

Forma de Pagamento
Payment

- ☐ Junto envio o saque bancário em nome de **Fundo de Cultura** n.º _____ no valor de MOP / US\$ _____
- ☐ Enclosed please find bank draft no. _____ payable to **Fundo de Cultura** for the amount of MOP / US\$ _____
- Endereçar a / Send to**
Revista de Cultura – Instituto Cultural do Governo da RAEM
Edifício do Instituto Cultural – Praça do Tap Seac – Macau, China
- ☐ Cartão de Crédito / Credit Card
- ☐ Visa ☐ Master

Nome do portador do cartão / Cardholder's name

N.º do cartão / Credit card no.

Validade (mês/ano) / Expiry date (m/y)

Por favor, indique os 3 últimos algarismos constantes da zona reservada para a assinatura na parte posterior do cartão



Please write the last 3 digits of the number printed on the signature strip at the back of your credit card



Eu, _____, autorizo o Instituto Cultural do Governo da RAEM a debitar o meu Cartão de Crédito no montante de _____ pela aquisição da(s) publicação(ões) referida(s).

Data

Assinatura do titular do cartão

I, _____ hereby authorize the Instituto Cultural do Governo da RAEM to debit my account stated as above, for the amount of _____ in order to buy the above-mentioned publication(s)

Date

Signature of cardholder

50% de desconto do preço de capa na compra de 4 exemplares.
discount off cover price when buying 4 issues.

Números anteriores Edição Internacional

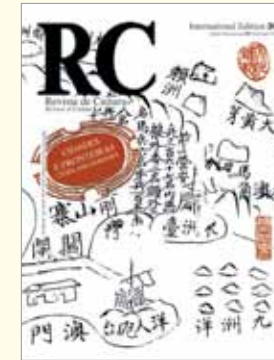
Revista de Cultura

Back issues International Edition Review of Culture



N.º 29 Janeiro/January 2009

Macau e as Relações Sino-Americanas
Macao and Sino-American Relations



N.º 30 Abril/April 2009

Cidades e Fronteiras
Cities and Borders



N.º 31 Julho/July 2009

Diálogo Inter-artes e Macau
Inter-arts Dialogue and Macao



N.º 32 Outubro/October 2009



N.º 33 Janeiro/January 2010



N.º 34 Abril/April 2010



N.º 35 Julho/July 2010

Culturas Paralelas e Processos Transculturais
Parallel Cultures and Transcultural Processes



N.º 36 Outubro/October 2010

Portugal e China: Duas Revoluções, Dois Centenários - I
Portugal and China: Two Revolutions, Two Centenaries - I



N.º 37 Janeiro/January 2011

Portugal e China: Duas Revoluções, Dois Centenários - II
Portugal and China: Two Revolutions, Two Centenaries - II



N.º 38 Abril/April 2011

Macau: Artes e Letras - I
Macao: Arts & Letters - I



N.º 39 Julho/July 2011

Macau Artes e Letras - II
Macao Arts & Letters - II



N.º 40 Outubro/October 2011

Para encomendar qualquer destes exemplares ou para fazer uma assinatura, preencha e envie s.f.f. o formulário destacável da página anterior. Para saber da disponibilidade dos números das séries anteriores (edição portuguesa e edição inglesa) bem como da edição chinesa, queira contactar-nos: **rci@icm.gov.mo**

To buy any of these issues or to subscribe, please fill in and mail the form on the opposite page. Please contact us at: **rci@icm.gov.mo** concerning previous series in English and Portuguese, or the current Chinese series.