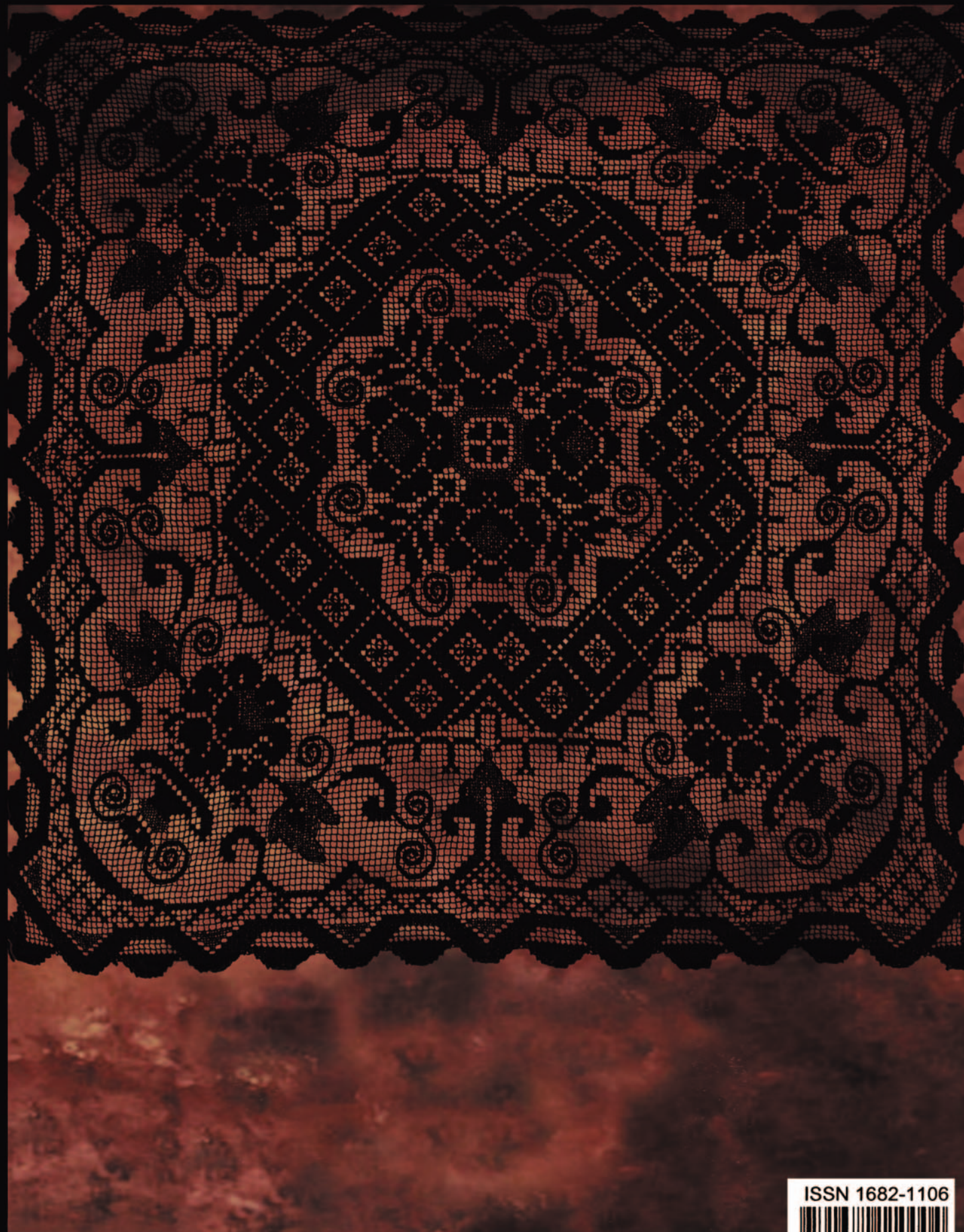




ISSN 1682-1106



9 771682 110004

22

Edição Internacional
International Edition

Revista de Cultura
Review of Culture



RC

Revista de Cultura
Review of Culture

INSTITUTO CULTURAL DO GOVERNO DA R.A.M. de Macau

WOMEN,
MARRIAGE
AND
FAMILY
IN MACAO



International Edition 22

Edição Internacional 22 Abril/April 2007

MULHERES, CASAMENTO E FAMÍLIA EM MACAU

EDITOR

Publisher

INSTITUTO CULTURAL
do Governo da Região Administrativa
Especial de Macau

CONSELHO DE DIRECÇÃO

Editorial Board

Heidi Ho, Marie MacLeod,
Luís Ferreira, Charles Lam,
Wong Io Fong e Paulo Coutinho
rci@icm.gov.mo

COORDENADOR

Co-ordinator

Luís Ferreira
LuisF@icm.gov.mo

Edição Internacional / International Edition

EDITOR EXECUTIVO

Executive Editor

Paulo Coutinho
PauloC@icm.gov.mo

Edição Chinesa / Chinese Edition

EDITOR EXECUTIVO

Executive Editor

Wong Io Fong

DIRECTOR GRÁFICO

Graphic Director

Victor Hugo Marreiros
VictorHugoM@icm.gov.mo

CONCEPÇÃO GRÁFICA

Graphic Design

Grace Lei

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

2000

REDACÇÃO E SECRETARIADO

Publisher's Office

INSTITUTO CULTURAL
do Governo da R.A.E. de Macau
SEP - Sector de Edições Periódicas
Praça do Tap Seac, Edifício do Instituto Cultural, Macau
Tel: (853) 3996322
Fax: (853) 28366806
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: 853-3996322

Fax: 853-28366806

COLABORARAM NESTE NÚMERO

Contributors to this Issue

RC, n.º 22, IIIª Série, 2.º Trimestre 2007

RC, no. 22, IIIrd Series, 2nd Quarter 2007

TEXTOS

Texts

Beatriz Moncó
Christina Miu Bing Cheng
Clara Sarmento
Isabel Correia Pinto
Ivo Carneiro de Sousa
Richard Garrett
Rogério Miguel Puga
Rui Manuel Loureiro
William Shang

TRADUÇÃO

Translation

PHILOS - Comunicação Global, Lda.
(Espanhol-Inglês)

REVISÃO

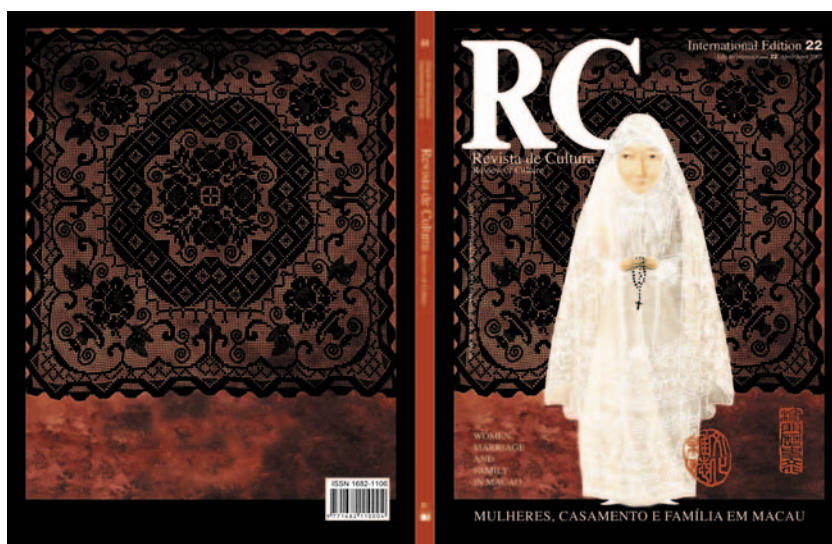
Proofreading

Chao Siu Fu (Chinês),
Luís Ferreira (Português),
David MacLeod e T. Rex Wilson (Inglês)

AGRADECIMENTOS

Acknowledgements

Arquivo Histórico de Macau



Design Victor Hugo Marreiros

A NOSSA CAPA

O tecido genético e sócio-antropológico macaense foi sendo urdido e mantido, nos primeiros séculos da cidade, através de um sistema de “circulação de crianças e jovens mulheres” de origem chinesa ou indo-asiática que servia os mercados nupcial e sexual das elites sociais de Macau, privadas, até ao século XIX, da presença de mulheres europeias – eis uma das conclusões de um estudo patrocinado pelo IC que damos à estampa nesta edição, parcialmente dedicada à mulher, casamento e família.

O tema abarca uma biografia de Marta da Silva Van Mierop, uma das figuras femininas mais marcantes da história local, que inspirou um romance de Austin Coates, e um trabalho de cariz antropológico que acompanha o percurso de famílias macaenses na primeira metade do século XX.

Este número de RC apresenta ainda diversos artigos das áreas da história, religião e literatura, de que destacamos um trabalho sobre o culto de Nezha e os dois templos de Macau dedicados ao “deus-criança” e uma *radiografia* dos 22 canhões de ferro existentes na Fortaleza do Monte, imponente marco do roteiro histórico-arquitetónico da cidade, património da humanidade.

OUR COVER

From its establishment until the 19th century, when European women appeared in Macao, the city's genetic and socio-anthropological structure was woven and sustained thanks to the circulation of Chinese and Indo-Asian girls and young women supplied to the marriage and sex markets of the city's social elites. This is one of the conclusions of a study commissioned by the Cultural Affairs Bureau printed in this issue focusing partly on women, marriage and family. Also included is a biography of Marta da Silva Van Mierop one of the most outstanding females in Macao's history and the protagonist of a novel by Austin Coates. Further anthropological research is presented in a study looking at the life paths of Macanese families in the first half of the 20th century. This issue of RC also contains various articles dealing with history, religion and literature, in particular a study on Nezha and the two temples devoted to the “child god”, and a detailed analysis of the 22 cannon at Monte Fortress.

SUMÁRIO

Index



MULHERES, CASAMENTO E FAMÍLIA EM MACAU * WOMEN, MARRIAGE AND FAMILY IN MACAO

- 6 ORFANDADE FEMININA, MERCADO MATRIMONIAL E ELITES SOCIAIS EM MACAU (SÉCULO XVIII)
澳门的女孤儿、婚姻市场及社会精英 (18 世纪)
Ivo Carneiro de Sousa

- 40 A VIDA E O LEGADO DE MARTA DA SILVA VAN MIEROP
Marta da Silva Van Mierop 的生平与遗愿
Rogério Miguel Puga

- 52 HISTÓRIAS DE VIDA DE MULHERES E FAMÍLIAS ENTRE MACAU E TIMOR
NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX
二十世纪上半叶澳门及帝汶之间的妇女及家庭生活故事
Isabel Correia Pinto

- 63 LITERATURA * LITERATURE
REPRESENTAÇÕES COLONIAIS NO FEMININO. O 'ORIENTE' DE ISABEL TAMAGNINI
Isabel Tamagnini 之“东方”: 在女性中的殖民代表
Clara Sarmento

- 77 RELIGIÃO * RELIGION
IN SEARCH OF FOLK HUMOR. THE REBELLIOUS CULT OF NEZHA IN MACAO
探寻民间幽默: 澳门之哪吒反叛崇拜
Christina Miu Bing Cheng

- 94 HISTORIOGRAFIA * HISTORIOGRAPHY
CANNONS AT THE MONTE FORT, MACAO
澳门大炮台的大炮
Richard Garrett

- 104 EAST-WEST CULTURAL CONTACT AT DEJIMA: INTELLECTUAL EXCHANGE AND IMPACT
IN EDO PERIOD JAPAN
出岛的中西文化接触: 日本江户时代的才智交流与冲击
William Shang

- 120 PORTRAIT AND CONSTRUCTION OF A CULTURAL REALITY. CHINA AND DIEGO DE PANTOJA
文化现实的想像和构建: 中国与耶稣会士庞迪我
Beatriz Moncó

- 129 THE HYDROGRAPHY OF CAMBODIA IN EARLY MODERN PORTUGUESE TEXTUAL
AND CARTOGRAPHIC SOURCES
近代葡国文献中的柬埔寨水文学及制图学之来源
Rui Manuel Loureiro

- 145 RESUMOS

- 147 ABSTRACTS



女蕃圖



Orfandade Feminina, Mercado Matrimonial e Elites Sociais em Macau (Século XVIII)

IVO CARNEIRO DE SOUSA*

Perdido, desde 1639, o muito rico comércio da prata japonesa, desafiado por novas concorrências económicas, arrastado pela violenta derradeira mudança dinástica do grande Império do Meio, o pequeno enclave de Macau encontrou-se demoradamente marcado por um conjunto de graves problemas económicos, financeiros e comerciais que se prolongou até bem entrado o século XVIII. Muitos comerciantes e aventureiros portugueses e luso-asiáticos abandonaram definitivamente o território que se viu obrigado a reconstruir pacientemente com outros actores, capitais e investimentos as suas funções de intermediação entre as economias-mundo regionais, sobretudo entre o Sul da China, o Sudeste Asiático e os tratos do Índico Ocidental. Passada a difícil tormenta económica e comercial, em termos praticamente oficiais, a longa crise do século XVII encerrava-se em Macau em 1718.¹ A 6 de Dezembro deste ano, a vereação camarária reúne solenemente com o bispo, todos os responsáveis das diferentes ordens religiosas e quarenta e sete “homens-bons” em que pontificavam os grandes comerciantes privados instalados no enclave que se apresentavam como “portugueses” e cidadãos, formando o elitário

corpo eleitoral que votava – e era também eleito – para as vereações, juízos e ofícios camarários. A abrir a selecta sessão do Senado, o vereador do meio, como era costume, leu um bem preparado discurso, anunciando à elite económica, política e religiosa cristã da cidade que “Nosso Senhor por sua piedade foi servido dar-nos um ano de alguma felicidade”, assim permitindo à Câmara saldar dívidas longamente acumuladas: dez mil taéis à Misericórdia, outros três mil ao rei do Sião, os empréstimos frequentes contraídos junto de um comerciante arménio, do Cabido diocesano e entre alguns moradores, incluindo ainda, por esta precisa ordem de prioridades, a satisfação das esmolas devidas às “pobres” clarissas.² Resolvidas com vários milhares de taéis estas dívidas abundantes, o Senado tinha ainda prata suficiente para enfrentar aquele que a elitária assembleia considerava o principal problema da cidade: o excesso de jovens mulheres “órfãs e abandonadas” que não conseguiam os dotes necessários para casar e continuar a reproduzir as indispensáveis famílias cristãs “portuguesas”. Fica decidido na reunião que 0,5% dos rendimentos alfandegários deveriam passar anualmente a financiar o casamento de “uma órfã mais necessitada, preferindo sempre a que for filha de homem-bom e, na falta, outra qualquer que for mais necessitada sendo filha de Português”.³ A medida apenas matizava de forma muito limitada o excesso de população feminina em situação de subalternidade, oriunda de unidades domésticas “portuguesas” e, por isso, numa orientação institucional renovadora, o Senado aprova ainda utilizar 1% dos impostos sobre as mercadorias grossas e finas entradas no enclave para subsidiar um

* Doutorado em Cultura Portuguesa com Agregação em História. Professor de História no Instituto Inter-Universitário de Macau e coordenador do Mestrado em Heritage Studies & History e do programa de doutoramento em História.

Ph.D. in Portuguese Culture and Aggregate Lecturer in History. Guest Lecturer at the Institute of European Studies of Macau. Lecturer in History, coordinator for the M.A. in Heritage Studies & History and Ph.D. in History at the Inter-University Institute of Macau.

MULHERES, CASAMENTO E FAMÍLIA EM MACAU

“recolhimento de meninas órfãs filhas de Portugueses na Santa Casa”, reunidas sob a vigilância de “uma senhora grave por Mestra e duas criadas”.⁴ Uma deliberação com a vantagem de sublinhar ainda mais claramente o projecto de sobrevivência das famílias dominantes que organizava o demorado processo finalmente vazado naquele “mosteiro de recolhidas”.

Logo no ano seguinte, em assembleia camarária de novo aberta a responsáveis religiosos e a homens-bons, são aceites três candidatas a dote matrimonial: a filha de Tomás Garcês do Couto volta a apresentar-se, como em 1716, insistindo “que queria ir para S. Clara” com o patrocínio da cidade; a filha de Manuel Gonçalves dos Santos “não tinha idade” para casar; restando oferecer dote à filha de José Caldeira Rego que havia sido almotacé camarário e estava já prometida em casamento a Matias da Silva caso houvesse, naturalmente, um enxoval que se visse.⁵ Este primeiro processo de esmola para dote matrimonial correu mal, porque estando a jovem dotada “já prendada se descobriu uma filha de Pedro Homem da Cruz que foi homem bom nesta cidade e, como esta devia preferir por filha de Cidadão, se consultam V. Paternidades e mercês o como se há-de haver este Senado neste particular, se se há-de desfazer este casamento já ajustado para se dar a outra”.⁶ Ficou decidido “que de nenhuma sorte se desfizesse o dito casamento já feito”, comprometendo-se os direitos sobre os barcos comerciais do ano seguinte para assegurar o dote da filha de Pedro Homem da Cruz.⁷ Mesmo assim, o processo continuou a correr mal. Não foi possível encontrar nenhum candidato para casar com a herdeira do falecido Cruz, sendo o seu dote entregue ao poderoso mercador Francisco Rangel para ser aplicado a “riscos do mar” e aumentar “os preparos da órfã”.⁸

A enredada e confusa experiência do Leal Senado em matéria de dotes matrimoniais reforçou mais ainda o prestígio e o controlo da Misericórdia neste campo. A vereação decidiu que passariam a ser os mesários da irmandade a seleccionar, no interior do seu novo recolhimento, as órfãs que haveriam de ser dotadas pelo Senado. Assim, em 1726, o provedor da Misericórdia, o governador António Carneiro de Alcáçova, consegue mobilizar, em exclusividade, para o novo recolhimento da Santa Casa o dote que o Senado entregava para o matrimónio de órfãs filhas de portugueses. Os argumentos do provedor mostravam-se incontornáveis, apesar de exagerados:

“Agora que a pobreza e a ociosidade tem enfermado quasi mortalmente o feminino desta Cidade, é tempo mais próprio de reparar se não difunda o pestelencial veneno da desonestidade consequência daquelas premissas.”⁹

Em 1727, reconhece-se documentalmente este processo a favor da Misericórdia, apresentando a mesa da irmandade à vereação três candidatas ao dote da cidade que eram órfãs do recolhimento: uma filha do falecido João Valente, antigo juiz camarário, uma filha de Francisco Faria “que foi alcaide do Senado” e a filha de Brás Antunes, “homem também português”. A reunião do Senado decide, como se esperava, eleger a filha do antigo senhor juiz, dotando-a com 0,5% dos direitos sobre a fazenda grossa entrada em 1726 nos barcos da cidade, esmola que “se entregará depois de estar recebida ao marido com quem casar”.¹⁰ Importa, contudo, recordar que esta permanente discriminação da Santa Casa a favor de uma orfandade feminina que se queria “portuguesa” e ligada aos dois pilares da sociedade local, a própria Misericórdia e o Senado, não se fazia sempre sem polémica. Em 1711, por exemplo, um outro governador e capitão-geral de Macau, Francisco de Melo e Castro, conseguiu chegar a reunir apoio suficiente para prender o poderoso provedor da Misericórdia, esse rico mercador Francisco Rangel, que se havia recusado a receber no hospital da irmandade um doente chinês. A Misericórdia conseguiu de imediato mobilizar o Leal Senado para difundir alarmadamente entre as famílias cristãs “os muito desgostos que poderiam resultar à cidade se o dito China morrer no dito Hospital”. Como quase sempre, a aliança entre a Misericórdia e o Senado, “coroa” e “escudo” da mesma moeda, era geralmente fatal mesmo para os governadores que conseguiam algum apoio militar para desafiar o patriciado local: Francisco Rangel saiu em triunfo da cadeia, foi muitas vezes devidamente eleito provedor da Santa Casa e “senador”, chegando mesmo a ser indicado, em 1716, pelo vice-rei, Vasco Fernandes César de Meneses, para pôr em ordem os dinheiros dos defuntos que se tinham acumulado no cofre do juízo dos órfãos.¹¹

Anos mais tarde, a 23 de Junho de 1722, a mesa da Santa Casa, reunida sob direcção do provedor da altura, o conhecido bispo D. João do Casal, decide começar a organizar uma espécie de competição pública para a distribuição de dotes matrimoniais num processo que contrastava com a atabalhoada experiência do Leal

WOMEN, MARRIAGE AND FAMILY IN MACAO

Senado. Neste ano, apenas se consegue documentar que Madalena Coutinho, por ser filha do defunto Francisco Coutinho, “um homem fidalgo de qualidade”, recebeu os favores da irmandade que decidiu “ser muito acertado aplicar-lhe 200 taéis que vários defuntos deixam dedicadamente para casamento das órfãs pobres e desamparadas”. A deliberação vinha ainda acompanhada de rigorosa advertência, estipulando que a premiada órfã receberia integralmente o dote “quando casar e apresentar certidão do pároco”.¹² Até 1745, um irritante hiato documental nas colecções de livros de actas da mesa da irmandade não permite continuar a reconstruir este processo de selecção e decisão de dotes matrimoniais. Felizmente, entre 1745 e 1780, este tipo de documentação da Misericórdia sobreviveu, preservando generosamente uma feliz série continuada de trinta e seis anos de investimentos na selecção e dotação de uma orfandade feminina cuidadosamente escrutinada para saciar o carente mercado matrimonial cristão da cidade.

Acompanhemos, logo para 1745, a formalização destes processos de selecção e distribuição de dotes matrimoniais. A mesa da Santa Casa começava por anunciar em edital público, divulgado e afixado na sua igreja, a abertura durante dez dias de um concurso para a concessão de dotes de casamento, a que se permitia a candidatura de todas as órfãs entre os 14 e 30 anos:

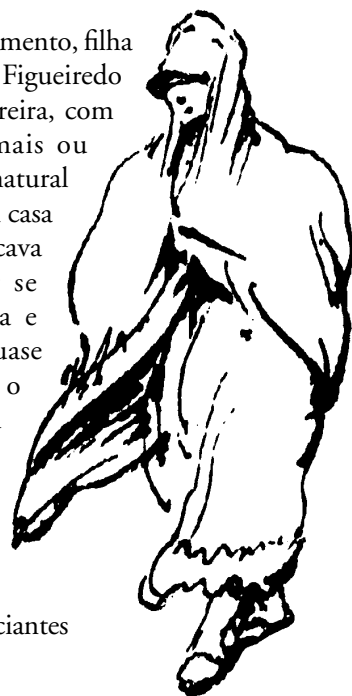
“a mesa faz saber a todas as órfãs que tenham de idade mais de catorze anos e menos de trinta, advertindo que a orfandade procede somente nas que não têm pai, e não forem casadas, nem que ainda que sejam órfãs tenham esposos privados que façam suas petições a esta mesa para serem dotadas com os dotes que nela serão apresentados para ajudar cada uma das ditas órfãs atento às suas qualidades, merecimentos de seus pais e procedimentos públicos e desamparo de suas pessoas.”¹³

Mais uma vez se testemunha essa noção epocal de orfandade que “procede somente das que não têm pai”, excluindo-se as casadas e, mais ainda, as que tivessem “esposos privados”, sinal de que existia este tipo de relações estabelecidas longe da legalidade do matrimónio cristão. Estas exclusões são também, evidentemente, “funcionais”: o objectivo do “concurso” era seleccionar órfãs convenientes para reproduzir famílias “portuguesas” cristãs e não propriamente para alimentar uma orfandade já casada e, muito menos,

com “esposos privados”. Seguindo os preparos formais da competição, rapidamente se compreende que os dez dias de prazo eram curtos, o que sugere uma sorte de discriminação formal e documental a favor de candidatas capazes de terem sido previamente informadas pelas suas “antenas” no interior da Santa Casa. Com efeito, depois de procurar definir as condições deste tipo de orfandade e destacar a escrupulosa necessidade de qualificação moral das candidatas, o concurso obrigava, primeiro, a indicar com rigor o nome dos pais, a freguesia e rua em que moravam as candidatas; seguia-se a apresentação, por escrito, da “qualidade e merecimento de seus pais, expressando se são ou não fidalgos ou de conhecida nobreza pelos lugares que tenham servido nesta República e cargos que tenham ocupado nesta Santa Casa tendo sido irmãos dela”; exigia-se igualmente a apresentação de “certidão paroquial de pobreza e desamparo e certidão do juízo dos órfãos da legítima que têm”, fechando-se estas exigências ainda com a declaração formal das candidatas de completa disponibilidade para “sujeitar-se às informações que a Mesa quizer tirar”.¹⁴ Encerrado este processo para 1745, o provedor Cosme Damião Pereira Pinto, também governador e capitão-geral da cidade, reuniu os mesários que, após rigorosa análise documental e circulação de várias informações, decidiram admitir dez candidatas.

Sigamos brevemente os pedidos, fundamentos e informações sociais apresentados por estas dez seleccionadas:

- Cristina de Figueiredo Sarmento, filha do defunto Henrique de Figueiredo Sarmento e de Mécia Pereira, com a estranha idade de “mais ou menos 15 anos”, sendo natural de Macau e moradora em casa da Praia Grande. Justificava a sua candidatura por se encontrar em “pobreza e desamparo”, situação quase incompreensível quando o seu falecido pai fora um cavaleiro professo da Ordem de Cristo que “serviu nesta República de vereador da Câmara”, para além de ter sido um dos mais abonados comerciantes macaenses;



MULHERES, CASAMENTO E FAMÍLIA EM MACAU

- Maria da Rocha Pimentel, órfã de Sebastião da Rocha Pimentel, contando precisos 19 anos e 8 meses, natural de Macau, moradora na freguesia de Sto. António em companhia de sua mãe, Ana da Rocha Pimente, em abandonada pobreza, de acordo com as suas justificações;
- Pobre era a situação alegada por Catarina de Torres, filha do falecido mercador Domingos de Torres de Carvalho e de Clarice de Mendonça, jovem de 25 anos nascida em Macau, habitando na freguesia de S. Lourenço;
- Apesar da “legítima” de cerca de 58 taéis deixada pelo seu pai, candidatava-se a dote matrimonial Joana Correia, de 27 anos, filha do doutor Gaspar Barradas e de Micaela de Abreu, natural da cidade, moradora na freguesia da Sé. Na carta de petição descobre-se nova justificação, recordando os serviços paternos “nesta Republica de juiz dos órfãos”;
- Sem qualquer legado, mergulhada em pobreza, apresentava-se Joana Favacho, de 17 anos, filha do defunto João Favacho e de Esperança de Almeida. Morava a jovem em companhia de sua mãe na freguesia da Sé, na casa do seu primo, o cura da paróquia, padre António Lopes;
- Clara de La Fontaine, filha de Francisco de La Fontaine e de Maria de Almeida vivia igualmente sem qualquer “legítima” em companhia da mãe viúva, havendo 25 anos e sendo natural de Macau e moradora na Sé;
- Com 27 anos “pouco mais ou menos”, candidata-se Caetana de Sousa, filha do defunto Martins de Sousa e de Maria Vieira, nascida em Macau e habitando na freguesia de Sto. António com a sua mãe;
- Contando uns mais rigorosos 27 anos e 7 meses, natural da cidade, Francisca Gomes era filha do falecido Francisco Gomes e de Grácia Gomes. Estava instalada na freguesia de S. Lourenço e tinha recebido um legado paterno avaliado à roda de 27 taéis de prata, a que se somavam 14 taéis da madrinha;
- Sem nada, alegando pobreza e desamparo irremediáveis, descobre-se o pedido de Joana Ferreira, filha de António José Ferreira e de Clara Martins Alves, com 19 anos, natural da cidade, a viver na freguesia de S. Lourenço com a sua mãe;

- Luísa da Rosa, a última candidata, encontrava-se sozinha, com 15 anos “pouco mais ou menos”, e era filha de Manuel da Rosa Bezerra e de Josefa de Grilo. Como todas as outras era natural de Macau, vivendo na freguesia de S. Lourenço em grande pobreza.¹⁵

As candidaturas eram em seguida votadas por favas brancas e pretas, atribuindo-se os dotes às jovens mais votadas pelos doze mesários e pelo provedor. Neste ano de 1745, a votação denuncia sentidos precisos: Cristina de Figueiredo consegue o pleno da votação com as suas treze favas brancas; Caetana de Sousa é premiada com doze; Joana Ferreira e Luísa da Rosa recebem cada uma nove favas brancas; Catarina de Torres é votada com oito; sete favas brancas seguem tanto para Maria da Rocha Pimentel como para Joana Favacho; Joana Correia e Francisca Gomes contaram com seis e Clara de la Fontaine, oriunda, talvez atrevidamente, de uma família com um progenitor de origem francesa apenas recolhe quatro favas brancas. A votação tinha sido algo precipitada, porque só depois de apuradas as favas se tinha decidido distribuir o “brinde” apenas a três órfãs. Em consequência, foram imediatamente beneficiadas Cristina de Figueiredo e Caetana de Sousa, mas restava desempatar as duas jovens órfãs que haviam recebido igualmente nove favas brancas. Um “menino” foi então chamado para tirar de uma bolsa um dos dois papéis com os nomes das empatadas, saindo a sorte a Luísa da Rosa. Um dote individual de 100 taéis de prata foi prometido em carta formal às três eleitas com a obrigação de se casarem nos quatro anos seguintes.¹⁶ Uma exigência que, esclarecendo a escassez de população masculina disponível, não duraria mais de dois anos, abrindo-se novo concurso público em 1747 para órfãs obrigadas a aplicar os dotes matrimoniais já num prazo mais dilatado de seis anos.¹⁷

Em reunião mantida a 28 de Maio de 1747, mesários e provedor seleccionam cinco diferentes candidaturas muito pior informadas documentalmente

- Maria Vidigal, filha do falecido Manuel Vidigal Girão e de Antónia da Rocha;
- Luísa Pereira, filha do defunto Francisco Fernandes e de Francisca Pereira;
- Paula Pereira, irmã da anterior;
- Paula Lopes, filha de Belchior Lopes da Rocha e de Francisca da Costa;
- Joana Ferreira, repetindo a candidatura de 1745.

WOMEN, MARRIAGE AND FAMILY IN MACAO

Nada sobre naturalidade, residência ou idade. Provavelmente, o processo tinha entrado na rotina da escrivania da Misericórdia, parecendo suficiente, e talvez mais prudente, anunciar publicamente apenas nomes e progenitores. As cinco órfãs seleccionadas foram todas consideradas “pobres e desamparadas” e, num gesto de desmesurada generosidade, a irmandade deliberou premiar com dotes de 100 taéis de prata todas as peticionárias. Apesar da avareza de elementos de identificação, a acta desta sessão da mesa tem a vantagem de discriminar o processo de depósito dos dotes matrimoniais, esclarecendo-se com significado para a história dos reconhecidos escrúpulos da Santa Casa que “os ditos cinco dotes ficarão no cofre grande do depósito que ficará na Procuratura do Japão dos Reverendíssimos Padres da Companhia de Jesus em seus sacos pesados pela balança desta Santa Casa com escrito dentro feito pelo irmão escrivão e selado com o

sinete desta Mesa”.¹⁸ A atenção burocrática dos escrivães na competição deste ano permite igualmente perceber que, para além de todas as beneficiadas serem naturais da cidade, a decisão da Santa Casa produzia um documento que, intitulado “carta de promessa”, se mostrava de grande importância nas negociações matrimoniais:

“E logo se passaram promessas a cada uma das sobreditas órfãs cujo teor é o seguinte: A Mesa da Santa Casa da Misericórdia desta cidade de Macau do Nome de Deus na China, a todos os que esta promessa de dote para casamento for apresentada e o conhecimento dela haja de pertencer, faz saber como a N.[nome] natural desta cidade ficaram prometidos cem taéis de dote

Santa Casa da Misericórdia por George Chinnery (tinta e lápis sobre papel, sem data). In *George Chinnery. Imagens de Macau Oitocentista* (catálogo de exposição), Macau, CTMCDP, 1997.



MULHERES, CASAMENTO E FAMÍLIA EM MACAU

para seu casamento que se lhe darão depois de receber com seu marido casando-se em tempo de seis anos que se lhe limita.”¹⁹

Em 1748, quando a Misericórdia era dirigida por Luís Coelho, um provedor rico ligado aos tratos comerciais e proprietário de navios, a mesa selecciona apenas quatro órfãs, tornando ainda mais limitada uma informação que nem sempre denuncia a filiação maternal:

- Joana Rodrigues, filha do antigo irmão da irmandade José Rodrigues Cotela e de Antónia Gomes;
- Ana Moniz Barreto, filha do falecido António Moniz Barreto;
- Catarina de Torres, candidata não dotada na competição de 1745;
- Natália de Sousa Freire, filha de outro antigo irmão falecido, António de Sousa Freire e de Maria da Silva.

Avaliadas, como sempre, como “todas pobres e desamparadas”, volta a distribuir-se igualitariamente uma mesma dotação de 100 taéis de prata a todas as candidatas, maioritariamente agora filhas de antigos irmãos desaparecidos da Misericórdia.²⁰

Em 1750, em reunião de 25 de Fevereiro, a mesa da Santa Casa aceita e avalia somente três candidaturas de órfãs:

- Antónia de Figueiredo Pereira, filha de Manuel de Figueiredo Sarmento e de Inácia Pereira;
- Joana Favacho, que tinha sem sucesso tentado a sua sorte na mais alargada competição de 1745;
- Esperança da Cunha, filha de Bento da Cunha e Lima e de Ana Pereira.

Novamente generosa, a irmandade decide dotar estas três órfãs “desamparadas e pobres” com 100 taéis de prata cada uma.²¹

No ano seguinte, em reunião da mesa da Misericórdia concretizada a 10 de Março de 1751, continuam a aceitar-se três candidaturas:

- Micaela Baptista Lourenço, filha de João Baptista Lourenço e de Margarida Carvalho da Fonseca;
- Rosa Maria de Sousa, filha de João de Sousa Magalhães e de Catarina de Sousa;
- Ana Pereira, filha de André Ferraz e de Catarina Pereira.

Voltam todas as pobres órfãs a ganhar um dote individual de 100 taéis, recebendo as respectivas “cartas de promessa”.²²

Em 1753, talvez por não ter aberto qualquer processo no ano anterior, a mesa da irmandade aceita seleccionar seis candidaturas de “órfãs desamparadas e pobres”:

- Ana Maria Jorge Carvalho de Morais, filha de Manuel Jorge Carvalho de Morais e de Josefa Jorge Pires, a residir na Sé;
- Maria da Mata, filha de Vicente da Mata e de Ana Araújo de Barros, a morar também na Sé;
- Isabel de Abreu Sampaio, filha de Manuel Lopes Correia Lacerda e de Joana de Abreu Sampaio, a habitar em S. Lourenço;
- Rita de Abreu Sampaio, irmã da anterior;
- Ana Maria Rodrigues, filha de Luís Rodrigues Rebelo e de Mariana de Mira e Vasconcelos;
- Ana da Silva, filha de João de Sousa Magalhães e de Vitória da Silva, igualmente residente em S. Lourenço.

Mais contidos, provedor e mesários decidiram apenas dotar Ana de Morais, Maria da Mata e Isabel de Abreu Sampaio com 100 taéis cada uma.²³

Em 1754, numa altura em que a Misericórdia era dirigida por mais um governador e capitão-geral, João Manuel de Melo, a mesa decide não abrir qualquer competição pública para a distribuição de dotes matrimoniais a órfãs pobres, mas redefine as condições e montantes das dotações que deveriam privilegiar as filhas de falecidos irmãos da Santa Casa. Fica, assim, decidido que doravante as órfãs filhas de antigos provedores haveriam de receber um dote de 200 taéis de prata; 150 taéis poderiam dotar as filhas dos escrivães e tesoureiros; distribuindo-se ainda 100 taéis de prata às pobres órfãs filhas de outros irmãos.²⁴

Abre-se novo processo de candidaturas com estas regras em 1755,²⁵ seleccionando provedor e mesários as órfãs seguintes:

- Rosa do Prado, filha de Manuel Francisco Borges e de sua mulher também chamada Rosa do Prado;
- Rita de Abreu Sampaio, que não tinha sido dotada em 1753;
- Ana de Sousa Magalhães, “reprovada” em 1753, invocando agora os apelidos paternos;
- Ana Maria Rodrigues, outra “reprovada” em 1753;
- Gertrudes de Jesus, filha de Manuel da Silva Monteiro e de Maria Pereira;

WOMEN, MARRIAGE AND FAMILY IN MACAO

- Maria de Faria, filha de Joaquim de Faria e de Catarina Martins;
- Rosa Gonçalves, filha de Francisco Gonçalves e Priscília da Costa;
- Agostinha da Silva, filha do antigo provedor Feliciano da Silva Monteiro e de Joana Pereira;
- Joana Lopes, filha de Francisco André e Catarina de Alvarenga.²⁶

Apesar de todas as nove candidatas terem sido formalmente declaradas pelos mesários “todas órfãs e abandonadas”, apenas foram premiadas duas: Joana Lopes, com um dote de 100 taéis e, como seria de esperar, Agostinha da Silva arrecada a promessa de um belo dote de 200 taéis por ser filha de quem tinha sido um dos mais ricos comerciantes de Macau, provedor várias vezes e vereador muitas.²⁷ A documentação é, neste caso, processual, breve e pouco informada sobre a situação social destas órfãs, mas sublinha com mais rigor formal que apenas poderiam estas órfãs arrecadar os seus dotes “depois de recebidas com seus maridos *in gracia ecclesiae*”.²⁸ Porquê, agora, esta precisão rigorosa: será que antes algumas órfãs recebiam os seus dotes sem se casarem na “graça da Igreja”?

Em 1758, depois de três anos sem distribuir dotes matrimoniais, a Misericórdia volta a aceitar candidaturas de órfãs “pobres e desamparadas” e já se adivinhava que várias das “reprovadas” do apertado processo de 1755 tentassem novamente a sua sorte. Seguindo a documentação assinada pelo provedor e mesários ficaram seleccionadas as pobres órfãs que se seguem:

- com o pouco feminino nome de Boaventura da Silva candidata-se esta outra filha do antigo provedor Feliciano da Silva Monteiro e da sua mulher Joana Pereira, moradora na freguesia da Sé;
- Ana Correia de Liger, filha de outro antigo provedor e também escrivão da Santa Casa, Francisco Correia de Liger e de Domingas Lopes, também a habitar na freguesia da Sé;
- Ana Maria Rodrigues, duplamente “reprovada” em 1753 e 1755, igualmente moradora na freguesia da Sé;
- Úrsula Fernandes, filha de Manuel Fernandes e de Inácia Lopes, a residir na freguesia de Sto. António;
- Rita Correia de Lacerda, que tinha sido chumbada em 1753 e 1755 com os apelidos da mãe, Abreu Sampaio, apresenta-se novamente, mas “renomeada”, por ser filha do defunto Manuel Lopes Correia Lacerda, albergada na paróquia de S. Lourenço;
- Ana da Silva Magalhães, “reprovada” em 1753 e 1755, novamente recorre ao mesmo truque, mas perdendo apenas o Sousa paterno, moradora também na freguesia de S. Lourenço;
- Ângela Pereira, filha de Joaquim José Mendonça e de Ana Pereira, da freguesia da Sé;
- Isabel da Cunha Cerqueira, filha de Tomás da Cunha Cerqueira e de Clara Soares da Silva Vilas Boas, também da paróquia da Sé;
- Rosa Gonçalves, “reprovada” em 1755, moradora na freguesia de S. Lourenço;
- Joana da Rocha do Espírito Santo, filha de Domingos do Espírito Santo e de Antónia da Rocha, a habitar na freguesia da Sé;
- Ana Gonçalves filha de José Gonçalves e de Domingas da Silva, da freguesia da Sé;
- Antónia Álvares, filha de André Fernandes e de Catarina Pereira, a morar na paróquia de S. Lourenço.

Todas as seleccionadas são apresentadas à reunião de mesários simplesmente como “órfãs desamparadas” e, na votação que se seguiu, como seria de esperar, ganharam as pobres órfãs filhas dos falecidos provedores e de um antigo tesoureiro da irmandade: “tiveram só quatro votos para serem dotadas cada uma com seu dote determinado, a saber: as filhas dos provedores com 200 taéis que são estas três: a Boaventura da Silva, filha do provedor Feliciano da Silva Monteiro; a Ana Correia de Liger, filha do provedor Francisco Correia Liger; e Ana Maria Rodrigues, filha do provedor Luís Rodrigues Rebelo. E a Úrsula Fernandes com 150 taéis por ser filha do tesoureiro Manuel Fernandes que lhes darão depois de recebidas com seus maridos *in facie ecclesiae*”.²⁹

No ano seguinte, a 25 de Março de 1759, a Santa Casa volta a publicar editais na sua igreja para nova competição para dotação de órfãs, aparecendo a segundas e terceiras “chamadas” várias das reprovadas nos anos anteriores:

- Luísa da Silva, filha do incontornável provedor defunto Feliciano da Silva Monteiro e de Joana Pereira, da freguesia da Sé;
- Maria do Espírito Santo da Silva, irmã da anterior;
- Ana da Silva Magalhães, reprovada em 1753, 1755 e 1758, deixou cair definitivamente o Sousa

MULHERES, CASAMENTO E FAMÍLIA EM MACAU



WOMEN, MARRIAGE AND FAMILY IN MACAO

do seu falecido pai, preferindo outra vez o apelido da mãe, Vitória da Silva, moradora na paróquia de S. Lourenço;

- Rita Correia de Lacerda, chumbada em 1753, 1755 e 1758, volta à carga com a lembrança do apelido paterno;
- Joana da Rocha do Espírito Santo, reprovada em 1758, da freguesia da Sé;
- Antónia Álvares, candidata sem sucesso em 1758, a morar S. Lourenço;
- Rosa Gonçalves, “reprovada” em 1755 e 1758, de S. Lourenço;
- Antónia Gonçalves, filha de José Gonçalves e de Domingas da Silva, da paróquia da Sé;
- Ana da Rosa, filha de Miguel Pedro Heitor e de Isabel da Rosa, também da freguesia da Sé.

As candidatas são todas consideradas unanimemente “órfãs desamparadas e pobres”, decidindo os mesários por uma maioria de sete votos dotar com 200 taéis – alguém quer adivinhar? – as duas filhas de Feliciano Monteiro da Silva, Luísa da Silva e Maria do Espírito Santo da Silva; mais dois dotes de 150 taéis para Ana da Silva Magalhães e Rita Correia de Lacerda, filhas de antigos escrivães da irmandade; finalmente, um dote de 100 taéis segue para Joana da Rocha, Antónia Álvares e Rosa Gonçalves, todos para serem dados “depois de recebidas com seus maridos *in facie ecclesiae*”.³⁰

Neste processo concreto de 1759, para nossa felicidade, a documentação da Santa Casa decidiu seguir com mais atenção a sorte matrimonial destas pobres órfãs dotadas pela irmandade. Assim, uma das filhas do ainda poderoso, apesar de defunto, Feliciano Monteiro da Silva, Luísa do Espírito Santo da Silva “morreu em Julho de 1765 e se aplicou [o dote] a Mariana da Silva, filha de Manuel da Silva, irmão da Santa Casa”.³¹ Antónia Álvares casou logo a 30 de Setembro de 1760, recebendo o seu dote de 100 taéis. A seguir, a 15 de Outubro de 1761, Ana da Silva Magalhães conseguiu contrair matrimónio e percebeu o respectivo dote de 150 taéis. Rita Lacerda matrimoniou-se mais tarde, já a 9 de Maio de 1763, recolhendo também dote semelhante. No mesmo ano, em Outubro, Maria do Espírito Santo Silva, com mais sorte do que a sua

falecida irmã, conseguiu casar-se, recebendo da Santa Casa o dote prometido de 200 taéis. Numa decisão tão rara como generosa, Joana da Rocha casou com Manuel Liger e Silva, membro de uma poderosa família de mercadores com influência no Senado e na Misericórdia, prescindindo do direito ao seu dote a 16 de Agosto de 1761.³²

Dois anos volvidos, em reunião organizada a 14 de Janeiro de 1761, a mesa da Santa Casa selecciona apenas três órfãs:

- Joaquina da Rosa Heitor, mais outra filha de Miguel Pedro Heitor e de Isabel da Rosa, a residir na paróquia da Sé;
- Rita Teresa Ferreira, descendente de Manuel Ferreira da Costa e de Antónia Soares, a habitar também na freguesia da Sé;
- Catarina Pereira de Mendonça, filha de Joaquim José de Mendonça e de Ana Pereira, a residir igualmente nos espaços paroquiais da Sé.

Apesar de terem sido todas consideradas, como era normativo, “órfãs desamparadas e pobres”, a votação dos mesários decidiu limitar-se a oferecer dotes de 100 taéis a duas das candidatas: Rita Ferreira e Catarina de Mendonça, neste último caso “sem embargo de ser esta órfã Catarina Pereira filha do tesoureiro que foi desta Santa Casa conforme assento tomado em mesa deviam ser dotadas com cento e cinquenta taéis, mas por não se achar em presente dinheiro ficou esta dotada só com cem”.³³ Rita Teresa Ferreira haveria de recolher o seu dote apenas ao contrair matrimónio, em Outubro de 1771, enquanto Catarina Pereira casou em 1765 com António Fernandes vendo o seu dote, nessa altura, ser aumentado em 50 taéis.³⁴

Em 1763, a mesa volta a avaliar seis candidatas, mas com a vantagem de pela primeira vez indicar as datas do seu nascimento, provavelmente em estreita comunicação com a definitiva implantação neste período dos registos paroquiais, especialmente de baptismo. Informação preciosa que permite aquilatar a idade destas pobres órfãs e, em alguns casos, documentar a idade do seu casamento. Anotemos as seleccionadas:

- Ana Correia Lacerda, filha de Manuel Lopes Correia Lacerda, falecido escrivão da Santa Casa já nosso conhecido, e de Joana de Sampaio Abreu, a morar na Sé, nascida a 30 de Abril de 1747;
- Sebastiana de Sousa, filha de João de Sousa Magalhães, outro antigo escrivão da irmandade,

Mulheres de Macau.

Ilustração incluída no “Journal” de Peter Mundy, reproduzida da obra *Seventeenth Century Macau in Contemporary Documents and Illustrations*, editada por C. R. Boxer (Hong Kong/Kuala Lumpur/Singapura: Heinemann-Asia).

MULHERES, CASAMENTO E FAMÍLIA EM MACAU

e de Caetana de Sousa, também da Sé, nascida a 20 de Janeiro de 1745;

- Isabel Nunes, filha de Manuel Francisco Borges, mais um antigo escrivão da casa, e de Rosa do Prado, a morar em S. Lourenço, nascida a 10 de Agosto de 1748;
- Gertrudes de Jesus, filha de Manuel da Silva Monteiro e de Maria Pereira, de S. Lourenço, nascida a 27 de Junho de 1737;
- Ana Maria, filha de Manuel da Silva Melo, outro antigo escrivão da irmandade, e Josefa Grilo, da paróquia da Sé;
- Isabel da Cunha Cerqueira, “reprovada” em 1758, a morar também na Sé.

Apenas as quatro primeiras órfãs são dotadas, as três iniciais com 150 taéis cada e Gertrudes de Jesus com 100 taéis. Mesmo a filha de um antigo escrivão, Ana Maria, registe-se, é excluída: por não ter apresentado registo de baptismo, à semelhança dessa outra recusada, Isabel da Cunha Cerqueira? Sabemos documentadamente que Isabel Nunes casou em Outubro de 1765, quando tinha 17 anos de idade. Ana Correia Lacerda matrimoniou-se mais tarde, em 1771, já com 24 anos. Generosamente, Gertrudes de Jesus acabou por passar o seu dote, com autorização da Santa Casa, para a sua irmã Joana Pereira que se casou em 1765. Detalhe final a registar neste processo documental: expulsos os jesuítas de Macau apenas em 1762, apesar da ordem de expulsão ter sido dada em 1759, os dinheiros para “dotes ficaram para depósito no cofre grande que se acha na casa do tesoureiro desta Santa Casa de Misericórdia em seu saco separado com escritura dentro”.³⁵

No ano seguinte, em reunião de 11 de Abril de 1764, a mesa decide ser mais generosa. Todas as quatro órfãs seleccionadas são dotadas. Cem taéis seguem, assim, para

- Marcelina Correia, filha de José Coelho;
- Antónia da Silva Aires, filha de António da Silva Aires e de Jacinta Matosa;
- Isabel da Cunha Cerqueira, depois de não ter sido dotada sucessivamente em 1758 e 1763.
- Mariana Antunes, por ser filha de um falecido tesoureiro da irmandade, João Antunes, a órfã “pobre e desamparada” arrecada a promessa de 150 taéis para o seu casamento.

Esta última casaria rapidamente em 1765, havendo também registo documental do matrimónio de Antónia Aires em 1768.³⁶

No ano seguinte, em 1765, os mesários decidem de novo dotar todas as órfãs seleccionadas, mas somente com 100 taéis de prata cada uma:

- Inácia Pereira, filha de Francisco Pereira e de Antónia Rodrigues;
- Sabina Gomes, filha de Manuel Álvares Ferreira e de Josefa Gomes;
- Paula Gomes, filha de Guilherme Meer e de Maria Gomes;
- Ana Gomes, irmã da anterior;
- Rita Álvares, filha de Francisco Álvares de Araújo e de Josefa Queirós;
- Antónia de Sequeira, filha de Francisco da Gama e de Ana Antunes.

No final do ano, sem perder tempo, casavam-se Rita Álvares e Antónia de Sequeira, enquanto Ana Gomes acedia ao matrimónio em 1767.³⁷

Em 1766, reunidos a 23 de Março, provedor e mesários decidem avaliar seis candidatas:

- Rita Dias, filha de António Dias Semedo e de Caetana de Sousa;
- Joana Gomes, filha de Jacques Gomes Cordeiro e de Isabel Correia;
- Josefa Gomes, filha de Manuel Gomes de Sousa e Vitória Pereira;
- Ana Álvares, filha de Manuel Álvares e de Josefa Gomes;
- Joana da Silva Aires, filha de António da Silva Aires e de Jacinta Matosa;
- Jacinta Pires, filha de Firmino Pires e Isabel da Silva.

Com a excepção desta última, as outras cinco das órfãs “desamparadas e pobres” recebem a promessa de um dote matrimonial de 100 taéis. Significativamente, a mesa da Santa Casa decide reformar a carta de promessa de dote, passando formalmente a referir “como a órfã F[ulana] filha legítima de F[ulano] e F[ulana] ficam prometidos cem taéis de dote para seu casamento que se lhe darão depois de recebidas com seu marido *in facie ecclesiae* casando dentro da idade de 40 anos que se lhe limita”.³⁸ Repare-se que esta nova redacção formalizou normativamente a discriminação de “descendência legítima” e impôs uma idade para a consumação do matrimónio, indiciando talvez que algumas dessas órfãs, repetindo continuamente as suas candidaturas, começavam a apresentar uma idade pouco atractiva para ganhar os favores do limitado número de “portugueses” solteiros. Os registos documentais deste processo indicam

WOMEN, MARRIAGE AND FAMILY IN MACAO

que Ana Álvares casou em 1768, enquanto Joana Gomes se matrimoniou com Francisco Carvalho em 1769. Rita Dias acabaria por desistir do seu dote “por estar aleijada incurável”, sendo os 100 taéis prometidos distribuídos em esmola a duas órfãs pobres vindas de famílias sem ligações à Santa Casa que se casaram em 1773.³⁹

A seguir, em 1767, aceitam provedor e mesa da irmandade, em reunião de 13 de Maio, seleccionar cinco órfãs:

- Vitória de Sousa do Espírito Santo, filha de Francisco Rangel da Costa e de Joana de Sousa do Espírito Santo;
- Maria de Sousa do Espírito Santo, irmã da anterior;
- Brígida Lopes, filha de Domingos Lopes e de Paula Lopes
- Andreia Maria Lopes, irmã da anterior;
- Mariana Ferreira, filha de Manuel Ferreira da Costa e de Antónia Soares.

Todas recebem a promessa de dote matrimonial de 100 taéis com condição habitual de casarem *in facie ecclesiae*, mas cumprindo a exigência de o fazerem antes dos 40 anos. A documentação da Misericórdia deixou apenas registado que Maria de Sousa se casou em 1768 e que Mariana Ferreira conseguiu matrimoniar-se em 1773.⁴⁰ É preciso sublinhar que estes registos de casamentos são geralmente bastante rigorosos até porque tratavam da movimentação de verbas importantes da irmandade. A falta, que se tem vindo a acompanhar, de registo de matrimónio de muitas das órfãs a quem foi prometido dote provavelmente indica que, apesar das esmolas elevadas, muitas destas mulheres circulavam no mercado matrimonial macaense sem conseguirem concretizar casamento. A imposição de um limite de idade permitia naturalmente à irmandade encerrar muitos dos processos de promessas de dote, redistribuindo os dinheiros reservados para o efeito.

Em 1768, as actas das reuniões dos mesários registam a selecção de quatro órfãs consideradas, como sempre, “pobres e desamparadas”:

- Joana Pereira, filha de Francisco Pereira de Carvalho e de Antónia Rodrigues;
- Margarida Antunes, filha de João Antunes e de Isabel de Moura;
- Leonor de Torres Heitor, filha de Miguel Heitor e de Caetana de Torres;
- Ana Rosa Dias, filha de Manuel Mateus e de Maria de Vidigal.

Realizadas as votações habituais, Joana Pereira e Ana Rosa Dias recebem a promessa de dote matrimonial de 100 taéis, enquanto Margarida Antunes e Leonor de Torres Heitor são premiadas com 150 taéis por serem filhas de falecidos escrivães da irmandade. O registo documental do trajecto destas órfãs, com dote assegurado no mercado matrimonial da cidade, apenas documentou o casamento de Leonor Torres Heitor, cinco anos depois, em Outubro de 1773.⁴¹ Parece ser difícil arranjar marido “português” e cristão neste período, apesar do dote e das ligações a essas famílias instaladas na Misericórdia. Estava o mercado matrimonial feminino saturado?

Em 1769, em reunião concluída a 21 de Maio, a mesa da Santa Casa presidida por mais um provedor que era também governador e capitão-geral de Macau, Diogo Francisco Salema de Saldanha, decide distribuir 100 taéis por cada uma das quatro candidatas peticionárias. O registo documental volta a informar as datas dos seus nascimentos, esclarecendo esta selecção:

- Caetana de Abreu, filha de Manuel Francisco e de Maria de Abreu, nascida a 23 de Setembro de 1756;
- Antónia da Rosa, filha de António Dionísio e de Inácia Vidigal, nascida a 14 de Julho de 1753;
- Ana Maria Marques da Silva, filha de José Marques da Silva e de Ana Maria Jorge Carvalho de Moraes, nascida a 23 de Julho de 1757;
- Ana Luzia de Torres, filha de Alexandre de Torres e de Rita Pereira, nascida a 13 de Dezembro de 1756.

A promessa de dotes ajudou a casar três destas órfãs. Antónia da Rosa, registou o escrivão da irmandade, “casou com Joaquim Francisco e levou o seu merecido dote de cem taéis hoje, 18 de Outubro de 1769”, tinha então 16 anos. Caetana de Abreu casou a seguir, em 1771, com 15 anos. Por fim, Ana Luzia casou em 1773 quando tinha 17 anos.⁴² Informações mais precisas que continuam a sublinhar um modelo feminino de casamento precoce que importa reter e confrontar futuramente com outras investigações primárias.

Em 1771, provedor e mesários reúnem-se a 24 de Março propositadamente para seleccionar órfãs candidatas aos dotes matrimoniais distribuídos pela irmandade. Desconhece-se o registo documental de todas as seleccionadas, descobrindo-se somente a acta em que ficaram indicadas as duas órfãs premiadas com a promessa de dote matrimonial de 100 taéis:



Wm. H. Anderson

Manoel Per. da Costa

WOMEN, MARRIAGE AND FAMILY IN MACAO

- Maria de Severim Manuel, filha de D. João de Severim Manuel e de Inácia Francisco Rodrigues;
- Inácia de Vilanova da Veiga, filha de Tomás de Vilanova da Veiga e de Joana Carvalho.⁴³

Em rigor, este é também o único documento em que um progenitor comparece acompanhado por um aristocrático “dom”, sugerindo tanto o seu nome como o contexto cronológico poder tratar-se de algum descendente de D. Cristóvão de Severim Manuel, fugaz governador de Macau entre 1722 e 1723, completamente hostilizado pelo Senado que o acusou as suas muitas tiranias, dívidas imensas e vida mais do que dissoluta. Conseguiria esta personagem deixar descendência numa cidade que não o suportava?

A partir de 1772, a mesa da Misericórdia decide voltar a alterar o sistema de selecção e atribuição de dotes matrimoniais. O processo deixa de ser anunciado publicamente, passando a iniciativa a ser da responsabilidade individual das próprias órfãs, autorizadas a remeter os seus pedidos directamente ao provedor e mesários. As petições passam a ser discutidas à medida que chegam à Santa Casa, passando agora a incluir-se com outros assuntos no interior das cada vez mais carregadas agendas das reuniões da mesa. A 17 de Maio de 1772 identifica-se um destes processos singulares, pronunciando-se favoravelmente a mesa sobre a petição da órfã Antónia de Abreu, filha de Manuel Francisco Neves e de Maria de Abreu, recebendo a promessa de um dote matrimonial de 100 taéis de prata. Nascida a 4 de Junho de 1758, Antónia de Abreu tinha já – hoje, dir-se-ia apenas – 20 anos quando casou em Outubro de 1778.⁴⁴ A 27 de Agosto de 1772, a mesa volta a despachar positivamente o pedido individual de outra órfã pobre, Ana Leite de Andrade, filha de Domingos Leite de Andrade e de Antónia Gonçalves, recebendo também a promessa de um dote de casamento de 100 taéis de prata. Tendo ficado registada a data do seu nascimento, 4 de Outubro de 1762, não ficou documentado o seu matrimónio.⁴⁵

Ao longo do ano de 1773, a Misericórdia seleccionou três petições singulares de órfãs “pobres e desamparadas” que atendeu favoravelmente. A 17 de Outubro, Domingas da Cunha, filha de Luís da

Cunha Botelho e de Antónia Pereira de Abreu, recebe formalmente a promessa dos mesários de um dote matrimonial de 100 taéis, casando rapidamente em Outubro de 1774.⁴⁶ A seguir, a 31 de Outubro, Josefa da Cunha Pereira, filha de Luís da Cunha Botelho e de Antónia Pereira de Abreu, é também beneficiada com um dote de 100 taéis, mas da sua entrega para apoiar matrimónio não rezam os documentos da Santa Casa.⁴⁷ A 14 de Novembro, Inácia do Espírito Santo e Sousa, filha de Francisco Rangel da Costa e de Joana do Espírito Santo Sousa, recebe da mesa da irmandade um dote de 100 taéis, mas “entrou em Santa Clara e professou”, ficando a prata para o seu casamento depositada nos cofres da tesouraria da Misericórdia.⁴⁸

É preciso esperar por 1775 para se recuperar a caridade matrimonial da Santa Casa. Reunidas as duas únicas petições feitas durante este ano, provedor e mesários deliberam apoiar duas pobres órfãs irmãs com a promessa de 100 taéis para cada uma quando casassem “à face da Igreja”. Tratava-se de Luísa Dias do Rego e Lizarda Dias do Rego, filhas de Nicolau Dias do Rego, defunto irmão da Misericórdia, e de Paul a Pereira.⁴⁹

Em 1776, reunida a 14 de Abril, a mesa da irmandade aceita responder favoravelmente à petição singular enviada pela “pobre e desamparada” órfã Antónia da Silva, filha de Manuel Monteiro da Silva e de Inácia Garcia. Recebe Antónia a carta de promessa de dote matrimonial de 100 taéis, mas não ficou memória documentada do seu casamento.⁵⁰ No mesmo mês, a 21 de Abril, os mesários aprovam o pedido de dote requerido por Rita Margarida da Veiga, filha de Tomás de Vilanova da Veiga e Joana Favacho, arrecadando os 100 taéis quando casou em 1778. Os mesários provavelmente desconheciam, mas os escrivães ainda se lembravam de que a mãe de Rita, Joana Favacho, tinha sido uma das pobres órfãs candidatas a dotes matrimoniais nas concorridas competições públicas de 1745 e 1750, recebendo, nesta última data, o dote de 100 taéis que ajudou ao seu matrimónio com Tomás de Vilanova da Veiga.⁵¹

Passado um ano, em 1777, a mesa da irmandade defere, em reunião de 26 de Janeiro, a petição de duas irmãs órfãs, “pobres e desamparadas”, Francisca Correia de Liger e Maria Ana Correia de Liger, filhas do antigo provedor da Santa Casa António Correia de Liger e de Clara da Luz, conseguindo cada uma receber carta de promessa de dotes matrimoniais de 200 taéis de prata.⁵² Mais tarde no ano, a 19 de Outubro, os mesários são

Escritura do empréstimo de 3500 taéis concedido a Manuel Pereira da Fonseca, datada de 19 de Dezembro de 1773. (AHM / SCM. Livro 306, fl. 89).

MULHERES, CASAMENTO E FAMÍLIA EM MACAU

também generosos para com a solicitação da órfã Rita de Abreu, filha de Manuel Francisco das Neves, antigo irmão da Misericórdia, e de Maria de Abreu, acordando-lhe 100 taéis, rapidamente recebidos quando, em 1778, conseguiu casar.⁵³

Em 1778, mantém-se este ritmo de duas petições de órfãs pobres atendidas por ano. Logo a 25 de Janeiro, a mesa da Misericórdia concorda em prometer um dote de casamento de 200 taéis de prata a Clara Correia da Luz, visto que era mais uma das filhas de um defunto provedor, António Correia de Liger, e de Clara da Luz.⁵⁴ A 7 de Junho do mesmo ano, o pedido enviado aos mesários por Maria Antónia Teixeira, filha do falecido irmão da Santa Casa, Alexandre Silva, e de Ana Dias recebe a respectiva promessa de um dote matrimonial de 100 taéis.⁵⁵ Em nenhum dos casos sobreviveram registos dos seus matrimónios.

Em 1779, provedor e mesários decidem, a 7 de Abril, atender com promessa de dote de 100 taéis as petições de duas órfãs que tinham conseguido justificar a sua pobreza: Rita Dutra de Viana, filha de Francisco Dutra de Viana, falecido irmão da Santa Casa, e de Rita Pires, moradora em S. Lourenço e Rita Leite de Andrade, filha de Domingos Leite de Andrade, outro defunto irmão da Misericórdia, e de Antónia Gonçalves, a residir igualmente na paróquia de S. Lourenço.⁵⁶ Mais tarde no ano, a mesa da irmandade, em reunião mantida a 24 de Outubro, delibera dotar também com 100 taéis de prata Domingas Pires Viana, filha de Bernardo Pires Viana, desaparecido irmão da Casa, e de Ana Rosa Heitor, pobre órfã que habitava na freguesia de S. Lourenço.⁵⁷ Não chegaram até nós quaisquer informações documentadas sobre a concretização dos seus matrimónios.

A fechar este demorado caminho cheio de órfãs “pobres e desamparadas”, mas também povoado por muitos falecidos provedores, oficiais e irmãos da Santa Casa, a 18 de Junho de 1780 a mesa da Misericórdia volta a mobilizar uma promessa de dote matrimonial de 100 taéis de prata a beneficiar Isabel da Rosa Moniz, filha de Tomás Moniz, outro desaparecido irmão, e de Ana Maria Rosa.⁵⁸ Registos do seu casamento não se encontram e a documentação da irmandade, como que quisesse atender à mudança de década, deixou de preservar a memória de mais pobres órfãs e da sua procura de dotes matrimoniais. Uma situação que concorre mesmo para explicar a ausência de registos de casamentos posteriores a esta derradeira

data de 1780, encerrando de qualquer forma uma série documental longa e rara que importa tentar perceber nos seus sentidos sociais mais importantes. O que obriga novamente a mobilizar alguns desses “pesados” exercícios de quantificação, a ponderar com as prevenções metodológicas conhecidas.

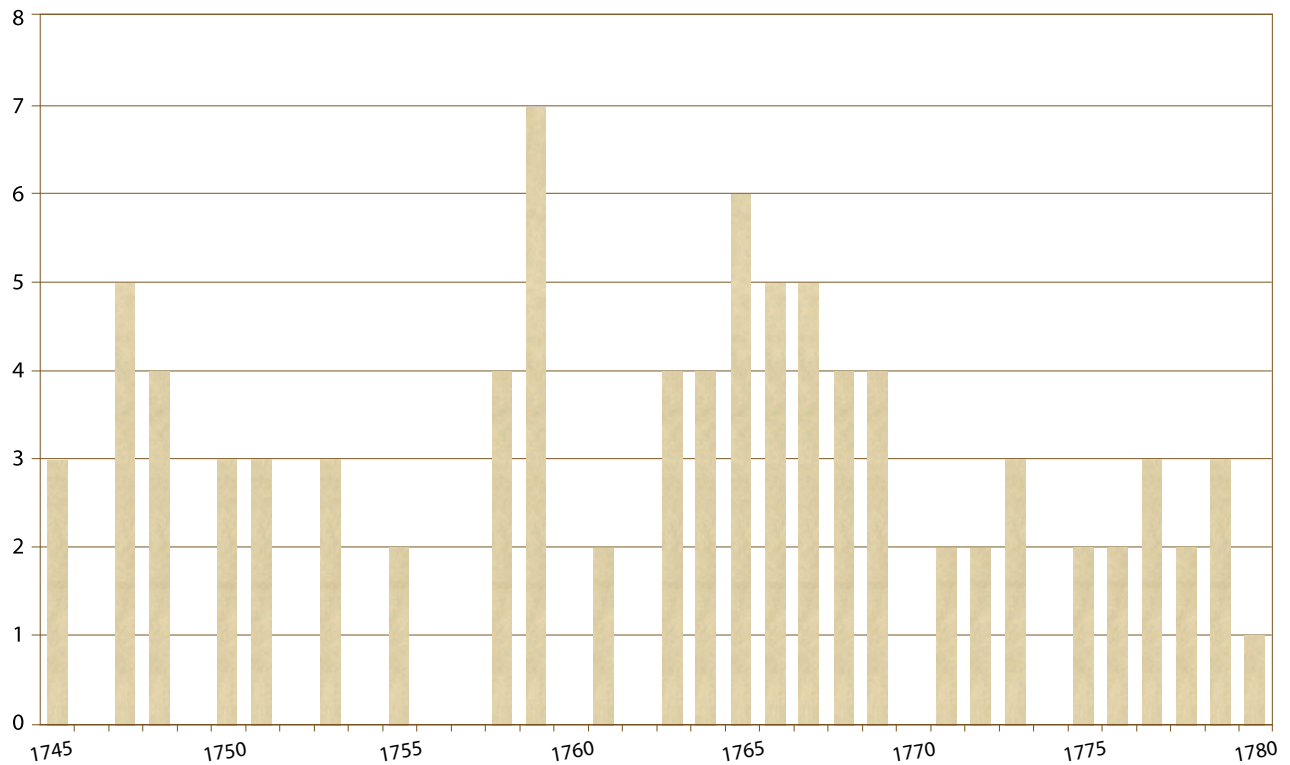
Em termos gerais, esta série de investimentos em dotes matrimoniais a distribuir por “pobres e desamparadas órfãs”, todas naturais de Macau e filhas de “portugueses”, organizou 18 competições públicas e atendeu 18 petições singulares. No total, registam-se 101 candidaturas e 70 órfãs aprovadas a receber promessa de dotação para os seus futuros casamentos (69%). Somando estes dados ao número de petições favoravelmente respondidas, chegamos a 88 órfãs dotadas neste período de 36 anos. Descontados os nove anos em que não se distribuíram dotes, podemos fixar uma média anual significativa de 2,25 órfãs apoiadas nos seus esforços de circulação com vantagens no mercado matrimonial cristão e “português” do enclave macaense. Uma média a ponderar no interior da distribuição gráfica das 88 dotações (Quadro I) em que se destaca o generoso período entre 1763 e 1769, distribuindo dotes a 34 órfãs (37%) e excluindo apenas três candidatas.

Esta colecção de 88 esmolos matrimoniais obrigaram a Misericórdia a prometer disponibilizar um total de 10 150 taéis de prata, um esforço financeiro considerável, mesmo quando três das dotadas desistiram do seu dote e quando, mais generalizadamente, temos poucas certezas sobre a aplicação destas verbas na efectiva concretização de todos os casamentos das órfãs apoiadas. Estes capitais para dotes matrimoniais distribuem-se entre um máximo de 1000 taéis para 1759 e de apenas 100 taéis para 1780, movimento que oferece uma distribuição serial em que, como seria de esperar, voltam a destacar-se os investimentos dirigidos para o período entre 1763 e 1769, sete anos que convocam promessas de dotes somando 3500 taéis, cerca de 35% do total dos capitais depositados, garantindo alguma estabilidade geral à *ratio* entre o número de seleccionadas e os dotes atribuídos, apesar da distribuição ser ligeiramente alterada pelas esmolos mais generosas dirigidas às seis filhas de provedores e às duas órfãs de tesoureiros da irmandade (Quadro 2).

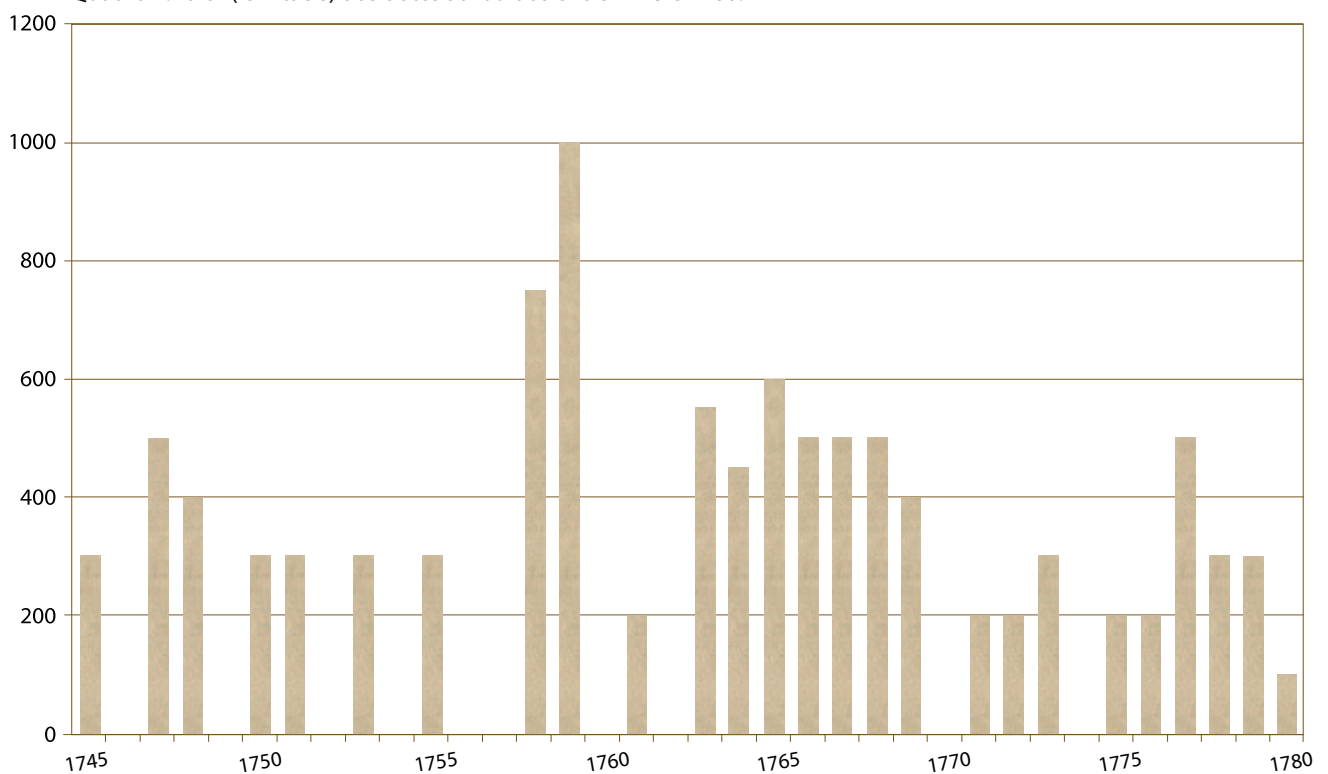
Os restantes dados oferecidos por esta série documental de 36 anos de dotações matrimoniais às nossas jovens órfãs (nem sempre...) “pobres

WOMEN, MARRIAGE AND FAMILY IN MACAO

Quadro I. Distribuição gráfica dos dotes atribuídos entre 1745 e 1780.



Quadro 2. Valor (em taéis) dos dotes atribuídos entre 1745 e 1780.



MULHERES, CASAMENTO E FAMÍLIA EM MACAU

e desamparadas” não autorizam mais do que a apresentação de algumas pistas quantitativas dominadas por hiatos e informação escassa. Assim, com rigor documental, apenas se indica que estas órfãs eram filhas de treze irmãos da Santa Casa, a somar aos seis provedores, dois tesoureiros e dois escrivães, acompanhadas ainda de filhas de um vereador do Senado, de um juiz dos órfãos e de um mercador documentalmente registado como tal. Distribuição qualitativa limitada, mas já sabemos, com suficiente resguardo documental, que estas órfãs são muito maioritariamente oriundas das famílias das burguesias comerciais que se tinham instalado para ficar na Misericórdia, acedendo também com frequência às vereações e ofícios do Senado. Apenas se documenta a idade do casamento de dezassete das órfãs apoiadas pelos dotes da irmandade (20%), oscilando entre esses mínimos legais de 12 anos e estendendo-se até a um máximo de 27. A média geral da idade matrimonial destas órfãs situa-se em 17,76 anos, o que parece indiciar um modelo de casamento precoce, bastante diferente dos padrões de casamento tardio dominantes na Europa pré-industrial deste período. Ainda assim, esta tendência indiciária deve ser cruzada com a média de espera destas jovens mulheres no mercado matrimonial da cidade, conseguindo-se apurar que para estas dezassete órfãs finalmente casadas mediaram em média 3,58 anos entre a aprovação pela irmandade dos seus dotes e a consumação do casamento, balançando entre um mínimo de dois meses e um máximo de dez anos. Não era, assim, o dote, relativamente elevado para os padrões socioeconómicos conhecidos das mulheres de Macau no período setecentista, uma garantia de rápido casamento e mesmo de concretização efectiva do matrimónio.

Compreender melhor os sentidos sociais destes indícios na caracterização do mercado matrimonial feminino da parte cristã da cidade, progressivamente mais representada como “macaense”, obriga a um renovado esforço de tentar perceber documentalmente as estruturas sociais e económicas que pressionavam e tentavam organizar a circulação nupcial destas jovens órfãs que, apesar de representadas como “pobres e desamparadas”, constituíam um sector absolutamente privilegiado da sociedade local concorrendo para as suas estratégias de reprodução dos poderes sociais e da concentração da riqueza.

FAMÍLIA E CAPITAL: O “ESTILO MERCANTIL”

Para extrema felicidade do historiador profissional, salvaram-se colecções documentais mais do que abundantes do antigo arquivo da Misericórdia de Macau, iluminando grupos sociais e investimentos comerciais com impacto importante na estruturação social e económica da “cidade cristã”, alargando-se das suas famílias dominantes aos jogos mais subtils de especialização de alianças, parentescos e mercados matrimoniais. Começamos pelo fim. Em 1799, a irmandade decide reformar os seus livros de registos financeiros de rendimentos dos legados deixados pelos defuntos, conseguindo ainda apurar um total de 231 legados, destacando-se uma evidente maioria de 215 documentos que distribuíam generosos dotes e esmolas para apoiar a entrada no mercado matrimonial de jovens órfãs e mulheres pobres. Tentando, no final do século XVIII, organizar um livro financeiro escrupuloso em que se registasse e actualizasse toda a história dos legados e dos seus lucros a ganhos marítimos, tesoureiro e escrivão da irmandade decidem que

“Há-de servir este livro para nele se lançarem os fundos que por suas instituições administra a confraria da Santa Misericórdia desta cidade, o põe em giro marítimo segundo consta do *ratio* formado por Nicolau Tolentino de Pina aprovado e registado no livro dos legados escriturado pelo morador Félix José Coimbra a folha 53 e folha 54 sobre o que se mostrou existente em 1799 lançando-se em títulos separados as competentes disposições testamentárias no começo da escrituração que deve fazer-se em estilo mercantil por débito e crédito passando-se a este por primeira adição as originárias entradas como do mesmo livro depois acrescido assim no dito *ratio* como nas que sucessivamente se forem fazendo.”⁵⁹

A criteriosa contabilidade de entrada dupla feita pelo mercador Félix José Coimbra, a partir das lições desse outro mercador com pretensões no campo da “teoria” da contabilidade comercial, Nicolau Tolentino de Pina, antigo escrivão da Santa Casa, tinha conseguido apurar que muitos vetustos legados continuavam a alimentar os cofres da irmandade. Entre outros exemplos, minuciosamente contabilizados, encontrava-se, por exemplo, o legado testamentário de 100 taéis deixado

WOMEN, MARRIAGE AND FAMILY IN MACAO

por Francisco das Naus, em 1616, permanecendo vivo no seus actualizados 121,203 taéis de prata;⁶⁰ o mesmo acontecia com as verbas deixadas em testamento, em 1713, pelo mercador e antigo provedor da Casa Manuel Favacho, rendendo ainda a sua antiga esmola de 1000 pardauns uns simpáticos 1627,581;⁶¹ o legado testamentário do comerciante Lino Pereira, datando de 1723, tinha também crescido de 500 taéis para 684,556 taéis;⁶² o legado oferecido pelo rico mercador e antigo juiz dos órfãos Pascoal da Rosa, deixando a terça dos seus bens nos depósitos da Misericórdia, rendia uns bons 902,279 taéis;⁶³ da esmola de 500 taéis de prata dirigida, em 1724, à Santa Casa pelo muito poderoso mercador, “senador” e provedor Francisco Rangel ainda restavam uns generosos 1219,189 taéis;⁶⁴ mais lucrativas e recentes, as 400 patacas legadas em 1787 à irmandade por Domingos Marques tinham sido habilmente investidas a ganhos que, somados ao capital inicial, atingiam a bonita soma de 1759,659 taéis.⁶⁵ São muitas as dezenas de antigos legados transportados para esta contabilidade de partida dupla que permaneciam lucrativos, quase desafiando as crises e decadências comerciais (e as suas teorias) com que se tem debuxado, apressadamente, a paisagem da história económica de Macau, conquanto lá apareça a famosa excepção que confirma a regra: das 2000 patacas legadas à Santa Casa, em 1781, pelo influente mercador, proprietário de navios e várias vezes provedor António José da Costa, restavam “apenas” 1765,802.⁶⁶ Reavaliando, afinal, a própria fortuna da Misericórdia, demoradamente estribada na atracção de legados testamentários e na sua multiplicação a ganhos do mar, este livro escrupuloso interessa-nos mais por essa sorte de doutrina fixada na sua apresentação: a eficácia do “estilo mercantil”. É esta noção que, enformando também a mentalidade social dominante na história social de Macau entre finais do século XVI e o ocaso do século XVIII, verdadeiramente ajuda a explicar tanto a sobrevivência de elites e poderes como a destes preciosos legados.

Os cuidadosos livros e contratos em que a Santa Casa foi aplicando a generosidade muita das últimas vontades dos seus benfeitores precisavam de reforma. Os mais antigos livros de ganhos a risco estavam já definitivamente perdidos em meados do século XVIII, destruídos “pela traça e pela formiga”, de acordo com as explicações do escrivão. A reforma dos registos de contabilidade de legados e ganhos marítimos, realizada em 1799, permitiu ainda preservar e copiar alguma

documentação anterior, sendo actualmente possível investigar esta informação desde 1760. Deste ano até 1796, as séries documentais de contratos e ganhos a risco são contínuas, mostrando-se mesmo extremamente rigorosas a partir de 1763, interrompendo-se depois, quase no final do século, para serem retomadas de forma mais organizada a partir de 1805.⁶⁷ Interessa convocar estas fontes, procurando fixar a nossa atenção nesses 21 anos em que esta documentação financeira coincide com a informação recolhida sobre a distribuição de dotes matrimoniais dados a essas órfãs “pobres e desamparadas”: entre 1760 e 1780, estas duas ordens de investimentos, igualmente cerzidos com a fortuna económica de centenas de legados testamentários, cruzam-se cronologicamente, decidem-se pelos mesmos provedores e mesários, redigem-se até pelas mãos dos mesmos escrivães. Cruzar-se-ão também em termos sociais? Uma resposta que obriga previamente a navegar um longo caminho de muitos tratos marítimos, empréstimos e juros, acompanhando fretes, barcos, tratos e capitais da elite mercantil macaense.

Começando a reconstruir as lições documentais dos registos de empréstimos a juros sobre viagens comerciais marítimas concedidos pela Santa Casa desde 1760, sigam-se os quadros de destinos, mercadores e capitais (ver Anexo). Recorde-se que se tratava de empréstimos feitos em prata pesada na balança da Misericórdia, sendo depois recebidos os capitais emprestados acrescidos dos respectivos juros também em taéis de prata. Muito dinheiro e muita prata.⁶⁸

Tratemos de organizar as expressões quantitativas gerais desta longa navegação de 21 anos ao lado da mais activa burguesia mercantil de Macau. Descubrem-se 222 contratos de empréstimos a ganhos marítimos realizados pela Santa Casa, beneficiando 71 diferentes mercadores, mas aparecendo apenas 29 associações quase sempre limitadas a dois parceiros, apesar de quase metade das viagens mobilizarem, pelo menos, dois diferentes investidores. Ao longo do período analisado, a Misericórdia ofereceu um total impressionante de 517 245 taéis que esclarecem, desde logo, que a irmandade era de muito longe o mais importante cofre e banco da cidade, sem os quais não era possível assegurar os capitais que permitiam a movimentação do comércio com que vivia largamente o enclave. O enorme volume de empréstimos realizado alimentou a actividade de dezenas de diferentes embarcações que realizaram as suas viagens comerciais com um extraordinário sucesso,

MULHERES, CASAMENTO E FAMÍLIA EM MACAU

apenas se registando um singular naufrágio e uma perda parcial de carga comercial. Dados que voltam a desafiar as mais persistentes teorias sobre a decadência económica setecentista da cidade de Macau. Estes números de negócios e capitais desafiam até as diferentes concorrências europeias que procuravam instalar-se nos tratos dos mares do Sul da China, sugerindo formas de acumulação de capital, sob a protecção da Misericórdia, que organizam uma série de empréstimos que interessa fixar na sua dimensão gráfica (Quadro 3).

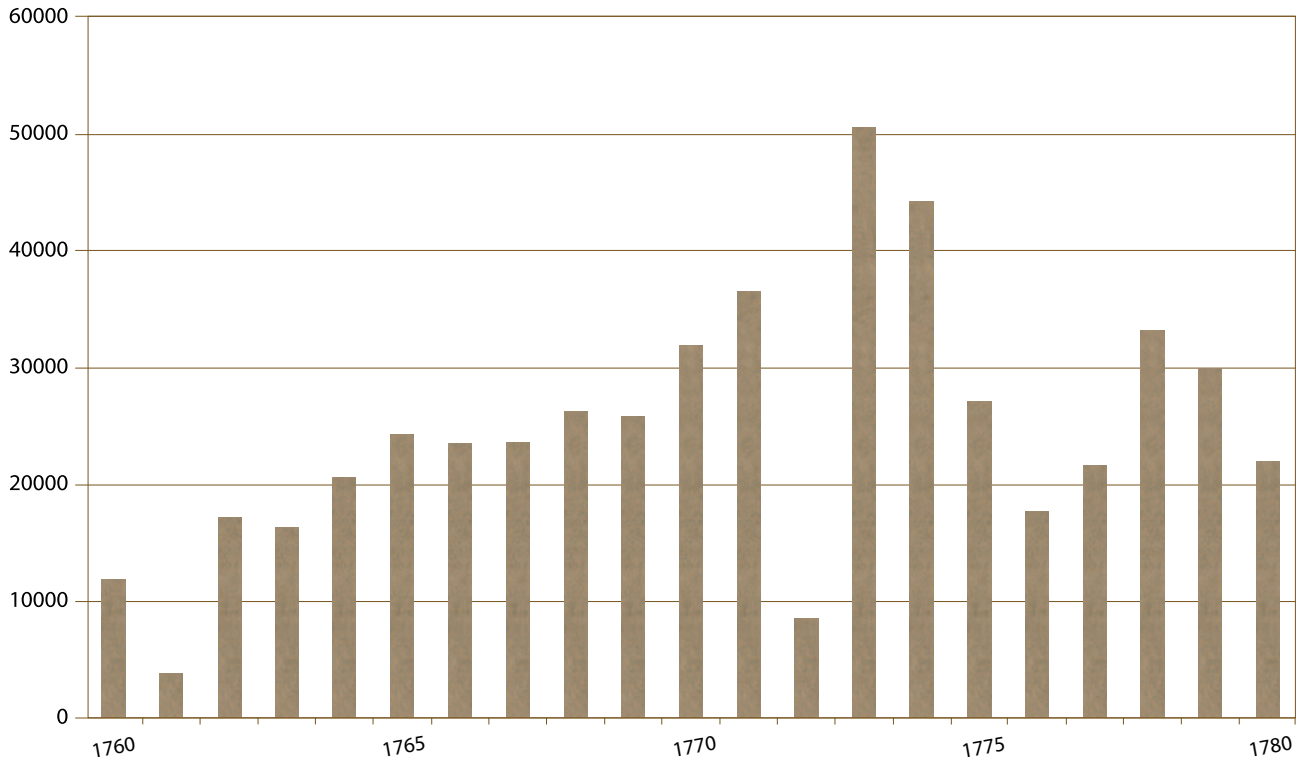
Mais importante para o nosso estudo do que as muitas portas abertas por esta série para a renovação da história económica da segunda metade do século XVIII macaense, interessa, sobretudo, tentar investigar criteriosamente os sentidos sociais que séries e quantidades, capitais e mercadores podem iluminar nas várias sombras e penumbras da história social de Macau. Repare-se que, à nossa frente, nesta documentação desfila a grande e média burguesia comercial do território: Agostinho António Spada, André Moniz, António Botelho Homem Bernardo Pessoa, António José da Costa Júnior, António José Pereira, António José Ribeiro, António Roiz Chaves, António Vicente Rosa, Apolinário da Costa, Baltasar Manuel de Almeida, Bartolomeu Vicente Rosa, Caetano da Costa Pereira, Diogo de Mendonça Corte Real, Domingos Marques, Félix José Coimbra, Félix Mendonça Furtado, Felizardo José de Mendonça, Filipe Lourenço Matos, Francisco Ferreira da Silva, Inácio Rangel da Costa, João Carlos Dias, João da Costa de Brito, João Francisco Belém, João Gonçalves Seixas, Joaquim Carneiro Machado, Joaquim José Vasques, Joaquim Modesto de Brito, José Caetano Pinto de Almeida, José Carlos Brazão, José da Costa Quelhas, José de Sousa Correia, José Lourenço de Matos, José Miguel, José Pereira da Costa, Manuel Coelho, Manuel Homem de Carvalho, Manuel Joaquim Barradas de Azevedo, Manuel Lopes Correia, Manuel Marinho Monteiro, Manuel Tomás Cardoso e Almeida, Manuel Vicente Rosa, Miguel Francisco da Costa, Nicolau Pires Viana, Simão de Araújo Rosa, Tomé Francisco de Oliveira. A estes mercadores que não ganharam biografias e direito a histórias, mas que faziam girar a vida comercial de Macau, somem-se os generosos empréstimos concedidos aos próprios provedores da Santa Casa: António Correia de Liger, provedor em 1762 e 1769; António Gonçalves Guerra, provedor em 1780; António José da Costa, provedor em 1763, 1774 e 1779; João Ribeiro Guimarães, provedor em 1770

e, depois, apenas nos primeiros meses de 1771; João Fernandes da Silva, provedor em 1765; João da Fonseca e Campos, eleito provedor em 1775, mas desistindo nos meses finais do ano a favor de António José da Costa; Joaquim Lopes da Silva, provedor em 1761, 1767 e nos finais de 1771, quando abandonou o cargo, mas voltando a ser eleito em 1773, mas rapidamente deixando a provedoria ao cuidado de Simão Vicente Rosa; Manuel Pereira da Fonseca, provedor em 1776, 1777 e 1778; Simão Vicente Rosa, provedor em 1764, 1772 e 1773. Não nos deixemos, porém, deslumbrar por esta galeria: estes nomes definem um grupo social – se quisermos, uma “classe” – numericamente limitado que, pese embora a sua prosperidade económica e poder social, se afigura mesmo estreito para um território demográfico que poderia ter já entre 12 a 15 mil habitantes. Não nos esqueçamos que nesta constelação de “estrelas” mercantis se descobre apenas (apenas? ou até?) uma empreendedora mulher: Maria Pereira, nora e herdeira de parte dos capitais e barcos do famoso provedor Feliciano da Silva Monteiro, explorando a sua chalupa *S. Filipe e S. Tiago*, sobretudo em viagens para os portos do Coromandel e para o golfo de Bengala. As viagens em que arriscou Maria Pereira foram todas lucrativas e apetece perguntar como era possível que as suas cunhadas se apresentassem perante a Misericórdia, antes dirigida pelo seu pai, como órfãs “pobres e desamparadas”?⁶⁹

Uma investigação mais cuidadosa na circulação destes capitais e mercadores rapidamente descobre outras constantes entre favores confraternais e hereditariedade mercantil. Os nossos provedores não apenas apropriavam parte importante dos empréstimos como dominavam os tratos marítimos, associando rapidamente os seus filhos a estas aventuras mercantis com a prata da sua Misericórdia. Assim, desde 1773, António José da Costa Júnior começa a entrar todos os anos, associado ao seu homónimo pai, na altura provedor da Santa Casa, ou autonomamente, nestas viagens mercantis com taéis emprestados.⁷⁰ No mesmo ano – teria havido algum tipo de acordo entre presente e anterior provedores? – encontramos também o irmão de Simão Vicente Rosa, de seu nome Simão de Araújo Rosa, e os filhos do primeiro, António Vicente Rosa e Manuel Vicente Rosa, a empregar os créditos da irmandade em que o seu pai era então escrivão no financiamento de viagens comerciais para Batávia, para portos malaios, para o Coromandel e para Goa.⁷¹ Em 1780, a hereditariedade estende-se

WOMEN, MARRIAGE AND FAMILY IN MACAO

Quadro 3. Montante (em taéis) dos empréstimos concedidos entre 1760 e 1780.



ao neto, Manuel Vicente Rosa Pereira, navegando taéis da irmandade que o seu avô dirigira para comerciar em Surrate.⁷² Neste mesmo ano, chega a vez de um “segundo filho”, Miguel Francisco da Costa, comerciar a crédito da irmandade, sendo apresentado como “administrador da negociação de seu pai” na muito activa chalupa familiar da invocação de *N. Sra. do Amparo*.⁷³ Em 1774, António Correia de Liger convida para estas viagens, com o dinheiro da sua Misericórdia, o seu cunhado Filipe Neri do Rego.⁷⁴ Em 1780, integra o seu filho, Filipe Correia de Liger, nas aventuras da mercancia com os cabedais da Santa Casa.⁷⁵ Em 1776, ano em que era provedor da irmandade, Manuel Pereira da Fonseca passa a financiar com a prata da Santa Casa as aventuras comerciais do filho, Jacinto da Fonseca.⁷⁶

Os provedores levam as partes de quinhão dos empréstimos da irmandade. Retenham-se apenas as lições dos “peixes mais graúdos” por ordem decrescente: António José da Costa movimentou 89200 taéis emprestados pela sua casa; a seguir, apesar de falecido no final de 1774, Simão Vicente Rosa foi buscar emprestados à Santa Casa 70 400 taéis; João Ribeiro Guimarães arrecada da sua Santa Casa 48 350 taéis de empréstimos para as suas aventuras comerciais. Entre os três “peixes

mais graúdos” reúnem-se 207 950 taéis, praticamente 40% do total do dinheiro movimentado pela irmandade ao longo destes 21 anos.

Não admira, assim, que os três procurassem integrar família e descendência nos seus negócios à custa dos cofres da Misericórdia de que várias vezes foram provedores. Esta situação obriga ainda, agora com consequências sociológicas mais complexas, a apertar ainda mais a “classe”: os três grandes mercadores e provedores não apenas monopolizavam os capitais emprestados pela Santa Casa, como os barcos e as viagens comerciais de Macau.

São provavelmente estas práticas de favorecimento de provedores, suas famílias e clientela mercantis que foram multiplicando as críticas e desconfianças de vários sectores da vida política e religiosa de Macau. Mas trata-se talvez de críticas quase também de “classe”. Quer dizer, críticas sociais e morais que se dirigem contra o grupo social que dominava a vida da cidade, ocupava o Senado e a Misericórdia, monopolizava o seu comércio e exibia uma fiel “devoção” a esse “estilo mercantil”. E, no entanto, a “cidade cristã” vivia ao ritmo dos sucessos comerciais deste grupo. Extremamente eficazes tanto como lucrativos. As suas viagens comerciais espalham-se

MULHERES, CASAMENTO E FAMÍLIA EM MACAU

por todos os mercados importantes do Índico e do Sudeste Asiático. Descontado o caso singular de uma aventura comercial a Moçambique, paga, como se registou, a 40% de juros, todos os espaços económicos relevantes entre a Índia e as Filipinas encontram-se anualmente contemplados: os portos do Malabar e do Coromandel, Surrate, Bombaim, Madrasta e, naturalmente, Goa; tratos no Ceilão; negócios na Birmânia, no Sião, em vários portos malaio, incluindo Malaca, no Sul do Vietname e mesmo no Norte do Achém; os caminhos das especiarias indonésias recolhem-se no Norte do Bornéu, em Java e Sulawesi; muitas toneladas de chá e seda chinesas vendem-se aos protestantes “capitalistas” da Companhia holandesa das Índias Orientais, instalados em Batávia; mais longe carrega-se sândalo, escravos e ceras de Timor com visitas curiosas a Bali, Sumbawa e Lombok, comprando madeiras, especiarias e produtos exóticos, para além de se alargarem os tratos escravistas; mais longe, são estas viagens e estes mercadores que asseguram a comunicação comercial com Manila sempre que o Senado não consegue realizar viagens anuais. Excluindo o comércio sazonal, tão complexo como vigiado, na “feira” de Cantão, gerido ferreamente pelo Leal Senado por imposição dos mandarins regionais em nome do “celestial” imperador chinês, todos os itinerários comercialmente importantes estão contemplados. A prata do Japão estava há muito perdida, desde o início da década de 1640, mas esta “classe” mercantil de Macau soube reconstruir uma rede impressionante de destinos comerciais que, em rigor, pagavam a vida da comunidade cristã da cidade.

Como é que este grupo agia socialmente? As suas famílias casavam entre si? Edificaram uma rede de alianças sociais apertada? Podemos, pelo menos, sugerir algumas perplexidades. Estes mesmo mercadores que dominam os tratos animados por Macau são exactamente aqueles que, depois das suas mortes, deixavam na orfandade essas suas filhas “pobres e desamparadas” que a Misericórdia vai favorecendo com generosos dotes matrimoniais. Seria para salvar a “classe”? Exploreemos possíveis indícios, cruzando mais estreitamente as séries de empréstimos da Santa Casa e essa mais caritativa série de dotes matrimoniais para as pobres “órfãs e desamparadas”. Apesar da diferença de repercussões cronológicas entre uma série de mais do que vivos mercadores e uma série de órfãs fundamentalmente de progenitores, encontram-se associações reveladoras. Assim, em 1758, a Santa

Casa ofereceu um dote matrimonial de 200 taéis a Ana Correia de Liger que era irmã do influente mercador António Correia de Liger, provedor da Misericórdia, como vimos, em 1760, 1762 e 1769. Um pouco mais tarde, em 1767, novos dotes matrimoniais apoiam com 100 taéis individuais os futuros matrimónios de Vitória de Sousa do Espírito Santo e Maria de Sousa do Espírito Santo, bem como mais tarde, em 1773, com a mesma verba, Inácia do Espírito Santo Sousa, todas irmãs de Inácio Rangel da Costa que encontrámos em 1779 a negociar em Manila com dinheiro da Santa Casa. Em 1777, são já as próprias filhas do entretanto falecido António Correia de Liger, de seus nomes Francisca Correia de Liger e Maria Ana Correia de Liger, que recebem dotes de 200 taéis. No ano seguinte, a caridade da irmandade para com estas estranhas órfãs “pobres e desamparadas” chega a outra filha de Liger, Clara Correia da Luz, herdando o nome da sua “mestiça” mãe Clara da Luz. Mas as pistas mais exemplares acumulam-se em torno da descendência feminina do rico mercador e várias vezes provedor Feliciano da Silva Monteiro: Agostinha da Silva recebe dote de 200 taéis de prata em 1755; Boaventura da Silva obtém promessa de dote em 1758; novos dotes de 200 taéis seleccionam Luísa da Silva e Maria do Espírito Santo Silva. Por isso não admira que, à roda de 1743, o consciencioso bispo Frei Hilário de Santa Rosa – o derradeiro bispo a conseguir ser provedor da Santa Casa – escrevesse ao rei sobre a eleição nesse ano de Monteiro para a provedoria da Misericórdia que

“Fizeram com votos subornados e peitados uma eleição a mais ignominiosa que jamais se viu dizendo à vista dela os mais ignorantes que tinha acabado a Misericórdia de Macau. Para prova desta verdade bastará dizer a Vossa Magestade que o provedor actual é um Feliciano da Silva Monteiro, caçador que foi do Senhor Infante D. Francisco, que Deus haja, e que por ordem de Vossa Magestade veio degredado para a Índia, mas como Macau é o asilo desta gente que, nem em Goa, nem na Costa da Índia, pode parar, aqui casou e vive com o título de Nobre, por ser concunhado de um dos homens grandes desta terra. Na verdade, é um peralvilho e está endividado em grandes quantias, para mais correm aqui notícias que em Portugal fez umas mortes. Passa por valentão e pos esta última das suas prendas foi promovido no dito ofício.”⁷⁷

WOMEN, MARRIAGE AND FAMILY IN MACAO

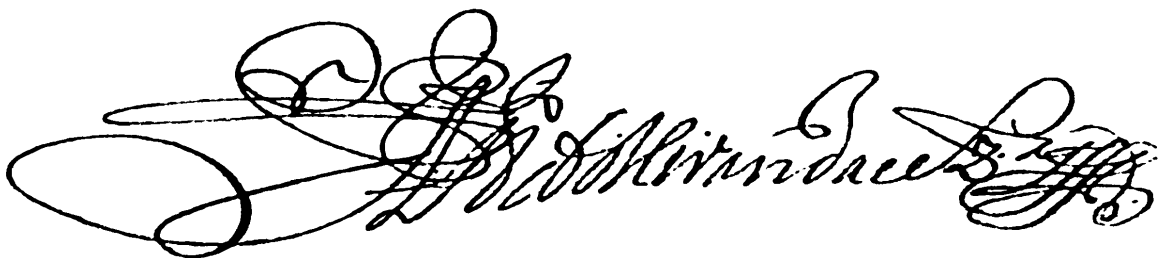
A verdade é que a Santa Casa não morreu, continuou dominada também por alguns destes raríssimos portugueses transformados em “macaenses” que, integrados nas burguesias mercantis locais, encontravam casamentos favoráveis e poder muito à frente da irmandade, circulando activamente nos tratos promovidos pelo território com os generosos taéis da Misericórdia. Feliciano da Silva Monteiro, o “caçador”, provavelmente de fortuna, também prosperou. Tinha casado com uma filha do riquíssimo comerciante Francisco Leite Pereira, Joana Pereira, deixando barcos e fortunas ao seu único varão Manuel da Silva Monteiro que, depois do seu falecimento, passariam para a única mulher que encontrámos a negociar com os taéis da Santa Casa do sogro, Maria Pereira. Apesar desta actividade comercial, após a morte do seu marido Maria Pereira não hesitou em pedir para a sua filha Gertrudes de Jesus, apenas representada como órfã “pobre e desamparada”, os dotes matrimoniais da Misericórdia: em 1755, o dote não foi concedido até porque a sua tia, Agostinha da Silva, recebeu os 200 taéis a que tinha direito como filha de provedor, o avô da pobre Gertrudes, Feliciano da Silva Monteiro, mas em 1763 conseguiu ganhar a promessa de um dote de 100 taéis que passou generosamente, com o acordo da irmandade, para a sua irmã Joana Silva Pereira. Tudo a bem da “classe”, melhor, da reprodução do poder familiar. Em rigor, as duras críticas do nosso bom Frei Hilário de Santa Rosa incomodavam-se verdadeiramente com o sistema de poder político, social e económico instalado na cidade, dominado por esta burguesia comercial com a sua “capitalista” mentalidade que tinha conseguido o monopólio dos dois pilares do “regime”: o Senado e a Câmara. O bispo compreendeu o sistema e tentou, sem sucesso, lutar contra ele. Na verdade, os poderes eram estreitos para que neles coubessem outras elites mesmo de inspiração eclesiástica e religiosa. Vai daí, Frei

Hilário de Santa Rosa escreveu na mesma altura, entre 1748 e 1749, também uma carta ao vice-rei muito mais esclarecedora sobre o poder da burguesia mercantil de Macau e as suas duas principais instituições políticas e sociais:

“Como uns e outros alternativamente administram os cabedais da Misericórdia e da Cidade [Senado] lhes convém muito cobrirem uns aos outros as suas tramóias, por isso a Misericórdia não se queixa e a Cidade louva este silêncio. Esta máxima de viver, servindo uns aos outros de capa de velhacarias, está aqui tão estabelecida, que dizem ser-lhes impossível viverem de outra sorte, sem repararem que deste modo é que tem nascido a decadência desta Cidade que vai caminhando com pressa para a sua total ruína...”⁷⁸

Da mesma forma que a Santa Casa continua, ainda hoje, de pé e activa no coração de Macau, a cidade também não soçobrou em ruínas. As ruínas mais célebres são, como se sabe, as do antigo colégio dos jesuítas de que resta a fachada da igreja da Madre de Deus, o mais famoso ex-líbris macaense. Na verdade, os grupos sociais que foram dominando o enclave com tratos comerciais e inteligentes estratégias de sobrevivência política não se reproduziram até finais do século XVIII apenas porque souberam reinventar os caminhos dos comércios e preservar as suas instituições de poder. Conseguiram subtilmente muito mais, criando formas de parentesco e famílias, percebendo que, numa cidade demograficamente dominada por mulheres, conseguir controlar mais de metade do céu era muito mais de meio caminho andado para dominar a terra. **RC**

Nota do autor: Este artigo foi elaborado no âmbito de uma Bolsa de Investigação concedida pelo Instituto Cultural do Governo da R.A.E. de Macau.



MULHERES, CASAMENTO E FAMÍLIA EM MACAU

NOTAS

- 1 O próprio senado da Câmara reconhecia em reunião realizada em 1720 que havia contribuído para a recuperação económica comercial do enclave a proibição imperial de navegação de barcos chineses, o que tornava “mais livres os quatro barcos da cidade”. Ao mesmo tempo, tinha sido possível assegurar com 15 embarcações as viagens comerciais para Batávia e reabrir novas direcções marítimas para Mergui e Tenassarim, na baixa Birmânia, para Junceirão, em Puket, para Pinang, Achém, Kedah, Johor, Talangana, nas Molucas, a que se juntavam itinerários largamente activos para o Sião, Camboja, Cochinchina, sul do Bornéu e, naturalmente, Timor com as suas ligações às Flores e Sumbawa. O Senado definiu ainda nesta reunião importante as condições de acesso a estes tráficos comerciais com estas piedosas declarações: “Deus permita estabelecer uma grande República com muitos aumentos”. Os barcos deveriam ter capitão português ou um seu filho morador na cidade, enquanto as ligações comerciais para Manila apenas deslocariam embarcações propriedade de “português cidadão”, enquanto os 14 ou 15 barcos dos tratos de Batávia podiam ser organizados por qualquer “Português cidadão que se achar com cabedais” (*Arquivos de Macau*, 3.^a série, II, n.º 6, Dezembro de 1964, pp. 323-325; Vereação de 1720, Agosto, 31).
- 2 *Arquivos de Macau*, 3.^a série, II, n.º 5, Novembro de 1964, p. 280.
- 3 *Arquivos de Macau*, 3.^a série, II, n.º 5, Novembro de 1964, p. 280.
- 4 *Arquivos de Macau*, 3.^a série, II, n.º 5, Novembro de 1964, p. 280.
- 5 *Arquivos de Macau*, 3.^a série, II, n.º 5, Novembro de 1964, p. 303.
- 6 *Arquivos de Macau*, 3.^a série, II, n.º 5, Novembro de 1964, p. 303.
- 7 *Arquivos de Macau*, 3.^a série, II, n.º 5, Novembro de 1964, p. 303.
- 8 *Arquivos de Macau*, 3.^a série, II, n.º 6, Dezembro de 1964, p. 332 (Acta de Vereação de 1720, Dezembro, 27).
- 9 *Arquivos de Macau*, 3.^a série, VI, n.º 3, Setembro de 1966, p. 136 (Acta de Vereação de 1726, Setembro, 11).
- 10 *Arquivos de Macau*, 3.^a série, III, n.º 1, Janeiro de 1965, p. 54 (Acta de Vereação de 1727, Fevereiro, 22).
- 11 *Arquivos de Macau*, 3.^a série, V, n.º 3, Março de 1966, pp. 153-154 (Acta de Vereação de 1711, Abril, 29).
- 12 Arquivo Histórico de Macau [AHM], *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 106, fl. 2.
- 13 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 1 (Edital de 1745, Maio, 31).
- 14 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 1v.
- 15 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fls. 1v.-4.
- 16 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fls. 4v.-5.
- 17 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fls. 8-9v.
- 18 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 51v.
- 19 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fls. 51v.-52.
- 20 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 54.
- 21 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 58v.
- 22 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 63v.
- 23 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 57v.
- 24 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 87.
- 25 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 89v. (Edital de 1755, Maio, 6).
- 26 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fls. 89v.-96.
- 27 A pobreza desta órfã, filha de Feliciano Monteiro, obriga quase a denunciar a “doutrina” destes processos: o nosso defunto era um destacado membro da alta burguesia mercantil do enclave, dono de vários barcos e perfeitamente mergulhado nos tratos mercantis da Cochinchina, de Goa e da costa do Coromandel, acumulando grande fortuna mobiliária e imobiliária. Várias vezes emprestaria somas avultadas ao Senado camarário e mesmo à Santa Casa, sendo muito difícil aceitar a completa dispersão dos seus vastos cabedais e a miséria de uma família que tinha herdado vários milhares de taéis em letras de dívida sobre créditos emprestados a instituições públicas e privadas, civis e religiosas, a somar às dívidas a cobrar a muitos mercadores locais. (AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 7).
- 28 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fls. 95v.-96.
- 29 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fls. 99v.-100.
- 30 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fls. 105v.-106.
- 31 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 106.
- 32 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 106.
- 33 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 127.
- 34 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 127v.
- 35 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 143v.
- 36 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 154.
- 37 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 157v.
- 38 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 161v.
- 39 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 161v.
- 40 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 164v.
- 41 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 166.
- 42 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 169.
- 43 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 177.
- 44 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 180v.
- 45 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 181v.
- 46 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 184v.
- 47 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 185v.
- 48 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 186.
- 49 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 191.
- 50 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 210v.
- 51 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 211v.
- 52 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 213v.
- 53 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 222v.
- 54 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 227v.
- 55 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 231v.
- 56 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 240.
- 57 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 243.
- 58 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 99, fl. 247v.
- 59 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 19, fl. 1.
- 60 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 19, fl. 5.
- 61 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 19, fl. 6.
- 62 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 19, fl. 8.
- 63 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 19, fl. 12.
- 64 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 19, fl. 9.
- 65 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 19, fl. 20.
- 66 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 19, fl. 25.
- 67 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 269.
- 68 Parte da documentação que iremos utilizar foi tratada de forma bastante sumária e com vários erros em Benjamim Videira Pires, *A Vida Marítima de Macau no Século XVIII*, Macau, Instituto Cultural de Macau/Museu Marítimo de Macau, 1993, pp. 55-94. O nosso autor salta de 1764 para 1781, mas existe documentação para os anos não estudados. Refere-se também que o Livro 73 (actualmente 306) do Arquivo da Misericórdia oferece documentação “até aproximadamente 1790”, o que não é exacto, já que este registo se alarga até finais de 1796 sem quaisquer falhas.
- 69 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 306, fl. 68.
- 70 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 306, fl. 88.
- 71 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 306, fl. 89v.
- 72 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 306, fl. 148v.
- 73 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 306, fl. 157v.
- 74 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 306, fl. 101v.
- 75 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 306, fl. 149v.
- 76 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 306, fl. 111v.
- 77 José Caetano Soares, *Macau e a Assistência. Panorama Médico-Social*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1950, pp. 241-242.
- 78 *Ibidem*, p. 242.

WOMEN, MARRIAGE AND FAMILY IN MACAO

ANEXO: EMPRÉSTIMOS CONCEDIDOS PELA SANTA CASA DA MISERICÓRDIA PARA OS TRATOS MARÍTIMOS (1760-1780)

1760 Seguindo os relatórios de receitas e despesas, a Santa Casa autorizou a risco neste período um total de 11 950 taéis de prata para os tratos marítimos. ¹	
António José da Costa	1200 taéis investidos no <i>N. Sra. do Carmo</i> para Bombaim; 600 taéis jogados no <i>N. Sra. do Amparo</i> para Madrastra; 600 taéis para a viagem do <i>N. Sra. da Luz</i> com destino a Goa
Apolinário da Costa	300 taéis para investir nos tratos do <i>N. Sra. do Carmo</i> ; 500 taéis jogados nos negócios do <i>N. Sra. do Amparo</i> ; 400 taéis arriscados no seu <i>N. Sra. da Luz</i>
João Fernandes da Silva	500 taéis colocados na viagem do <i>N. Sra. do Carmo</i>
João Francisco Belém	500 taéis arriscados na viagem do <i>N. Sra. do Amparo</i>
João Ribeiro Guimarães	1350 taéis para a viagem do seu <i>Sta. Catarina</i> a Timor; 2000 taéis para a viagem do seu <i>S. Francisco e Sta. Ana</i> para Batávia
Joaquim Lopes da Silva	800 taéis investidos na viagem para a costa do Malabar do <i>S. Luís</i>
Luís Coelho	1200 taéis apostados no <i>S. Luís</i> ; 2000 taéis investidos no <i>S. Miguel</i> para Bombaim
1761 A irmandade emprestou apenas 3900 taéis de prata, o que se explica por ainda não terem regressado a Macau e começado a organizar novos fretes marítimos muitos dos barcos em viagem comercial nos meses anteriores. ²	
João Francisco Belém	500 taéis prata jogados no <i>N. Sra. do Amparo</i> com destino a Madrastra
João Ribeiro Guimarães, o provedor	800 taéis para a viagem a Bombaim e Surrate do <i>N. Sra. do Carmo</i> ; 800 investidos na viagem do <i>N. Sra. da Luz</i> para a costa da Índia; 400 taéis arriscados no <i>N. Sra. do Amparo</i> para Madrastra
Luís Coelho	400 taéis para financiar os tratos do seu <i>S. Luís</i> para Mascate
Manuel Coelho	1000 taéis para a viagem comercial a Madrastra do seu <i>N. Sra. da Portaria e S. Francisco Xavier</i>
1762 Descobre-se neste período um volume de empréstimos a riscos marítimos que chega aos 17 200 taéis de prata. ³	
António José da Costa	1200 taéis investidos no seu <i>N. Sra. do Carmo</i> para costa da Índia; 600 taéis para o <i>N. Sra. do Amparo</i> para Goa; 800 taéis para a viagem do <i>N. Sra. da Luz</i> para Madrastra e costa da Índia
Bernardo Nogueira Carvalho da Fonseca	1000 taéis para a viagem do <i>N. Sra. Encarnação</i> para Madrastra
Diogo de Mendonça Corte Real	500 taéis para o <i>N. Sra. do Amparo</i>
João Francisco Belém	500 taéis para a viagem do <i>N. Sra. do Amparo</i>
João Ribeiro Guimarães, o provedor	400 taéis para o <i>N. Sra. do Amparo</i> ; 800 taéis para a viagem do <i>N. Sra. da Luz</i> ; 1000 taéis para o <i>Jesus, Maria, José</i> para a costa da Índia; 1500 taéis para a viagem do <i>Sta. Catarina</i> também para a costa da Índia
Joaquim Lopes da Silva, o tesoureiro	800 taéis para investir no <i>N. Sra. do Carmo</i> ; 300 taéis jogados na viagem do <i>S. Luís</i> para a costa da Índia
Luís Coelho	1600 taéis para a viagem do seu <i>S. Luís</i> para a costa da Índia; 2000 taéis para Timor no seu <i>S. Miguel</i>
Manuel Coelho	1700 taéis para a viagem do <i>N. Sra. da Boa Viagem</i> para a costa da Índia
Manuel Pereira da Fonseca	500 taéis para a viagem do <i>S. Luís</i>
Simão Vicente Rosa	1000 taéis para financiar a viagem do seu <i>S. Vicente e Sta. Rosa</i> para a costa da Índia; 1000 taéis apostados no seu <i>S. Francisco Xavier</i> para o Malabar

MULHERES, CASAMENTO E FAMÍLIA EM MACAU

1763 A Santa Casa mobilizou 16 300 taéis de prata que foram pagos com os respectivos juros de 20%. ⁴	
António José da Costa, o provedor	1600 taéis investidos no seu <i>N. Sra. do Carmo</i> para a costa da Índia; 1400 taéis para a viagem do seu <i>N. Sra. do Amparo</i> também para a costa da Índia; 1100 taéis para viagem do <i>N. Sra. da Luz</i> com destino a Timor
Diogo de Mendonça Corte Real	300 taéis que investiu na viagem comercial do <i>N. Sra. do Carmo</i> ; 200 taéis para os mesmos tratos no <i>Sto. António</i>
João Francisco Belém	500 taéis que investiu na viagem do <i>S. Luís</i>
João Ribeiro Guimarães	1500 taéis para a viagem a Madrastra do seu <i>Sta. Catarina</i> ; 1000 taéis investidos no seu <i>Jesus, Maria, José</i> com o mesmo destino; 400 taéis na viagem do <i>N. Sra. do Amparo</i>
Joaquim Lopes da Silva	500 taéis que colocou no sucesso dos tratos do <i>N. Sra. do Carmo</i> ; 200 taéis apostados no <i>N. Sra. da Luz</i>
Luís Coelho	2100 taéis para a viagem a Goa do seu <i>S. Luís</i> ; 2000 taéis para apoiar o seu <i>S. Miguel</i> com o mesmo destino comercial
Simão Vicente Rosa	500 taéis para financiar a viagem da sua chalupa <i>S. Francisco Xavier</i> para a costa da Índia; 1500 taéis apostados no seu <i>S. Vicente e Sta. Rosa</i> – uma invocação realmente “personalizada” – com o mesmo destino; 1500 taéis para os mesmos tratos com o seu <i>Sto. António</i>
1764 Concedeu a Misericórdia empréstimos num total de 20 600 taéis de prata. Depois de terem regressado com sucesso a Macau todos os barcos mobilizados nestes tratos, a mesa da irmandade recebeu a prata emprestada acrescida dos respectivos juros, contratados a 20%. ⁵	
António José da Costa	1600 taéis investidos no seu <i>N. Sra. do Carmo</i> para Goa; 1400 taéis para o <i>N. Sra. do Amparo</i> destinado à costa da Índia; 1100 taéis para os tratos no seu <i>N. Sra. da Luz</i> para Madrastra e costa da Índia
Bartolomeu Vicente Rosa	500 taéis jogados na viagem do <i>Sto. António</i> para a costa da Índia até Goa
João Fernandes da Silva	2000 taéis apostados no seu <i>N. Sra. da Encarnação e Sta. Ana</i> para a costa da Índia
João Francisco Belém	500 taéis jogados nos tratos do <i>N. Sra. do Carmo</i> ; 400 taéis no <i>N. Sra. da Luz</i>
João Ribeiro Guimarães	1700 taéis para a viagem comercial à costa de Madrastra no seu <i>Jesus, Maria, José</i> ; 800 taéis apostados no <i>N. Sra. do Amparo</i>
Luís Coelho	2600 taéis para a viagem do seu <i>S. Luís</i> para Madrastra, Bombaim e Surrate; 2000 taéis para o mesmo destino no seu <i>S. Miguel</i>
Manuel Lopes Correia	500 taéis para a viagem do <i>N. Sra. do Carmo</i> ; 300 taéis investidos no <i>S. Vicente e Sta. Rosa</i> para Madrastra
Simão Vicente Rosa, o novo provedor	2100 taéis para a viagem do seu <i>Sto. António</i> ; 2300 taéis apostados no seu <i>S. Vicente e Sta. Rosa</i> ; 800 taéis para a viagem da sua chalupa <i>S. Francisco Xavier</i> para Solor e Timor
1765 Os 24 300 taéis emprestados neste ano estavam já inteiramente recuperados nos finais de 1766, arrecadando a Santa Casa todo o capital emprestado mais os respectivos juros, estavelmente fixados nos 20%. ⁶	
António José da Costa	2000 taéis para o seu <i>N. Sra. do Carmo</i> negociar em Goa; 2000 taéis para a viagem do seu <i>N. Sra. do Amparo</i> para a costa da Índia; 2000 taéis apostados na viagem para Madrastra da sua embarcação <i>N. Sra. da Luz</i>
João Fernandes da Silva, o novo provedor	2000 taéis para investir na viagem do seu <i>N. Sra. da Encarnação e Sta. Ana</i> para a costa da Índia
João Francisco Belém	900 taéis que investiu na viagem do <i>N. Sra. do Carmo</i>

WOMEN, MARRIAGE AND FAMILY IN MACAO

João Ribeiro Guimarães	1800 taéis para apoiar a viagem comercial do seu <i>N. Sra. da Glória e S. Jorge</i> a Madrastra; 1700 taéis para os tratos do seu <i>Jesus, Maria, José</i> no mesmo destino; 800 taéis para negócios com o <i>N. Sra. do Amparo</i>
Luís Coelho	2600 taéis colocados na viagem do seu <i>S. Luís</i> para a costa da Índia e portos do Norte; 2500 taéis no seu <i>N. Sra. da Boa Viagem e S. Lourenço</i> para Madrastra
Manuel Lopes Correia	800 taéis para os negócios embarcados no <i>N. Sra. da Glória e S. Jorge</i>
Simão Vicente Rosa	2600 taéis investidos na viagem do seu <i>S. Vicente e Sta. Rosa</i> para Goa; 2600 taéis na viagem do seu <i>Sto. António</i> a Madrastra
1766 Tendo como provedor o governador e capitão-geral de Macau José Plácido de Matos Saraiva, a irmandade não conseguiu recuperar inteiramente os 23 500 taéis de capitais emprestados e os respectivos juros de 20% porque naufragou o barco <i>Jesus, Maria, José</i> , no regresso de Timor. ⁷	
António Gonçalves Guerra	800 taéis apostados nos tratos <i>N. Sra. da Glória e S. Jorge</i> , com destino ao Ceilão e costa da Índia até Goa
António José da Costa	2000 taéis de empréstimo arriscados no seu <i>N. Sra. do Amparo</i> para a costa da Índia; 2000 taéis investidos no <i>N. Sra. da Luz</i> , viajando também para a costa da Índia
João Ribeiro Guimarães	1800 taéis para os tratos do seu <i>N. Sra. da Glória e S. Jorge</i> ; 1700 taéis para a viagem do seu <i>Jesus, Maria, José</i> a Timor; 800 taéis investidos no <i>N. Sra. do Amparo</i>
Luís Coelho	2600 taéis colocados na viagem do seu <i>S. Luís</i> para a costa da Índia, Bombaim e Surrate; 2500 taéis no seu <i>N. Sra. da Boa Viagem e S. Lourenço</i> para Coromandel e Madrastra
Nicolau Pires Viana e José de Sousa, a primeira sociedade encontrada ⁸	1000 taéis investidos no seu <i>Sta. Catarina</i> com destino a Goa
Nicolau Pires Viana, associado a Félix Mendonça Furtado	500 taéis para a viagem da sua chalupa <i>S. Francisco Xavier</i> a Timor
Simão Vicente Rosa	2600 taéis aplicados em tratos para a costa da Índia no seu <i>S. Vicente e Sta. Rosa</i> ; 2600 taéis para a viagem a Madrastra da também seu <i>Sto. António e Almas Santas</i> ; 2600 taéis apostados no seu <i>Sto. António</i> para a costa da Índia
1767 Sendo provedor Joaquim Lopes da Silva, foram emprestados pela Santa Casa 23 700 taéis, inteiramente recuperados mais os juros de 20% até ao final do ano seguinte. ⁹	
António Gonçalves Guerra	800 taéis para investir na viagem do <i>N. Sra. da Glória e S. Jorge</i> com destino a Madrastra e costa da Índia
António José da Costa	2400 taéis para apoiar os negócios indianos no seu <i>N. Sra. do Amparo</i> ; 2200 taéis investidos no seu <i>N. Sra. da Luz</i> para Timor
Félix de Mendonça Furtado	500 taéis para a viagem da sua chalupa <i>S. Francisco Xavier</i> para Batávia e costa de Java
Francisco Ferreira da Silva	500 taéis colocados a ganhos no barco de que era senhorio em parte, o <i>S. Luís</i> , rumando para os negócios de Goa
João Fernandes da Silva	1500 taéis para investir no seu <i>N. Sra. da Conceição</i> com destino a Bombaim
João Ribeiro Guimarães	2300 taéis para os tratos do <i>N. Sra. da Glória e S. Jorge</i> ; 800 taéis que seguiram para o <i>N. Sra. do Amparo</i>

MULHERES, CASAMENTO E FAMÍLIA EM MACAU

Luís Coelho	2600 taéis apostados no <i>S. Luís</i> , viajando para Goa; 3000 taéis investidos no <i>N. Sra. da Boa Viagem</i> e <i>S. Lourenço</i> Ceilão, costa da Índia e Madrastra
Nicolau Pires Viana e José de Sousa, associados	1000 taéis para a viagem do seu <i>Sta. Catarina</i> para a costa da Índia até Goa
Simão Vicente Rosa	3100 taéis para a viagem do seu <i>Sto. António</i> para a costa da Índia; 3000 taéis para o mesmo destino no seu <i>S. Vicente</i> e <i>Sta. Rosa</i>
1768 Sendo provedor o governador e capitão-geral de Macau Diogo Francisco de Salema Saldanha, os empréstimos totalizaram 26 300 taéis que a Santa Casa conseguiu recuperar integralmente, acrescidos dos juros de 20%. ¹⁰	
António José da Costa	2400 taéis colocados no <i>N. Sra. do Amparo</i> com destino a Goa; 2200 taéis no seu <i>N. Sra. da Luz</i> para a costa da Índia
Francisco Ferreira da Silva	500 taéis investidos na viagem do <i>S. Luís</i> para a costa da Índia e Bombaim
João Ribeiro Guimarães	3100 taéis para os negócios com o seu <i>N. Sra. da Glória</i> e <i>S. Jorge</i> para a costa do Coromandel e portos malaio; 800 taéis para investir no <i>N. Sra. do Amparo</i>
José de Sousa Correia	500 taéis para investir no <i>N. Sra. da Luz</i>
José Pereira da Costa	1000 taéis para a viagem do <i>N. Sra. do Amparo</i>
Luís Coelho	3000 taéis investidos na viagem do seu <i>N. Sra. da Boa Viagem</i> e <i>S. Lourenço</i> para a costa do Coromandel; 2600 taéis para a viagem do seu <i>S. Luís</i> ;
Nicolau Pires Viana e José de Sousa	1000 taéis arriscados no seu <i>Sta. Catarina</i> para Madrastra
Simão Vicente Rosa	3100 taéis para a viagem do seu <i>Sto. António</i> e <i>Almas Santas</i> para Goa; 3000 taéis para a viagem do seu <i>S. Vicente</i> e <i>Sta. Rosa</i> para Timor; 3100 taéis para a viagem do seu <i>Sto. António</i> para a costa da Índia até Goa
1769 Com António Correia de Liger como provedor os empréstimos atingiram 25 900 taéis, totalmente recuperados com os seus respectivos juros de 20%, com a excepção dos singulares 25% exigidos no empréstimo a António José da Costa. ¹¹	
António José da Costa	2000 taéis, excepcionalmente a juros de 25%, para a viagem da pala <i>N. Sra. da Conceição</i> para Ceilão, costa da Índia e Bombaim; 2400 taéis aplicados no seu <i>N. Sra. do Amparo</i> também para a costa da Índia; 2200 taéis apostados no seu <i>N. Sra. da Luz</i> com o mesmo destino
Francisco Ferreira da Silva	500 taéis apostados nos mesmos negócios indianos no <i>N. Sra. da Boa Viagem</i> e <i>S. Lourenço</i>
João da Fonseca e Campos	300 taéis investidos na viagem do <i>Sto. António</i> para Goa
João Ribeiro Guimarães	3100 taéis colocados no seu <i>N. Sra. da Glória</i> e <i>S. Jorge</i> com destino aos portos malaio, costa do Coromandel e Madrastra; 800 taéis investidos na viagem do <i>N. Sra. do Amparo</i>
José de Sousa Correia	500 taéis apostados no <i>N. Sra. da Luz</i>
José Pereira da Costa	1200 taéis para a viagem da chalupa <i>N. Sra. do Amparo</i>
Luís Manuel de Sá e Lima	100 taéis investidos na viagem do <i>Sto. António</i>
Manuel Pereira da Fonseca e Joaquim Modesto de Brito	3000 taéis aplicados em negócios na costa da Índia do <i>N. Sra. da Boa Viagem</i> e <i>S. Lourenço</i>
Nicolau Pires Viana e o seu sócio José de Sousa	500 taéis no seu <i>Sta. Catarina</i> para a viagem de Timor
Simão Vicente Rosa	3100 taéis para a viagem do seu <i>Sto. António</i> e <i>Almas Santas</i> à costa da Índia; 3100 taéis colocados na sua parte do <i>Sto. António</i>
Simão Vicente Rosa e Joaquim Lopes da Silva, uma aliança de antigos provedores	3100 taéis para a viagem do <i>S. Luís</i> de que eram senhorios até Batávia e costa de Java

WOMEN, MARRIAGE AND FAMILY IN MACAO

1770 O montante dos empréstimos cresce para 32 000 taéis, devidamente cobrados mais o juro normal de 20%. ¹²	
António José da Costa	2300 taéis para o seu <i>N. Sra. da Luz</i> que seguia para Goa; 2000 taéis aplicados na pala <i>N. Sra. da Conceição</i> , viajando para os portos do Coromandel; 2500 taéis no do seu <i>N. Sra. do Amparo, Sta. Cruz e Almas Santas</i> para a costa da Índia
Francisco Ferreira da Silva	500 taéis investidos na viagem do <i>N. Sra. da Boa Viagem e S. Lourenço</i> para os portos malaio, Ceilão e costa da Índia
João da Fonseca e Campos	300 taéis apostados no <i>Sto. António</i> para Goa
João Ribeiro Guimarães, o provedor	3600 taéis apostados na nova viagem do seu <i>N. Sra. da Glória e S. Jorge</i> rumo aos portos malaio, Ceilão e Madrastra
José Carlos Brazão	1500 taéis aplicados na viagem do <i>N. Sra. do Amparo, Sta. Cruz e Almas Santas</i>
José de Sousa Correia	500 taéis investidos na viagem do <i>N. Sra. da Luz</i>
José Pereira da Costa	1200 taéis apostados na sua chalupa <i>N. Sra. do Amparo</i> seguindo para Madrastra e costa da Índia
Manuel Pereira da Fonseca	3000 taéis investidos no seu <i>N. Sra. da Boa Viagem e S. Lourenço</i>
Nicolau Pires Viana e José de Sousa	500 taéis para a viagem do <i>Sta. Catarina</i> até à costa do Coromandel
Simão Vicente Rosa	1200 taéis investidos na sua chalupa <i>N. Sra. da Ajuda e S. Simão</i> com destino a Bengala; 3400 taéis para a viagem do seu <i>Sto. António e Almas Santas</i> para Batávia e costa de Java; 3000 taéis colocados no seu <i>S. Vicente e Sta. Rosa</i> que seguia para Timor; 3100 taéis apoiando os tratos do seu <i>Sto. António</i> na costa da Índia até Goa
Simão Vicente Rosa e Joaquim Lopes da Silva, associados	3400 taéis colocados no <i>S. Luís</i> procurando também a costa da Índia
1771 Com a provedoria novamente ocupada por Joaquim Lopes da Silva, sendo Simão Vicente Rosa o escrivão, o total de empréstimos chega aos 36 600 taéis, completamente recuperados mais os respectivos juros de 20%. ¹³	
António José da Costa	2700 taéis para o seu <i>N. Sra. do Amparo e Sta. Cruz</i> arribar aos ganhos de Goa, Bombaim e Surrate; 2700 taéis para investir no seu <i>S. Simão</i> para o mesmo destino; 1600 taéis no seu <i>N. Sra. da Luz</i> para negócios em Batávia
António José Ribeiro	2700 taéis aplicados na quota que possuía da embarcação <i>Sta. Cecília</i> rumando igualmente para Batávia e costa de Samatra
João da Fonseca e Campos	200 taéis colocados a ganhos no <i>Sto. António</i> para Batávia
João Fernandes da Silva	2700 taéis para tratos em Madrastra com o <i>Estrela da Aurora e N. Sra. da Conceição</i> , de que era senhorio
João Ribeiro Guimarães	800 taéis aplicados no <i>N. Sra. da Conceição</i> para Madrastra; 400 taéis no <i>S. Vicente e Sta. Rosa</i> para o mesmo destino; 300 taéis investidos no <i>Sto. António</i> ; 300 taéis aplicados na viagem do <i>S. Luís</i> para Goa; 300 taéis investidos no <i>N. Sra. da Luz</i> ; 300 taéis jogados nos negócios do <i>Sto. António e Almas Santas</i> na costa da Índia; 300 taéis navegando com o <i>S. Filipe e S. Tiago</i> para o do Coromandel
Joaquim Modesto de Brito	2700 taéis para investir na viagem do seu <i>S. Joaquim e Sta. Ana</i> até Goa, Bombaim e Surrate
José de Sousa Correia	200 taéis apostados nos ganhos do <i>S. Joaquim e Sta. Ana</i>
Manuel Homem de Carvalho	1200 taéis apostados no seu <i>N. Sra. da Ajuda e S. Simão</i> para os portos do Coromandel

MULHERES, CASAMENTO E FAMÍLIA EM MACAU

Manuel Pereira da Fonseca	2700 taéis aplicados no seu <i>N. Sra. da Boa Viagem e S. Lourenço</i> rumo aos portos do Malabar, Mascate e Coromandel
Maria Pereira, a primeira mulher	2700 taéis para a viagem do seu <i>S. Filipe e S. Tiago</i>
Nicolau Pires Viana e José de Sousa, associados	500 taéis para a viagem do seu <i>Sta. Catarina</i> até Timor
Simão Vicente Rosa	500 taéis para a viagem do seu <i>Sto. António e Almas Santas</i> até Batávia; 2700 taéis para a mesma embarcação negociar na costa da Índia; 2700 taéis para o seu <i>Sto. António</i> voltar aos negócios javaneses com a Companhia holandesa das Índias Orientais; 2700 taéis apostados nos negócios do seu <i>S. Vicente e Sta. Rosa</i> para Madrasta
Simão Vicente Rosa e Joaquim Lopes da Silva	2700 taéis para ajudarem o seu <i>S. Luís</i>
1772 Com Simão Vicente Rosa como provedor, o volume de empréstimos baixou, situando-se nos 8575 taéis, mais aqueles trocos de 9 mazes, 4 condorins e 4 caixas, o que não devia facilitar apurar os 20% de juros que acresciam ao capital emprestado, integralmente recuperado. ¹⁴	
Domingos Marques	1000 taéis jogados na viagem do <i>S. Joaquim e Sta. Ana</i> para Madrasta
João Fernandes da Silva	3000 taéis colocados na viagem do <i>Estrela da Aurora e N. Sra. da Conceição</i> para o Coromandel
João Ribeiro Guimarães	800 taéis arriscados na viagem do <i>S. Joaquim e Sta. Ana</i> ; 300 taéis que seguem para Batávia com o <i>N. Sra. da Luz</i> ; 200 taéis que acompanham o <i>Sto. António</i> à costa da Índia; 500 taéis rumam com o <i>Estrela da Aurora e N. Sra. da Conceição</i> ; 300 taéis navegam para Goa com o <i>S. Filipe e S. Tiago</i>
Joaquim Carneiro Machado	800 taéis aplicados na viagem comercial do <i>N. Sra. do Amparo e Sta. Cruz</i> para a costa da Índia e Coromandel
Joaquim Modesto de Brito	1675 taéis, 9 mazes, 4 condorins e 4 caixas, aplicados no <i>S. Joaquim e Sta. Ana</i>
1773 Simão Vicente Rosa permanece como provedor. Ano rico em aventuras comerciais bem sucedidas, mobilizando 50 600 taéis de empréstimos, todos recuperados mais o juro normal de 20%. ¹⁵	
António Correia de Liger	3500 taéis arriscados no seu <i>Sta. Cecília</i> para os portos da Cochinchina
António José da Costa	2700 taéis aplicados na viagem do seu <i>N. Sra. do Amparo e Sta. Cruz</i> para Madrasta e costa da Índia; 1600 taéis no seu <i>N. Sra. da Luz</i> para Batávia; já no final do ano, 2500 taéis para o primeiro chegar novamente a Madrasta e 2000 taéis para a segunda embarcação comerciar na costa da Índia
António José da Costa Júnior	1000 taéis arriscados na viagem do <i>N. Sra. do Amparo e Sta. Cruz</i>
António José Pereira e João Carlos Dias	2500 taéis investidos em negócios no golfo de Bengala e costa da Índia com o <i>S. João Nepomuceno</i> , de que eram proprietários
António Vicente Rosa e Manuel Vicente Rosa, filhos do provedor, associados	3000 taéis arriscados no <i>Sto. António</i> para os portos malaio, costa do Coromandel e costa da Índia
João da Fonseca e Campos	300 taéis a riscos de negócios marítimos no <i>S. Joaquim e Sta. Ana</i> destinado ao Ceilão e costa da Índia
João Fernandes da Silva	3500 taéis aplicados no seu <i>Estrela da Aurora e N. Sra. da Conceição</i> com destino a Madrasta
João Ribeiro Guimarães	3000 taéis para os tratos comerciais do seu <i>S. Luís</i> na costa da Índia

WOMEN, MARRIAGE AND FAMILY IN MACAO

Joaquim Modesto de Brito	2000 taéis para os tratos do seu <i>S. Joaquim e Sta. Ana</i> que se dirigia para Ceilão e costa da Índia
Manuel Homem de Carvalho	1200 taéis para a viagem da sua chalupa <i>N. Sra. da Ajuda e S. Simão</i> com destino aos portos de Bengala; no final do ano mais 1200 taéis aplicados na mesma embarcação com destino a Madrastra e Coromandel
Manuel Pereira da Fonseca	3500 taéis arriscados na viagem do seu <i>N. Sra. da Boa Viagem e S. Lourenço</i> para a costa da Índia; no final do ano outros 3500 taéis na viagem do mesmo barco rumo a Timor
Maria Pereira	3200 taéis que seguem no seu <i>S. Filipe e S. Tiago</i> a ganhos para Goa
Nicolau Pires Viana e José de Sousa	1000 taéis investidos no seu <i>Sta. Catarina</i> para tratos nos portos da Cochinchina
Simão de Araújo Rosa, irmão do provedor	3500 taéis investidos em negócios em Batávia e costa de Java com o seu <i>Sto. António e Almas Santas</i>
Simão Vicente Rosa	3200 taéis para os ganhos do seu <i>Sto. António</i> na costa da Índia; 2700 taéis no também seu <i>S. Vicente e Sta. Rosa</i> rumando para Timor
1774 Passa a provedor António José da Costa. A Santa Casa emprestou um total de 44 300 taéis que haveria de recuperar completamente acrescentados dos juros de 20%, mais os pesados juros de 40% sobre uma viagem para Moçambique. ¹⁶	
António Correia de Liger e Filipe Neri do Rego	3900 taéis aplicados na viagem do seu <i>Sta. Cecília</i> para Bombaim e Surrate
António José da Costa	3000 taéis investidos no seu <i>N. Sra. do Amparo e Sta. Cruz</i> para o Ceilão; 2100 taéis para o seu <i>N. Sra. da Luz</i> iluminar bons ganhos na costa da Índia
António José da Costa Júnior	1000 taéis apostados nos negócios do <i>N. Sra. do Amparo e Sta. Cruz</i>
António José Pereira e João Carlos Dias	2500 taéis para serem aplicados em tratos nos portos de Bengala no <i>S. João Nepumoceno</i> de que eram proprietários
António Vicente Rosa e Manuel Vicente Rosa, associados	3000 taéis aplicados a ganhos do seu barco <i>Sto. António</i> para Timor
João Fernandes da Silva	3900 taéis investidos na viagem do <i>Estrela da Aurora e N. Sra. da Conceição</i> para Madrastra
Joaquim Lopes da Silva e Simão de Araújo Rosa, associados	2500 taéis investidos no seu <i>S. Vicente e Sta. Rosa</i> com destino a Goa; no final do ano, outros 2500 taéis investidos no mesmo barco com destino a Madrastra
Manuel Homem de Carvalho e José Caetano Pinto de Almeida	1200 taéis arriscados numa demorada viagem para Moçambique e portos do Norte e Sul de Goa na sua chalupa <i>N. Sra. da Ajuda e S. Simão</i> , a um juro excepcional de 40%
Manuel Pereira da Fonseca	3900 taéis arriscados no <i>N. Sra. da Boa Viagem e S. Lourenço</i> para Goa
Maria Pereira	1500 taéis para a viagem do seu <i>S. Filipe e S. Tiago</i> até à Cochinchina
Maria Pereira, António Correia de Liger e Filipe Neri do Rego	3500 taéis aplicados nos tratos do <i>S. Filipe e S. Tiago</i> até à Cochinchina; no final do ano, 3900 taéis aplicados nos tratos da mesma embarcação com o mesmo destino
Nicolau Pires Viana e o sócio José de Sousa	1000 taéis para o seu <i>Sta. Catarina</i> a navegar para os portos da Cochinchina
Simão de Araújo Rosa	3900 taéis aplicados na viagem do <i>Sto. António e Almas Santas</i> para a costa da Índia até Goa
Tomé Francisco de Oliveira	1000 taéis para a sua chalupa <i>N. Sra. dos Remédios e Almas Santas</i> negociar nos portos de Bengala

MULHERES, CASAMENTO E FAMÍLIA EM MACAU

1775 O volume de empréstimos desceu para 27 100 taéis, mas sendo percebido na íntegra o capital cedido, aumentado dos juros de 20%, com a excepção dos cerca de dois terços de capitais e juros não recuperados no empréstimo contratado com António Vicente Rosa. ¹⁷	
António José da Costa, o provedor	2100 taéis arriscados no seu <i>N. Sra. da Luz</i> para a costa da Índia, mais 3500 taéis no seu <i>N. Sra. do Amparo e Sta. Cruz</i> seguindo para Madrastra
António José da Costa Júnior	dois empréstimos de 500 taéis cada, investidos nas viagens dos barcos paternos
António Vicente Rosa	3000 taéis investidos no seu <i>Sto. António</i> para Goa. Parte da carga perdeu-se, pelo que este Rosa pagou à Santa Casa apenas 1076 taéis e 706 caixas tarde, em 1779
Domingos Marques e Jacinto da Fonseca e Silva	2500 taéis para levarem o seu <i>S. João Nepomuceno</i> até Surrate
João Fernandes da Silva	4000 taéis arriscados na viagem do seu <i>Estrela da Aurora e N. Sra. da Conceição</i> para Timor
Joaquim Lopes da Silva e Simão Araújo Rosa	2600 taéis a ganhos na Cochinchina no <i>S. Vicente e Sta. Rosa</i> de que eram proprietários
Manuel Marinho Monteiro	400 taéis seguem para os ganhos na sua chalupa <i>Fortuna</i> rumo aos portos malaio e Bengala
Manuel Pereira da Fonseca	4000 taéis investidos na viagem do seu <i>N. Sra. da Boa Viagem e S. Lourenço</i> para a costa da Índia, Bombaim e Surrate
Simão de Araújo Rosa	4000 taéis investidos no <i>Sto. António e Almas Santas</i> rumo a Bombaim e Surrate
1776 A provedoria da Santa Casa está entregue a Manuel Pereira da Fonseca. Ano comercial curtíssimo fazendo descer o volume de empréstimos para 17 800 taéis, conseguindo a Santa Casa recuperar completamente capitais e juros. ¹⁸	
António José da Costa	2100 taéis jogados na sorte da viagem do seu <i>N. Sra. da Luz</i> para a costa da Índia
António José da Costa Junior	500 taéis para a mesma viagem
Baltasar Manuel de Almeida	200 taéis aplicados no <i>Sto. António e Almas Santas</i> que se dirigia para Timor
Filipe Lourenço Matos	300 taéis aplicados na viagem do seu <i>S. João Nepomuceno</i> para a Cochinchina
Jacinto da Fonseca e Silva	2500 taéis arriscados também na mesma viagem
Joaquim Lopes da Silva	3000 taéis arriscados no <i>S. Vicente e Sta. Rosa</i> com destino à costa da Índia
Manuel Homem de Carvalho	1200 taéis para os ganhos do seu barco <i>N. Sra. da Ajuda e S. Simão</i> com destino à Cochinchina e Malaca
Manuel Pereira da Fonseca	4000 taéis aplicados no seu <i>N. Sra. da Boa Viagem e S. Lourenço</i> rumo aos negócios de Goa
Simão de Araújo Rosa	4000 taéis arriscados no seu <i>Sto. António e Almas Santas</i> rumo a Batávia, Solor e Timor
1777 Manuel Pereira da Fonseca vê-se obrigado a continuar a dirigir a irmandade por impedimento do provedor eleito, Joaquim Lopes da Silva. Os tratos comerciais melhoraram razoavelmente, emprestando a Santa Casa um total de 21 680 taéis, integralmente resgatados com os seus juros normais de 20%. ¹⁹	
António José da Costa	3500 taéis para viagem do seu <i>N. Sra. do Amparo e Sta. Cruz</i> para a costa da Índia; 2100 taéis no seu <i>N. Sra. da Luz</i> para Batávia e Timor

WOMEN, MARRIAGE AND FAMILY IN MACAO

António José da Costa Júnior	dois empréstimos de 500 taéis cada, jogados nas viagens dos barcos paternos
António Roiz Chaves e João Gonçalves Seixas	800 taéis a ganhos do seu <i>N. Sra. da Conceição</i> com destino à Cochinchina, Malaca e Achém
Baltasar Manuel de Almeida	300 taéis para arriscar na viagem do <i>N. Sra. da Luz</i>
Filipe Lourenço Matos	300 taéis investidos nos tratos do <i>S. João Nepumoceno</i> na Cochinchina
Joaquim Carneiro Machado	800 taéis aplicados na sua chalupa <i>N. Sra. da Esperança</i> em viagem para a Cochinchina e Malaca
Joaquim Lopes da Silva, provedor eleito, mas impedido	3000 taéis investidos na sua parte do <i>S. Vicente e Sta. Rosa</i> para a costa da Índia
Manuel Homem de Carvalho	1200 taéis para a sua chalupa <i>N. Sra. da Ajuda e S. Simão</i> chegar lucrativamente aos tratos dos portos de Bengala
Manuel Pereira da Fonseca	4000 taéis para o seu <i>N. Sra. da Boa Viagem e S. Lourenço</i> negociar na Cochinchina
Maria Pereira	4680 taéis arriscados no seu <i>S. Filipe e S. Tiago</i> com destino à Cochinchina
1778 Volta a subir o volume dos empréstimos concedidos pela Santa Casa para 33 240 taéis, completamente recuperados mais os 20% de juros. ²⁰	
António José da Costa	1500 taéis arriscados tratos do seu <i>N. Sra. do Amparo</i> navegando para a costa da Índia; 2100 taéis para a viagem do <i>N. Sra. da Luz</i> para Goa
Filipe Lourenço Matos	540 taéis investidos na sua chalupa <i>N. Sra. do Carmo</i> para Malaca
Jacinto da Fonseca e Silva	2500 taéis aplicados na viagem do <i>S. João Nepumoceno</i> para a Cochinchina e Sião; 3000 taéis para a viagem do <i>S. João Nepumoceno</i> para o Ceilão e costa da Índia
João Carlos Dias	800 taéis aplicados na viagem da chalupa <i>S. Vicente Ferrer</i> para os portos malaios, Achém e Batávia
João Ribeiro Guimarães	3000 taéis arriscados no seu <i>S. Jorge, N. Sra. da Conceição, Estrela da Aurora</i> dirigindo-se à procura de negócios em Batávia, Bali e Lombok
José da Costa Quelhas	4000 taéis para a viagem do <i>S. Filipe e S. Tiago</i> para Manila
José Lourenço de Matos	200 taéis aplicados no <i>S. João Nepomuceno</i> para a Cochinchina
José Pereira da Costa e os seus filhos, Caetano da Costa Pereira e João Pereira da Costa	900 taéis jogados na viagem da chalupa <i>N. Sra. da Luz</i> para a Cochinchina
Lourenço José de Matos	500 taéis investidos no <i>S. Vicente e Sta. Rosa</i> com destino a Timor
Manuel Homem de Carvalho	1200 taéis jogados nos negócios do seu <i>N. Sra. da Ajuda e S. Simão</i> para o Coromandel
Manuel Pereira da Fonseca, o provedor	4000 taéis para os tratos do seu <i>N. Sra. da Boa Viagem e S. Lourenço</i> em Timor
Simão de Araújo Rosa	4000 taéis para a viagem do seu <i>Sto. António e Almas Santas</i> com destino a Goa; 1000 taéis investidos no <i>S. Vicente e Sta. Rosa</i> ; no final do ano, outros 4000 taéis arriscados na viagem do <i>Sto. António e Almas Santas</i> para a costa da Índia e Surrate
1779 Ano de movimentado comércio marítimo, atingindo 29 700 taéis o total de empréstimos facilitados pela Santa Casa, depois recebidos e acrescentados dos recorrentes 20% de juros. ²¹	
André Moniz	100 taéis arriscados no <i>S. Pedro e S. João</i> para os portos do Coromandel

MULHERES, CASAMENTO E FAMÍLIA EM MACAU

Agostinho António Spada	200 taéis mobilizados nos negócios do <i>Sto. António e Almas Santas</i> nas costas do Coromandel e Malabar
António Botelho Homem Bernardo Pessoa	1000 taéis arriscados no <i>S. Pedro e S. João</i>
António Correia de Liger	100 taéis aplicados no <i>N. Sra. do Amparo e Sta. Cruz</i> rumo aos portos do Malabar
António José da Costa, o provedor	3500 taéis arriscados no seu <i>N. Sra. do Amparo e Sta. Cruz</i> ; 2100 taéis no seu <i>N. Sra. da Luz</i> também para os portos do Malabar
António José Pereira	300 taéis jogados na sorte da viagem do <i>S. Vicente e Sta. Rosa</i> para Goa
António Roiz Chaves e João Gonçalves Seixas	1000 taéis a ganhos nos tratos de Batávia na chalupa <i>N. Sra. da Conceição e Almas Santas</i> ; 1000 taéis colocados no <i>N. Sra. da Conceição e S. Vicente Ferrer</i> com destino à Cochinchina
Caetano da Costa Pereira	900 taéis arriscados na chalupa <i>N. Sra. da Luz</i> rumo ao Coromandel e a Madrastra
Domingos Marques	1000 taéis investidos na viagem do <i>S. Pedro e S. João</i>
Filipe Correia de Liger	100 taéis investidos no <i>N. Sra. da Luz</i>
Inácio Rangel da Costa	800 taéis arriscados no <i>N. Sra. do Pico e Sta. Ana</i> navegando para Manila
Joaquim Carneiro Machado	1000 taéis aplicados no seu <i>N. Sra. da Esperança e das Dores</i> com destino à Cochinchina; 1000 taéis jogados no <i>N. Sra. da Boa Viagem e S. Lourenço</i> para Goa
Joaquim José Vasques	400 taéis na viagem <i>S. Pedro e S. João</i>
José António de Abreu e João Marques do Rego	300 taéis colocados na viagem da chalupa <i>N. Sra. da Ajuda e S. Simão</i> até à costa da Índia
José Caetano Dinis	100 taéis na viagem <i>S. Pedro e S. João</i>
Manuel Homem de Carvalho	1200 taéis jogados na sorte da viagem do <i>N. Sra. da Ajuda e S. Simão</i>
Manuel Joaquim Barradas de Azevedo	100 taéis apostados na viagem do <i>N. Sra. do Amparo e Sta. Cruz</i>
Manuel Lopes Correia	300 taéis arriscados na viagem do <i>N. Sra. da Luz</i>
Manuel Pereira da Fonseca	4000 taéis aplicados na viagem do seu <i>N. Sra. da Boa Viagem e S. Lourenço</i> rumo a Batávia, Bali e Timor
Manuel Tomás Cardoso de Almeida	200 taéis investidos no <i>N. Sra. da Boa Viagem e S. Lourenço</i>
Matias Soares	2000 taéis para o <i>S. Filipe e S. Tiago</i> , agora na sua posse, chegar lucrativamente a Manila
Simão de Araújo Rosa	4000 taéis para a viagem do seu <i>Sto. António e Almas Santas</i> para o Coromandel e Madrastra; 3000 taéis para os tratos na sua parte do <i>S. Vicente e Sta. Rosa</i>
1780	
Os primeiros dois contratos são assinados ainda em Fevereiro pelo provedor António Miranda de Sousa, mais tarde substituído por António Gonçalves Guerra. Exactamente 22 000 taéis são emprestados neste derradeiro ano em estudo, voltando a ser completamente recuperados acrescidos dos respectivos juros muito estavelmente negociados nos 20%. ²²	
André Moniz	100 taéis apostados nos tratos do <i>S. Pedro e S. João</i> para Madrastra
António Correia de Liger	300 taéis aplicados na viagem do <i>N. Sra. do Amparo e Sta. Cruz</i> para Goa e Surrate
António Gonçalves Guerra	500 taéis para Timor no <i>Sto. António e Almas Santas</i>

WOMEN, MARRIAGE AND FAMILY IN MACAO

António José Pereira	200 taéis aplicados na viagem do <i>N. Sra. da Luz</i> com destino a Madrastra
António Vicente Rosa	200 taéis para a viagem do <i>N. Sra. da Esperança e das Dores</i> para Malaca
Caetano António de Campos	200 taéis para a viagem do <i>Sto. António e Almas Santas</i>
Caetano da Costa Pereira	900 taéis arriscados na viagem do seu <i>N. Sra. da Luz</i>
Domingos Marques	1000 taéis investidos na viagem do <i>S. Pedro e S. João</i> para Madrastra
Félix José Coimbra	200 taéis apostados na viagem do <i>S. Pedro e S. João</i>
Felizardo José de Mendonça	200 taéis aplicados nos tratos com o <i>N. Sra. da Luz</i>
Filipe Correia de Liger	200 taéis aplicados na viagem do <i>N. Sra. do Amparo e Sta. Cruz</i>
Filipe Lourenço Matos e João Francisco Belém	600 taéis para o seu barco <i>N. Sra. do Carmo</i> negociar na Birmânia
João da Costa de Brito	400 taéis aplicados na viagem do <i>N. Sra. da Boa Viagem e S. Lourenço</i> para Goa
Joaquim Carneiro Machado	1000 taéis para a viagem do <i>N. Sra. da Esperança e das Dores</i> ; 1200 na viagem também para Malaca do <i>N. Sra. de Guadalupe e Penha de França</i> ; 400 taéis aplicados no <i>N. Sra. da Boa Viagem e S. Lourenço</i>
Joaquim José Vasques e António José Gamboa	2000 taéis arriscados no seu <i>N. Sra. do Rosário, S. João e Almas</i> com destino a Bengala
José Miguel	300 taéis arriscados para Malaca na viagem do <i>N. Sra. da Ajuda e S. Simão</i>
Lourenço José dos Passos	400 taéis para a viagem do <i>Sto. António e Almas Santas</i>
Manuel Homem de Carvalho	1200 taéis na viagem do seu <i>N. Sra. da Ajuda e S. Simão</i> para os portos do Achém e Pegu
Manuel Joaquim Barradas de Azevedo	200 taéis aplicados na viagem do <i>N. Sra. da Luz</i>
Manuel Lopes Correia	300 taéis aplicados na viagem do <i>N. Sra. do Amparo e Sta. Cruz</i>
Manuel Pereira da Fonseca	4000 taéis jogados nos negócios do seu <i>N. Sra. da Boa Viagem e S. Lourenço</i>
Manuel Tomás Cardoso e Almeida	200 taéis apostados na viagem do <i>N. Sra. da Boa Viagem e S. Lourenço</i>
Manuel Vicente Rosa	200 taéis aplicados na viagem do <i>N. Sra. do Amparo e Sta. Cruz</i>
Miguel Francisco da Costa, outro filho de António José da Costa	3500 taéis investidos na viagem do <i>N. Sra. do Amparo e Sta. Cruz</i> ; 2100 taéis aplicados na viagem do <i>N. Sra. da Luz</i>

1 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 277, fl. 55.

2 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 277, fl. 63v.

3 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 277, fl. 71v.

4 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 306, fls. 4-11v.

5 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 306, fls. 12-19v.

6 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 306, fls. 20-26.

7 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 306, fls. 26v-32v.

8 O contrato mostra que José de Sousa apenas sabia assinar com sinal de “cruz”, sugerindo evidente analfabetismo, enquanto Nicolau Pires Viana exibe uma belíssima caligrafia na sua barroca assinatura com esses muitos floreados ao gosto da época. É provável que estes mercadores analfabetos, mas ricos, tivessem absoluta necessidade de encontrar sócios letrados que pudessem exercer um mínimo de vigilância sobre os muitos contratos e obrigações escritos que se realizavam frequentemente nos negócios comerciais marítimos animados por Macau neste período.

9 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 306, fls. 33-39.

10 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 306, fls. 39v-45v.

11 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 306, fls. 46-53.

12 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 306, fls. 54-63v.

13 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 306, fls. 64-77.

14 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 306, fls. 77v-82.

15 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 306, fls. 82v-91v, 93v, 94v.

16 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 306, fls. 92, 94, 95-102.

17 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 306, fls. 102v-107v.

18 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 306, fls. 109-113, 114.

19 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 306, fls. 113v, 114v-119v.

20 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 306, fls. 120-128v.

21 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 306, fls. 129-142.

22 AHM, *Santa Casa da Misericórdia*, Livro 306, fls. 142v-168v.

Óleo representando Marra da Silva Van Mierop existente na Santa Casa da Misericórdia de Macau.



FALLECEO ESTA BEMFEITORA MARTA DA SILVA MEROP.
NATURAL DE STA CIDADE, AOS 8 DE MARÇO DE 1828.

A Vida e o Legado de Marta da Silva Van Mierop

ROGÉRIO MIGUEL PUGA*

Nos anos sessenta do século passado, o escritor inglês Austin Coates (1922-1997), perante a inexistência de dados que lhe permitissem elaborar uma biografia de Marta da Silva Van Mierop (1766-1828),¹ uma das maiores benfeitoras de Macau, decide redigir o romance histórico *City of Broken Promises* (CBP) e levar a cabo, como romancista, a tarefa que, enquanto investigador, lhe não é possível, evocando ficcionalmente a figura histórica de que nos ocuparemos neste estudo.

A órfã, abandonada à nascença e recolhida pela Santa Casa da Misericórdia em meados do século XVIII,² nunca aprende a ler nem a escrever,³ facto que não é um obstáculo para uma das mais conhecidas armadoras do Sul da China no século XIX, mas que, em parte, contribui para a inexistência de registos escritos que permitam reconstruir a sua vida. Após ter conhecido em Macau o sobrecarga da Companhia das Índias inglesa, Thomas Kuyck Van Mierop, a jovem casa supostamente com o inglês que lhe deixa em testamento parte da sua fortuna, antes de embarcar, doente, rumo a Londres, viagem durante a qual falece, em 1795. Marta torna-se uma famosa armadora e passa toda a sua vida no enclave, onde falece em 8 de Março de 1828, no seu lar, na Rua do Hospital, também herdado de Thomas, sendo sepultada na capela-mor da igreja do Convento

de São Francisco.⁴ Muita da informação sobre a figura histórica por detrás da personagem principal de CBP tem sido transmitida oralmente, de geração em geração, no seio das comunidades portuguesa e chinesa de Macau, como informa a contracapa do romance, encontrando-se no Museu da Santa Casa da Misericórdia de Macau um retrato de corpo inteiro de Marta, pintado por volta de 1815, cerca de 13 anos antes da sua morte.⁵ O Pe. Manuel Teixeira afirma que a personagem de CBP nada tem de “verdadeiro” a não ser a sua existência,⁶ o que de facto não é totalmente verdade, pois esta partilha diversas características com o seu referente histórico, nomeadamente o facto de se tornar armadora, as doações que faz à cidade⁷ e a relação amorosa com Thomas.

Já em 1902, Montalto de Jesus apresenta uma das poucas referências a Marta Van Mierop na historiografia de Macau, perpetuando a imagem de generosidade que envolve a benfeitora da cidade:

*“... in one instance a native woman who wedded a foreigner merchant under romantic circumstances became a public benefactress by bequeathing her fortune to the charitable institutions of the colony, in one of which, the Santa Casa da Misericórdia, the portrait of Martha Merop is still preserved.”*⁸

Os escassos dados disponíveis sobre a “mulher mais rica de Macau”⁹ e Thomas Kuyck Van Mierop recolhe-os Coates dos testamentos do casal, da tradição oral de Macau e dos arquivos históricos ingleses,¹⁰ incorporando-os numa narrativa ficcional que dá vida a duas personagens que se movem num ‘mundo (histórico) possível’.¹¹ Muitos são os autores que, ao

* Doutorado em Estudos Anglo-Portugueses; investigador do Centro de Estudos Anglo-Portugueses, do Centro de História de Além-Mar da Universidade Nova de Lisboa e do Centro de Estudos Comparatistas da Universidade de Lisboa.

Ph.D. in Anglo-Portuguese Studies; researcher at the Centre for Anglo-Portuguese Studies and at the Centre for Overseas History in Lisbon's Universidade Nova, and at Lisbon University's Centre for Comparative Studies.

MULHERES, CASAMENTO E FAMÍLIA EM MACAU

referirem a presença inglesa em Macau e a condição feminina da cidade setecentista, remetem para a relação de Thomas e Marta com base no romance de Coates, nomeadamente Philippe Pons, que afirma na sua obra *Macao*:

*“For a long time there were more women than men in Macao. [...] Many [women] were orphans born from unions with servants. They were taken in by the Santa Casa da Misericórdia, given a Christian education and placed with rich families. Others became prostitutes such as Martha Merop, who lived from the late 1700s until the early 1800s, and whose full-length portrait hangs in the grand chamber in the Santa Casa da Misericórdia. Austin Coates dedicated a novel to the legend of this enigmatic woman, mistress to an Englishman in the East India Company, and had his heroine say she felt ‘neither Portuguese nor Chinese’. The novel’s title, City of Broken Promises, alludes to the promises of marriage Europeans used to make their mistresses before, more often than not, abandoning them with their children. Martha Merop was sold as a prostitute at the age of thirteen, and lived with her lover Thomas Merop [sic.] for fifteen years. He departed from Macao without her, but bequeathed her his fortune and his name. Martha launched herself in business and became the richest woman in South China, as well as the Santa Casa’s most generous donor.”*¹²

Referindo-se à figura histórica, o autor faz eco do enredo de *CBP*, fundindo dados biográficos com criações literárias, pois não há provas de que Marta da Silva tenha, de facto, sido prostituta, nem Thomas a abandona em Macau ao ser forçado a viajar por motivos de doença.

Uma vez que é *CBP* que coloca a figura de Marta nas ‘luzes da ribalta’ da historiografia/História de Macau, analisaremos, antes de abordarmos as fontes históricas sobre a armadora, a polémica levantada pelo Pe. Manuel Teixeira após a publicação do romance. Relativamente à caracterização da senhora Van Mierop na narrativa de Coates, o Pe. Manuel Teixeira, alguns meses após a publicação da mesma, torna pública a sua reacção numa série de três artigos intitulada “Martha Merop: Autópsia a um Livro”, no jornal *O Clarim*, propriedade da diocese de Macau. O substantivo ‘autópsia’, bem como os adjectivos utilizados nesses textos remetem desde logo, e através de uma carga

semântica negativa, para a crítica pouco favorável da obra a ‘autopsiar’, com base no confronto dos episódios históricos ficcionalizados e das invenções do romancista com o conteúdo verificável das fontes históricas. O termo ‘autópsia’ supõe ainda a morte simbólica da obra, afirmando o estudioso da História de Macau:

“... o meio social e as intrigas dos serventuários da *East India Company* em Macau são retratados com vivo realismo [...]. Quanto ao resto deixa muito a desejar. Marta Merop sai desta novela completamente poluída. E é só para a defender de tão abjectas calúnias que pegamos na pena. A Igreja, os padres, e os portugueses de Macau não merecem ao autor a menor simpatia, pois só pedradas lhes atira. Ainda se ele se baseasse nalgum documento histórico, vá lá; mas, apesar da roupagem e todo o aparato histórico com que pretende e consegue iludir um público ignorante, não há ali um fiozinho de verdade...”¹³

O autor refere-se decerto a excertos do romance como “*The place is priest-ridden. I have never seen so many churches for so small a population.*”¹⁴ [...] *The Portuguese population of Macao at this time was about 3,000 [...]. To minister to the spiritual needs of this small community were some 90 priests...*”¹⁵, afirmações que, por seu lado, apresentam semelhanças, ao nível temático e estilístico, com a descrição que, por exemplo, o protestante George Staunton faz da cidade durante a primeira embaixada inglesa à China em 1793:

*“To minister the devotion of little more than four thousand of Portuguese laity, there are thirteen churches, or chapels, and above fifty ecclesiastics...”*¹⁶

Coates e Teixeira continuam a colaborar na investigação da História de Macau, tendo o último pedido ao romancista para corrigir a versão inglesa de um estudo seu sobre a Gruta de Camões.¹⁷ Já o Pe. José Barcelos Mendes afirma após uma visita de Austin Coates ao território:

“Noticiou a Imprensa local a presença, em Macau, do Sr. Austin Coates, que dizem ser pró-português, historiador, jornalista e escritor. Não contestamos que o seja. Mas não enfileiramos no número daqueles que dão demasiada importância ao facto de um sujeito ser amigo dos portugueses. É tempo de nos deixarmos destes complexos que reputamos de inferioridade. [...] Quanto

WOMEN, MARRIAGE AND FAMILY IN MACAO

ao Sr. Coates, julgamos que foi infelicíssimo em deslustrar e atirar para a lama uma figura histórica de Macau, Marta Merop, quando esta dama não foi nada do que ele disse no seu livro “City of Broken Promises”, como ficou provado com uma série de artigos do Pe. Manuel Teixeira, publicados neste jornal. Se o autor queria fazer ficção, que não escolhesse figuras históricas. O respeito pela fama alheia ultrapassa as lajes dum sepulcro [...]. Além de que é indigno difamar com ‘ficções’ quem já não se pode defender...”¹⁸

O articulista acusa o romancista de recorrer à ficção para difamar uma ilustre figura de Macau. No entanto, a ficção histórica confere a este último liberdade total para se (re)apropriar dos factos históricos que ficcionaliza ao construir um mundo ‘possível’, pois como afirma Georg Lukacs, “*Il n’importe donc pas dans le roman historique de répéter le récit des grands événements historiques, mais de ressusciter poétiquement les êtres humains qui ont figuré dans ces événements.*”¹⁹ Cerca de dez anos após essas críticas, Austin Coates (como que) responde ao Pe. Manuel Teixeira num artigo do jornal de Hong Kong, *South China Morning Post*, epitexto público de *CBP* que resume algumas das técnicas de construção do romance e a investigação subjacente a essa tarefa. O autor refere a sua preocupação em dar voz a figuras silenciadas da História do enclave como Marta, estratégia característica do romance histórico pós-moderno:

“*From the first moment I heard of Martha Merop, in 1949, I was fascinated by her. There she was immured in the house of an Englishman in Macau, a total prisoner, not allowed to be seen when visitors came [...] and certainly not on any account allowed out. She was a pensioner, if any more absurd word could be found for it. By the laws of China, no European expatriate was allowed to bring a wife with him [...] or] marry a local girl. [...] Out of these extraordinary conditions, Martha became an international trader in her own right, owned her own ocean-going trading vessel, [...] and left to charity what in today’s money would run into millions. I found this story irresistible. I had to write her life. But this was easier said than done. Even when a millionairess, she remained illiterate [...]. There is so much we do not know about them [Martha and Thomas], and never will know.*”²⁰

No folheto publicitário que a primeira editora que publica *CBP* (Frederick Muller) distribui, em 1967, a anunciar a obra, Coates afirma que o texto se encontra o mais próximo possível de um estudo historiográfico ou de uma biografia de Marta da Silva Van Mierop, ambos impossíveis de realizar por falta de fontes:

“*I have written it as a novel,’ the author states, ‘because, even when a millionairess, Martha remained illiterate, and none of her Macao associates were the kind of people who kept diaries or wrote interesting letters. The material for a proper biography does not exist. The book comes as close as can be to authentic history. [...] I have tried to present as faithful a portrayal as possible of the life and times of a remarkable woman, whose success story must surely rank among the strangest in any part of the world, at any time.*”²¹

Já no final do artigo supracitado o romancista conclui, em uníssono com o Pe. Manuel Teixeira, em relação a Marta: “*she was a woman of honour*”,²² afirmando que recria parte da vida da mesma com base nos escassos conhecimentos que detém e na utilização livre da História. Coates confessa ainda que a tradição oral de Macau pouco nos informa acerca do casal Van Mierop, pois no enclave setecentista as comunidades portuguesa e inglesa encontram-se separadas por fronteiras socioculturais e religiosas. Na ausência de qualquer documentação que prove o contrário e perante o facto de os funcionários da East India Company estarem proibidos de casar com nativas,²³ o leitor interessado poderá basear-se, tal como o Pe. Manuel Teixeira e J. M. Braga,²⁴ nos documentos históricos, nomeadamente nos testamentos dos membros do casal, até porque a documentação legal redigida em Macau após a morte de Marta a proclama também “viuva do Inglez Tomáz Meroup” [*sic*].²⁵ No entanto, tal facto não implica que imputemos ao romance em questão o dever ou sequer a pretensão de ser uma reconstrução fiel da realidade histórica.

Em 1977, Austin Coates avança informação sobre Marta relativa a episódios históricos posteriores ao momento em que termina a acção de *CBP*, sem referir a fonte:

“*In 1823, when she was about 57, she decided to retire from active trading, and sold her ship [Merope] to James Matheson. [...] Matheson cut the ships’ masts off, and it is regrettable to record that the vessel ended as one of the mastless hulks*

MULHERES, CASAMENTO E FAMÍLIA EM MACAU

*which made up the floating opium emporium at Lintin.*²⁶

Várias fontes chinesas e estudos como os de Michael Greenberg²⁷ e Coates²⁸ referem o barco de Marta, o *Merope*, que transporta mercadorias e trafica ópio no Sul da China. Encontram-se no Public Record Office, em Londres, diversos documentos relativos ao tráfico inglês de ópio através do *Merope*, em 1821 e 1822.²⁹ Também Alfred Basil Lubbock refere que, entre 1821 e 1824, “... the notorious *Merope* [...] acted as an opium godown without the confines of the port, lying under the shelter of Lintin during the winter months...”³⁰ actividade que se coaduna com a imagem da embarcação apresentada no romance *Red Barbarian*, de Margaret Gaan (1984). Lubbock afirma ainda que, à data, os mares da China são relativamente desconhecidos dos ocidentais, sendo o *Merope* o primeiro barco a explorá-los, nomeadamente quando o capitão Parkyns tenta, em 1821, estabelecer relações comerciais a norte de Cantão, sob o comando de Matheson, deslocando-se a Taho, três anos depois, embora sem quaisquer resultados.³¹

A situação financeira, o espírito empreendedor e a caridade de Marta da Silva Mierop encontram um paralelo na figura histórica de Catarina de Noronha, armadora proeminente de Macau durante os últimos 30 anos do século XVII. Catarina herda os barcos e bens do marido, o magnata Francisco Vieira de Figueiredo, que falece em Larantuca no ano de 1667, chegando a Macau três anos depois. A proprietária de vários navios falece em 1701, deixando parte dos seus bens aos Jesuítas da cidade e à freguesia de Santo António. Esta portuguesa, tal como Marta, herda o seu estatuto e poder económico-social do marido, destacando-se a sua capacidade empresarial.³² A vitória e o sucesso da viúva Van Mierop fazem com que a sua vida adquira uma relevância histórica em Macau,³³ transformando-se a sua embarcação num motivo literário em romances ingleses cuja acção tem lugar no Sul da China, como podemos verificar em *Red Barbarian*,³⁴ que remete o leitor informado quer para a acção histórica de *CBP* quer para o apelido de Marta e o seu barco, como indica a oração “... *Merope's ancient timbers groaning in response...*”³⁵ A referência ao barco constitui, assim, uma anaforização interdiscursiva indirecta relativamente à narrativa de Coates, pois apesar de o narrador de *Red Barbarian* não referir directamente Marta Van Mierop ou *CBP*, essa ligação é estabelecida pelo leitor informado.

Pouco se sabe sobre a vida da armadora, sendo as referências à mesma na documentação de Macau em maior número após a sua morte, sobretudo devido à fortuna que oferece à cidade, como veremos de seguida.

A VIDA, O TESTAMENTO E LEGADO DE MARTA DA SILVA MIEROP À CIDADE DE MACAU (1828)

A comerciante de etnia chinesa, “... christã, e Catholica Romana...”, apresenta-se da seguinte forma no início do seu testamento, lavrado em 3 de Março de 1828:

“Eu Martha da Silva Merop, viuva de Thomaz Merop, moradora n'esta cidade de Macau [...] natural d'esta Cidade do Santo Nome de Deus na China filha de Pae e Mai gentios. [...] fui casada com Thomas Merop ora defundo in facie Ecclesiae segundo manda a Santa Igreja [...] deste Matrimonio não tive filho algum [...] não tenho herdeiros descendentes nem ascendentes. [...] deixo por ora para bem da minha alma e suffragio d'ella mil patacas para mil missas de pataca cada uma. [...] Dou liberdade para todos os meus captivos e captivas.”³⁶

A senhora Van Mierop deixa, portanto, todos os seus bens às afilhadas e protegidas, aos escravos que liberta³⁷ e aos órfãos e instituições de caridade de Macau, demonstrando a sua generosidade. Afirma o Pe. Manuel Teixeira, por esta razão, que um dos nomes femininos que deveriam dar nome a uma rua da cidade é o de “... Marta Merop, grande benfeitora da S. Casa da Misericórdia e dos Conventos.”³⁸ Ainda em vida, Marta auxilia a cidade sempre que necessário, como demonstra a “Lista dos Senhores, que concorrerão para o fretamento do Brigue Assumpção para a condução dos Malvados, que pretendem perturbar o socego desta cidade”, publicada no “Suplemento” à *Abelha da China* n.º 15, o primeiro jornal de Macau, fundado em 12 de Setembro de 1822, e na qual se encontra o nome da “Sra. Martha da Silva Merop”, que oferece dez patacas.³⁹ Ao longo do tempo, o apelido da benfeitora sofre uma transformação fonética, passando a Merop(e), proclamando-a a documentação portuguesa relativa ao seu legado, redigida após sua morte, e em consonância com o testamento da mesma, “viuva do Inglez Tomaz Meroup” [*sic*].⁴⁰

WOMEN, MARRIAGE AND FAMILY IN MACAO

Os testamentos do casal adquirem um valor especial na questão do seu casamento (que não se encontra registado em Macau), pois declaram Marta como mulher e viúva de Thomas Van Mierop. Pouco antes de morrer, a armadora lega a sua fortuna em prol dos necessitados e da Igreja da cidade, sendo várias as referências ao legado na documentação histórica logo após a sua morte, como se pode verificar em três cartas redigidas em 1828 e 1829⁴¹ e que atestam toda a acção social e a caridade possibilitada pela viúva do sobrecarga, que beneficia pedintes, órfãos, escravos e viúvas da urbe, bem como o Senado, a Igreja, a Santa Casa da Misericórdia e alguns mosteiros e conventos. No Centro Cultural e Científico de Macau, em Lisboa, encontra-se microfilmado o processo relativo a uma disputa económica, no início do século XX, devido à aplicação e ao usufruto dos juros do legado que Marta instituíra em testamento à cidade no ano de 1828⁴² e cujo original se encontra no Arquivo Histórico de Macau,⁴³ sendo frequente, por parte da edilidade macaense, a prática de deixar herança a instituições de caridade.⁴⁴ O processo n.º 3806 do Fundo de Administração Civil intitula-se “Legado de Martha da Silva Merop, 1912 Dezembro 10-1920 Março 2” e contém documentos da Repartição Superior da Fazenda, ao longo dos quais o nome da benfeitora tem variantes como Merop e Merope. A cópia dactilografada de um ofício da Secretaria-Geral do Governo de Macau (17-05-1915) informa:

“... em 8 de Março de 1828 faleceu nesta cidade de Macau Marta da Silva Merop, deixando em testamento, entre outros legados, um da importância de três mil patacas ao Leal Senado, que junta a de seis mil patacas, que por escritura de 21 de Fevereiro de 1827 o mesmo tinha ganhos, da referida testadora, perfazer o total de nove mil patacas, das quais os juros deveriam, nos termos das disposições testamentárias, ser entregues ao Pe. Cura da Sé para este e mais dois sacerdotes aplicarem a diferentes solenidades religiosas e o restante a missas.”⁴⁵

A irregularidade do pagamento dos juros pelo Senado ao Cabido da Sé, conforme o documento comprova, dá posteriormente origem a uma disputa entre o governo da cidade – que requer para si a importância do legado – e o Senado. Nesse mesmo dia,⁴⁶ o sub-inspector da fazenda afirma:

“... do espólio da defunta Marta da Silva Merop. Viúva do Inglês Tomáz Meroup [*sic*], deixado a

Santa Casa da Misericórdia desta cidade para obras pias, o proposto pelo Desembargador Ouvidor Geral Dr. José Felipe Pires da Costa em sessão de 28 de Maio de 1828 para que o Leal Senado recebesse este legado a juros de 7 por cento anuais até decisão da Autoridade Superior...”⁴⁷

O resto do documento consiste na lista dos montantes específicos deixados a instituições como o Recolhimento das Meninas de Sta. Rosa da Lima,⁴⁸ o Leal Senado, alguns conventos, mosteiros e a Sé de Macau. Através da análise das doações de Marta Van Mierop e da parte inicial do seu testamento podemos concluir que os seus donativos espelham a vivência da espiritualidade e a religiosidade da Macau oitocentista, afirmando Ana Cristina Araújo que, desde a Idade Média, os testamentos:

“... religa[m] as concepções correntes do aquém e do além-túmulo, [...] nas cidades, os leigos responderam positivamente às garantias oferecidas pelos conventos, pedindo sufrágios, exercitando a caridade, aderindo à comunhão dos santos e ao poder dos intercessores terrenos. [...] Para remissão dos seus pecados, os testadores repartem ainda insignificantes ofertas, em dinheiro, géneros e peças de vestuário, por pobres cativos e virgens.”⁴⁹

Tal prática observa-se no testamento de Marta em relação aos seus ‘escravos’ e às órfãs carenciadas do enclave. O início do documento reveste-se, assim, de uma dimensão religiosa que veicula a fé e caridade da armadora. De acordo com a mesma autora, no processo da descoberta moderna da morte, ao sentimento de comunhão junta-se a

“... inquietude resultante da culpabilização pelo pecado [...]. Não admira, portanto, que nos preâmbulos dos testamentos [como o de Marta], as fórmulas de fé alusivas aos mistérios da criação e da redenção desemboquem, por vezes, na afirmação do medo do dia do grande juízo ou no temor declarado de terríveis castigos no Além [...] a partir da invocação prioritária da Virgem Maria e das invocações subsidiárias dos Apóstolos e do arcanjo São Miguel.”⁵⁰

Com efeito, no preâmbulo do testamento de Marta da Silva Van Mierop lê-se:

“Em nome da Santíssima Trindade, Padre, Filho e Espírito Santo, Tres Pessoas, e Um só

MULHERES, CASAMENTO E FAMÍLIA EM MACAU

Deus Verdadeiro, em quem firmemente creio por ser christã, e Catholica Romana, saibam quantos este testamento virem que no anno de mil oitocentos vinte e oito em três de Março, Eu Martha da Silva Merop, viuva de Thomaz Merop, moradora n'esta cidade de Macau, estando em perfeito juizo, e temendo a morte repentina, e achando-me agora molesta, e desejando por isso deixar a minha alma, que Deus me deu, em estado da salvação, e por ignorar o instante, que o mesmo Senhor será servido levar a minha alma para si, ordeno este presente Testamento, e esta minha última vontade, da maneira seguinte: primeiramente, encommendo a minha alma ao Padre Eterno, remida com o preciosissimo Sangue do seu Unigenito Filho Jesus Christo Nosso Senhor meo Salvador, e invoco a Maria Santissima por minha Advogada, aos Anjos da minha guarda, e Santo da minha devoção, e a todos os mais Anjos e Santos da Corte Celestial, que intercedão por mim a Deus. Declaro que sou moradora e natural d'esta Cidade do Santo Nome de Deus na China filha de Pae e Mai gentios.”⁵¹

Tal como *CBP* ficcionaliza⁵² e o documento que transcrevemos em anexo refere, Marta, continuando uma prática que iniciara em vida,⁵³ deixa, em testamento, verbas para que se realizem missas por sua alma e pela de Thomas, bem como diversas festividades católicas na cidade, realidade reconhecida publicamente ainda em vida da armadora, inclusive em Roma. Em 1823, o padre Raffaele Umpieres, procurador da *Propaganda Fide* em Macau, informa o Vaticano sobre as festas que Marta da Silva Van Mierop patrocina na cidade e do pedido que esta faz ao Papa no sentido de ser concedida indulgência plenária quer a todos os fiéis que visitem a Catedral de Macau no dia 23 de Janeiro, quando da festa da Santíssima Virgem da Vida, quer às almas que se encontram no Purgatório. Esta iniciativa demonstra não apenas a fervorosa vivência católica e caridade da armadora

como também o cuidar da salvação dos vivos e dos mortos. Na carta do dito procurador pode ler-se:

*“La Signora Marta da Silva, che ogni anno alli 23 Genaio fa a sue spese la festa della Santissima Vergine da Vida [sic.] nella Chiesa cattedrale di questa città di Macao, hà pregato il Sig. Marchini perchè l’ottenesse la grazia del Santo Padre, che tutti li fedeli, che in detto giorno visiteranno detta Chiesa potessero in perpetuo, finchè si farà detta festa, lucrar l’Indulgenza plenaria applicabile anche all’anime del Purgatorio. Il Sig. Marchini hà incaricato me di scrivere su detto oggetto: onde prego V. S. R.ma a volersi copiacere di sollecitare la bramata grazia.”*⁵⁴

No século XX (1915), as acções da armadora continuam a ser do conhecimento geral, como informa o chefe da repartição da Secretaria-Geral do Governo de Macau:

“... ter garantidas as festas, cujo encargo a testadora tomou sobre si ainda em vida, e que tanto brilho teem dado ao culto catolico na Sé Catedral [...] a celebração das festas prescritas no testamento de Marta Merop, as quais na sua maioria pertencem ao 1.º semestre de cada ano civil, não podendo ser-me atribuidos descuidos, se houver reparos por parte do publico de Macau, que bem conhece a existencia do legado de Marta Merop e obrigações contidas no testamento aceite pela Administração Civil do Leal Senado...”⁵⁵

O conhecimento público do “legado Merop”⁵⁶ e a importância social do mesmo para Macau justificam o facto de o retrato da benfeitora da cidade e heroína do romance de Coates (utilizado na capa de algumas edições da obra) se encontrar, como já referimos, no Museu da Santa Casa da Misericórdia. A figura histórica de que nos ocupamos é relativamente desconhecida quer em Macau quer em Portugal, tendo *CBP* tornado, assim, visível uma das personalidades (silenciadas) dos anais da história local do enclave, sobretudo devido à inexistência de fontes que nos permitam conhecer a vida da mesma.⁵⁷ **RC**

WOMEN, MARRIAGE AND FAMILY IN MACAO

ANEXO: TESTAMENTO DE MARTA DA SILVA VAN MIEROP

Cópia – Registo de Testamento de Martha da Silva Merop – Mil oitocentos vinte e oito.

Em nome da Santissima Trindade, Padre, Filho e Espírito Santo, Tres Pessoas, e Um só Deus Verdadeiro, em quem firmemente creio por ser christã, e Catholica Romana, saibam quantos este testamento virem que no anno de mil oitocentos vinte e oito em três de Março, Eu Martha da Silva Merop, viuva de Thomaz Merop, moradora n'esta cidade de Macau, estando em perfeito juizo, e temendo a morte repentina, e achando-me agora molesta, e desejando por isso deixar a minha alma, que Deus me deu, em estado da salvação, e por ignorar o instante, que o mesmo Senhor será servido levar a minha alma para si, ordeno este presente Testamento, e esta minha última vontade, da maneira seguinte: primeiramente, encomendo a minha alma ao Padre Eterno, remida com o preciosissimo Sangue do seu Unigenito Filho Jesus Christo Nosso Senhor meo Salvador, e invoco a Maria Santissima por minha Advogada, aos Anjos da minha guarda, e Santo da minha devoção, e do meo nome, e a todos os mais Anjos e Santos da Corte Celestial, que intercedão por mim a Deus. Declaro que sou moradora e natural d'esta Cidade do Santo Nome de Deus na China filha de Pae e Mai gentios. Item declaro que fui casada com Thomas Merop ora defundo in facie Ecclesiae segundo manda a Santa Igreja. Item declaro que deste Matrimonio não tive filho algum. Item declaro que não tenho herdeiros descendentes nem ascendentes. Item declaro que deixo por ora para bem da minha alma e suffragio d'ella mil patacas para mil missas de pataca cada uma.

Tres officios solemnes, no dia de obito, septimo dia e trigesimo dia, e para mais gastos de enterro 400 quatrocentas patacas. Item deixo mil patacas pobres recolhidas, meia pataca a cada uma d'ellas.

Item deixo quatrocentas para pobres de porta.

Item declaro que tenho no Senado desta Cidade seis mil patacas a ganhos de dez por cento por sete anos, e depois de sete annos a sete por cento, deixo mais tres mil patacas para ajuntar aquellas seis mil no Senado para todos os seus ganhos serem entregues ao Reverendo Padre Cura da Sé para elle e mais dois Sacerdotes que elle escolher fazerem as festas seguintes: De Nossa Senhora da Vida, setenta patacas.

De Santa Martha e Santa Anna, cento e cincoenta patacas.

De Senhor Jesus, trinta e cinco patacas.

De Nossa Senhora da Saude em Sam Domingos, vinte e cinco patacas.

De tres dias de quarenta horas, cento e cinquenta pataca. Todas estas festas devem ser feitas todos os annos,

assim como eu tenho feito todos os annos, dos ditos ganhos do Senado, e a quantia que restar se distribuirá em Missas de meia pataca para minha alma e para alma do meo marido Thomaz de Merop; declaro mais, as cento e cincoenta patacas da festa de quarenta horas também são para as festas do Espirito Santo e Santissima Trindade.

Item deixo mais para a Santa Casa da Misericordia vinte mil patacas, com obrigação da dita Santa Casa fazer todos os annos um officio solemne para minha alma dos seus ganhos e o restante para orfaons e viuvas.

Item deixo para Mosteiro de Santa Clara cinco mil patacas.

Item deixo para o Convento de Sam Francisco cinco mil patacas.

Item deixo para as minhas afilhadas Antonia Marcellina mil patacas. Anna Catharina de Castro duzentas patacas. Aguida Eulalia de Espirito Santo trezentas patacas. Antonia Candida da Cruz duzentas patacas. Anna Maria Fernandes duzentas patacas. Barbara Angelica da Costa trezentas patacas. Victoria Ignacia de Portaria duzentas patacas. Antonia Maria Magalhaens quatrocentas patacas. Efigenia Ritta de Mesquitta quatrocentas patacas. Constancia, filha de Paulo Bello, cem patacas. Mariana Francisco Xavier quinhentas patacas.

Item deixo para minha orfã Maria dos Remedios duas mil patacas para serem postas no Cabido, e os seus ganhos para ella e depois da sua morte para os seus suffragios.

Item deixo para todas as minhas escravas duzentas patacas a cada uma dellas, e aos meus escravos cem patacas a cada um, toda esta quantia será também posta no Cabido e os seus ganhos para os ditos escravas e escravos nas suas vidas e na morte delles para os seus suffragios.

Item declaro que dou liberdade para todos os meus captivos e captivas.

Item declaro digo deixo vinte mil patacas para as meninas que forem educadas na recolhida para os seus sustentos e dotes, que será de duzentas patacas a cada uma que casar.

Item declaro por minha herdeira universal de todos os meus bens, que restarem tanto em dinheiro como em fatos e casas a Luzia da Silva que era minha escrava mas agora livre em tudo e por tudo.

Item declaro que he da minha última vontade que Luzia da Silva, mais escravos e escravas agora livres fiquem na companhia de Anna Filipa Madornado. E aqui dou fim a este meu testamento e se nelle faltar alguma clauzura ou clauzuras de Direito para a sua inteira vallidade, as hei todas aqui propostas, expressas e declaradas, e peço a Justiça de

MULHERES, CASAMENTO E FAMÍLIA EM MACAU

S. Magestade Fidelíssima, que em caso da minha morte o faça cumprir, e guardar, por ser esta a minha última vontade. Peço a Carlos José Pereira, José Gomes Brandão e Raimundo Nicolao Vieira queirão ser meus testamenteiros, todos com eguaes poderes. Macau era ut supra.

Declaro que, como não posso assignar roguei a Antonio de Sena que da minha parte assignasse.

Por mandado da testadora por ella não saber assinar
(a) Antonio de Sena.

NOTAS

- 1 Data de nascimento avançada por Austin Coates, "Millionairess 'Pensioner' of Macau", *South China Morning Post*, vol. 33, n.º 335, 04-12-1977, p. 16 e John Clemens, *Discovering Macau: A Visitor's Guide*, pp. 59-78.
- 2 Sobre o quotidiano da Macau setecentista, veja-se Paulo Drumond Braga, "A Vida Quotidiana", in A. H. de Oliveira Marques (dir.), *História dos Portugueses no Extremo Oriente*, vol. 2, pp. 464-491.
- 3 No seu testamento podemos ler: "Por mandado da testadora por ella não saber assinar – (a) Antonio de Sena." (Testamento transcrito e publicado originalmente pelo Pe. Manuel Teixeira, "Marta Merop: Autópsia a um Livro", *O Clarim*, ano 20, n.º 89, 24-03-1968, p. 5, que publicamos também em anexo).
- 4 Cf. Pe. Manuel Teixeira, *Galeria de Mulheres Ilustres em Macau*, p. 34.
- 5 Vide Shann Davis, *Chronicles in Stone*, 1985, p. 42 e João Guedes, "O Património Esquecido", *Macau*, 2.ª série, n.º 14, Junho de 1993, p. 64.
- 6 Pe. Manuel Teixeira, *Galeria de Mulheres...*, p. 33.
- 7 Relativamente às doações de Marta à cidade de Macau, vejamos as referências coevas na seguinte documentação histórica: "Carta da Santa Casa da Misericórdia de Macau ao Senado, de 15 de Junho de 1828", in *Arquivos de Macau*, 3.ª série, vol. 19, n.º 5, 1973, p. 260; "Carta do Padre Inácio da Silva, vigário capitular de Macau ao Senado, de 23 de Setembro de 1828", *ibidem*, p. 261 e "Carta ao Padre Inácio da Silva, vigário capitular de Macau ao Senado, de 6 de Março de 1829", *ibidem*, p. 281. Consulte-se ainda Pe. Manuel Teixeira, *Macau e a Sua Diocese*, vol. 3, pp. 518-519.
- 8 C. A. Montalto de Jesus, *Historic Macao*, pp. 134-35 (2.ª ed. revista e aumentada, 1926).
- 9 *CBP*, pp. 275, 293, 301.
- 10 Vide contracapa do romance *CBP* e Austin Coates, "Millionairess", p. 16.
- 11 Não é meu propósito, neste estudo, teorizar acerca das características do romance histórico. Sempre que me refiro a *CBP*, encaro a obra como ficcional, de cariz realista e contendo alguns dados históricos (ficcionalizados) que funcionam sobretudo como estratégias narrativas.
- 12 Philippe Pons, *Macau*, 2002, p. 102.
- 13 Pe. Manuel Teixeira, "Martha Merop: Autópsia de um Livro", *O Clarim*, ano 20, n.º 87, 17-03-1968, p. 6.
- 14 De acordo com António M. Martins do Vale, *Os Portugueses em Macau*, p. 120, a população de Macau, entre 1745 e 1793, ronda os 25-30 mil habitantes.
- 15 *CBP*, p. 8.
- 16 George Staunton, *An Authentic Account of an Embassy from the King of Great Britain to the Emperor of China*, 1798, p. 396.
- 17 Cf. carta dactilografada de Austin Coates para Pe. Manuel Teixeira (Hong Kong, 16-01-1978). Espólio de Monsenhor Manuel Teixeira, Centro Cultural e Científico de Macau (CCCM), Lisboa, cota: Corr. Rec. 97, cx. 2, 4048.
- 18 Pe. José Barcelos Mendes, "Noticiou a Imprensa Local a Presença em Macau", *O Clarim*, ano 21, n.º 6, 19-05-1968, p. 1.
- 19 Georg Lukacs, *Le roman historique*, pp. 43-44.
- 20 Austin Coates, "Millionairess", p. 16.
- 21 Idem, in folheto publicitário Frederick Muller Ltd. Announce, 4 pp.
- 22 Idem, "Millionairess", p. 16.
- 23 Cf. J. M. Braga, "A Seller of 'Sing-Songs': A Chapter in the Foreign Trade of China and Macao", *Journal of Oriental Studies*, vol. 6, n.º 1-2, 1961-1964, p. 78.
- 24 Numa carta que nos enviou, em 14-02-2001, desde Macau, o Pe. Manuel Teixeira afirma: "... publiquei até o seu testamento [de Marta], em que diz que casou com ele [Thomas...] à face da igreja." J. M. Braga, que fornece informações sobre a Macau setecentista a Austin Coates durante a redacção de *CBP*, afirma, num estudo anterior à publicação do romance (J. M. Braga, "A Seller of 'Sing-Songs'", p. 79, n. 52), que a *pensioner* Marta casa em segredo com Thomas Van Mierop e menciona a fortuna que Thomas deixa a Marta e a doação desta à Santa Casa da Misericórdia, adiantando: "*She was not very well educated and seems to have experienced difficulty about the spelling of her husband's name, for when, later in life, she built a ship she called it the Martha Merope...*" (*ibidem*).
- 25 Centro Cultural e Científico de Macau (CCCM), MCAHM/AC/157/824/B. G2, "Cópia dos lançamentos respeitantes aos legados deixados por Marta Merop", p. 1.
- 26 Austin Coates, "Millionairess", p. 16.
- 27 Michael Greenberg, *British Trade and the Opening of China 1800-42*, 1951, p. 138, refere o barco *Merope*, informando que o famoso comerciante James Matheson ordena, em 1823, aos tripulantes da embarcação que se dirijam de Lintin para Cantão,
- 28 Veja-se a carta do ouvidor Miguel de Arriaga Brum da Silveira (Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], *Macau*, cx. 48, doc. n.º 3, fls. 1-2), que alude ao barco de Martha, agora comandado por James Matheson e utilizado no tráfico do ópio.
- 29 Consultem-se, em chinês, as ordens dos magistrados chineses de Nanhai e Panyu, em 1821, bem como do vice-rei de Cantão, em Dezembro de 1821, aos mercadores *hongs* relativamente ao facto de o *Merope* traficar ópio (Public Record Office [PRO], FO 1048/21/12 e FO 1048/21/16); a carta dos mercadores *hongs* para a East India Company, em Dezembro de 1820, informando da proibição do barco *Merope* regressar ao Sul da China (PRO, FO 1048/21/19) e a ordem do vice-rei de Cantão (7-12-1821) sobre o mesmo assunto (PRO, FO 1048/21/20).
- 30 Basil Lubbock, *The Opium Clippers*, p. 51.
- 31 *Ibidem*, pp. 60-61. Acerca do fretamento do *Merope* e do *Eugenia* por James Matheson e o seu associado Yrissari, em 1822-1823, e a viagem comercial das embarcações a Amoy (Xiamen), consultem-se Roundell Palmer Selborne, *Statement of Claims of the British Subjects Interested in Opium Surrendered to Captain Elliot at Canton for the Public Service*, pp. 13, 16; Nathan Allen, *The Opium Trade*, p. 13; Hosea Ballou Morse, *The Chronicles of the East India Company*

WOMEN, MARRIAGE AND FAMILY IN MACAO

- Trading to China 1635-1834*, vol. 4, p. 15; Alain Le Pichon, *Aux origines de Hong Kong. Aspects de la civilisation commerciale à Canton: les fonds de commerce de Jardine, Matheson & Co., 1827-1839*, p. 98 e Anne Bulley, *The Bombay Country Ships 1790-1833*, pp. 160-161 e 164.
- 32 Vide *Arquivos de Macau*, 3.ª série, vol. 1, n.º 1 e 2, 1964, pp. 43 (30-09-1690) e 107 (30-09-1693); Biblioteca da Ajuda, *Jesuitas na Ásia*, 49-V-22, fls. 98-98v, 49-V-24, fls. 75v-76; AHU, *Macau*, cx. 2, doc. 19 (23-11-1695) e Charles Ralph Boxer, *Francisco Vieira de Figueiredo: A Portuguese Merchant-Adventurer in South East Asia*, 1624-1667, *passim*.
- 33 Veja-se Rogério Miguel Puga, “Shijiu shiji aomen shoufupo” 十九世纪澳门首富婆 Marta Mierop [Marta Mierop: A mulher chinesa mais rica de Macau], tradução para chinês de Jin Guo Ping 金国平, *Ou Mun* [Macau], 22-05-2005, caderno “Novo Jardim”, secção “Estudos de Macau”: D6 [artigo posteriormente (Junho de 2005) publicado nas secções de Educação e Património no site do Instituto Cultural do Governo da RAE de Macau dedicado ao Património de Macau: <http://www.macaupatrimónio.net/Education/TpedutDC.asp?id=141>].
- 34 Ao longo do romance, o *Merope* é referido como meio de transporte de chá e ópio, ou seja, como peça estratégica do comércio inglês em Cantão, no século XIX (Margaret Gaan, *Red Barbarians*, pp. 24-29, 33-35, 40, 51-53, 61-70, 81, 107-109).
- 35 *Ibidem*, p. 81.
- 36 Veja-se o anexo.
- 37 Prática comum em Macau. Cf. Jorge Manuel Flores, “Macau: De surgidouro a cidade”, in A. H. de Oliveira Marques (dir.), *História dos Portugueses no Extremo Oriente*, vol. 1, tomo 2, p. 242.
- 38 Pe. Manuel Teixeira, *Toponímia de Macau*, vol. 1: *Ruas com Nomes Genéricos*, p. 19.
- 39 “Suplemento” à *Abelha da China* n.º 15, 24-12-1822, p. 3, in *A Abelha da China. 1822-1823*. Edição do exemplar original do Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 1994, p. 58.
- 40 “Cópia dos lançamentos respeitantes aos legados deixados por Marta Merop, que figuram no ‘Livro destinado a registar as contas gerais intituladas Balanço da receita e despesa da rial fazenda, que administra o Lial Senado da Câmara de Macau’ (1825 a 1835 p. 50v). Receita na Rial Caixa”, 17-05-1915, p. 1.
- 41 “Carta da Santa Casa da Misericórdia de Macau ao Senado, de 15 de Junho de 1828”, in *Arquivos de Macau*, 3.ª série, vol. 19, n.º 5, 1973, p. 260, onde se pode ler: “Havendo a falecida Martha da Silva Merop deixado a esta Caza hum Legado no valor de vinte mil (20.000) Patacas...” Na “Carta do Padre Inácio da Silva, vigário capitular de Macau ao Senado, de 23 de Setembro de 1828”, *ibidem*, p. 261, o Senado é informado que, nas reparações do Recolhimento de Santa Rosa, se gastaram 1600 patacas, adiantando a missiva “... e como V. Sr.ª tem na sua Administração o que a defunta Martha da Silva Merop deixou a beneficio do mesmo Recolhimento, rogo a V. Sr.ª se digne abonar-me com a quantia mencionada...”. Já a “Carta do Padre Inácio da Silva, de 6 de Março de 1829”, *ibidem*, p. 281, informa que o remetente comprara as casas de Joaquim Barros para “...nova habitação das Educandas do Recolhimento de Santa Rosa de Lima da criação e inspecção dos Senhores Ordinários deste Bispado...”, pedindo o mesmo, ao Senado, que lhe faculte “... mil e trezentas e trinta (1330) patacas do legado deixado pela falecida Martha da Silva Merop para aquelle Estabelecimento, ora a juros nessa Administração.”
- 42 Cota do microfilme: (CCCM) MCAHM/AC/157/824/B. G2.
- 43 Catalogação do espólio no Arquivo Histórico de Macau (Macau): Pasta 12: Administração Civil, 10 de Dezembro de 1912-2 de Março de 1920. Processo n.º 3806, caixa 76.
- 44 Para referências a legados semelhantes aos de Marta Mierop (prática usual em Macau), veja-se Pe. Manuel Teixeira, *Macau no Século XVIII*, pp. 118, 183-184 e Beatriz Basto da Silva, *Cronologia da História de Macau*, vol. 2: *Século XVIII*, pp. 30-31, 42, 80.
- 45 CCCM, “Cópia de officio da Secretaria Geral do Governo da Província de Macau”, 17-05-1915, p. 1. Informação repetida na maioria dos documentos do processo, nomeadamente no “Officio n.º 452 do Inspector da Fazenda dirigido ao Secretário Geral do Governo”, 14-05-1915, p. 2. O Pe. Manuel Teixeira, *Toponímia de Macau*, vol. 1, p. 117, descreve a caridade da autora que perdura em Macau, relacionando-se o nome desta com o Colégio de Santa Rosa de Lima: “Marta da Silva Merop deixou um legado de 20 000 patacas ‘para sustento das meninas, que forem para se educar na Recolhida.’” Este capital foi depositado a juros no Senado. Foi com ele que as órfãs puderam ter melhor alojamento. A 23 de Setembro de 1828, o vigário capitular, Pe. Inácio da Silva, pediu ao Senado 1000 patacas do fundo de Merop para proceder a reparações nas casas que destinara para as meninas do Recolhimento de Sta. Rosa da Lima, sendo deferido; a 6 de Março de 1829, nova carta do mesmo, “pedindo 1330 patacas a conta da mayor qt.ª q tem no Sem.º, pertencente as Meninas de Santa Roza de Lima”. [...] Com o dinheiro de Marta Merop o Pe. Silva reparou umas casas onde as órfãs ficaram melhor instaladas.” O Pe. Manuel Teixeira, in “Colégio de Santa Rosa de Lima”, *O Clarim*, ano 21, n.º 6, 19-05-1968, p. 6, relaciona, mais uma vez, o nome de Marta Merop ao Colégio, voltando a utilizar esta mesma fonte.
- 46 Já em 16 de Fevereiro de 1914, o inspector de Fazenda informara o governador da exigência, por parte do Cabido da Sé, do pagamento dos juros a que o Leal Senado está obrigado, adiantando que o legado é de 9000 e não de 13313.09 patacas (cf. “Officio n.º 258 da Repartição Superior da Fazenda da Província de Macau dirigido ao Secretário Geral do Governo de Macau”, 16-02-1914, p. 1). O facto de o Leal Senado se transformar numa instituição meramente municipal em 1844, passando para a Junta de Fazenda a administração dos bens do território, leva o delegado do Procurador da República, que afirma que os juros têm sido pagos, a questionar se o Legado pertence ao Senado ou ao Estado. O autor do officio responde, de acordo com a lei portuguesa, a favor deste último [cf. “Officio n.º 109 do delegado do Procurador da República (Comarca de Macau/Delegação da Procuradoria da República) dirigido ao Secretário Geral do Governo da Província de Macau”, 10-06-1914, p. 3].
- 47 “Cópia dos lançamentos”, p. 1.
- 48 De acordo com Pe. Manuel Teixeira, *Toponímia de Macau*, vol. 1, pp. 117-119, o recolhimento é fundado em 1792, transferindo-se para o Mosteiro de Santa Clara em 1857, altura em que lhe é atribuído o nome actual, vindo a sua tutela a ser entregue às freiras franciscanas missionárias de Maria em 1932.
- 49 Ana Cristina Araújo, s. v. “Morte”, in Carlos Moreira Azevedo (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. J-P, pp. 270-273.
- 50 *Ibidem*.
- 51 Veja-se o documento em anexo.
- 52 *CBP*, pp. 293-294.
- 53 A cópia do lançamento que figura na “Relação das dividas passivas da Fazenda Publica de Macau até 30 de Junho de 1847 [livro Balanço da receita e despesa da junta de Fazenda Publica 1844 a 1850 (folhas 97 v)], 12-05-1915, p. 1, refere o dinheiro “... proveniente da deixa da falecida Marta da Silva Merop para as festas de Igrejas, intrudusidos aos 21 de Fevereiro de 1827...” (CCCM).
- 54 “Carta do procurador da *Propaganda Fide* em Macau, Pe. Raffaele Umpieres, 1823 (sem dia e mês)”, *Archivio Storico della Sacra Congregazione per l’Evangelizzazione dei Popoli, Cina e regni adiacenti*, vol. 5, fl. 429. Agradecemos ao Prof. Doutor António Martins do Vale o facto de ter transcrito este excerto do arquivo da *Propaganda Fide* em Roma.
- 55 “Cópia do officio da Secretaria Geral”, pp. 1-2.

MULHERES, CASAMENTO E FAMÍLIA EM MACAU

56 Forma como é conhecida a herança de Marta Mierop em Macau e referida no “Ofício n.º 36 do Governador de Macau [José Carlos da Maia] dirigido ao Ministro das Colónias, em 17 de Maio de 1915” (CCCM), p. 1, no qual este último é informado da extinção do pagamento de juros do legado ao Cabido da Sé.

57 Veja-se a terceira e quarta partes da nossa tese de doutoramento em Estudos Anglo-Portugueses, “*A World of Euphemism*. Representação de Macau na Obra de Austin Coates”, apresentada à FCSH da Universidade Nova de Lisboa em 2006.

BIBLIOGRAFIA

Fontes manuscritas

Archivum Romanum Societatis Iesu (Roma):

Carta do Procurador da *Propaganda Fide* em Macau, Pe. Raffaele Umpieres, 1823 [sem indicação de dia e mês], *Archivio Storico della Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli: Cina e regni adiacenti*, vol. 5.

Public Record Office (Londres):

FO 1048/21/12, 16, 19-20.

Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa)

Macau, caixas: 2, 48; Maço José das Torres, VI, maço 540.

Biblioteca da Ajuda (Lisboa):

Jesuítas na Ásia, 49-V-22

Arquivo Histórico de Macau (Macau) e Centro Cultural e Científico de Macau (Lisboa):

- “Ofício n.º 258 da Repartição Superior da Fazenda da Província de Macau dirigido ao Secretário Geral do Governo de Macau”, 16-02-1914, 2 pp.
- “Ofício n.º 109 do Delegado do Procurador da República (Comarca de Macau/Delegação da Procuradoria da República) dirigido ao Secretário Geral do Governo da Província de Macau”, 10-06-1914, 4 pp.
- “Cópia do lançamento que figura na ‘Relação das dívidas passivas da Fazenda Pública de Macau até 30 de Junho de 1847’. Livro Balanço da receita e despesa da Junta de Fazenda Publica 1844 a 1850 (folhas 97v)”, 12-05-1915, 1 p.
- “Ofício n.º 452 do Inspector da Fazenda, dirigido ao Secretário Geral do Governo”, 14-05-1915, 4 pp.
- “Cópia de ofício da Secretaria Geral do Governo da Província de Macau”, 17-05-1915, 4 pp.
- “Cópia dos lançamentos respeitantes aos legados deixados por Marta Merop, que figuram no ‘Livro destinado a registar as contas gerais intituladas balanço da receita e despesa da real fazenda, que administra o Leal Senado da Câmara de Macau’ (1825-1835, p. 50v). Receita na Real Caixa”, 17-05-1915, 2 pp.
- “Cópia do ofício da Secretaria Geral do Governo da Província de Macau”, 17-05-1915, 2 pp.
- “Ofício n.º 36 do Governador de Macau (José Carlos da Maia), dirigido ao Ministro das Colónias”, 17-05-1915, 1 p.

Fontes impressas

A Abelha da China. 1822-1823. Edição do exemplar original do Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro. Macau: Centro de Publicações da Universidade de Macau-Fundação Macau, 1994.

Arquivos de Macau, Arquivo Histórico de Macau/Imprensa Nacional, Macau: 3.ª série, vol. 1, 19.

Estudos e obras literárias

Allen, Nathan, *The Opium Trade Including a Sketch of Its History, Extent, Effects, etc, as Carried on in India and China*. Londres: James P. Walker, 1853.

Araújo, Ana Cristina, s.v. “Morte”, in Carlos Moreira Azevedo (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. J-P. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, pp. 265-274.

Boxer, Charles Ralph, *Francisco Vieira de Figueiredo: A Portuguese Mercant-Adventurer in South East Asia, 1624-1667*. Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1967.

Braga, Jack Maria, “A Seller of ‘Sing-Songs’: A Chapter in the Foreign Trade of China and Macao”, *Journal of Oriental Studies*, vol. 6, n.º 1-2, 1961-1964, pp. 61-108.

Braga, Paulo Drumond, “A vida quotidiana”, in A. H. de Oliveira Marques (dir.), *História dos Portugueses no Extremo Oriente*, vol. 2: *Macau e Timor. O Declínio do Império*. Lisboa: Fundação Oriente, 2001, pp. 464-491.

Bulley, Anne, *The Bombay Country Ships 1790-1833*. Richmond: Curzon Press, 2000.

Clemens, John, *Discovering Macau: A Visitor's Guide*. Hong Kong, 1977.

Coates, Austin, *City of Broken Promises*. Oxford: Oxford University Press, 1990, [1967].

Coates, Austin, “Millionairess ‘Pensioner’ of Macau”, *South China Morning Post*, vol. 33, n.º 335, 04-12-1977, p. 16.

Coates, Austin, Carta dactilografada para Pe. Manuel Teixeira (Hong Kong, 16-01-1978). Espólio de Monsenhor Manuel Teixeira, Centro Cultural e Científico de Macau, Lisboa, cota: Corr. Rec. 97, cx. 2, 4048.

Davis, Shann, *Chronicles in Stone*. Macau: Departamento de Turismo, 1985.

Flores, Jorge Manuel, “Macau: De surgidouro a cidade”, in A. H. de Oliveira Marques (dir.), *História dos Portugueses no Extremo Oriente*, vol. 1, tomo 2: *De Macau à Periferia*. Lisboa: Fundação Oriente, 2000, pp. 237-264.

Gaan, Margaret, *Red Barbarians*. Londres: John Murray, 1984.

Greenberg, Michael, *British Trade and the Opening of China 1800-42*. Cambridge: Cambridge University Press, 1951.

Guedes, João, “O Património Esquecido”, *Macau*, 2.ª série, n.º 14, Junho de 1993, pp. 58-74.

Jesus, Montalto C. A., *Historic Macao*. Hong Kong: Kelly & Walsh Limited, 1902.

Jesus, Montalto C. A., *Macau Histórico*, tradução de Maria Alice Morais Jorge. Macau: Livros do Oriente, 1990.

WOMEN, MARRIAGE AND FAMILY IN MACAO

- Lubbock, Basil, *The Opium Clippers*. Boston: Charles E. Lauriat, 1933.
- Mendes, Pe. José Barcelos, “Noticiou a imprensa local a presença em Macau”, *O Clarim*, ano 21, n.º 6, 19-05-1968, p. 1.
- Morse, Hosea Ballou, *The Chronicles of the East India Company Trading to China 1635-1834*, volumes 1-4. Oxford: Clarendon Press, 1926.
- Le Pichon, Alain, *Aux origines de Hong Kong. Aspects de la civilisation commerciale à Canton: les fonds de commerce de Jardine, Matheson & Co., 1827-1839*. Paris: L’Harmattan, 1998.
- Pons, Philippe, *Macau*, tradução para inglês de Sarah Adams. Londres: Reaktion Books, 2002.
- Puga, Rogério Miguel, “Shijiu shiji aomen shoufupo” 十九世紀澳門首富婆 Marta Mierop (Marta Mierop: A mulher chinesa mais rica de Macau), tradução para chinês de Jin Guo Ping 金国平, *Ou Mun* [Macau], 22-05-2005, caderno “Novo Jardim”, secção Estudos de Macau, D6. Artigo posteriormente (Junho de 2005) publicado nas secções de Educação e Património no site do Instituto Cultural do Governo da RAE de Macau dedicado ao Património de Macau: <<http://www.macauheritage.net/Education/TpedutDC.asp?id=141>>
- Puga, Rogério Miguel, “*A World of Euphemism*. Representação de Macau na Obra de Austin Coates”, tese de doutoramento em Estudos Anglo-Portugueses apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, no prelo.
- Selborne, Roundell Palmer, *Statement of Claims of the British Subjects Interested in Opium Surrendered to Captain Elliot at Canton for the Public Service*. Londres: Pelham, Richardson, 1840.
- Silva, Beatriz Basto da, *Cronologia da História de Macau*, vol. 2: *Século XVIII*. Macau: Direcção dos Serviços de Educação e Juventude, 1997.
- Staunton, George, *An Authentic Account of an Embassy from the King of Great Britain to the Emperor of China; Including Cursory Observation Made, and Information Obtained in Travelling through that Ancient Empire and a Small Part of Chinese Tartary*, 2 vols. Dublin: P. Wogan, R. Cross, P. Byrne, J. Rice, J. Haplin e N. Kelly, 1798 [1796].
- Teixeira, Pe. Manuel, *Macau e a sua Diocese*, 16 vols. Macau: Imprensa Nacional, 1940-1961.
- Teixeira, Pe. Manuel, “Martha Merop: autópsia a um livro”, *O Clarim*, ano 20, n.º 87, 17-03-1968, pp. 5-6; n.º 88, 21-03-1968, pp. 4-6; n.º 89, 24-03-1968, pp. 5-6.
- Teixeira, Pe. Manuel, *Os Macaenses*. Macau: Imprensa Nacional, 1965.
- Teixeira, Pe. Manuel, *Os Médicos em Macau*. Macau: Imprensa Nacional, 1967.
- Teixeira, Pe. Manuel, “Colégio de Santa Rosa de Lima”, *O Clarim*, ano 21, n.º 6, 19-05-1968, pp. 5-6.
- Teixeira, Pe. Manuel, “O traje feminino em Macau do Séc. XVI ao Séc. XVIII”, *Boletim do Instituto Luís de Camões*, vol. 3, n.º 1, 1969, pp. 5-28.
- Teixeira, Pe. Manuel, *As Canossianas na Diocese de Macau: I Centenário (1874-1974)*. Macau: Tipografia da Missão do Padroado, 1974.
- Teixeira, Pe. Manuel, *Galeria de Mulheres Ilustres em Macau*. Macau: Centro de Informação e Turismo/Imprensa Nacional, 1974.
- Teixeira, Pe. Manuel, *Macau no Século XVIII*. Macau: Imprensa Nacional de Macau, 1984.
- Teixeira, Pe. Manuel, *Toponímia de Macau*, 2 vols. Macau: Instituto Cultural de Macau, 1997.
- Teixeira, Pe. Manuel, Carta pessoal dirigida a Rogério Miguel Puga, desde Macau, em 14-02-2001.
- Vale, António M. Martins do, *Os Portugueses em Macau (1750-1800): Degredados, Ignorantes e Ambiciosos ou Fiéis Vassalos d’El Rei?* Macau: Instituto Português do Oriente, 1997.

Amália com as duas filhas.



Histórias de Vida de Mulheres e Famílias Entre Macau e Timor na Primeira Metade do Século XX

ISABEL CORREIA PINTO*

Devido tanto à sua situação geográfica como especificidade política, Macau manteve uma comunicação especializada com os grandes conflitos e afrontamentos armados que atravessaram a China e o Extremo Oriente nos finais do século XIX e na primeira metade do século passado. Embora o território nunca se tivesse envolvido directamente nesses confrontos que desenharam as grandes contradições imperialistas e coloniais contemporâneas, a sua situação espacial não conseguiu impedir que os habitantes de Macau sentissem a sua vida marcada e delineada pelas guerras, frequentando anos duros pautados pela insegurança, pela miséria e pela dor. As mulheres e as crianças foram talvez quem mais sofreu, por estarem mais desprotegidas, vulneráveis, e serem quase sempre detentoras de menores recursos económicos. Tantas vezes esquecidos ou ignorados é sobre estes grupos sociais femininos e infantis de Macau, largamente de extracção original chinesa e euro-asiática, que se debruça este estudo seguindo as metodologias das histórias de vida com as suas dimensões individuais, mas de sentida projecção e representação social e cultural.

Estas histórias de vida têm um tempo histórico particular marcado por eventos, personalidades, transformações tanto como reconfigurações políticas, económicas e sociais. A abrir, as histórias de vida que vamos acompanhar encontram-se marcadas pela difusão nos finais do século XIX e debutar do século XX de um forte movimento republicano na China. A figura referencial desta movimentação política é, como se sabe, Sun Yat-sen¹, um médico chinês, vivendo como exilado político em Macau, associando ao exercício da medicina ocidental, a partir de uma licenciatura pela Universidade de Hong Kong, uma ampla recolha de apoios políticos e materiais suportando a criação de um partido nacionalista na China, o Kuomintang², por si fundado e cujo líder mais conhecido viria a ser Chiang Kai-shek³. O seu grande objectivo é dissolver o regime imperial chinês e proclamar a República, transformação de regime alcançada em 1911 com o derrube do último imperador Qing e a proclamação da República no ano seguinte, em 1912, sendo Sun Yat-sen o primeiro presidente. Oito anos mais tarde, o conturbado mundo social e político chinês assiste à criação de um outro movimento político tão decisivo como revolucionário, o Partido Comunista Chinês, encontrando rapidamente na figura maior de Mao Tse-tung⁴ um dos seus mais activos líderes. A partir de 1923, os dois movimentos políticos fundamentais na nova história política da China cruzam-se estrategicamente, sendo assinado um acordo entre nacionalistas e comunistas, passando no ano seguinte o Partido Comunista a integrar a “ala

* Mestre em Relações Interculturais, investigadora do Centro Português de Estudos do Sudeste Asiático (CEPESA), prepara o doutoramento na Universidade do Porto sobre os comportamentos culturais dos macaenses em Portugal.

M.A. in Intercultural Relations, researcher in the Portuguese Centre of Studies on Southeast Asia (CEPESA), preparing a Ph.D. at the University of Oporto on Macanese cultural behaviour in Portugal.

MULHERES, CASAMENTO E FAMÍLIA EM MACAU

esquerda” do Kuomintang. Quase imediatamente a seguir, em 1925, morre Sun Yat-sen, alterando-se as formas de associação e frentismo políticos oferecidas pelo Kuomintang, centralizando-se a sua liderança na forte figura de Chiang Kai-shek que, eliminando sistematicamente os sectores mais à esquerda do Kuomintang, promove mesmo uma duríssima perseguição dos dirigentes do Partido Comunista Chinês que se conclui com a morte de milhares de filiados e simpatizantes comunistas em Xangai.⁵

Explode, assim, desde 1927, uma violenta guerra civil entre os movimentos comunistas e nacionalistas chineses, gerando um demorado confronto que, com várias conexões às guerras mundiais e às fracturas entre as potências universais e regionais, se prolongará até 1949, favorecendo inicialmente os exércitos nacionalistas. Perseguidos, os comunistas vêem-se obrigados a fugir, empreendendo depois o que ficou celebrado como “Longa Marcha”, ofensiva militar e

social mobilizando milhares de militantes que, durante ano e meio, se dirigem a pé para o extremo norte da China para aí se fixarem e reorganizarem.⁶ Ainda neste dramático contexto histórico, a China será invadida e agredida violentamente desde 1937 por um Japão de pretensões imperiais que havia já ocupado, seis anos antes, a Manchúria. A partir de 1941, o Japão envolve-se também na II Guerra Mundial através do ataque à base americana de Pearl Harbour, arrastando a China e as suas populações para tempos de enormes dificuldades e provações. A derrota do imperialismo japonês no final da II Guerra Mundial, em 1945, permitiu à China recuperar a sua soberania territorial após sete anos de violenta ocupação japonesa, reacendendo-se as lutas entre nacionalistas e comunistas terminando com a vitória militar, política e social do Partido Comunista Chinês, proclamando a nova República Popular da China e elegendo Mao Tse-tung para primeiro presidente, sendo os fragmentos dos exércitos nacionalistas derrotados obrigados a refugiarem-se em Taiwan.

Esta é uma história, se quisermos, um contexto histórico mais do que sabido. Infelizmente, estudaram-se menos as consequências sociais e culturais que estas transformações e confrontamentos densos foram provocando em famílias e pessoas concretas. Sigamos um percurso familiar entre Macau e Timor que se vai organizando também em função do longo contexto histórico anterior.

MANUEL LEITÃO E AMÁLIA MARIA HI

Nascido em Castelo Branco nas décadas finais do século XIX, Manuel Leitão instala-se em Macau como cabo enfermeiro do exército português estacionado no território. Em 1910, Leitão casa com uma rapariga chinesa católica chamada Amália Maria Hi. Se Manuel Leitão se pode ainda rememorar em registo fotográfico dos primeiros anos do século XX, envergando alvo traje militar, Amália não conseguiu chegar até nós em qualquer memória fotográfica deste período. Possuímos, de qualquer forma, uma fotografia ainda mais preciosa e vestusta, representando pelos primeiros anos de noventa a mãe e a irmã de Amália.

A observação desta arranjada fotografia parece remeter mais para um ambiente de estúdio do que para um contexto doméstico, exibindo duas mulheres chinesas marcadas tanto pela sobriedade do vestuário

Manuel Leitão.



WOMEN, MARRIAGE AND FAMILY IN MACAO

quanto pela economia dos gestos. A mãe e a irmã de Amália Hi não esclarecem uma família elevada, antes sugerem que o casamento de Manuel, em 1910, se concretizou com uma jovem chinesa oriunda de um meio familiar modesto. Em rigor histórico e sociológico, os portugueses também eles de famílias sem muita posses, tantas vezes saindo dos meios rurais, não conseguiam aceder em Macau a matrimónios com mulheres de famílias socialmente dominantes. Nesta altura, apenas as chinesas pobres casavam com estrangeiros. A reforçar essa ideia, a fotografia indica-nos que nem a mãe nem a irmã de Amália têm os pés atados, o que é provavelmente revelador do seu baixo estatuto social. Na China imperial, ainda nos últimos anos dos Qing, as famílias com algum poder económico atavam os pés às suas filhas a partir dos 3 ou 4 anos para os impedirem de crescer: os pés pequenos eram um símbolo do erotismo e beleza femininas, sendo condição essencial entre *status* e estética para conseguir um bom casamento. Em contraste, entre as famílias pobres chinesas o costume era impraticável porque os pés atados impediam as raparigas de trabalhar em actividades produtivas, agrícolas e domésticas por não poderem deslocar-se a não ser com a ajuda de uma bengala ou de alguém que as amparasse. Uma limitação quase impossível para as limitadas economias dos meios sociais subalternos chineses, mais ainda nesses períodos de guerras e afrontamentos que tornavam difícil o trabalho e a subsistência.

Apesar de não termos o seu registo fotográfico nesta época, o nome de Amália é também revelador de uma identidade católica. Amália Maria mostra-se não apenas um nome profundamente católico, como também contraria a forma de nomear chinesa tradicional em que o apelido surge antes do nome.

Neste mesmo ano de 1910, numa aldeia perto de Viseu, nasce um menino a quem baptizam com o nome de José Pereira. Protagonista futuro destas histórias de vida, deixemo-lo por agora à nascença.

A queda do regime imperial na China, em 1911, a implantação da República e as perturbações futuras que fomos sumariando alteram a situação de muitos estrangeiros residentes em território chinês, forçando algumas famílias ao exílio e assistindo-se mesmo à expulsão de outras. Macau acolhe nesta época – como sempre foi acontecendo ao longo da sua peculiar história – muitos destes refugiados apanhados no turbilhão das profundas transformações de regimes. Entre os



A mãe e a irmã de Amália.

refugiados muitos, fixemos um casal verdadeiramente “transcontinental” vindo dessa cidade cosmopolita que é Xangai: ele é chinês, ela peruana. Tentam recomeçar a sua vida em Macau.

Em 1915, Manuel Leitão e Amália Hi continuam sós, não conseguindo ter filhos. Decidem então adoptar uma menina com três meses, filha de pais chineses e abandonada à nascença. Dão-lhe o nome de Joana Leitão. Embora os chineses não incluam no conjunto do nome o apelido materno, não é por essa razão que Joana não possui o apelido da mãe. Ela tem apenas o apelido do pai porque, nessa altura, era mais valorizado um nome que fosse apenas cristão. Por isso, os apelidos que eram considerados “pagãos” deveriam ser sempre que possível abolidos. Assim, a menina ficou a chamar-se deliberadamente, por opção social e identidade católica portuguesa, apenas Joana Leitão. Em 1917, dois anos depois de adoptarem Joana, Manuel e Amália tiveram o seu primeiro filho. Segue-se, em 1919, um segundo filho varão e, em 1922, uma filha a quem chamaram Brígida Leitão.

MULHERES, CASAMENTO E FAMÍLIA EM MACAU

Nestes primeiros anos da década de vinte do século passado, José Pereira continuava na sua aldeia portuguesa e por aí permaneceria até idade bem adulta, como era habitual nos meios rurais epocais.

Ao mesmo tempo, aquele casal de refugiados oriundo de Xangai tinha feito a sua vida em Macau, alargando a sua família com dois filhos: uma rapariga que, posteriormente, fixaria residência em Hong Kong e um rapaz que, de seu nome Jacinto Ansejo, adoptaria nacionalidade portuguesa e permaneceria no enclave macaense para ingressar na Polícia de Segurança Pública.

DEGREDO EM TIMOR

O tempo passou. Corria o ano de 1926. As quatro crianças de Manuel Leitão e Amália – a filha adoptiva e os três filhos biológicos – têm agora 11, 9, 7 e 4 anos e parece viverem uma infância normal. No entanto, no seio da família algo vai mal. Manuel Leitão é alcoólico. Além de causar graves problemas familiares, provoca também distúrbios no local de trabalho e na cidade. A comunidade portuguesa de Macau é pequena e qualquer conflito ou falha moral difunde-se rapidamente. Manuel Leitão não escapa a críticas e castigos, recebendo ordem de deportação para Timor. A parte oriental de Timor era na altura uma verdadeira colónia penal, que o colonialismo português utilizava para despejar todos os indesejados tanto vindos da oposição política como da criminalidade. Estes degradados eram, aliás, fundamentais para assegurar a própria colonização de Timor, uma colónia longínqua, insalubre, quase insuportável.⁷ Por isso, era também habitual enviar para a parte portuguesa de Timor os presos e indesejados de Macau que não interessava manter na cidade.

A relação entre Manuel Leitão e Amália Hi não era nesta altura a melhor. Ao ser condenado ao degredo em Timor, Leitão pretendeu levar todos os seus filhos com ele. No entanto, perante as súplicas da mulher e a intervenção de alguns amigos, decide levar apenas os rapazes e deixar as filhas em Macau no colégio interno de freiras canossianas para raparigas órfãs e pobres.

Amália e as suas duas filhas – essa primeira menina adoptada e a sua última descendente – chegaram até nós neste difícil período de profundas alterações familiares em registo fotográfico. Rodeada pelas duas meninas, vestidas com algum cuidado ao gosto ocidental, talvez

mesmo em trajes escolares, Amália mostra-se uma mulher chinesa, sendo difícil discernir no seu vestuário e gestos contidos uma identidade católica. Num cenário novamente arranjado, certamente em estúdio fotográfico, as duas filhas de Amália contrastam também por uma certa projecção de “etnicidade”: enquanto Joana exibe um característico rosto, e até um “corpo”, chinês, Brígida exibe uma cara mais cheia mas em que se cruzam os ascendentes luso-asiáticos. Sem meios de subsistência, Amália vê-se obrigada a ir trabalhar como cozinheira em casa de famílias macaenses e a visitar as filhas somente aos domingos. Quando Joana atinge os 14 anos e Brígida os 7, ambas saem do colégio para viver com a mãe. Amália continuava a trabalhar como cozinheira em Macau, mas mobiliza agora o apoio de Joana que, no colégio das madres canossianas, tinha aprendido costura, bordados e *tricot*, fazendo para fora alguns trabalhos que ajudavam a muito feminina família.

Brígida e Jacinto Ansejo.



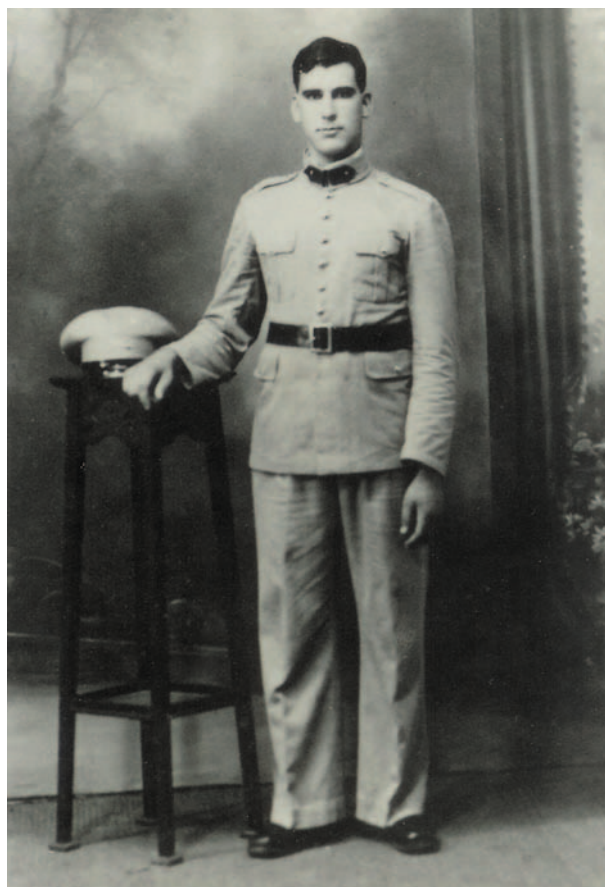
WOMEN, MARRIAGE AND FAMILY IN MACAO

Passaram-se mais alguns anos. Estamos em 1935 e regressamos a Portugal. José Pereira, na altura com 25 anos, está a terminar o serviço militar. Porém, uma zanga familiar fá-lo abandonar as ideias de regresso à vida civil, resolvendo oferecer-se – o que era raro – como voluntário para uma comissão de serviço em Macau. E, assim, nesse mesmo ano chega ao território de Macau para uma estadia prevista de quatro anos. A sua memória fotográfica realizada em estúdio macaense sublinha a sua opção militar, exibindo um dessas pardas fardas militares do exército português, mas uma cabeça descoberta numa sorte de encenação doméstica que fez o chapéu marcial pousar numa espécie de cantareira.

No ano seguinte, em 1936, a filha mais nova de Amália, Brígida Leitão, na altura com 14 anos, conhece um jovem rapaz de 17 que trabalhava já na Polícia de Segurança Pública de Macau. Começam a namorar. O rapaz é Jacinto Ansejo, o filho desse casal peruano-chinês de refugiados vindos de Xangai. Dois anos depois – chegamos a 1938 –, quando Brígida tem 16 anos e Jacinto 19, casam e passam a viver em casa da mãe dele. Um registo fotográfico dos nubentes mostra um jovem em trajes rigorosamente ocidentais associado a uma jovem rapariga em que se acentuaram os traços de uma “etnicidade” euro-asiática. Sinal dos tempos, mas também porventura de situação social, a fotografia perdeu os arrançados cenários de estudo para se organizar à porta de uma habitação que transpira algum desafogo.

Esta interessante dualidade de uma “etnicidade” que organiza agora a produção de novos desenvolvimentos familiares continua a estruturar as memórias fotográficas que cruzam a velha Amália Hi com as suas duas filhas já jovem adultas a caminho do matrimónio. Voltando aos cenários de estúdio, Amália persiste em mostrar a sua dimensão de mulher chinesa, vestuário escuro e gestos contidos. As suas duas filhas optaram por vestuário ocidental, mas ao qual não falta um certo orientalismo: Brígida cresceu na sua “mestiçagem” e Joana segura tanto uma feminina carteira como se ergue sob o seu par de sapatos ao gosto europeu.

Entretanto, neste período, José Pereira termina a sua voluntária comissão de serviço em Macau e pretende regressar a Portugal. Contudo, em 1939 eclode violenta a II Guerra Mundial que, de imediato, perturba significativamente as possibilidades de



José Pereira.

ligações marítimas estáveis entre Macau e Portugal. Interrompidas mesmo estas comunicações longínquas, José Pereira vê-se obrigado a permanecer em Macau. Caso conhecesse já o casal, poderia ter testemunhado, em 1910, o nascimento da primeira filha de Brígida Leitão e Jacinto Ansejo, baptizada com o nome próprio de Irene.

Dois anos depois, em 1942, José Pereira continua em Macau, aguardando um navio que o levasse de regresso a Portugal. Conhece Joana Leitão e iniciam namoro.

A OCUPAÇÃO JAPONESA DE TIMOR

Nesse mesmo ano, o polícia de Macau Jacinto Ansejo, na altura com 23 anos, é incumbido de levar alguns presos a Timor. A sua esposa, Brígida, pede-lhe que aí procure o seu pai, Manuel Leitão, e os seus dois irmãos. Jacinto assim faz. Após entregar

MULHERES, CASAMENTO E FAMÍLIA EM MACAU



Amália, Brígida e Joana.

WOMEN, MARRIAGE AND FAMILY IN MACAO



Brígida, com a filha Irene ao colo, ladeada pela sua irmã e pela sogra.

os presos, Jacinto Ansejo consegue encontrar-se com o sogro e os cunhados. A feliz reunião de uma família dividida entre Macau e o chamado “Timor Português” conseguiu perpetuar-se num raro registo fotográfico que é também lugar da memória do território timorense. Em vésperas da violenta e dramática invasão japonesa, a vida parece decorrer com toda a normalidade na parte oriental de Timor. A fotografia pode ter sido tirada num qualquer edifício civil provavelmente de Díli, mostrando, sentado, um descontraído, mas já envelhecido, Manuel Leitão, sendo a primeira fila da reunião ocupada por esses três jovens em que Jacinto Ansejo se abraça aos seus dois cunhados, todos expressando um evidente cruzamento de ascendência também “oriental”. As gravatas e as bem cuidadas indumentárias brancas dão a medida de um certo vestuário ocidental ao gosto colonial dos “trópicos”. Os oito homens que se reuniram para esta memória fotográfica aparecem mesmo dominados pela dimensão colonial que não se perde com esse rosto mais timorense no meio da fotografia. No Timor colonial português, nestes finais da década de 1930, seria talvez difícil encontrar um estúdio fotográfico, pelo que a composição organiza-se “naturalmente”, reconstruindo uma recuperada reunião cruzando em família a sorte de homens partilhando em herança comum essa outra sorte feminina de Amália Hi e das suas duas filhas.

Após passar alguns dias com os familiares que acabara de conhecer, Jacinto pretende voltar para sua casa, em Macau. Porém, nesta mesma altura, os exércitos japoneses invadem a Indonésia e a parte oriental de Timor, anulando qualquer possibilidade

de regresso. Jacinto luta ao lado de algumas tropas portuguesas e timorenses em conjunto com os cunhados contra os invasores, mas parece ter sido obrigado a fugir para o interior do território, sendo depois dado como desaparecido, certamente morrendo face aos violentos ataques e represálias japoneses⁸.

Brígida fica viúva apenas com 20 anos. A sua precoce viuvez ficou também registada fotograficamente em representação com a sua filha Irene ao colo, tendo à sua direita a irmã Joana e à esquerda a sogra. As três mulheres optaram agora por trajes europeus que, escuros e sóbrios, contrastam com o alvo vestido de Irene, oferecendo um espantoso rosto em que se mesclaram as ascendências chinesas e sul-americanas. Brígida passa a receber uma pensão por morte do marido que divide com a sua sogra. Todavia, a morte de Jacinto Ansejo nesse Timor português ocupado com brutalidade pelos exércitos japoneses dificultou as relações familiares e o entendimento entre Brígida e a sua sogra que a culpa pela morte do filho. Face a estas contradições, Brígida

Manuel Leitão, Jacinto Ansejo e os dois cunhados em Timor.



MULHERES, CASAMENTO E FAMÍLIA EM MACAU

volta a abrigar-se à casa de sua mãe, Amália Hi.

A II GUERRA MUNDIAL EM MACAU

Macau atravessava nesta altura tempos muito difíceis. A escassez de produtos era generalizada. Nas cozinhas utilizava-se como combustível bosta de vaca, já que a lenha disponível era pouca e atingia preços muito elevados. A bosta de vaca apanhava-se perto dos estábulos e, depois de seca nos telhados das casas, era usada por quem não tinha recursos para materiais de combustão com fragrâncias mais agradáveis. Não se tratava, de resto, do maior dos problemas. Extremamente graves eram, duplamente, o controlo japonês sobre toda movimentação do território e, sobretudo, o duro racionamento de bens alimentares essenciais. Esta escassez levava mesmo alguns militares do território a trocar com soldados japoneses munições por arroz. O ambiente social havia-se degradado dramaticamente, sendo comum descobrir-se muitas crianças a vagar desesperadamente pelas ruas de Macau, abandonadas pelos pais que se viam incapazes de as alimentar. Eclodem surtos de cólera e disenteria mantendo sobrelotados os dois hospitais da cidade, situações que, em conjunto com a fome e subnutrição, transformavam frequentemente as ruas de Macau em verdadeiros cemitérios. Dramaticamente, alguns destes cadáveres encontravam-se por vezes incompletos, testemunhando que para alguns a fome era mais forte que qualquer tabu ou interdito alimentar moral ou tradicional.

À semelhança de muitas outras famílias pobres e modestas de Macau, em casa de Amália a vida era extremamente difícil. Três mulheres e uma pequena criança com poucos meios de subsistência tentavam diariamente sobreviver com a meia pensão de Brígida, os cozinhados de Amália e alguma costura feita por Joana. Grande parte do tempo era



Joana Leitão.



passado em demoradas filas à espera de trocar senhas por alimentos. Num dia chuvoso, Brígida estava numa dessas filas. Embora molhada e com frio, permaneceu longamente no seu lugar e como resultado constipou-se. A constipação agravou-se, originando uma pneumonia a que Brígida não resistiu, falecendo com 23 anos. Por um infeliz acaso, morria com a mesma idade com que havia falecido o seu marido em Timor e, quase ironicamente, nesse ano de 1945 em que terminava o conflito mundial.

Irene fica, assim, órfã com apenas 5 anos, acedendo ao direito a metade da pensão do pai. Como ambas as avós reclamam a custódia da neta, abre-se uma contenda judicial em que o juiz decide enviar a menina para um colégio interno até demonstrar capacidade para decidir com quem quer ficar.

Entretanto com o fim da guerra, o antigo militar português voluntário em Macau, José Pereira, pode finalmente regressar à sua terra natal. Acaba, porém, por não o fazer e, em 1946, casa com Joana Leitão. Um registo fotográfico desta época de Joana sublinha essa extraordinária beleza de uma jovem de evidente “etnicidade” oriental a que se associaram “modos” europeus na maneira de arranjar o cabelo ou no vestuário, apesar da sua tradicional discrição que se expressa nessas tonalidades escuras. Agora, é um primeiro caso de fotografia “tipo passe” que podemos observar, mas bem ao gosto epocal, compondo-se em redondo, arranjando-se para poder descansar tanto em pessoal carteira de apaixonado quanto em qualquer mesinha de cabeceira.

Três anos decorridos sobre mais este casamento luso-chinês, em 1949, a jovem órfã Irene conta já 9 anos de idade. Decide escolher viver com a sua avó materna, a nossa Amália Maria Hi. Adensaram-se na memória fotográfica de Irene os seus belos traços de ascendentes “mestiços”, sul-americanos, chineses

Irene Ansejo.

WOMEN, MARRIAGE AND FAMILY IN MACAO

e euro-asiáticos. Em contraste com esta herança, o seu vestuário tornou-se mais ocidentalizado, assim como a composição do cabelo. Apesar deste registo ainda em idade infantil, a produção fotográfica procura sublinhar uma sorte de “pequena adulta”, uma sensibilidade dominante na época, ressaltando sobretudo de estéticas e gostos disciplinados nos colégios católicos de Macau em que circulavam e aprendiam muitas das jovens católicas macaenses das mais variadas extracções sociais e origens culturais.

Passaram-se quase rapidamente oito anos. Em 1957, Irene, agora com 17 anos, conhece em Macau um militar português em comissão de serviço, de seu nome Fernando Ribeiro. Renovando essa demorada herança familiar para os matrimónios com jovens soldados portugueses, Irene e Fernando apaixonam-se e fazem planos de casamento. No entanto, a avó paterna – mãe do falecido Jacinto Ansejo – opõe-se firmemente ao casamento, não só porque Irene perderia o direito à pensão do pai, mas também porque, sendo de ascendência peruana, preferia que ela casasse com um homem de origens ou cultura “hispanica”. Assim, Fernando



Irene Ansejo e Fernando Ribeiro.

acaba a comissão de serviço e volta para Portugal só, mas recordando em memória fotográfica a sua apaixonada ligação a Irene. Não ficará muito tempo em terras lusas. Logo que Irene completa 21 anos, Fernando casa por procuração e o casal junta-se em Portugal, organizando um desfecho que, à época, não era habitual na tipologia de comunicações estabelecidas entre militares portugueses e frequência feminina local nos espaços coloniais.

MATRIMÓNIOS LUSO-ASIÁTICOS
E PROMOÇÃO SOCIAL

Ao acompanharmos a história de vida destas mulheres – Amália, Joana, Brígida, Irene – encontramos

três gerações femininas que, sucessivamente, vão casando com militares portugueses, a que se deve ainda acrescentar a posição de polícia de Macau do infeliz Jacinto Ansejo. Estas especializações matrimoniais tão permanentes como continuadas obrigam a sublinhar algumas perspectivas sociais, culturais e simbólicas. Com efeito, em Macau, nos finais do século XIX e ainda na primeira metade do século XX, não eram muitas as saídas matrimoniais para as jovens mulheres filhas de uniões inter-étnicas. Existiam, em “teoria”, três hipóteses de casamento: com chineses, com os seus pares ou com os poucos portugueses fixados ou em passagem pelo território. O acesso destas mulheres a matrimónios com chineses de condição social elevada era difícil e não era também fácil a sua comunicação e integração no seio dessas, por vezes, poderosas famílias

de macaenses que se representavam como a verdadeira “gente da terra”. Assim, uma saída nupcial e social encontrava-se precisamente entre esses jovens militares vindos de Portugal geralmente solteiros em idade para casar. Tornaram-se o “partido” preferido destas jovens raparigas de produção cultural “pluriétnica”, não só porque

representavam uma garantia de estabilidade financeira, mas também porque esse era um casamento que as promovia social e simbolicamente, gerando unidade familiar e doméstica tanto como consideração e representação sociais. Trazia-lhes, para além disso, a possibilidade de virem a conhecer Portugal, de terem filhos com características “europeias”, simbolicamente prezadas, capazes de acederem ao domínio da língua portuguesa com as suas evidentes vantagens na circulação no interior do sistema escolar e académico tanto em Macau como nos meios, como então se dizia, “metropolitanos”. Não obstante esta colecção de “vantagens” sociais, muitas destas mulheres, devido às suas origens, características sociais e comportamentos culturais, foram em alguns casos mal compreendidas,

MULHERES, CASAMENTO E FAMÍLIA EM MACAU

usadas e abandonadas, como aconteceu com a nossa Amália Hi trocada mesmo em Timor por um outro (re)casamento local de Manuel Leitão. Em contraste, as segundas e terceiras gerações destas mulheres em “mestiçagem” social e cultural parece terem conseguido impor uma certa “estética” valorizando a sua diferença, o seu “misticismo” e a sua beleza “oriental”, vazando-se em casamentos estáveis com militares portugueses em serviço no território macaense.

Estas sumárias histórias de vida remetem ainda para uma história social e cultural mais geral. Com efeito, numa perspectiva de longa duração, importa destacar que os portugueses que circulavam, trabalhavam e se fixavam em Macau praticamente não tinham acesso ao casamento com mulheres chinesas, exceptuando as *muitchai*.⁹ Este modelo altera-se apenas na primeira metade do século XX com a profunda desestruturação social, parental e familiar da ordem social chinesa, começando a circular em espaços de exílio como Macau muitas mulheres órfãs e viúvas, tanto de grupos sociais intermédios como subalternos. Ao mesmo tempo, neste período estabiliza-se a colocação continuada de funcionários e militares portugueses em Macau e Timor, mas reservando-se demoradamente o território oriental timorense para receber exilados, deportados e todos os considerados “indesejáveis”. Timor-Leste serviu também para receber muitos funcionários e militares indesejados em Macau, mas que chegados ao território insular

ocupavam novamente lugares no funcionalismo e no exército coloniais, constituindo mesmo uma base de recrutamento fundamental do escasso funcionalismo europeu em difícil situação num espaço atravessado por doenças, clima e vida social complicada.

As quatro mulheres que organizam as nossas histórias de vida partem do contexto geral anterior, mas apresentam trajectórias especializadas comuns como encontrar no matrimónio com militares portugueses em Macau um processo de protecção e promoção sociais que nem sempre resultava estavelmente em produção familiar e consideração social. Por isso, estas histórias de vida destacam também a fragilidade das trajectórias sociais destas mulheres e uma espécie de “superioridade” de um poder masculino de soldados coloniais portugueses que, ontem, membros de pobres espaços rurais portugueses, encontram nas colónias “orientais” um acesso relativamente “fácil” a estas mulheres que chega mesmo a incluir, como no caso de Manuel Leitão, duplos casamentos em duas colónias diversas, Timor e Macau.

Finalmente, este processo social acaba por transformar cultural e simbolicamente estas mulheres filhas de casamentos inter-étnicos num grupo de mulheres categorizadas pelo seu contexto cultural e espacial como “facéis” que encontram no casamento com jovens militares portugueses o seu grande objectivo de promoção social e de construção de um futuro familiar mais protegido e considerado. **RC**

NOTAS

- 1 Sobre Sun Yat-sen em Macau, veja-se Salinas de Moura, *Sun Yat Sen. O Fundador da República Chinesa*, Macau, Imprensa Nacional, 1958.
- 2 Veja-se o sumário deste período oferecido em Renée Grousset, *Histoire de la Chine*, Paris, Fayard, 1994, pp. 319-332.
- 3 Cf. Jonathan Fenby, *Chiang Kai Shek: China's Generalissimo and the Nation He Lost*, Londres, Carroll & Graf Publishers, 2005; Hung-mao Tien, *Government and Politics in Kuomintang China, 1927-1937*, Stanford, Stanford University Press, 1972; C. Martin Wilbur, *The Nationalist Revolution in China, 1923-1928*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- 4 Cf. Stuart R. Schram, *Mao Tse-Tung*, Harmondsworth, Penguin, 1966; Stuart R. Schram, *The Thought of Mao Tse-Tung*, Cambridge/ Nova Iorque, Cambridge University Press, 1989; Ross Terrill, *Mao: A Biography*, Nova Iorque, Harper & Row, 1980.
- 5 Patricia Stranahan, *Underground: The Shanghai Communist Party and the Politics of Survival, 1927-1937*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1998.

- 6 Harrison Evans Salisbury, *The Long March: The Untold Story*, Nova Iorque, Harper & Row, 1985.
- 7 Cf. Teófilo Duarte, *Ocupação e Colonização Branca de Timor*, Porto, Edit. Educação Nacional, 1944.
- 8 A morte de Jacinto Ansejo aparece rigorosamente referida em José dos Santos Carvalho, *Vida e Morte em Timor durante a Segunda Guerra Mundial*, Lisboa, Livraria Portugal, 1972, p. 131: “Alguns Portugueses falecidos no mato onde andaram foragidos. 1 – Jacinto José Ansejo. Guarda da polícia de Macau. Em Manatuto, em data ignorada”.
- 9 Termo cantonense que designava as crianças chinesas vendidas pelos pais aos portugueses e outros europeus que as baptizavam e criavam directamente ou através de instituições assistenciais locais como a Misericórdia de Macau. Cf. Ivo Carneiro de Sousa, “A Misericórdia de Macau. Caridade, poder e mercado nupcial”, in *Revista de Cultura*, Edição Internacional, Macau, n.º 14 (Abril 2005), pp. 27-41.

Representações Coloniais no Feminino

O 'Oriente' de Isabel Tamagnini

CLARA SARMENTO*

Isabel Pinto da França Tamagnini,
Diário de Uma Viagem a Timor (1882-1883)
 Introdução, edição e notas de António Pinto da França
 Apresentação de Ivo Carneiro de Sousa
 Porto e Lisboa: CEPESA, 2002



A OBRA E A VIAGEM

O *Diário de Uma Viagem a Timor* (1882-1883) foi escrito pela jovem Isabel Pinto da França Tamagnini quando, entre os 20 e os 21 anos, integrou a comitiva de catorze pessoas que acompanhava o seu padraсто e novo governador de Timor, o major Bento da França Pinto d'Oliveira, oficial do exército português com larga experiência de serviços coloniais em África e na Índia. O *Diário* é o único testemunho documental directo da viagem e anota o itinerário que transportou Isabel Tamagnini de Singapura a Díli, cidade colonial onde viveria pouco mais de um ano, entre dramas familiares, intrigas políticas e um demorado exílio sociocultural, que acabariam por conduzir à demissão do governador Bento da França. O *Diário* encontra-se infelizmente incompleto, pois perdeu-se o caderno manuscrito em que se anotava a primeira etapa da viagem, entre Lisboa e Singapura.

* Doutorada em Cultura Portuguesa pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Professora Adjunta no Instituto Superior de Contabilidade e Administração, do Instituto Politécnico do Porto, cujo Centro de Estudos Interculturais dirige e onde desenvolve investigação na área das representações interculturais de género. "Visiting Scholar" na Brown University, Departamento de Inglês, 1996. Diversos livros, artigos e conferências sobre Literatura e Cultura Portuguesa e Anglo-Americana, Etnografia e Estudos Culturais e de Género.

The author holds a Ph.D. in Portuguese Culture, from the University of Oporto. She is conducting her post-doctoral research on intercultural gender representations, as the coordinator of the Centre for Intercultural Studies, at the Polytechnic Institute of Oporto, where she holds her teaching position. Visiting Scholar at Brown University's Department of English, 1996. Several conferences, books and articles on Portuguese and Anglo-American Literature and Culture, Ethnography, Gender and Cultural Studies.

LITERATURA

A viagem por mar, documentada a partir de Singapura, toca Batávia (actual Jacarta), navega pelo mar de Java, aporta a Semarang (na costa norte de Java Central), Surabaya, Macaçar (no sul de Sulawesi ou Celebes), Bima (capital da ilha de Sumbawa) e Larantuca (nas Flores), onde avistam as ilhas de Adonara e Solor. Terão ainda feito escala em Kupang, antes de chegarem ao destino final, Díli, numa etapa cuja descrição se perdeu.

A viagem de regresso tem início a 1 de Junho de 1883, com o primeiro registo no *Diário* datado de 21 desse mês, frente à ilha de Lombok, no mar de Java, a bordo do vapor holandês *Lansberge*. Partindo de Díli, a comitiva (já sem os dois irmãos mais novos de Tamagnini, vítimas de malária em Díli) faz escala em Banda, pequena ilha das Molucas. Aportam depois a Amboíno, Menado (capital do norte de Sulawesi), Macaçar, Lombok, Bali e Surabaya. Daqui navegam directamente para Singapura, devido ao calor que se faz sentir em Batávia. A viagem de regresso até Lisboa está documentada no *Diário* e inclui ainda escalas em Colombo e Aden e a travessia do canal do Suez (inaugurado em 1869), entre os dias 26 e 27 de Julho, a bordo do *Anadyr*, vapor da Compagnie des Messageries. No Mediterrâneo, tocam Nápoles, Marselha e Barcelona. A partir daí, a etapa final da viagem até Lisboa faz-se por terra.

No âmbito deste trabalho, interessa-nos fundamentalmente traçar o itinerário cultural patente na narrativa e na viagem de Tamagnini, bem como o envolvimento sociocultural dos detalhes empíricos da viagem e da vida quotidiana.

O ESTATUTO SOCIOCULTURAL DA MULHER

Na sociedade portuguesa do século XIX, a liberdade física e intelectual da mulher encontrava-se severamente limitada e os seus conhecimentos reduziam-se às artes de bem receber e às prendas domésticas: labores, desenho e pintura, um pouco de francês, piano e canto, ou seja, o necessário para animar os salões ou os saraus familiares.

A questão da instrução feminina tinha sido já reconhecida por alguns sectores mais avançados da sociedade portuguesa da segunda metade do século XIX como um factor de progresso social. Todavia, tinha apenas em conta a função tradicional da mulher

enquanto educadora e responsável pela formação da primeira infância. Não se tratava, por conseguinte, de favorecer a emancipação feminina ou de assegurar à mulher os meios que lhe permitissem escolher o seu futuro, mas tão-só habilitá-la para o cumprimento da missão de mãe de família¹.

Sabemos que Isabel Tamagnini teve em casa bons mestres e aprendeu bem literatura e línguas [Introdução, xxxvi]. Em Díli, tem lições privadas de Inglês com um médico formado em Bombaim [55]. Em Surabaya, lê com agrado a vida de Shakespeare [37]. De resto, as suas actividades motivam os constantes lamentos de “secco-me horrivelmente” [38] e limitam-se a um ou outro trabalho de costura e culinária, passeios e conversas, idas à missa e à observância rigorosa do calendário religioso.

A subalternização estrutural da mulher reflecte-se naturalmente no panorama literário, onde é visível a auto e hetero-desvalorização da mulher enquanto autora ou “detentora de autoridade”. Uma das atitudes mais comuns, que reflecte simultaneamente a subalternização e o medo da diferença, é o medo do ridículo, que Isabel Tamagnini também exprime no seu *Diário*:

“Estive em dúvida se havia de pôr isto aqui receando que por um acaso pudesse alguém ler estas linhas e dizer lá de si para si, olha como ella é tola! Mas como tenho quási a certeza que isto não há-de acontecer e como só faço este jornal para mais tarde me divertir a lê-lo às minhas primas e íntimas amigas, a quem prometti contar tudo, tudo o que se passasse durante a minha viagem, resolvi-me a contar aqui este notabilíssimo acontecimento.” [48]

Contudo, uma vez que este *Diário* não passará – nas palavras da própria Isabel Tamagnini – de uma “diversão” inconsequente, a partilhar com um restrito público feminino e familiar, ele encontra-se a salvo do ridículo inerente à mulher-autora e à sua selecção de narrativas. Ciente de não ultrapassar a esfera doméstica nas suas ambições, Tamagnini justifica e absolve deste modo o texto que obedece declaradamente às fronteiras traçadas para o género feminino.

A subalternização estrutural da mulher no campo literário encontra-se simbolizada no carácter “feminino” da tradução, tropismo historicamente persistente e relacionado com a distinção entre actividades produtivas e reprodutivas: “... *the opposition between productive and reproductive work*



Isabel Pinto da França Tamagnini

LITERATURA

*organizes the way a culture values work: this paradigm depicts originality or creativity in terms of paternity and authority, relegating the figure of the female to a variety of secondary roles*².

No século XIX encontramos um número considerável de traduções anónimas, mas inequivocamente da autoria de mulheres. A autoria dúbia espelha os constrangimentos sociais, políticos e culturais da época, traçando as fronteiras dos estreitos territórios que as mulheres estavam autorizadas a ocupar ou para os quais eram remetidas. Tal como as traduções, também as mulheres foram ao longo dos tempos conotadas com fragilidade, traição e subalternidade. Este arquétipo da feminilidade da tradução reflecte-se na total ou parcial invisibilidade das tradutoras, que escrevem sob pseudónimo ou com nomes reduzidos cripticamente a iniciais ou nomes de baptismo, para não comprometer nem expor o nome da família. Entre 1801 e 1883, mais de 20 traduções foram publicadas em Portugal como sendo da autoria de “uma senhora”, “uma menina portuguesa” ou uma “senhora portuguesa”. O anonimato confina a tradutora ao seu género, desprovida de individualidade e autoridade, estratégia que silencia com eficácia as mulheres enquanto produtoras³.

Ainda no campo literário, e com especial interesse para o contexto sociocultural português da segunda metade do século XIX, podemos analisar os conteúdos do *Novo Almanach de Lembranças Luso-Brasileiro*, que circulou em Portugal e no Brasil entre 1850 e 1932⁴.

Os almanaques, de leitura ligeira, instrutiva, acessível e apelativa para um considerável público de leitores, proliferaram durante a década de oitenta. O *Novo Almanach de Lembranças Luso-Brasileiro* é um espelho fiel das preferências e talentos literários dos seus leitores e colaboradores. Uma vez que se tratava de um almanaque que agradava pelo entretenimento leve e pela informação variada, os seus editores tinham grande cuidado em evitar qualquer tipo de polémica religiosa ou política, através de uma prática declarada de censura a todos os textos que não respeitassem a neutralidade que era exigida como um dos critérios principais de publicação.

Para além de colaboradores como Eça de Queiroz, Bulhão Pato, Júlio César Machado ou Latino Coelho, entre outros, o leitor comum era instado a participar também, notando-se a preferência por textos etnográficos, lendas, contos exemplares e poesia e prosa ultra-românticas. Sintomaticamente, a lista de

colaboradores do *Almanach* divide-se entre “Senhoras” (colectivo de género), em pequeno número, e “Autores” (indivíduos que detêm a “autoridade”).

Na realidade, escrever poesia ou pintar naturezas-mortas tornara-se numa prenda feminina, tal como o piano e os labores. Mas o “sarabiscar” feminino era ainda conotado com o mais triste amadorismo. Um texto do *Almanach* de 1912, sobre Ellen Key, abre com a frase: “Entre as muitas philosophas e lettradas que hoje sarabiscam ou tagarellam por esse mundo de Christo, Ellen Key é uma das figuras mais sympathicas e destacaveis; [...] jámais cahiu em defender os perniciosos disparates da maioria das feministas”. Assim, torna-se possível que textos como “A Mulher – Anjo do Lar” (1916) ou “A Mulher Modelo” (1914) circulem ainda numa publicação tão amplamente lida e respeitada como o *Almanach*. Em “A Mulher Modelo” o autor cita a opinião de “um moralista de Berlim”: “A mulher modelo deve parecer-se com o caracol, que nunca abandona a sua casa; [...] Deve parecer-se com o echo, que não falla sem o interrogarem”. O *Almanach* cumpria a missão didáctica de ensinar às mulheres o seu papel e lugar na sociedade⁵.

A visão pós-colonial (ou tardo-colonial) do *Almanach* também se cruza com a subalternização da mulher. Na estreita relação cultural entre Portugal e o Brasil que se desenha nas páginas do *Almanach*, destaca-se a atitude profundamente paternalista do primeiro para com um país independente desde 1822. O Brasil surge como uma dependência histórica, cultural e linguística de Portugal, especialmente na forma como os artistas, pensadores, políticos e escritores brasileiros são apresentados. Qualquer referência à sua qualidade conduz invariavelmente ao louvor da nação portuguesa, sublinhando-se que o seu valor advém da dependência, gratidão e admiração que nutrem pela língua e cultura de Portugal. É curioso notar que o Brasil é sempre tratado como entidade feminina (“Nação-Irmã”), fragilmente dependente do Portugal masculino e dominante, que lhe conferiu o nome e o estatuto. Algo muito semelhante ocorria à época no Reino Unido, onde a ainda cruelmente dominada Irlanda era popularmente personificada na frágil e feminina Hibernia.

A generalidade dos textos pseudo-antropológicos do *Almanach* sobre a Ásia e a África mostra-se plena de juízos de valor, em que o “outro” é descrito como

LITERATURE



A viagem Singapura / Dili / Singapura.

“selvagem”, curiosamente ridículo e inferior, cultivando tradições que são meras provas da sua imoralidade e em que o Europeu desempenha invariavelmente o papel de salvador imaculado. Atente-se no texto

“Parlamento Selvagem”, acompanhado de gravura, no *Almanach* de 1916: “A nossa gravura representa o Sôba de Ganda, seu filho, e dois dos seus ministros. Estão realizando um conselho de estado, em presença da

LITERATURA

indispensável panela de feitiços, cujas indicações serão mais respeitadas do que todos melhores conselhos do mais sensato dos ministros. Em seguida ao conselho realisa-se sempre o tradicional batuque, acompanhado de fartas comedorias e ainda mais fartas libações de aguardente”. Ou, no *Almanach* de 1917: “Representa a nossa gravura um elegante casal de indígenas do Chinde. Vestidos à europeia, fazem um vistão! Pena é que as caras, simpáticas realmente, sejam da côr do ébano”. Textos como este e tantos outros exprimem a mentalidade de uma sociedade que origina conceitos como “proeminência dada em todo o mundo á raça branca” ou “os negros, invejosos de se elevarem social e physicamente aos seus patrões”, em “Como Tornar Brancos os Pretos”, crónica do *Almanach* de 1917⁶.

IDENTIDADE E AUTO
E HETERO-REPRESENTAÇÕES

Assim contextualizada, a narrativa de Isabel Tamagnini resulta de um sentido pessoal da identidade que inclui sentimentos conscientes e inconscientes, motivações racionais e irracionais, crenças e valores, e todos os factores que constituem o contexto social de experiência desses sentimentos e motivações, como a idade, a nacionalidade ou o género.

Quase todas as identidades localizam-se em relações de poder, na oposição binária ‘nós’ *versus* ‘eles’, ‘norma’ *versus* ‘desvio’, ‘nosso’ *versus* ‘outro’. Identidade e diferença implicam sempre inclusão e exclusão, radicando na criação de estereótipos, uma estratégia eficaz de manutenção da ordem social e simbólica. E quanto mais flagrantes são as desigualdades de poder (como no caso do colonialismo ou da sociedade patriarcal) maior é o rigor das categorias identitárias e a incidência dos estereótipos.

As categorias identitárias classificam e categorizam: ser-se identificado como “oriental” é ser-se identificado como “não-europeu”, “não-cristão”, com tudo o que isso implica no século XIX. Para Tamagnini, a matriz, o paradigma de inclusão/exclusão é a aristocracia lisboeta, com suas práticas e valores. E, mais uma vez, a construção linguística – a narrativa – funciona como marcador simbólico da “diferença”, do “exotismo”, do “orientalismo”, para utilizar a categoria de Edward Said.

Mas se “*identity is about belonging, about what you have in common with some people and what differentiates*

you from others. At its most basic it gives you a sense of personal location, the stable core to your individuality”⁷, tal é muito mais visível e premente quando se está tão distante, isolado e vulnerável como Tamagnini e a sua família. No ‘Oriente’ de Tamagnini não há pertença, não há localização, não há estabilidade, fora do grupo familiar e religioso.

Numa conjuntura assim, a narrativa pessoal tenta conferir sentido e coerência às experiências aleatórias e caóticas que fazem parte da vida real. Tamagnini tenta ordenar experiências, enquadrando-as numa estrutura narrativa. Contar ou escrever uma história de vida envolve interpretação. Seleccionar de entre o conjunto de experiências vividas os eventos e as personagens a enfatizar é já por si um acto de interpretação. As narrativas pessoais nunca são simples reflexos da realidade vivida, são antes mediadas pela necessidade de representar o indivíduo como possuindo um certo sentido de identidade e controlo. Note-se no texto a narrativa *a posteriori* da morte dos dois irmãos de Tamagnini (Maria Anna e Henrique), num discurso muito contido e pleno de resignação cristã; por contraste com a prolixidade emotiva na narrativa quase “em directo” da morte de Jacinta, a velha governanta da família, a bordo do navio no regresso.

Por isso, as narrativas autobiográficas são construídas tendo em conta a forma como achamos que devem ser contadas, com momentos de drama, de comédia, de informação, transmitindo um significado coerente. Ao mesmo tempo, envolvem vidas, personagens e eventos reais, por muito mediados que estes sejam pela visão do autor. E cada território fornece diferentes meios de mediar ideologicamente essas mesmas vidas, personagens e eventos. Mas, e quando o território é totalmente desconhecido? Quando é ainda um espaço sem fronteiras culturais? Quando não existem mediadores ideológicos prévios? Aí, tudo tem de ser reorganizado, RE-presentado. Como na escrita de Isabel Tamagnini, onde o espaço físico, a identidade e o discurso se interseccionam e influenciam mutuamente:

“... *everyday life is not everywhere the same, despite those modernizing effects of uniformity that Lefebvre was obsessed by. Think about walking in the city: doesn't it make a difference if one walks in Paris, down-town Detroit, Melbourne, Mexico City, or Hong Kong just for starters? And, in each of these places, does a woman have the same experience as a*

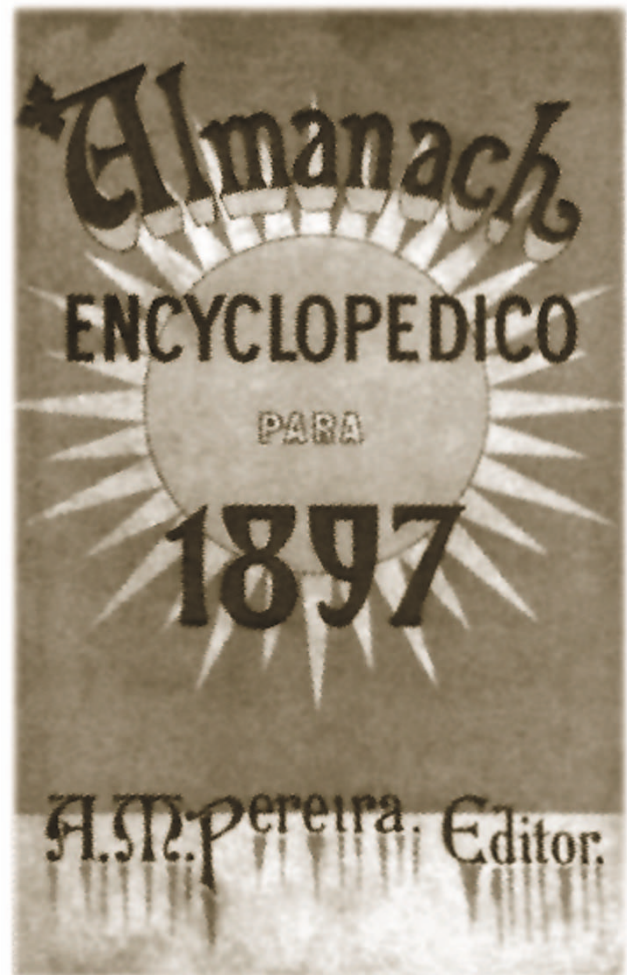
man, a gay as a straight, a young person as an old one? The everyday, too, is produced and experienced at the intersection of many fields by embodied individuals."⁸

A vida quotidiana não é sempre nem universalmente igual, pois resulta da interacção de diversos factores. Experimentamos e compreendemos de diversas maneiras os diferentes espaços e territórios que frequentamos ou que vimos representados em imagens e narrativas. Diferentes espaços produzem diferentes relações sociais. Mas um espaço também pode ser produzido em resultado das diferentes relações sociais que nele se desenrolam, como no caso da sala de estar do navio *Anadyr*, transformado por uma *soirée* em salão de baile, ao largo de Marselha, com música, "marcas", danças e todos os rituais sociais inerentes [82-83].

Ao *Diário de Uma Viagem a Timor* e às tragédias vividas pela família no seu exílio ajustar-se-á esta passagem de Michel de Certeau:

*"Writing, a possibility of composing a space in conformity with one's will [...]. From this articulation the book became the laboratory experiment, in the field of an economic, demographic or pedagogical space. [...] To write (this book), then, is to be forced to march through enemy territory, in the very area where loss prevails, beyond the protected domain that had been delimited by the act of localizing death elsewhere. It is to produce sentences with the lexicon of the mortal, in proximity to and even within the space of death."*⁹

Para Certeau, o espaço é activado pelas práticas retóricas daqueles que o frequentam. As opções semióticas/enunciativas do viajante privilegiam, transformam e omitem elementos espaciais, de modo a fazê-los significar algo ou, pelo contrário, coisa nenhuma. Tamagnini omite tantas das suas observações e vivências em Díli (*"the space of death"*) e em outros pontos da viagem, para – pelo contrário – dedicar longas páginas a uma *soirée de cotillon*, a uma *toilette*, a um passeio de carruagem, a um jantar num hotel, a uma intriga de salão. O espaço que não se compreende, o espaço "outro", "selvagem", assustador (*"enemy territory"*; *"the very area where loss prevails"*) é simplesmente reduzido àquilo que ele significa para a narradora: nada. O maior investimento retórico faz-se nos territórios urbanos ou nos territórios que encenam uma suposta urbanidade "civilizada", cujos códigos



Almanach Encyclopedico para 1897.

complexos tanto significam para Tamagnini, que os domina e pratica com total à-vontade e grande sentido crítico. Uma atitude que contrasta por completo com a representação narrativa do espaço colonial, deliberadamente silenciado.

REPRESENTAÇÕES DO ESPAÇO COLONIAL

Como é, então, representado o espaço colonial na narrativa de Tamagnini? De que forma a identidade da mulher "civilizada" e subalternizada se intersecciona com o espaço colonial "selvagem", também ele subalternizado?

A representação do Oriente de Isabel Tamagnini nunca é neutral, tal como – posteriormente – não o

LITERATURA

serão as obras de impressões do Oriente de Wenceslau de Moraes¹⁰ e de Jaime Correia do Inso¹¹. No entanto, saliento aqui o carácter pioneiro da narrativa desta mulher, anterior à dos consagrados, homens e “autores” (detentores de “autoridade”) Wenceslau de Moraes e Jaime do Inso¹².

A narrativa de viagem cria os seus retratos de outras culturas expressamente para consumo doméstico. Há sempre uma dimensão ideológica, pois o viajante encara essas culturas “outras” a partir de um ponto de vista externo, do estrangeiro, que escreve para um público interno, doméstico. Na esteira de Edward Said, Madan Sarup sintetiza esta contradição inerente à narrativa de viagem: “*On the one hand, it is interesting to leave one's homeland in order to enter the culture of others but, on the other hand, this move is undertaken only to return to oneself and one's home, to judge or to laugh at one's peculiarities and limitations*”¹³.

Obrigada a ser viajante, Tamagnini está armada e cativa de modelos socioculturais apriorísticos, contestatários da sua própria independência intelectual porque são agentes modelantes do seu pensamento. Na sua escrita destaca-se a reprodução imediata de sensações visuais, a instantaneidade do impressionismo e uma certa ingenuidade bem-humorada. E como representar e comunicar ao leitor doméstico e feminino (as “primas e íntimas amigas”) práticas culturais tão distantes e desconhecidas?

*Para Tamagnini,
a matriz, o paradigma
de inclusão/exclusão
é a aristocracia lisboeta,
com suas práticas e valores.*

Para interpretar o mundo, necessitamos de uma rede de significados que nos possibilite conceptualizar e representar pessoas, objectos, sentimentos e acontecimentos, de modo a que estes façam sentido. Quando encontramos um conceito desconhecido na nossa cultura, para o comunicarmos teremos de o relacionar com algo semelhante que já exista na nossa cultura, para o podermos classificar como “parecido

com/diferente de”. É o caso da narrativa do casamento chinês em Singapura, em Abril de 1882. Uma vez que Tamagnini não possui um termo de comparação absoluto na sua cultura, recorre à descrição minuciosa da cerimónia, comparando eventualmente alguns objectos e rituais com os seus homólogos europeus, em termos de semelhança/diferença:

“Deram-me umas poucas de flores, dizendo que eram as flores das noivas, que as guardássemos. Eu logo que as vi pelas costas, deitei-as fora pois não podia suportar o cheiro. Vi dois vestidos, um de cetim encarnado bordado a matiz e outro também de cetim, mas amarello, também bordado, um par de chinellos bordados a oiro, e uma quantidade imensa de lenços de todas as cores bordados a matiz e oiro. Também me mostraram uma espécie de ‘fichu’ mas muito esquisito, todo feito de pedacinhos de seda encarnada e verde com um bordado diferente em cada um; uma rosa, uma chinesa, uma árvore, etc. Immensas jóias, riquíssimas, brilhantes enormes, lindos, lindos. O que mais gostei foi d’um diadema todo de brilhantes, mas brilhantes bons. Também levam na cabeça uma coroa de flores mas não de laranjeira, diferentes.” [17]

O mesmo sucede na descrição da cerimónia de juramento ao rei D. Luís, a 2 de Julho de 1882, em Díli:

“Os homens, pequenos quási todos, de tanga e com uns pannos encarnados, postos pelos ombros e traçados no peito. Usam os cabelos muito crescidos e como estes são muito crespos, faz-lhes uma cafurina enorme. Alguns traziam também uma espécie de turbante encarnado na cabeça e outros muitíssimas penas muito compridas espetadas nos cabellos. Muitas pulseiras nas pernas e braços. Todos traziam nas mãos umas espadas pequenas ou facas de matto, excepto dois, que traziam numa mão uma espécie de tampa de panela e na outra uma baqueta de pau; eram os músicos. Logo que chegaram, começaram a saltar e a dar gritos selvagens, depois formaram-se a dois e dois. Os músicos principiaram a batter desalmadamente nas taes tampas de panella, como eu lhes chamo, mas elles dão-lhes o nome de Samegon. Começou então uma dança que se chama Tabédai e que era, como se esperava, uma dança selvagem.” [61]



Novo Almanach de Lembranças Luso Brasileiro para o ano de 1912.

LITERATURA

Mas as práticas desviantes dos próprios ocidentais ao paradigma europeu – ditadas pela vivência no espaço colonial – também são alvo de espanto e de nota, como no caso do “andar sem chapéu” em Batávia [28] ou dormir apenas com um lençol; ou na “pouca religião” dos holandeses, constatação baseada no facto de não haver avistado igrejas em Macaçar [39].

O território de Tamagnini é, por excelência, a cidade, o hotel, o passeio elegante, o salão e suas práticas ritualizadas, apesar de por vezes tão descontextualizadas. Como se percebe na detalhada descrição da *soirée* e do *cotillon* a bordo [82/85], nas inúmeras conversas e visitas, nos passeios de carruagem, nas ofertas de flores e lembranças, nos brindes e “protestos de amizade”, tantas vezes merecedores de curiosos comentários paralelos sobre a “imensa secca” e “grande massada”.

No vasto e desconhecido espaço do Oriente, Tamagnini e a sua comitiva tentam – muitas vezes em vão – reconstruir os seus territórios europeus e “civilizados”, consoante as circunstâncias financeiras, sociais e geográficas. Na longínqua Díli, a Igreja e as suas festividades são o derradeiro bastião civilizacional fora da esfera familiar:

“Hontem foi o dia de Corpo de Deus, houve aqui grande festa, realmente uma festa bonita, muito decente. Em Lisboa ninguém imaginaria que aqui houvesse uma festa tão boa [...] correu tudo admiravelmente. Houve um sermão muito bem pregado pelo padre Alves, homem muito inteligente e instruído, fallou muito bem. [...] Gostei imenso.” [57]

A predilecção por um determinado espaço – ou seja, a identificação com esse espaço – mede-se pela sua proximidade à matriz europeia, como nos casos de Amboíno, nas Molucas (“Amboina é uma cidade bonitinha e está bastante adiantada: há bastante gente europeia. Há muitas casas de pedra e cal” [68]); Menado, no norte de Sulawesi (“está tudo muito limpinho. Tem casinhas muito bonitinhas [...] todas com seus jardins muito tratadinhos” [69]); e, claro, Singapura (“Cada dia gosto mais de Singapura, é alegríssima e já me cheira um pouco a Europa. Durante todo o dia e noite há pelas ruas grande movimento” [76]).

REPRESENTAÇÕES DA MULHER

No âmbito deste estudo, a análise do itinerário cultural de Tamagnini culminará naturalmente na

representação que constrói da mulher asiática, subalterna entre os subalternos, e também na representação da europeia não-portuguesa, também ela “outra”, diferente do paradigma, se bem que em menor escala.

Derrida demonstrou como a construção de uma identidade é sempre baseada na exclusão e na violenta hierarquização dos pares dicotómicos resultantes, como nos binómios “homem/mulher” ou “branco/negro”:

*“What is peculiar to the second term is thus reduced to the function of an accident as opposed to the essentiality of the first. It is the same with the black-white relationship, in which white, of course, is equivalent to ‘human being’. ‘Woman’ and ‘black’ are thus ‘marks’ (i.e. marked terms) in contrast to the unmarked terms of ‘man’ and ‘white’.”*¹⁴

Isabel Tamagnini descreve e cataloga de forma semelhante os tipos femininos com que se depara, num claro processo de hierarquização, reflexo da

Almanach Portugal e Brasil para 1872.



LITERATURE

atitude colonial e imagem da própria subalternização da mulher ocidental na sua sociedade de origem. Categoriza, inclui, exclui e cria estereótipos, de modo a poder ordenar a realidade sociocultural desconhecida, com que foi obrigada a conviver. Mas ao categorizar e descrever – sempre com recurso à comparação com o paradigma da aristocracia lisboeta, que dita a inclusão/exclusão na norma – Tamagnini não procura conhecer nem compreender novas vivências. Apenas descreve, comenta e, principalmente, parodia. O ‘Oriente’ é para ela uma curiosidade exótica, um divertimento, misto de Condessa de Ségur e Júlio Verne [Introdução, XXXVIII]. Os dramas e as vivências narrados são apenas os de índole familiar ou aqueles relacionados com os viajantes ocidentais e agentes coloniais com que se cruza na viagem.

A mulher europeia é amável e prendada nas visitas e *soirées*, e também bem situada socialmente por filiação ou casamento. As filhas de Mr. A. R. Neubronner, “pessoa amabilíssima”, numa *soirée* na sua casa em Singapura, são descritas do seguinte modo:

“A mais velha tem 19 anos, chama-se Luzia, e a segunda 18, chama-se Amélia. São muito sympathicas e muito bem educadas. Passámos a noite muito agradavelmente, dançou-se bastante; não nos deixaram sahir senão depois das 3 horas da manhã.” [9]

A família e a filha de Mr. Morhir, num serão em Amboíno, nas Molucas, “[s]ão amabilíssimos. O dono da casa tocou muito bem. Cantou bem um official hollandez e a filha do dono da casa” [68].

Em Macaçar, visitam e passam a *soirée* com a filha do agente de vapores de Díli, que “casou com um Alemão residente em Macaçar e que tem de seu” [71]. Apenas “a hespanhola” que encontra a bordo do *Anadyr* se revela uma personagem trágico-cômica, pelo total desconhecimento dos códigos sociais que revela:

“Vem aqui a bordo uma hespanhola bastante pobre e viúva, mas ainda bastante nova. Não sei se por desgosto ou lá pelo que é, o que é certo é que a creatura não tem a cabeça muito no seu lugar. Querem saber o que ella fez na noite da malograda soirée? Apareceu vestida de húngara! Espanto geral e grande risota.” [78]

A mulher asiática é caracterizada de modo progressivamente disfórico à medida que se vai afastando do paradigma europeu. A malaquiana e os malaquianos em geral de Singapura merecem apenas

um apontamento sobre o facto de se dizerem “todos portugueses” [76]. Nas mulheres de Singapura elogia-se o asseio e a indumentária garrida:

“As mulheres todas muito asseadas com os seus costumes de vivas cores; vi muitas de verde, rosa, branco, azul, etc.; na cabeça uzam um véu preto ou branco pregado com pregos amarelllos. O vestuário é simples; umas calças muito longas e por cima uma espécie de roupas que lhes desce até abaixo do joelho (tudo da mesma cor).” [3]

Mas é ao chegar a Timor que a perspectiva etnocêntrica de Isabel Tamagnini se revela em toda a sua força, ao descrever com minúcia os mais pequenos detalhes de indumentária e de comportamento social dos nativos, merecedores de longos parágrafos de sátira e comparações animalizantes. A visita de uma família católica timorense e os fiéis presentes na igreja, no dia de Corpo de Deus de 1882, motivam representações paródicas com especial atenção – e crítica – à mulher timorense:

“Tivemos umas visitas interessantes: o Juiz, Sua Mulher e Irmã, trez macacos. Vinham esplêndidos! A Madame trazia um vestido de seda preto feito em Macau, naturalmente, vestido de casamento cheio de arrebiques, muito comprido, de sorte que a pobre timora não se sabia mexer. Estava vendida, coitada. Luvas brancas (de meia, como usam as nossas criadas), muitíssimas carnes e um chapéu – mas que chapéu!, uma barretina de veludo preta com enfeites também de veludo, mas azul celeste, e muitas flores brancas. Mademoiselle, vestida de cor de rosa, que amor! O vestido era de cassa com galões de fita de lã rouxa. Carregada de ouro, na cabeça um lindo chapéu de palha branco enfeitado com fitas azuis e feixes de flores brancas, feitiço d’um prato chato. Estúpidos como uma porta, pelo menos na aparência e digo assim, pois só lhes ouvi “sim”, “não”. Realmente tivemos uma conversa muito interessante... Estes timores são impossíveis.” [58-59]

“Estavam muitos timores de chapelinhos e vestidos à europeia, mas que typos! Não se imagina! É para a gente morrer a rir; custou-me muito ficar séria, mas lá consegui. Vou fazer a descrição duma toilette: começa pelos pés, umas botas enormes amarelas, de que espécie não posso dizer; uma saia branca muito tesa, fazendo um

LITERATURA

grande ballão, por cima um vestido de cassa cõr de rosa já muito desbotado, de grande cauda, enfeitado com uma fita de lã verde bastante forte; o corpete da mesma cor e qualidade da saia, justo ao corpo, deixando assim ver a ellegância da dona... O chapéu era o melhor de tudo, de folhas amarelladas, feitio muito difficil dizer como era, uma espécie de frigideira, que tinha à roda uma fita larga de cõr duvidosa, que atraz fazia um laço com pontas pendentes bem compridas; na frente tinha um rabo de gallo muito espetado e, a um lado, uma flor decerto muito rara, que pelo menos não era do meu conhecimento. Ora aqui está uma das elegantes de Timor. As outras também se vestem pelo mesmo figurino. São taes quaes uns homens que no entrudo se vestem de mulher, pasma-se para aquelles “presépios”, são impagáveis.” [58]

De relevar que a sátira visa apenas o que existe de “à europeia” e de exterior nas personagens visadas, as “elegantes de Timor” e demais “typos”. Os hábitos culturais da mulher de Timor são simplesmente ignorados, pois nem mesmo são dignos de observação ou de comentário. Algo semelhante sucede com tudo aquilo que transcende a mera aparência, uma vez que não houve nunca um convívio directo, afectivo e continuado com os habitantes locais nem com qualquer elemento exterior ao círculo dos funcionários coloniais europeus. Por isso, não será de estranhar a rápida e definitiva caracterização dos habitantes de Larantuka, nas Flores:

“os indígenas [são quasi todos] selvagens muito maus [...] O seu maior gosto é de cortar cabeças aos brancos.” [42]

Como se constata, não ocorrem tentativas de aproximação ou de conhecimento fora do grupo europeu, nem durante a viagem nem na estadia de um ano em Díli. O isolamento é declarado: “Temos outras visitas, mas só de cumprimentos, tudo ao largo” [54]. Há, contudo, uma excepção surpreendente, a bordo do *Anadyr*, no mar Vermelho. Trata-se de uma passageira chinesa, com quem Isabel Tamagnini se vê forçada a conviver, sem contudo a poupar ao já previsível apontamento crítico:

“Senhoras inglezas, mais uns suíços, americanos, chinas com filhos. Uma d’ellas é minha amiga, ferra-me cada massada!” [77]

Mas Tamagnini também reconhece cruel “selvajaria” aos Europeus, tal como aponta com

veemência ao afirmar repetidamente o “nojo” que lhe causam as intrigas (e seus autores) de que o seu tio e padrastrô, o governador Bento da França, é alvo [57] ou quando descreve os degredados de origem europeia em Timor e as insolências dos soldados levados a tribunal de guerra nessa distante colónia.

Existem momentos de grande irreverência, em que a sátira se estende à própria administração colonial e seus agentes, até aos seus eventuais companheiros de viagem. A sátira ao homem europeu é feroz quando o comportamento no salão escapa às rígidas regras da etiqueta ou quando nota falhas nos imperativos sociais do trajar, dançar, visitar e conversar. Para Isabel Tamagnini, os dois alferes portugueses presentes num jantar em Díli são “gebos”, “muitíssimo estúpidos”, “sensaborão”, “pobre palerma” [58]; “Os holandeses que aqui vão [a bordo do *Bromo*, no mar da China] são todos uns gebos muito grandes e pouco amáveis” [38], para além da já esperada paródia ao “índio, bom rapaz, coitado”, totalmente deslocado no baile improvisado a bordo, ao largo de Marselha [83]. Mas nem mesmo o *dandy* pretendente da sua irmã Maria José escapa à sátira impiedosa e a malévolas mas hilariantes insinuações: “aqui baixinho, diga-se que parece um bacalhau seco” [77]; “Dizem por ahí as más línguas uma coisa que eu cá sei, mas como sou muito incrédula em tais ditos acreditei. Aposto queriam saber o que é, mas eu não digo” [80]. Contudo, também aprecia o valor dos homens que sabem dominar os rituais da sociedade: “Dancei com quasi todos, o meu primeiro par foi o official russo. Fala muito bem francez e pareceu-me bem educado, valsou muito bem a dois tempos” [9]; “Temos vários companheiros, sendo alguns bastante brutos typos, outros muito elegantes, amáveis, doces” [76]; “dois hespanhoes que são muito nossos companheiros, rimos muito com elles, parecem boas pessoas e são bem educados” [77].

CONCLUSÃO

O *Diário de Uma Viagem a Timor* (1882-1883) de Isabel Pinto da França Tamagnini funciona como texto paradigmático das categorizações e hierarquizações do poder colonial português, originalmente exercido por uma aristocracia de salão sobre um colectivo desconhecido, de exacerbada “selvajaria”.

Ao mesmo tempo, estamos perante uma representação colonial no feminino, bem distinta

LITERATURE

das habituais representações coloniais masculinas, homófobas e misóginas. A perspicácia de Tamagnini na apreensão do detalhe familiar, religioso, comportamental, ético e estético encontra-se totalmente alheada das duras realidades políticas e económicas da administração da colónia. No entanto, não esqueçamos que este *Diário* e a sua autora se inserem no contexto sociocultural feminino da segunda metade do século XIX português,

em geral, e das primeiras famílias de funcionários coloniais destacados para a longínqua Díli, em particular. Textos como este (e outros diários, relatórios, memórias, cartas e testemunhos orais) constituem, por isso, um vasto e riquíssimo território ainda quase desconhecido, que merece ser explorado de forma sistemática em futuros estudos sobre as representações coloniais femininas do Oriente. **RC**

NOTAS

- 1 Embora a Constituição de 1822 prevísse a abertura de escolas para ambos os sexos, foram em número escasso as instituições escolares femininas então criadas. Na reforma do ensino promulgada por Rodrigo da Fonseca Magalhães, em 1835, nem mesmo figurava o ensino feminino. Na reforma de 1836, da responsabilidade de Passos Manuel, apenas se previa a criação de escolas femininas nas capitais de distrito. Pela reforma de 1844, promulgada por Costa Cabral, autorizava-se o governo a abrir escolas mistas com vista à instrução do sexo feminino. Embora tenham sido disponibilizados meios financeiros para esse objectivo, o número de escolas femininas pouco aumentou. Só a partir de 1850 a instrução feminina progride um pouco, multiplicando-se o número de escolas primárias destinadas a este sexo. Investe-se, em simultâneo, no nível cultural das “mestras de meninas”, criando-se para o efeito a primeira Escola Normal feminina, inaugurada em 1862. Nestas circunstâncias, o panorama em 1870 era de “total desconsolo”, nas palavras de D. António da Costa, uma das personalidades que mais se bateu pela instrução feminina no nosso país. Comprova esta apreciação o valor da taxa de analfabetismo feminino que era de 89,3% em 1878. A este propósito, consultar: Irene Vaquinhas, *‘Senhoras e Mulheres’ na Sociedade Portuguesa do Século XIX*.
- 2 Lori Chamberlain, “Gender and the metaphors of translation”, in Lawrence Venuti (ed.), *Rethinking Translation. Discourse, Subjectivity, Ideology*, p. 57.
- 3 A este propósito, consultar: Alexandra Lopes, “The goddesses of small translations. Engendering transnational practices as decanonization”, in Isabel Capelo Gil, Richard Trewinnard e Maria Laura Pires (org.), *Landscapes of Memory / Paisagens da Memória*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2004, pp. 319-27.
- 4 *Almanach de Lembranças*, ed. Alexandre Magno de Castilho, Paris, Chaussé d’Antim, 1850; *Almanach de Lembranças*, ed. Alexandre Magno de Castilho, Lisboa, Lucas Evangelista, 1853 (2.^a edição) a 1854; *Almanach de Lembranças Luso Brasileiro*, ed. Alexandre Magno de Castilho et al., Lisboa, Typographia Universal, 1855 a 1861; *Almanach de Lembranças Luso Brasileiro*, ed. Alexandre Magno de Castilho II e António Xavier Rodrigues Cordeiro, Lisboa, Imprensa Nacional, 1862 a 1871; *Novo Almanach de Lembranças Luso Brasileiro*, ed. António Xavier Rodrigues Cordeiro, Lisboa, Typographia Franco-Portuguesa, 1872 a 1894; *Novo Almanach de Lembranças Luso Brasileiro*, ed. António Xavier Rodrigues Cordeiro (1895-1897); António Xavier de Sousa Cordeiro (1898-1904); Adriano Xavier Cordeiro (1905-1917); O. Xavier Cordeiro (1918-1931) e Armando de Lima Pereira (1932), Lisboa, Parceria António Maria Pereira, Livraria-Editora, 1895 a 1932; *Novo Almanach de Lembranças Luso Brasileiro*, ed. Alberto de Serpa, Porto, Imprensa Portuguesa, 1954.
- 5 Dentro do contexto histórico do *Almanach*, e com o intuito de melhorar a condição feminina, existia a Liga Republicana das Mulheres Portuguesas, fundada em 1909 e liderada por Ana de Castro Osório, Adelaide Cabete, Carolina Beatriz Ângelo e Maria Veleda. Em 1910 contava com 500 membros, mas foi extinta em 1919. Não eram contudo feministas como as sufragistas inglesas e até reprovavam o feminismo que pretendia igualar homens e mulheres. Na realidade, estas mulheres republicanas apenas pretendiam definir uma função para a mulher dentro da estrutura nacional existente, uma função colectiva que nunca ultrapassaria o papel tradicional de mãe e educadora. Em troca, exigiam que as mães do presente e do futuro fossem tratadas com dignidade e convenientemente preparadas para servir o país da única forma que lhes era permitida. Assim, aceitaram sem grande contestação que lhes fosse negado o direito de voto, em 1913. A mulher portuguesa teve de atravessar um processo de emancipação extremamente lento, pouco ciente dos seus direitos e capacidades, numa sociedade patriarcal que funcionou como base do regime de Salazar. Na Constituição de 1933, o direito de voto nas eleições nacionais só foi atribuído a mulheres com o ensino secundário ou superior. Foi apenas com a Revolução de 1974 e a seguinte Constituição de 1976 que o direito de voto se estendeu a todos os cidadãos portugueses, em igualdade.
- 6 A este propósito, consultar: Clara Sarmento et al., “‘Novo Almanach de Lembranças Luso Brasileiro’: Mirror of a Culture”, *Portuguese Studies*, vol. 15, pp. 119-29.
- 7 Jeffrey Weeks, “The value of Difference”, in Jonathan Rutherford (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*, p. 88.
- 8 Simon During, *The Cultural Studies Reader*, p. 25.
- 9 Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, trad. Steven Rendall, pp. 196-8.
- 10 Wenceslau de Moraes (1854-1929) apenas em 1888 chega a Macau, onde começa a escrever os *Traços do Extremo Oriente*. No ano seguinte, 1889, inicia as suas viagens à China, à Tailândia e a Timor, visitando ainda várias vezes o Japão, que o fascina.
- 11 Na tradição dos finais do século XIX e primeiras décadas do século XX, Jaime do Inso (1880-1967) assume o perfil do viajante que mergulha deslumbrado na estranheza inesperada do Oriente. Oficial da Marinha, corre mundo por razões de ofício, tendo estado em Timor e depois em Macau, entre 1926 e 1929. Apesar da curta estadia, de todos os lugares por onde passou foi Macau

LITERATURA

que maior fascínio exerceu sobre Jaime do Inso, a par da China, constituindo o tema principal quer da obra literária quer das obras de divulgação.

- 12 Contudo, na segunda metade do século XIX eram já publicadas em língua inglesa inúmeras narrativas – biografias, autobiografias, notas de viagem, memórias – por/sobre mulheres ocidentais (viajantes, missionárias e familiares de funcionários coloniais) nas colónias britânicas do Sul da Ásia. Entre estas narrativas, destaca-se um exemplo curioso, dado que o grande inimigo de Isabel Tamagnini na sua viagem é o tédio: Alice M. Turkhud, em “A visit to a Zenana” (harém hindu), artigo publicado na *Indian*

Magazine, em 1886, alerta para a inútil monotonia da vida da típica mulher inglesa na Índia e apela a que “every Englishwoman out there” desenvolva um qualquer tipo de trabalho social “and thus, while saving herself from herself, do the noble work of elevating her native sisters” (Carol Sakala, *Women of South Asia: A Guide to Resources*, p. 151).

- 13 Madan Sarup, “Home and Identity”, in George Robertson, Melinda Mash, Lisa Tickner, Jon Bird, Barry Curtis e Tim Putnam (eds.), *Traveller's Tales: Narratives of Home and Displacement*, pp. 93-105.
- 14 Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, p. 33.

BIBLIOGRAFIA

- Certeau, Michel de. *The Practice of Everyday Life*, trad. Steven Rendall. Berkeley: University of California Press, 1988 [1984].
- Chamberlain, Lori. “Gender and the metaphors of translation”. In Lawrence Venuti (ed.), *Rethinking Translation. Discourse, Subjectivity, Ideology*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1991.
- During, Simon. *The Cultural Studies Reader*. Londres: Routledge, 1993.
- Laclau, Ernesto. *New Reflections on the Revolution of Our Time*. Londres: Verso, 1990.
- Lopes, Alexandra. “The goddesses of small translations – engendering transnational practices as decanonization”. In Isabel Capelo Gil, Richard Trewinnard e Maria Laura Pires (org.), *Landscapes of Memory / Paisagens da Memória*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004, pp. 319-27.
- Pais, José Machado. *Sociologia da Vida Quotidiana*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002.

- Said, Edward. *Orientalismo: Representações Ocidentais do Oriente*, trad. Pedro Serras. Lisboa: Livros Cotovia, 2004 [1978].
- Sakala, Carol. *Women of South Asia: A Guide to Resources*. Millwood, Nova Iorque: Kraus International Publications, 1980.
- Sarmento, Clara et. al. “Novo Almanach de Lembranças Luso Brasileiro: Mirror of a Culture”. In *Portuguese Studies*, vol. 15. King's College of London, 1999, pp. 119-129.
- Sarup, Madan. “Home and Identity”. In George Robertson, Melinda Mash, Lisa Tickner, Jon Bird, Barry Curtis and Tim Putnam (eds.), *Traveller's Tales: Narratives of Home and Displacement*. Londres: Routledge, 1994, pp. 93-105.
- Simon, Sherry. *Gender in Translation. Cultural Identity and the Politics of Transmission*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1996.
- Vaquinhas, Irene. *‘Senhoras e Mulheres’ na Sociedade Portuguesa do Século XIX*. Lisboa: Edições Colibri, 2000.
- Weeks, Jeffrey. “The value of Difference”. In Jonathan Rutherford (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*. Londres: Lawrence and Wishart, 1990.

In Search of Folk Humor The Rebellious Cult of Nezha in Macao

CHRISTINA MIU BING CHENG*



THE LEGEND AND THE TWO TEMPLES OF NEZHA IN MACAO

Macao exemplifies the harmonious co-existence of polymorphic religious beliefs, and allows different religious experiences and liturgical traditions. Despite the fact that Catholicism has been the dominant religious discourse in this former Portuguese enclave, Buddhism and Daoism also flourish. These two religions go hand in hand with popular beliefs and folklore, and borrow each other's philosophical concepts and divinities selectively. Among the multitudinous Chinese deities in peninsular Macao, the child-god Nezha 哪吒 is perhaps the most eccentric. Nezha (variant spellings: No-cha, Nacha; Nuozha; Na Tcha) is often affectionately addressed as Nezha Taizi 哪吒太子 (Prince Nezha), or Nezha San Taizi 哪吒三太子 (the Third Prince Nezha).

Nezha is represented as a maverick child of seven years old, sporting a cute hairstyle—three round tufts of hair, one at the front and two over the ears. His belly is draped with the magic Sky-muddling Damask, and he wears short trousers. Riding on the two Fire-wind Wheels, he holds the gold Universal Ring and wields the formidable Fire-tipped Spear. What is special about this divinity is that he straddles the religious boundaries between Buddhism and Daoism and is honoured in both pantheons.

A fully formed cult depends largely on legends, and combines various genres of magical power. The development of the cult of Nezha in Macao was predicated on mythological lore.¹ There are two versions of the same legend.² One has it that there were once some children playing on the slopes of Shishan 柿山 (Persimmon Hill), which was named for the persimmon trees that grew there. Very often a child who did not live in this area would join the group. He would stand on a large rock and lead the children in games. One day, he bid farewell to the local children and left. Some residents saw him riding on two wheels, disappearing into the clouds. They believed this was an apparition of Nezha and began building a tiny temple, called Shishan Gumiao 柿山古庙 (the Old Temple of Persimmon Hill), to this deity on that spot.

* 郑妙冰 Received her Ph.D. in Comparative Literature, M.A. in Literary Studies, and B.A. (Hons) from the University of Hong Kong. Honorary Research Fellow at the Centre of Asian Studies. Author of *Macao: A Cultural Janus* (1999) and a number of articles on Macao and Hong Kong.

Doutoramento em Literatura Comparada, Mestrado em Estudos Literários e Bacharelato em Artes (Hon.) pela Universidade de Hong Kong. Membro Honorário de Pesquisa no Centro de Estudos Asiáticos, também em Hong Kong. Autora de Macao: A Cultural Janus (1999) e de diversos artigos sobre Macau e Hong Kong.

RELIGIÃO

Another version holds that a Portuguese woman saw a child playing alone on a slab of stone at midnight. His attire was different from ordinary children. Since it was late in the evening, she came up to him and tried to tell him to go home. But he disappeared immediately. She then relayed this incident to the local Chinese, who believed that it was the apparition of Nezha. A small temple was soon built to the deity on the same location. The two versions of the legend show a degree of uniformity. After one or more residents saw the apparition of Nezha, the Chinese began building a small temple. In this way, mythological lore became a part of the development of the Nezha cult.

Apart from such mythological lore, there were also important socio-ethical values that contributed to the development of the Nezha cult and its magical existence in Macao. In 1898 devastating epidemics spread through Macao, resulting in the loss of many lives. Only the residents around Persimmon Hill area remained miraculously unscathed. When this fact

became known, local people flocked to the temple to pray for divine blessings and seek medical treatment from Nezha. In the same year, donations were collected and the temple was extended and renovated into its present form. The name of the temple was changed to Nezha Gumiao 哪吒古廟 (the Old Temple of Nezha). It is plain to see that the founding of the Nezha cult in Macao was triggered by a public health crisis and the fears of the general public. The myth of Nezha was thus turned to suit this critical situation: it served to calm the populace and raise the morale of those who suffered during these rampant epidemics.

In Macao, there are two small Nezha temples, and Nezha represents another layer in the spirit world by providing “subsidiary” divine assistance. He is mostly revered as the patron of children. The “primordial” Old Temple of Nezha is simple and unembellished. It is located at Travessa de Sancho Pança, No. 15, halfway up the Calçada das Verdades, which the Chinese used to call Persimmon Hill. It was first built in the early Qing dynasty (1644-1911), and has a history of more than three hundred years. The earliest extant honorific wooden tablet bears the date 1898. This temple does not follow the formal Chinese temple layout. It looks more like a pavilion than a temple. It is so simple that it has no door and there are not even any guarding lions. The altar for Nezha stands on the slope where people can pass through the temple. Over the altar is written the temple’s original name in Chinese—Shishan Gumiao (the Old Temple of Persimmon Hill). As rocks are held to be the dwelling place of gods,³ this may explain why “a divine abode” was built on this steep and rocky site.

The second temple is called “Nezha Miao” 哪吒廟 (Nezha Temple) in order to differentiate it from the older one. This single-chamber temple is situated on the Pátio do Espinho, No. 6, at the end of Calçada de S. Francisco Xavier. It is located just next to a section of the Old City Wall, which was built by the Portuguese as early as 1569 for defensive purposes. On the lintel, an honorific wooden tablet bears the date of 1901, which suggests that the temple was built no later than this year. In July 2005, the tiny “newer” Nezha Temple was put in the international spotlight. It was on a list of more than a dozen monuments, buildings and *largos* (or public squares) that were part of Macao’s successful application to UNESCO for inclusion in the World Heritage List. It now outshines

The “primordial” Nezha Temple at Travessa de Sancho Pança.



RELIGION



The original "Shishan Gumiao" in the Old Nezha Temple.

the "primordial" Nezha Temple, and has become part of the historico-cultural zone known as the "Historic Centre of Macao".⁴

In these two temples, honorific tablets address Nezha as "Prince Nezha of the Thirty-third Heaven" Sanshisantian Nezha Taizi 三十三天哪吒太子. The concept of "the Thirty-third Heaven" is in fact of Buddhist origin.⁵ It is believed that Dishu (帝释, the short form of Dishitian 帝释天), an important guardian deity of Buddhism, lived in the central part on top of Mount Xumi 须弥山. At each of the four directions of Mount Xumi there dwelt eight Heavenly Kings, each in his own city, so there were a total of thirty-three Heavenly Cities. In folklore, Li Jing 李靖, Nezha's father, was appropriated as one of the North Heavenly Kings, also known as Duowen Tianwang 多闻天王 in Chinese. Hence, the title "Prince of the Thirty-third Heaven" means that Nezha is the son of the North Heavenly King.

Nezha is worshipped in his form as a child. In Chinese mythology, immortality implies a state of eternal youth, and thus Nezha never grows older. He is perpetually a lovely seven-year-old deity. Apart from being addressed as Prince Nezha of the Thirty-third Heaven, he is given numerous grand titles, such as Zhongtan Yuanshuai 中坛元帅 (General of the Central Altar), Zhongying Shenjiang 中营神将 (Divine Commander of the Central Battalion),⁶ Taizi Yuanshuai 太子元帅 (the Princely General) and Nezha Yuanshuai 哪吒元帅 (General Nezha). These variant

titles readily speak for Nezha's tremendous popularity in folk culture.

THE MYTHOPOEIA OF NEZHA

Just like many ancient Chinese myths, the "mythemes"⁷ that constitute the Nezha myth are scattered across different narratives, and this mythical figure has a syncretic etiology. He was derived from the Hindu-Buddhist tradition and later became sinicized. The mythopoeia of Nezha underwent gradual changes before he appeared in *Fengshen Yanyi* 封神演义 (Creation of the Gods) and *Xiyou Ji* 西游记 (The Journey to the West). The earliest account of Nezha is found in the Buddhist text "Kaitian Zhuanxin Ji" 开天传信记 of the late Tang dynasty (9th century), collected in *Congshu Jicheng Xinbian* 丛书集成新编 (The New Edition of a Collection of Books). In this fragmentary text, Nezha is narrated as the son of Vaisravana, the Hindu-Buddhist deity of the north. He is depicted as a young man and the guardian of Buddhist monks.

The procession of Nezha, 2006.



RELIGIÃO

The procession of Nezha, c. 1950. Reproduced from Cecília Jorge & Rogério Beltrão Coelho, eds., *Glimpses of the Past* (Macao, Livros do Oriente, 2005).



RELIGION



The "Apparition Rock of Prince Nezha" in the Old Nezha Temple.

The name Nezha is believed to be derived from "Nalakubara," the name of a Hindu-Buddhist deity. A Chinese transliteration of Nalakubara, Na-luo-jiu-po 那罗鸠婆 can be traced back to the Northern Liang period (397-439). The sinicized name "Nezha" 哪吒 first emerged in the early Tang dynasty, but a slightly different version, Nazha 那吒, also appeared interchangeably. In addition, the name Nazha is said to be translated from the Sanskrit name "Nata". Although Nezha was originally a minor Buddhist deity, he was incorporated as a Daoist immortal during the Northern Song period (960-1126).

A comparatively more complete short story, entitled "Nazha Taizi" 那吒太子, was included in the compilation *Sanjiao Yuanliu Soushen Daquan* 三教源流搜神大全 (The Complete Collection of Gods and the Origins of Three Religions) during the Yuan dynasty (1271-1368). The text reads:

"Nazha was originally a Daluo Xian 大罗仙 (a Daoist immortal) serving the Jade Emperor. He was over sixty-five feet tall and wore a gold halo on his head. He had three heads, nine eyes and eight arms. When he exhaled dark-green vapour, stepped on a rock, held the spell of order, and yelled aloud, clouds gathered and rain poured down; the heaven trembled and the earth quaked. Since there were many demon-kings on earth, the Jade Emperor ordered him to descend to the mundane world. He was incarnated as the son of the Pagoda-bearing Heavenly King Li Jing. His mother was Madame Suzhi 素知夫人, who had already given birth to her eldest son Junzha 军吒

RELIGIÃO

and her second son Muzha 木吒. Nazha was her third son. On the fifth day after his birth, Nazha took a bath in the East Sea. He trampled on the Crystal Hall and flew up to the Precious Pagoda Palace. Because Nazha disturbed the Palace, the Dragon King was enraged and challenged him to a fight. On the seventh day after his birth, he was already able to fight and killed nine dragons. The old Dragon King had no alternative but appealed to the Jade Emperor. The Commander [Nazha] learned of this. He intercepted the Dragon King and fought with him outside the Heavenly Gate. The Dragon King was killed. Inadvertently, Nazha went up to an altar dedicated to the emperors, lifted the Rulai bow and arrow and shot and killed Shiji Niang Niang's 石矶娘娘 son. So Shiji launched an attack. The Commander took his father's Demon-Subduing Pestle, went fighting Westward and killed Shiji. His father was furious because he understood that Shiji was the chief of all demons, whose army would come to avenge him.

The Commander cut up his own flesh and bones and returned them to his father. His soul then went to seek help from the Buddha. As he could subdue demons, the Buddha broke a lotus bud to form his bones, used the rhizome to form his flesh, the stalk to form his calves, and leaves as his clothes. He was thus reincarnated. The Buddha taught him the esoteric principles of the *Dharmacakra* (the Wheel of the Law) and gave him a three-word name, Mu Zhang Zi 木长子. Thereafter, Nazha could transform himself into any size, huge or small at his will. He could penetrate the rivers and seas, and remove the stars and constellations.... When he thrust his spear (or lance), the sky rotated and the earth turned; when he threw his embroidered ball, the mountains slid and the seas parted... Therefore, all the demons, including the Bull Demon-King, the Lion Demon-King, the Elephant Demon-King, ...were suppressed. He even struck the red monkey and quelled the evil dragon. Consequently, the demons were all vanquished. The Commander was powerful and efficacious and could make any kind of transformations.... The Jade Emperor at once appointed him the Chief Commander of the thirty-six Heavenly

Generals. He thus became the leader guarding the Heavenly Gate forever." (my translation)

Here Nazha is given a new identity as Daluo Xian, guarding the Thirty-sixth Heaven (the highest Daoist heaven). In this narrative, he has been completely appropriated as a prominent Daoist immortal. He becomes the son of Li Jing, thus severing the tie with his Hindu-Buddhist father, Vaisravana. His tie to Buddhism, however, still remains. In this way, Nazha becomes entangled with both Buddhism and Daoism: a syncretic deity. Containing fantastic and bizarre episodes and grafting both Buddhist and Daoist elements into the narrative, the legend of "Nazha Taizi" in the *Sanjiao Yuanliu Soushen Daquan* may have served as the prototype of the full-fledged Nezha story that emerged in the Ming dynasty (1368-1644).

NEZHA IN *FENGSHEN YANYI*

Needless to say, Nezha is best known through the Daoist mythological narrative, *Fengshen Yanyi*, first published sometime between 1567 and 1619. The story of Nezha is related primarily in just three chapters out of one hundred, but these three chapters render a compelling scenario. Here is a synopsis:

"Nezha was the *avatar* of Lingzhu Zi 灵珠子. He was reincarnated as the third son of Li Jing and Madame Yin 殷夫人. Li Jing was a loyal commander serving the tyrant King Zhou 纣 at Chentang Pass. Their eldest son was called Jinzha 金吒 and the second son Muzha. Nezha was ordered by the Jade Emperor to become the disciple of Taiyi Zhenren 太乙真人 at Golden Light Cave on the Qianyuan Mountain. He was sent into this world to assist Jiang Ziya 姜子牙 to terminate the Shang dynasty and establish the Zhou dynasty. Madame Yin had been pregnant for three years and six months but was still not in labour. One night, when she fell asleep, a Daoist rushed into her bedchamber and threw something at her stomach. Soon she gave birth to a fleshy ball. Li Jing struck it with his sharp sword and a baby boy jumped out with a white, beautiful face, wearing a gold bracelet on his right wrist, his belly covered with a piece of red damask silk.

At age seven, Nezha was already six *chi* 尺 tall [almost 2 metres]. One hot day, he took a bath at the Nine Bend River, which flowed into the

RELIGION

East Sea. Unknowingly, he dipped his magic red Sky-Muddling Damask in the water, which shook the Sea Palace. In a quarrel, he killed a sea patrolman and the Dragon King's third son, Ao Bing 敖丙. When the Dragon King went to accuse him in Heaven, he assaulted him before he could see the Jade Emperor. Meanwhile Nezha accidentally killed Shiji Niang Niang's disciple with the Qiankun Gong and Zhentian Jian, which were once used by Xuan Yuan Huang Di 轩辕黄帝. In a fight to protect Nezha, his master Taiyi burned Shiji down to a piece of rock. As the four Dragon Kings threatened to seek divine justice, Nezha paid for his misdeeds by committing self-mutilation. This was an act of returning his flesh and bones to his parents. His suicide satisfied the marine plaintiffs and saved his parents from punishment.

Upon the advice of Taiyi, he appeared to his mother in a dream and requested that she build a temple in his honour, so that his soul could be worshipped and he could be once again embodied in human form. Madame Yin secretly did so. However, when Li Jing discovered the temple, he ordered his soldiers to burn it down and to destroy his son's image, because of the disgrace he had brought to the family. Thus Nezha only acquired a very faint human form. The wandering soul sought help from Taiyi, who arranged for his rebirth from the lotus flowers. After reincarnation, he had a body sixteen *chi* tall (almost 5.3 metres) and became very powerful. Taiyi gave him two Wind-fire Wheels and the Fire-tipped Spear. In a vengeful rage, he went to kill his father. In the nick of time, Randeng Daoren 燃灯道人 came to the rescue and gave Li Jing a magical gold pagoda to suppress Nezha. So Li Jing became known as the Pagoda-bearing Heavenly King. Randeng then told Li Jing and Nezha to stop serving King Zhou and instead help sage King Wu 武 establish a new dynasty."

It seems that the author of *Fengshen Yanyi* elaborated on what his precursors had produced, and borrowed the skeleton outline of the antecedent narratives. He reshaped, recounted, and extrapolated from previous sources to form the myth of Nezha in the vernacular Chinese tradition. Showing a marked degree of

innovation, he created some interesting and daring episodes,⁸ such as the miraculous birth of Nezha, the destruction of Nezha's temple by Li Jing, the episode of patricidal vengeance, and the ultimate reconciliation.

Given the odd circumstances of Nezha's birth, his father Li Jing shows hatred for him from the beginning. As a seven-year-old boy, Nezha initiates a series of offensive misdeeds, some knowingly and some unknowingly. Although these erroneous incidents are poignant, they also arouse pathos and a comic catharsis. Nezha's humiliation of the Dragon King represents his primal conflict with a father figure, who metonymically signifies patriarchal authority and the "law". The contrastive scenario of Nezha's child-like naivety and Li Jing's parental indifference gives rise to mounting tension between father and son. Meanwhile, Nezha comes to collide with Shiji Niang Niang, or Lady Rock, who symbolizes a mother figure and the matriarchal dominance from which Nezha seeks to revolt. Nezha's macabre suicide in order to save his parents from divine accusation is a sign of filial piety.

Nezha's yearning for a temple to be built for him draws a parallel with his yearning to return to the symbolic "womb." In the Hindu-Buddhist context, the design of a temple is often premised on an analogy between the *atman* (soul or the divine aspect of a person) and an embryo in a womb or something hidden in a cave. The innermost sanctuary of a temple is thus technically known as the *garbha-griha*, which literally means the "womb-house."⁹ Returning to the "womb" is the only way Nezha can retrieve his human form and be resurrected. For this reason, the construction of a new temple in his own right is of paramount importance for his rebirth.

Li Jing's destruction of Nezha's temple and statue in the "womb-house" reveals his extreme cold-heartedness towards his own son. This callous disregard for Nezha's reincarnation condemns his soul to the status of lonely ghost. Such a heartless deed is considered heinous in Chinese culture. As the interpretations of the story often emphasize the unconventional revenge Nezha takes on his father, Taiyi's admonition of Li Jing unveils the deeper meanings of human relations, which depend on forgiveness and tolerance. Li Jing's relentless treatment of his son not only shatters the unity of the family, but also fractures a harmonious social structure in a broader sense. Li Jing's hardened action

RELIGIÃO

is so anomalous that the audience feels sympathy for Nezha, and Li Jing is implicitly relegated to the wicked and inhumane father.

Nezha is portrayed as a rebellious child who dares to scoff at divine power and at value systems consecrated by tradition. In particular, he defies patriarchal dominance with Promethean courage. In the wake of his self-mutilation and miraculous reincarnation from the lotus flowers, he takes his revenge and tries to kill his father. Patricide is, of course, a taboo that is totally out of the social norm in any society. While it is a reactionary form of behaviour against paternal authority in a feudal system, it is also a stark violation of the moral of filial piety advocated in Confucian tradition. Filial piety is considered the first and foremost cardinal virtue, and the central credo of Chinese social life. In particular, love of one's living parents is regarded as a vital sentiment in the ethics of Chinese kinship.

As the story revolves around tensions between father and son, Nezha's murderous hostility towards Li Jing, however, enjoys widespread currency in Chinese popular culture. In the nick of time, Li Jing is saved by Randeng. Nezha is thus spared the fate of being a patricidal son, and his master Taiyi, too, is acquitted of the crime of being the instigator of patricide. It is an open-ended narrative. Nezha's resentments are suppressed, and reconciliation is forcibly imposed. Both father and son, nevertheless, know well that without the magical Gold Pagoda, their relationship would not be sustained. Nezha still cannot forgive Li Jing, and has no contrition even at the denouement.

NEZHA IN *XIYOU JI*

The open-ended Nezha story as told in *Fengshen Yanyi* seems to continue in another mythological narrative, *Xiyou Ji*. The Nezha story in *Xiyou Ji* shows

The masquerade Parade of Jinzha (gold-faced), Muzha (black-faced) and Nezha (pink-faced), 2006.



RELIGION

obvious intertextual influences; there are many similarities to that of *Fengshen Yanyi*, although it also differs in many important respects. Various material sources are stitched together, and a Buddhist-oriented hagiography of Nezha is presented:

“... When this son had been born to the heavenly king [Li Jing], the word *Ne* was written on the palm of his left hand and *Zha* on his right one, which was why he was called Nezha. When only three days old, the young prince had caused great trouble by plunging into the sea to clean himself. He kicked down the Water Crystal Palace, captured a dragon, and insisted on pulling out its sinews to make a belt. On learning of this, the heavenly king became so worried about the disastrous consequences that he decided to kill the boy. This made Nezha so indignant that he seized a sword, cut off his flesh and returned it to his mother, then picked his bones clean and gave them back to his father. Having returned his father’s seed and his mother’s blood, he took his soul straight off to the Western Paradise to appeal to the Buddha. When the Buddha, who was expounding on the sutras to all the assembled Bodhisattvas, heard a cry for help from within his curtained and jewelled canopy, he looked with his wise eyes and saw that it was Nezha’s soul. He made Nezha bones out of green lotus root and clothes out of the lotus leaves, and then recited the spell to revive the dead. Thus it was that Nezha came back to life. He used his divine abilities and great magical powers to subdue ninety-six caves of demons through the dharma. After this, Nezha wanted to kill his father in revenge for having had to pick the flesh off his own bones, leaving the heavenly king with no choice but to beg the help of the Tathagata Buddha. For the sake of harmony the Buddha gave the heavenly king an intricately made golden “as-you-will” reliquary pagoda, in each storey of which were Buddhas radiant with splendour. The Buddha called on Nezha to regard these Buddhas as his father, thereby ending the hatred between them. This is why Heavenly King Li is called the Pagoda-bearer”.¹⁰

Nezha’s role is transposed here, as he plays the hero in this Buddhist fiction. His unbridled nature is tamed and the agnatic tie between father and son is forged. Li Jing and Nezha are loyal soldiers of the



The seals of Prince Nezha.

celestial authority, serving the Jade Emperor in Heaven. Symbolizing a disciplining force, Nezha plays an auxiliary role helping the Monkey King, protecting the saintly monk Xuanzang 玄奘 and his acolytes during their journey to the West.

In *Xiyou Ji*, the chief character is the mythic Monkey King. This animal-turned-supernatural is dramatized as possessing immense transcendental powers. He can transform himself into seventy-two different human and animal forms. Being proud, fun-loving, restive, undisciplined, and rebellious, he wreaks havoc in Heaven, and is even antagonistic towards the immortals. The Jade Emperor appoints Nezha to the position of the God of the Three Altars of the Masses, charged with arresting Monkey. In order to make use of Monkey’s magic arts and to suppress his Prometheus-like mischief, the Bodhisattva Guan Yin 观音, acting on a decree from the Buddha, assigns him to look for the scriptures with Xuanzang.

Nezha’s rebellious and defiant prototype also appears in the characterization of Honghai’er 红孩儿, or the Red Boy. Almost being a counterpart of Nezha, the Red Boy in *Xiyou Ji* is an immortal child with an imposing title: the Great Sacred Infant King. He

RELIGIÃO



The elaborate palanquin carrying the Nezha Statue (the Old Nezha Temple), 2006.

has cultivated his conduct and his magical powers for three hundred years on the Fiery Mountain and his martial skills are tremendous. He is depicted wearing no helmet or armour, clad only in an elegant battle-kilt of embroidered brocade around his waist, and he goes barefoot. Like a mirror image of Nezha, he is depicted as a lovely yet powerful seven-year-old boy, who wields the same powerful weapon: a Fire-tipped Spear.

Nezha, the Monkey King, and the Red Boy together exemplify the theme of rebellion and defiance. They can aptly be called a “rebellious trio”. These mythical figures dare to challenge the divine order and literally fight with high-ranking immortals in Heaven. They never show heartfelt submission, but only succumb to powerful weapons that they cannot resist. If Nezha had not been intimidated by Li Jing’s Pagoda, he would not have reconciled with his father. If the Monkey King and the Red Boy had not each had a Gold Band fastened around their heads by Guan Yin,

the former would not have agreed to protect Xuanzang on the perilous journey, and the latter would not have consented to be a page-boy in Guan Yin’s service. But the unbridled minds of the rebellious trio are finally tamed, and their defiant temperaments subdued.

These two classical literary works developed over centuries from the folk art of storytelling, and were put into book form in the 1590s. They share similar characteristics in which historical events are interwoven with mythical and legendary materials within a cultural tradition. These eclectic mythic elements are adopted as part of folk belief and constitute part of the religious life of the common people. Mythological narratives, as Anne Birrell contends, are sacred narratives because “they relate acts of the deities in addition to other episodes, and they embody the most deeply felt spiritual values of a nation”.¹¹ These two mythological narratives thus serve as indispensable sources that not only reveal a variety of “mythemes” of the Nezha myth,

RELIGION

but also illustrate a vivid imagination and a lively sense of folk humour.

As *Fengshen Yanyi* exemplifies the borrowing of Buddhist deities into the Daoist pantheon, *Xiyou Ji* illustrates the confluence of divinities from both religions. Literary texts are always already a reflection of their contexts. The specific trend of any religious thought carries with it a specific mode of cultural reception, which in turn influences literary production. Hence, literature cannot be understood outside the total context of the culture of a given epoch. These two novels reveal the prevailing spiritual change and demonstrate the dynamics of religious syncretism.¹² The heyday of religious syncretism was ushered in during the Ming dynasty, whereupon it flourished to an unprecedented degree. The pre-eminent syncretist at that time was Lin Zhao'en 林兆恩 (1517-1598), who fervently espoused *sanjiao heyi* 三教合一 (the harmonization of the Three Teachings). He demonstrated and promoted the dynamics of syncretism that would tolerate disparate beliefs. Given that these two mythological novels transgress religious boundaries and accept each other's divinities without scruple, general readers would have hardly been able to distinguish the religious association of each and every deity.

REFLECTIONS ON THE NEZHA MYTH

Created, as they were, beyond the pale of social norms, the three self-contained chapters on Nezha in *Fengshen Yanyi* can almost stand alone as an independent and entertaining story. The narrative surpasses all previous works on Nezha and outshines the Nezha episodes in the contemporaneous *Xiyou Ji*. Cultural anthropology has a habit of focusing on the specific, that is, on cultural particularity. Anthropological studies of China have generally noted that Chinese culture has long valorised—has even been obsessed with—filial piety. The Nezha story may well shed light on a greater variety of human experiences and provide further insights into Chinese culture. Though impetuous and belligerent, Nezha is not an unfilial son at the start. His plan to use the slain Ao Bing's main tendon to make Li Jing an armoured belt shows a positive regard for his father. In addition, his self-mutilation can be construed as a filial act, because it is at the threat of the four Dragon Kings that he sacrifices himself to save Li Jing from divine punishment. Nevertheless, Nezha's

filial piety goes completely unappreciated. Even worse, Li Jing tries to condemn his soul to eternal suffering by depriving him of the chance to be reincarnated. For the Chinese, the attempt to destroy the soul of one's own offspring is indeed an outrageous act.

From the moment of Nezha's birth, Li Jing shows no fatherly love for him and falls utterly out of the category of a compassionate father. As the indispensable

The flower-decked palanquin carrying the Nezha Statue (the Dasanba Nezha Temple), 2006.



RELIGIÃO

unit of social organization, compassionate parents and filial children constitute the cornerstones for the operation of the family, and their mutual respect can encourage and perpetuate the kinship system. Li Jing simply violates Confucian orthodoxy and fails to reinforce the cohesion and solidarity of his family. Chinese patriliney and filial piety are qualities that define its cultural uniqueness. The Nezha story, however, testifies to a peculiar variability in Chinese society. Applying an anthropological and psychoanalytic approach, P. Steven Sangren is of the opinion that the mythical narrative of Nezha reveals a mode of production of desire—the desire for autonomy, freedom and escape from the overbearing patriarchal authority and the patrilineal, virilocal Chinese family system. The internal complexity of Nezha's desire thus amounts to a kind of primal narcissism or egocentrism.¹³ That is, his desire is to displace the father, who is representative of the law, discipline and authority.

In addition, Nezha immerses himself in a narcissistic fantasy of radical autonomy, to the point of negating any relations with his parents at all. Sangren maintains that the significant dimension of the Nezha story “is an imaginary constitution of the ‘self’ as an autonomous, *self*-producing subject”.¹⁴ On the one hand, the Nezha myth valorises the transgression of orthodox values and the rejection of the role of a submissive son in the patrilineal Chinese culture; on the other, it focuses on the egocentric struggle for the empowered (male) subject-position.

In early Chinese folklore, there were mythic cults which were serious in tone and organization, and which often carried didactic messages and moral instructions. The cult of Nezha, however, is totally subversive of traditional values. Nezha is perhaps the most iconoclastic child-god in Chinese mythology. He is an agent of disturbance and has audacious courage to defy Heaven—the supreme power. Not only does he mock the established value system, he also betrays Chinese feudal ideology by nearly committing patricide. While the mythical narrative is extremely counter to the social decorum of mainstream culture, it embraces rich elements of folk humour and appears comic in the sense that the cultic figure ridicules and upends everything official, authoritarian and one-sidedly serious.

Mythological narratives often speculate on the transgression of traditional values and roles. Nezha clearly represents one such adamant transgression.

His subversion of traditional values is reminiscent of Mikhail Bakhtin's notion of carnival. In a Bakhtinian sense, Nezha furnishes a carnivalesque mode of reversal to liberate people from the “official” realm of the world, and turns the hierarchy upside-down.¹⁵ For Bakhtin, carnival and carnivalization are the people's “second life” outside officialdom. Carnival aesthetics offers a temporary suspension of hierarchies and prohibitions, and translate a symbolic egalitarianism through the switching of roles. He elaborates and associates the carnival spirit with literary carnivalization. The militantly anti-authoritarian attitudes of Nezha, the Monkey King and the Red Boy evidently embody the carnival imagery. The carnivalesque stories in these two mythological novels neatly produce decentralizing forces that militate against official power and ideological inducements. In addition, the comic manifestations belong to the culture of carnivalesque humour, which turns the “world inside out” within the leaven of popular-festive forms.

Just as laughter gives form to carnival rituals that completely free people from all religious and ecclesiastic dogmatism, from all mysticism and piety, the myths of Nezha, the Monkey King, and the Red Boy celebrate liberation from the monotonic truth and from norms of etiquette imposed by tradition. Most especially, they provide people with a chance to transpose themselves to a world of fantasy, which is sharply distinct from the real world. Such a temporary escape becomes a needed antidote to the grim reality, and makes these cult forms hugely popular and enduring. It is through this kind of rebellious quality that these mythic figures have become time-honoured elements in the epics of Chinese culture.

The portrayal of Nezha has changed through the ages. In the Tang dynasty, he was normally depicted in Tantric texts as having one head and two arms, holding a halberd or a pagoda. In the Northern Song dynasty, he was portrayed as an adult, a guardian deity of Buddhist monks. He possessed magical powers and could change himself into a fierce form with three heads and eight arms. In the Ming dynasty, he was represented as a seven-year-old boy, but exceptionally tall—six *chi*, or almost 20 metres. He could also transform himself into a figure with three heads and six or eight arms. Nezha does not merely evolve from a “foreign” religious belief; he also *devolves* from a decorous young man into a daring child.

Being an unbridled iconoclast in *Fengshen Yanyi*, Nezha conveys an “ideal-disconfirming” message. In

RELIGION

a different vein, he represents an “ideal-confirming” scenario, and his “polluted” heart/mind is cleansed in *Xiyou Ji*. He takes up a positive role, being a righteous deity and a compliant son. Moreover, the untamed mind and nature of the Monkey King and the Red Boy are also cleansed and cultivated. The proscription of the dark side and the cultivation of the bright side of the heart/mind fall in line with the late Ming intellectual development of *xinxue* 心学 (School of the Heart/Mind). *Xiyou Ji* is laced with specific aspects of philosophical thought in the Neo-Confucian context of the Ming dynasty.

In *Fengshen Yanyi*, Jiang Ziya canonizes three hundred and sixty-five mortals and spirits in a celestial hierarchy comprised of eight departments that deal with the affairs of the mundane world. Li Jing, Nezha and his two elder brothers, Jinzha and Muzha, are invested as gods, freed from the cycle of death and rebirth. They become immortals without ridding their bodies of mortal flesh; the process is termed *roushen chengsheng* 肉身成圣 (a mortal body becomes an immortal). What is special in the Nezha myth is that Nezha’s body is not flesh and blood anymore, but rather a re-constituted botanical body made from the lotus flowers.

Nezha’s descent from Heaven is an example of the religious concept of soteriology. After undergoing a “journey” from *samsara* (the provisional) in the mortal world, he achieves *nirvana* (the ultimate) and is canonized as god. His mission to assist Jiang Ziya is a soteriological pattern to attain the ultimate eternal bliss. Since its publication, the novel has played a pivotal role in sustaining Chinese mythology in the popular consciousness. Folklore has it that the deities depicted in *Fengshen Yanyi* are the most orthodox gods in the Daoist pantheon. The novel thus has become a vehicle to consolidate the autochthonous Chinese myth-symbol complex.

The characterization of Nezha falls in line with a chain of motifs commonly found in epics from different parts of the world: a near-immortal parent, a dramatic birth, an extraordinary childhood, an aristocratic social position, a sense of antagonism towards established power, and a divine sponsor. Similar to the usual emphasis on the moral virtue of Greco-Roman mythic heroes, Nezha possesses exceptional strength, and kills monsters with the help of special weapons. He embarks on ferocious battles against evil with Jiang Ziya, and performs deeds of valour to help establish a new dynasty. He assists the Monkey King in subduing monsters, demons, spirits and



The altar inside Dasanba Nezha Miao (the Nezha Temple of the Ruins of St. Paul's).

ghosts so that Xuanzang and his disciples can continue their journey. Needless to say, he represents the “hero myth.” And yet, the folk humour in the Nezha myth alludes to an attitude in which all official certainties are inverted or parodied. In light of his boundless ability and dauntless courage to oppose officialdom, he dares upset the divine world and laughs at the rigidity of traditional value systems. He is the mischievous figure in the “rebellion myth.” These two representations thus point to the contrasting images of Nezha.

Myths should not be read simply as stories about gods and goddesses. Rather, myths often contain deeper truths about humankind, and a single mythical personage may condense and comprise of many layers of meaning. The birth-death-rebirth pattern of the Nezha myth was seemingly created as an entertaining story, but it conceals a serious purpose in its underlying structure. The serious tone is to demonstrate human imperfections, psychological needs, conflicts, desires, fantasies, fears, vengeance, atonement and reconciliation. On the surface, Nezha represents rebellious and disruptive forces; but the narrative also suggests his victimized experience in Confucian tradition based on the notion that “the father is the most honoured. Though the father is not compassionate, the son should not be unfilial”.

Nezha’s divine mentor, Taiyi Zhenren, is a decisive character. He is the one who “sends” Nezha

RELIGIÃO

to the mortal world and the producer of Nezha's reconstituted body from the lotus flowers, but he is also the instigator of Nezha's attempted patricide. Moreover, he provides a dialogic perspective that fractures the established value system by indirectly (through Randeng Daoren) urging Li Jing not to serve King Zhou, and by implicitly approving Nezha's revenge on his father. He represents an "unofficial" voice that exposes the revolutionary potential challenging the dominant Confucian teachings of *zhongxiao* 忠孝 (loyalty and filial piety). Above all, he exercises poetic justice in lamenting Li Jing's heartlessness, and criticizes the hierarchical social relationship of "father over son", in which the father does not deserve to be respected by his son. The Nezha myth appears to espouse a reciprocal relationship between a compassionate father and a filial son. Such a relationship necessarily helps maintain a harmonious social structure.

In the early twentieth century, a *sutra* dedicated to this child-god was "invented" in Taiwan. It is entitled "Zhongtan Yuanshuai Qiangmo Zhenjing" 中坛元帅降魔真经 (The Demon-Subduing Genuine Sutra of the General of the Central Altar). In the *sutra*, Nezha reveals himself as a Tianzun 天尊 (the Celestial Honoured), which is a very prestigious status. He is ultimately elevated to a prominent deity in the Daoist pantheon.

NEZHA'S ROLE IN MACAO

Nezha is an undisciplined boy and his world is "a world inside out"; but he never lacks worshippers, and is mostly revered by housewives in Macao. Mothers pray to him when their children are sick and ask for his protection and healing. If their children are unruly, they might tie a "divine bond" with Nezha so that he becomes their godfather. It seems ironic that mothers would seek help from an unruly child-god to chasten their disobedient children and change their bad behaviour.

In Macao, on Nezha's birthday, the 18th day of the fifth lunar month, children are taken to the Old Temple of Nezha for a paediatric ritual: the stamping of the belly-button. A square wooden seal bearing the Chinese words *Sanshisan Tian Nezha Taizi Baoxi* 三十三天哪吒太子宝玺 (the Precious Seal of Prince Nezha of the Thirty-third Heaven) is used to perform this annual ritual. The seal, dipped in red ink, is stamped on the children's bellies. As an amulet to drive away pernicious spirits and to prevent illness, this "umbilical stamp" is believed to

be valid for one year. In this way, Nezha is convincingly constructed as the patron deity of children. According to one informant, adults may also be stamped on their bellies, arms, or even on their clothes or on towels. In addition, there is an antique "temple seal" which has been passed down by previous generations. This seal is made of tin, but the words on it are not recognizable. On Nezha's birthday, the "temple seal" is used to stamp on small pieces of paper, which are distributed as amulets to believers for protection and good luck.

The Old Temple of Nezha is adorned with a total of twenty-four honorific tablets which are hung high up on the wall. One prestigious tablet bearing the four characters *yonghu liandao* 永护莲岛 (Eternally Protecting Lotus Flower Island) was presented by Edmund Ho Hau Wah in 1998, just before he became the Chief Executive of Macao in 1999. Edmund Ho's tablet certainly bestows an aura of glamour to the temple, and in a sense consolidates Nezha's additional divine duty as the patron deity of Macao—a city whose poetic name is *Liandao* 莲岛 (Lotus Flower Island). Nezha's new role is similar to that of St. John the Baptist, who is upheld by the Catholic community as the patron saint of Macao.¹⁶

Nezha has also been worshipped as the God of Lotteries and Gambling for some time. It is believed that among all the Chinese gods, he is probably the only one mischievous enough to disclose the winning numbers; hence he is revered by those seeking luck at gambling or in business.¹⁷ In the Old Nezha Temple, there are two honorific wooden tablets testifying to his ability to provide divine services to gamblers. The tablets were donated by winners who wanted to express gratitude to Nezha for his assistance. Despite the fact that these two tablets were put up, informants at the Old Nezha Temple emphasized that Nezha's role as the patron of gamblers was not generally emphasized.¹⁸

Since the termination of the casino monopoly in 2002 and the subsequent awarding of new gambling licences, Macao abounds with myriads of modern Las Vegas-style casinos. At the dawn of the third millennium, Macao has never been so true to its old nicknames—the "Far East Las Vegas" and "Monte Carlo of the Orient." And, like Macao's metamorphosis from a Catholic bishopric into Asia's foremost modern City of Gambling,¹⁹ the transformation of Nezha from the guardian of Buddhist monks to the patron of gamblers is not without irony. As we can see, religious traditions,

RELIGION

which are networks of myths, symbols and rituals, are not fixed, but susceptible to changes. They evolve over time by adapting to changing circumstances and by pandering to people's needs, interests and fancy.

While the Old Temple of Nezha maintains good relations with the "mother" Nezha Temple in Yibin, Jiangyou county, Sichuan province, it also has close ties with the Madou Taizi Gong 麻豆太子宮 (Prince's Palace of Madou) in Madou, Tainan, in southern Taiwan. In Macao's Old Nezha Temple stand three identical Nezha statues that have been ritualised as the manifestations of the original Nezha statue in Yibin. They were "invited" from Sichuan and brought to Macao in October 1997. Three years later, thanks to the amicable relationship between believers in Macao and Taiwan, and with the consent of the Old Nezha Temple, the Madou Taizi Gong "re-invited" one of the Yibin Nezha statues to reside in its temple. At the beginning of 2001, a delegation from the Old Nezha Temple went to the Madou Taizi Gong to participate in a religious ceremony inaugurating Nezha's "visit." The manifestation of the Nezha statue from Yibin thus links three places with a common belief. As part of the religious custom, this statue will have to pay three "return visits" to Macao (with no specific time frame) before it can stay at the Madou Taizi Gong forever. These return visits are termed *huiluan* 回銮.

On Nezha's birthday in 2006, the loaned-out statue in Madou "returned" to Macao and paid homage to the Old Nezha Temple. His birthday was celebrated elaborately, with a seminar, processions, and dragon and lion dances, all attended by Macao dignitaries. Believers from Yibin, Taiwan, Malaysia, Hong Kong and Macao thronged to participate in this annual carnival-like event. In discussing the purpose of temples, John A. Brim has said that temples act as an important focus of religious life and contribute to the maintenance of social alliances and cohesion through collective rituals.²⁰ On a minimal level, the Old Temple of Nezha, too, becomes a focus for community and religious activities, and offers a kind of community-integrative function; the ritual celebrations held on Nezha's birthday, for example, reconfirm the bond among believers.

Given the cultural, religious, and ethnic ties shared by the people on either side of the Taiwan Strait, the "invitation" of the Nezha statue is a significant statement. It is an endorsement of cultural interaction on a religious level, despite different political systems

and contrasting ideologies. By means of religious contacts, ethnic bonding is intensified and a collective cultural identity fostered. Inadvertently, Nezha is endowed with the weighty role of uniting the Chinese people from different places, and the Old Nezha Temple is the conduit for this almost unnoticeable mission.

In Taiwan, Tian Hou 天后 is worshipped extensively because the ancestors of many of today's believers were migrants from Fujian province, where the cultic figure was born.²¹ Similarly, Nezha began to gain popularity in Taiwan following an offshoot of the cult of Nezha from Quanzhou, in Fujian province, which was established in Tainan in 1663. Nowadays, the cults of Tian Hou and Nezha serve to forge a closer relationship among the different ethnic groups in various parts of China; they also help justify, encourage and perpetuate the cultural tie on unofficial occasions. The national/cultural bonding of the people separated by the Taiwan Strait is thus strengthened by religious interaction.

An organization called the Nezha Temple Association was formed in the 8th lunar month of 2003, charged with the task of looking after the affairs and events of the Old Temple of Nezha. Located near the temple at Calçada das Verdades, the Association aims at promoting the cult of Nezha. Apart from organizing the annual Nezha birthday procession, the Association distributes vegetarian porridge to the general public free of charge on the 1st and 15th day of each lunar month, as a gesture of charity. Local people like to receive this "blessed" porridge in the hope of warding off malicious *qi* 气 (energy).

The "newer" Nezha Temple, now better known as Dasanba Nezha Miao 大三巴哪吒庙 (the Nezha Temple of the Ruins of St. Paul's), lags behind the "primordial" temple in maintaining religious ties with Taiwan and in providing monthly charity services to the general public. Nevertheless, given its newly crowned "halo"—its 2005 inclusion in the UNESCO World Heritage list as part of Macao's historico-cultural zone—a celebration of Nezha's birthday was held for the first time in 2006. Joined by Daoist organizations from Hong Kong and Macao, the celebration included a spectacular procession of the Nezha statue as well as Cantonese opera performances. Hence, the two Nezha temples organized two separate processions of the Nezha statue on the same day. Needless to say, the two temples are vying with each other, and do not seem willing to compromise and converge in unity.

RELIGIÃO



The "Offshoot" Nezha Temple at Pátio do Espinho.

RELIGION

The Nezha Temple of the Ruins of St. Paul's symbolizes an "architectural subversion." The humble structure is an architectural metaphor ridiculing the looming, magnificent façade of the Ruins of St. Paul's, and defying the grand Chinese temple complexes in Macao. Just as the rebellious nature of the Nezha myth challenges authority and official truth, this offshoot temple finds a way to survive at the foot of the monumental Christian ruins. Notably, it now incorporates the name *Dasanba* 大三巴 (the Ruins of St. Paul's) in identifying its new status.

In Macao, the child-god Nezha is not found in company with major Buddhist/Daoist deities in any temples. Rather, he is venerated in his own right, in two smaller venues. Despite their small size, the two Nezha temples represent the tangible cultural heritage

of Macao. Above all, they help foster cultural cohesion and religious alliances, and provide evidence for the enduring popularity of this mythic cult in Macao. Over the centuries, readers have been entertained by the humour of Nezha's daring transgressions and anti-authoritarian attitudes. Indeed, the myth of Nezha strikes a deep chord with the audiences. After all, comic catharsis is an essential antidote to the bleak reality. That the archetypal rebellious figure has survived into the modern era surely reflects the power of myth to re-enact and affirm the cultural tradition of folk humour. **RC**

Author's note: This text was written with a Research Scholarship granted by the Cultural Affairs Bureau of the Macao S.A.R. Government.

NOTES

- 1 The term "mythological lore" refers to traditional and unscientific forms of knowledge or beliefs, lacking factual basis or historical validity, which are transmitted usually by word of mouth.
- 2 On the two Chinese versions of the Nezha legend, see *Aomen Shishan Nezha Gumiao Kuojian Bainian Jinian Tekan* 澳门柿山哪吒古庙扩建百年纪念特刊. Shishan Nezha Gumiao Zhilihui Bianyin 柿山哪吒古庙值理会编印, 1998.
- 3 J. E. Cirlot, *A Dictionary of Symbols*. London: Routledge, 1990. (Second Edition), p. 274
- 4 Macao was the only site nominated by China for the World Heritage List in 2005. Macao became a World Heritage city upon receiving official recognition as such from the UNESCO World Heritage Committee (meeting in Durban, South Africa) on July 15, 2005. The historical zone, which is described as a "unique, peerless jewel" and the newest tourism product, includes twenty-two architectural sites of cultural importance and eight *largos* (or public squares). See *South China Morning Post*, 16 July 2005 and *Macao Daily News*, 16 July 2005.
- 5 On the Buddhist Thirty-third Heaven, see *Ci Hai* 辞海. Hong Kong: Zhonghua Shuju, 1977.
- 6 In Chinese military organization, there are five *ying* 营 (battalions)—east, south, west, north and central.
- 7 Levi-Strauss' term "mytheme," meaning the synthesis of the relational units in myth, is borrowed from the linguistic concepts of phoneme and morpheme. See Claude Levi-Strauss, "The Structural Study of Myth" in *Structuralists From Marx to Levi-Strauss* (ed. by Richard and Fernande de George). New York: Doubleday & Co. Inc., 1972, pp. 169-194.
- 8 The author also selected and reorganized some miscellaneous and discordant materials and put them into a single unified Nezha story. See Liu Ts'un-Yan, *Buddhist and Taoist influences on Chinese novels*. Wiesbaden: Kommissionsverlag Otto Harrassowitz, 1962, Chapter XI, "The Story of Vaisravana and Nata."
- 9 The exact central point of the "womb-house" is the most important and auspicious area in the whole temple. Paradoxically, it is the least decorated part, having neither pillars nor windows. On a metaphysical level, the dark interior adds to the mystery of the divine presence.
- 10 W. F. J. Jenner (transl.), *Journey to the West*, Beijing: Foreign Languages Press, 1990, pp. 310-311.
- 11 Anne Birrell, *Chinese Myths*. London: British Museum Press, 2000, p. 7.
- 12 The etymology of the term "syncretism" derives from a historic incident in which the citizens of Crete overcame internal disputes and united against a common enemy. Hence, "syncretism" denotes the reconciliation or fusion of conflicting religious beliefs or principles.
- 13 P. Steven Sangren, *Chinese Sociologies: An Anthropological Account of the Role of Alienation in Social Reproduction*. London: The Athlone Press, 2000, pp. 189-195.
- 14 *Ibidem*, p. 209.
- 15 On Bakhtin's notion of the carnivalesque, see Mikhail Bakhtin, *Rabelais and his World*. Cambridge: MIT Press, 1968, Introduction. See also Simon Dentith, *Bakhtinian Thought*. London: Routledge, 1995, Chapter 3.
- 16 On June 24, 1622, the Dutch invaded Macao with a force of 1,300 men. They were defeated by a handful of Portuguese priests, citizens and African slaves. That day was the Feast of St. John the Baptist, who thus became the patron saint of Macao.
- 17 "Li Nezha: the deity from Chinese mythology," on www.godchecker.com/pantheon/
- 18 In an interview with Zheng Guangrong [Chiang Kung Kuong] 郑权光 and Mai Guangrong [Mak Kuong Weng] 麦光荣 of the Nezha Temple in May 2006, they reiterated that Nezha should not be venerated in relation to gambling.
- 19 Notably, gaming revenue from Macao's twenty-four casinos surged 23 per cent to US\$6.87 billion during 2006, out-shadowing the Vegas Strips US\$6.69 billion over the thirty-nine casinos. See *South China Morning Post*, 12 February, 2007.
- 20 John A. Brim, "Village Alliance Temples in Hong Kong". In Arthur P. Wolf (ed.), *Religion and Ritual in Chinese Society*. California: Stanford University Press, 1974, pp. 102-103.
- 21 Tian Hou is the spiritual representation of a living maiden, named Lin Mo 林默 (960-987), who was born into a seafarer's family in Meizhou, Fujian province.

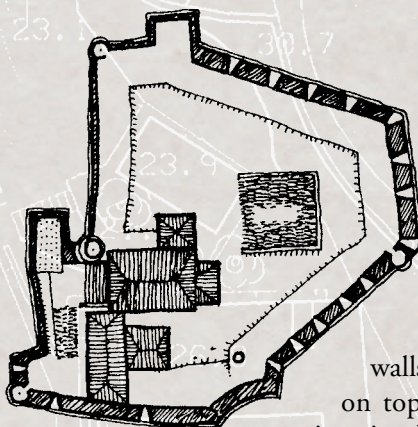
Cannons at the Monte Fort, Macao

RICHARD GARRETT*

INTRODUCTION

The Fortress of São Paulo do Monte, better known today as the Monte Fort, is the most important fortification in Macao. Construction had been started before 1617 by the Jesuits and was connected to their adjacent facilities comprising a seminary and the Church of Mater Dei.¹ Today only the façade of the cathedral remains as Macao's most famous landmark; the rest of the church and the seminary buildings were destroyed by fire in 1834. The fortress was taken over by the military authorities under the first governor, D. Francisco de Mascarenhas. He achieved this by obtaining an invitation to go in for a banquet, but he took with him a number of disguised soldiers who expelled the priests.² Mascarenhas completed the construction by adding the corner bastions and other buildings inside the fort.

The fort is situated on a hill close to the centre of the town, and its batteries can be brought to bear on both the Inner Harbour and the outer roads. It is built



in the form of an irregular square with bastions at the four corners (Figure 1). Although the Jesuits had built some walls of granite blocks, the walls we see today are made of *chunambo* on top of granite foundations. *Chunambo* is a simple material composed of the local soil (decomposed granite) mixed with rice, straw and lime. It hardens like a mortar but is soft enough so that, when hit by cannon shot, it tends to absorb the blow rather than fracture.³ It tends to flake with time, and patching of the surface presents a mottled appearance. The walls vary in thickness from about twelve feet (3.65m) at the base to about nine feet (2.75m) at the parapet. They are about thirty feet (9.15m) high.

There are some outer walls that allow access ramps to rise to a paved area in front of the southern face where the main entrance is located. This is now the only entrance, although traces of earlier supplementary gates exist.⁴ A view of the south wall is shown in Figure 2. Above the entrance to the fort is a stone plaque, shown in Figure 3, which although difficult to read, includes the date 1626, the year that construction was completed. On its pediment is carved the figure of St. Paul with a halo and with a drawn sword resting on his shoulder. The main panel is carved with the Portuguese coat of arms flanked on each side by angels, one supporting above his head an armillary sphere and the other the Portuguese cross of the Order of Christ.

Construction was timely as the Dutch invaded Macao in 1622. It was a shot fired from the fort that hit

* Educated at Dulwich College and Trinity College, Cambridge. Based in Hong Kong since 1973; retired in 2003 and turned to researching military matters and in particular old weapons. This led to an interest in the military history of Macao, and in recognition of this work he was appointed an Honorary Research Fellow at the Centre of Asian Studies, The University of Hong Kong.

Estudou no Dulwich College e no Trinity College, Cambridge. Vive em Hong Kong desde 1973. Vocacionado para a pesquisa de assuntos militares e em particular de armas antigas, o que o levou a interessar-se pela a história militar de Macau e, como reconhecimento do trabalho desenvolvido, foi nomeado Investigador Honorário do Centro de Pesquisa de Estudos Asiáticos da Universidade de Hong Kong.

a powder barrel, the explosion of which demoralised the invaders, who then fled when charged by the defenders. The cannon involved is not identified, but it was fired by one of the Jesuit fathers, Jeronimo Rho.

THE CANNON

Although we do not know where the Jesuits obtained their cannon from, we do know that Mascarenhas established a foundry, and many of its products were used to arm the Macao forts. Manuel Tavares Bocarro took over the running of the foundry in 1626, and his cannon achieved fame for their excellence. Unfortunately, those in Macao were sold for scrap in the 1870s, although a few examples of Bocarro's work remain in the Royal Armouries, UK and elsewhere. Today the fort contains a number of cannon dating from about 1860. They are all placed along the south wall and its adjoining bastions except for one on the area in front of the main gate.

The period starting in the 1840s saw a renewal of fortification building in Macao. This time it was

not to defend against enemies from the sea but rather to guard against incursion from mainland China. The first Opium War between the British and the Chinese had shown that the Chinese were not as all-powerful as they had been and that they could be defied, albeit with the danger of possible reprisals. A number of new forts were built to cover the border, and no doubt a number of cannon were brought in to arm them. However, the old cannon, cast in Macao in the 17th century, still armed most of the forts, and it was not until about 1870 that they were replaced. The cannon now in the Monte Fort were obviously some of the replacements as they date from about 1860. A list of cannon dating from 1886-1887 includes twenty-nine iron guns at the Monte Fort, so the ones that remain were probably there then.

A total of twenty-two cannon remain at the fort, and all are cast iron, smooth-bore, muzzleloaders. Figure 4 is a drawing of a typical cannon annotated to show the names of the various parts. Apart from those at the Monte Fort, there are similar cannon at the Mong Ha and Guia forts, and a number in store on Coloane.

Figure 1. Plan of the Monte Fort.



HISTORIOGRAFIA



Fig. 2. South face of the Monte Fort.

HISTORIOGRAPHY



Fig. 3. The stone tablet over the entrance gate.

The types of carriage used to mount the cannon are not known, although the present carriages are iron, standing garrison carriages. The other alternative material for carriages is timber. An old picture of the Guia Fort shows that the cannon mounted there were on timber carriages. Indeed a single timber carriage remains in the Guia Fort, and that appears to be the last surviving timber one in Macao. A picture of the battery at the Barra Fort shows cannon mounted on iron carriages, and they may be some of those now at the Monte Fort. Iron carriages were introduced for service in warm climates where wood tends to rot quickly. However, they were not very good for serious service as they broke up if hit and could not be repaired, whereas timber when damaged was often still serviceable and could be easily repaired. Fortunately they did not see service, and they have survived in perfect condition.

There are five different types of cannon as detailed below

TYPE 1

The first type, five in number, are mounted in the southeast bastion. Figure 5 shows one of them. It appears to be a Monk design of 1838.⁵ The muzzle is of the normal form, but there is only a single flat moulding for a muzzle ring and a similar flat moulding at the end of the first reinforce. The second reinforce

HISTORIOGRAFIA

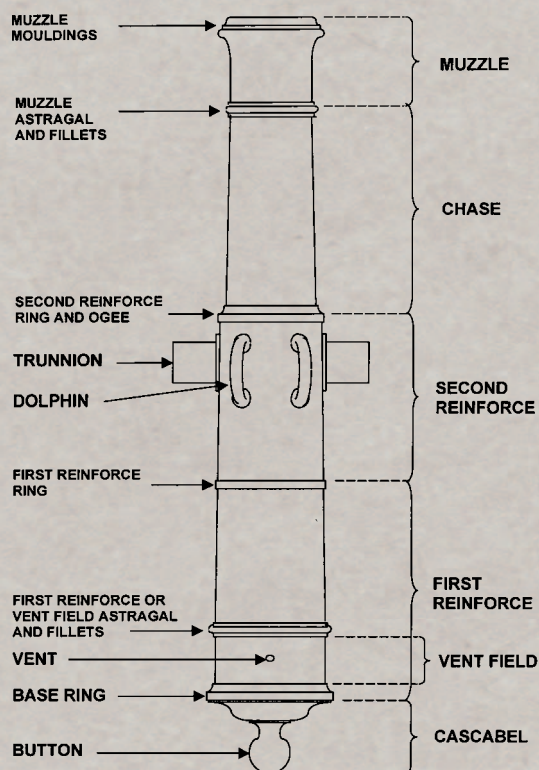


Fig. 4. The parts of a gun.



Fig. 5. Cannon Type 1.

simply merges into the chase by means of a step with a concave curve. There is a breech loop on the cascabel, and a vent patch. They are 24-pounders with a bore of 5.7 inches (145mm), an overall length of approximately 9 feet 7 inches (2.92m) and an outside diameter at the breech of 17.9 inches (455mm). They bear the following markings:

- On the top of the barrel at the trunnion position is embossed a crown over the letters B.P. See Figure 6.
- On top of the barrel at the breech is inscribed B.P & Co over the weight. The weights, which are given in hundredweights, quarters and pounds, are 37-1-4 (1894 kg), 37-2-12 (1910 kg), 37-3-12 (1923 kg), 37-0-16 (1887 kg) and 37-3-5 (1920 kg).
- On the right-hand trunnion 24 Por.
- On the left-hand trunnion the letter F inside a diamond shape over the date 1867 (two in number) or 1865 (three in number).

The marking at the breech shows that they were made by the British firm Bailey, Pegg and Company. They were first established in 1812 at the Gunwharf, Wapping, London, later moving to 81 Bankside, London SE 1. They had a large business supplying guns to merchant ships and trading posts maintained by commercial firms.

The cast iron carriages can be seen in Figure 5. They bear no markings. The breech end of the barrel is supported on a cast iron pillar set on the carriage.

TYPE 2

The second type, nine in number, continue the line from the eastern bastion along the south wall. Figure 7 shows one of them. Again it is of the Monk type design similar to the type 1 guns. The main difference in design is the cascabel, which has a breech



Fig. 6. Markings on cannon Type 1.

loop and a horizontal loop. This latter loop is for an elevating device, possibly a screw mechanism, which is unfortunately missing. They are 32-pounders with a bore of 6.4 inches (162mm), an overall length of approximately 7 feet (2.14m) and an

HISTORIOGRAPHY

outside diameter at the breech of 17.4 inches (442mm). They bear the following markings:

- On top of the barrel at the breech is inscribed a number over a crown over the letter P over the weight. See Figure 8. The number is apparently a serial number, and they are 721, 708, 705, 712, 707, 715, 722, 691 and 698. The weights given in hundredweights, quarters and pounds are 25.0.21 (1279 kg), 25.1.17 (1290 kg), 25.0.21 (1279 kg), 25.0.21 (1279 kg), 25.1.9 (1286 kg), 25.1.17 (1290 kg), 25.0.21 (1279 kg), 25.0.25 (1281 kg) and 25.1.1 (1283 kg).
- On the right-hand trunnion B.P&Co over a number. The number is also repeated on a plug on the top of the breeching ring. The numbers are 219, 205, 191, 200, 202, 212, 198, 188 and 197.
- On the left-hand trunnion 32 Por over the date 1860.

The marking on the trunnion shows that they were also made by Bailey, Pegg and Company.

The cast iron carriages can be seen in Figure 6. They bear a series of markings inscribed into them that are slightly confusing, as there seems to have been some double marking. They are 32 Pr, a broad arrow mark, and B.P&Co 1860 on one side of



Fig. 8. Markings on cannon Type 2.

each sidepiece, and the weight on the top of one sidepiece. The weights again in hundredweights, quarters and pounds are 17.1.6 (879 kg), 17.0.4 (865 kg), 16.3.22 (861 kg), 16.3.18 (859 kg), 16.3.0 (851 kg), 16.3.16 (858 kg), 17.0.4 (865 kg), 17.0.0 (864 kg) and

16.3.10 (855 kg). The support for the end of the barrel varies. In some cases there is a cast iron pillar, but in others there is a form of L-shaped support that rests on the central cross tie as well as the rear axle. The top is horizontal, and one of these is marked 20Cwct. Another variant slopes down from the central cross tie, and a couple are marked 24 Pr, with a broad arrow mark.

TYPE 3

The third type, four in number, complete the line along the south wall and extend into the western bastion. Figure 9 shows one of them. Again it is of the Monk type design similar to the type 1 guns, the main difference being that it is relatively short. In



Fig. 7. Cannon Type 2.



Fig. 9. Cannon Type 3.

HISTORIOGRAFIA

fact it is just short enough to be classed as a howitzer. There is a breech loop on the cascabel. They are 32-pounders with a bore of 6.4 inches (162mm), an overall length of approximately 6 feet 7 inches (2.0 m) and an outside diameter at the breech of 17.9 inches (445mm). They bear the following markings:

- On top of the barrel at the breech and at a position opposite the trunnions is stamped a number. The number is apparently a serial number, and they are 6, 7, 2 and 3.

There are no other markings.

The cast iron carriages can be seen in Figure 8. They bear no markings. The breech end of the barrel is supported on a cast iron pillar set on the carriage.

TYPE 4

The fourth type, three in number, continue the line around the western bastion. Figure 10 shows one of them. It is a Blomefield pattern and includes

both a vent patch and a fore-sight patch.⁶ There is a breech loop on the cascabel. They are 12-pounders with a bore of 4.2 inches (106mm), an overall length of approximately 8 feet 1 inch (2.47m) and an outside diameter at the breech of 15.3 inches (390mm). They bear the following markings:

- On top of the barrel the fore-sight patch is inscribed with the letter M.
- On top of the barrel at the breech is inscribed a quartered diamond above B.P&Co. See Figure 11.
- On the right-hand trunnion is a number. The numbers are 183, 318 and 277.
- On the left-hand trunnion W Co.

The marking on the breech suggests that they were also made by Bailey, Pegg and Company. However the W Co marking on the trunnions is that of another gunfounder, Walker & Co. This company was established in 1820 by Samuel Walker in association with William Yates. They took over the business

Fig. 10. Cannon Type 4.



HISTORIOGRAPHY



Fig. 11. Markings on cannon Type 4.

HISTORIOGRAFIA

of Walker's grandfather at Gospel Oak Ironworks, Tipton, Staffordshire, and continued his use of the W Co marking on the left trunnion. The firm ceased business in about 1860, and it may well be that Bailey, Pegg and Company acquired their stock, hence the dual markings. There are four other identical cannon numbered 244, 250, 261 and 367 mounted at the Mong Ha Fort.

The cast iron carriages can be seen in Figure 9. They bear a clear series of markings inscribed into them. They are 32 Pr B.P&Co 1860 on one side of each sidepiece and on one the weight on the top of one sidepiece. The weight again in hundredweights, quarters and pounds is 16.3.18 (859 kg). The end of the barrel is supported on a cast-iron pillar. Clearly the carriages are the wrong size for the barrel as the trunnions are smaller than the grooves in which they rest.

TYPE 5

The fifth and final type is a single gun placed outside the south wall and is shown in Figure 12. It is of the Monk type design similar to the type 1 guns. The breech loop is formed centrally in the cascabel. It is



Fig. 13. Markings on cannon Type 5.

of the standard British pattern as illustrated in the Treatise on Artillery published in 1853.⁷ It is the largest of the cannon, being a 64-pounder with a bore of 8.1 inches (205mm), an overall length of 10 feet (3.05m) and an outside diameter at the breech of about 20 inches (500mm). It bears the following markings:

- On top of the barrel at the breech is inscribed the number 508 above the letter P above a crown. See Figure 13.
- On the right-hand trunnion is the number 1.
- On the left-hand trunnion W Co. and 1860.

The W Co. marking shows that, like the fourth type, it was made by Walker & Co.

Fig. 12. Cannon Type 5.



HISTORIOGRAPHY

The cast iron carriage can be seen in Figure 11. It bears no markings. The breech end of the barrel is supported on a cast iron pillar set on the carriage. Perhaps associated with this cannon is a pile of stone cannon balls situated just inside the main gate. See Figure 14. They are of the right size, and although at the time cast iron was the usual material for shot, no doubt stone was a cheap alternative.

CONCLUDING REMARKS

This short article records the details of the cannon at the Monte Fort. Although exact details of their purchase have not been traced, it is clear that they were bought in about 1870 to replace the old guns dating from the 17th century. Many of those were unserviceable or so worn as to be hopelessly inaccurate. Obviously there was a British connection, although the guns are not from the British military. It is possible that one of the British trading companies was involved in their purchase and delivery.

It is fortunate that the cannon and their carriages have survived. The carriages allow them to be displayed in much the same way that they would have been during their working life. As mentioned before, it is likely that they have been at the Monte Fort since the 19th century, and it is a fine setting for them. Many cannon of the period would have had timber carriages, but most of these have rotted away by now. The Macao authorities possess a number of other cannon, not all of which are on display. Some, without carriages, are similar to those at the Monte Fort—in particular types one⁸ and two.⁹ There is also a barrel of 7.5-inch (190mm) bore marked B.P&Co. and the weight of 57.0.20 (2904 kg). However, these and others are not usually available for



Fig. 14. Stone cannon balls

inspection. As noted above, other similar cannon are mounted at the Mong Ha and Guia forts.

In some respects it is surprising that so many have survived in Macao as they soon became obsolete. By the beginning of the 20th century, breech loading guns with more powerful charges and more destructive shells were becoming the norm. Macao bought its first modern guns by at least 1904, and so they might have been expected to discard the iron muzzleloaders. Yet they did not, and the forts bristled with them until the army finally left. Fortunately, they never had to fire in anger, and the Macanese have managed to avoid a major conflict since they repelled the Dutch in 1622. Obviously the defences proved their worth as a deterrent, and the guns were no doubt useful for firing salutes. The recent restoration of some of the fortresses in Macao provides the opportunity to display more of the existing cannon, and it is hoped that funds can be found to make carriages for them. In that way, today's generation can be reminded of Macao's past. **RC**

NOTES

- 1 Originally the Jesuits had called the fort Nossa Senhora do Monte.
- 2 See Marco d'Avalos, 1638, in Major C. R. Boxer, *Macao Three Hundred Years Ago*. Imprensa Nacional, Macao, 1942, pp. 84-85.
- 3 When parts of the defensive walls, which were also made of chunambo, were demolished, it was noted that it took 1,800 pounds of gunpowder to level 130 metres of wall. See the article "Fortifications of Macao," by Captain Lima Carmona, in *Ta-Si-Yang-Kuo*, Public Library of Macao.
- 4 The centre of the fort has been excavated in recent years to provide the location for the Macao Museum, and access can also be gained through the museum.
- 5 T. B. Monk was clerk and draughtsman in the Department of Inspector of Artillery, England.
- 6 Major General Sir Thomas Blomefield, Baronet, 1744-1822, was appointed Inspector of Artillery and Inspector of the Royal Brass Foundry at Woolwich in 1780.
- 7 Captain E. M. Boxer, *Treatise on Artillery*, London, 1853.
- 8 There are at least two of this type with weights of 37.2.5 (1907 kg) and 37.3.16 (1925 kg).
- 9 There is one numbered 706 with a weight of 25.1.9 (1287 kg).

East-West Cultural Contact at Dejima Intellectual Exchange and Impact in Edo Period Japan

WILLIAM SHANG*



INTRODUCTION

Dejima, in Nagasaki, Japan, is known as a former Dutch settlement and as having been Japan's sole contact point with foreign countries—literally speaking, the “only window to the outside world”—during the era of “national seclusion” (1639-1854) implemented by the Tokugawa Shogunate. Although this artificial island of Dejima is now recognizable only by a street sign (Fig. 1), during the Edo period an amazing flow of information, invaluable to both Japan and the European countries, passed its shores. The numerous dissenting opinions on Dejima notwithstanding, the island did possess unique circumstances that enabled it to emerge as a centre for “importing” and nourishing western knowledge, especially in the fields of medicine, the arts, and naval strategy. The so-called new information and knowledge derived through cultural exchange was then disseminated throughout Japan. Simultaneously, Dejima functioned as an information-gathering centre for European traders and scholars who travelled to Japan. The information they

gathered, which included paintings and other visual records of Japan, was taken home to Europe, but the process had an immense impact on Japanese painting styles as well.

A number of Western scholars who visited Dejima in its heyday are well documented in Japan. Engelbert Kaempfer (1651-1716), Carl Peter Thunberg (1743-1828) and Phillip Franz von Siebold (1796-1866) are frequently mentioned in both western and Japanese sources. Perhaps it is safe to say that the internationalisation of Japan actually began with Dejima in the Edo period. The present article begins with the records left by Western scholars, in particular Kaempfer, who had a unique approach to understanding Japan. His descriptions of Dejima seem so foreign, so distant from the present era, that they are especially significant. The second half of the article then discusses the artworks created nearly one hundred and forty years after Kaempfer's time; it focuses on a Japanese artist who participated in the exchange of information during the Edo period (1603-1868), as trade at the Dejima foreign factory first flourished and then was maintained at a more moderate level. In other words, this article will analyse the information Kaempfer took back to Europe with him, and the visual records created by a Japanese artist working for Siebold. Needless to say, this article will merely touch upon certain aspects of this unique era in Japanese history. However, a different perspective will be provided by the use of Japanese source materials, including translated documents.

* Professor in the Kibi International University, Okayama, Japan, since 2001. Concurrently, Honorary Research Fellow at the Centre of Asian Studies, University of Hong Kong. Specializing in China Trade paintings of South China Coast and Southeast Asia.

Professor na Universidade Internacional de Kibi, Okayama, Japão, desde 2001. Investigador Honorário no Centro de Estudos Asiáticos da Universidade de Hong Kong. Está a especializar-se em pintura do período da China Trade da costa sul da China e do Sudeste Asiático.

HISTORICAL PERSPECTIVE ON DEJIMA

The Portuguese first arrived in Japan in 1543 hoping to expand trade and recruit converts to Christianity. Eventually, beginning in the 1570s, they were allowed to trade at Nagasaki. But in 1600, four ships from Rotterdam arrived at Nagasaki, marking the entry of the Dutch into Japan. Tokugawa Ieyasu (also known as the Shogun) was overjoyed to hear that the Dutch were enemies of the Portuguese, since that could conceivably allow him to safeguard Japanese interests by playing the two rivals off against each other. In 1612, and again in 1614, Ieyasu prohibited Christianity, fearing that this faith would provide his opposition with new momentum. In 1641, the Portuguese were expelled from Japan, which opened the way for the Dutch to expand their influence. Prior to this change in the Western presence in Japan, the Dutch had built Fort Zeelandia in Anping, Taiwan, in 1624; using this fort as a base, they traded with China and Japan at Hirado, in Nagasaki prefecture. Afterwards, the trade at Hirado was moved to the artificial island of Dejima

(also spelled Deshima, Dezima, Decima, Desima) in Nagasaki Bay.

The construction of Dejima began in 1633 and was completed in 1636, at which point the Portuguese were relocated onto the island. The Dutch followed suit cautiously, not expecting that this man-made island would eventually be theirs. Initially the construction began when twenty-five wealthy merchants in Nagasaki were persuaded to fund the project in order to intern the Portuguese residents of the city. The shogunate's antagonism towards foreigners grew until 1639, when all Portuguese were expelled and barred from re-entry into Japan. The Dutch proved their loyalty to the Japanese leader during the Shimabara Uprising in 1637-38 by striking at Hara Castle from the sea, and were promptly rewarded with the monopoly on trade that they had been seeking for years.¹

Dejima is approximately 600 feet in length and 240 feet across, and is situated just a few yards from the shore upon which stands the town of Nagasaki.² As of 1639, the Tokugawa Shogunate designated Dejima

Fig. 1. Dejima Street sign. (All photos by the author, December 2004).



HISTORIOGRAFIA

to be the only port open for trade with the Dutch and the Chinese. Four years earlier, in 1635, the Shogunate forbade Japanese citizens from travelling abroad, thus making this port the only location where Westerners and Japanese could meet.

In late 17th-century China, the collapse of the Ming Dynasty (1368-1644) led to the destruction of kilns and the interruption of trade within the country. The Japanese attempted to fill the European demand for porcelain tableware and figurines. There also developed a demand in Europe for superior Japanese lacquered furniture and accessories, and soon a specialized export market had developed. The Western fondness for lacquer resulted in the creation of a European imitation known as “japanning,” which became just one of the enduring legacies of Japan’s influence on the West.

Although the Dutch East India Company gained momentum through their monopoly on trade with

Japan, Dejima remained a small enclave compared to the other Dutch trading ports around the world. The Dutch supplied the Japanese with Chinese silk and textiles from Europe, spices from the Dutch-controlled East Indies, hides from Thailand and Taiwan, and ivory from Africa and Southeast Asia; exports from Japan included silver, gold, copper, camphor, porcelain, lacquer-ware and grain.³ In addition to trade, the foreign influence can be seen in various facets of the Japanese language. Terms such as “orugan” (organ), “tabako” (tobacco) and “botan” (button), from the Portuguese, and “raketto” (racket), “kamera” (camera), “koppu” (cup), “doropu” (drop-candy), “chokoreto” (chocolate), “hamu” (ham), “birru” (beer), “garasu” (glass), “kohii” (coffee) and “renzu” (lens), from the Dutch, found their way into the Japanese language in the 17th and 18th centuries, and are still commonly used today.⁴ In addition, medical terms such as “cholera” and “influenza” entered Japan from the Dutch in this period.

Fig. 2. The Dejima Gate.



HISTORIOGRAPHY

A small wooden bridge at the gate (Fig. 2) connected Dejima to Edo-machi on the mainland of Nagasaki until 1678, when a sturdier stone structure was built in its place. In front of the bridge on the Edo-machi side there were signs warning local Japanese citizens that the area was off-limits. The Dutch were not allowed to leave Dejima without permission, and no women except courtesans were allowed to set foot on the island. Watchmen guarded the crossing point to ensure that these orders were strictly implemented.

Dejima became the Japanese home for the Dutch from 1641 until the arrival of the American fleet led by Commodore Matthew Perry in 1853. Thereafter, Japan signed a series of commercial treaties with the West, opening the ports of Hakodate (in Hokkaido) and Yokohama as well as Nagasaki. Subsequently, in 1859, the former Dutch factory became the Dutch consulate. Two years later, in 1861, Kobe, Osaka, Edo (present-day Tokyo) and Niigata in north-eastern Japan were also opened to foreign trade. In 1866, Dejima became part of the foreign settlement (Figs. 3 & 4).

Two major reclamation projects at Dejima have been recorded. In 1885, the Nakashima River was rerouted, leading to the first reclamation in 1893. The second harbour reclamation was in 1904, at which point the island became connected to the city of Nagasaki. Through gradual reclamation and an extensive redesign of Nagasaki Harbour, Dejima lost its original crescent shape. Dejima was designated a national historic site in 1922, and a project to repair the Dutch quarters at Dejima began in 1957. More recently, five buildings (Figs. 5, 6, 7) on the west side of the former island have been restored.⁵

CHINESE AND OTHER INFLUENCES

Dejima was not a trading port only for the Portuguese and the Dutch; the Chinese also played a major role in exchanging goods and information to and from the east. Starting in 1641, the Chinese brought silk, sugar, medicines and spices to Japan, and returned home with gold, silver, and copper; as trade expanded, the number of Chinese residing in Nagasaki increased. In 1608, the number of Chinese stood at approximately 20, but ten years later, in 1618, the Chinese population has been estimated at between 2,000 and 3,000.⁶

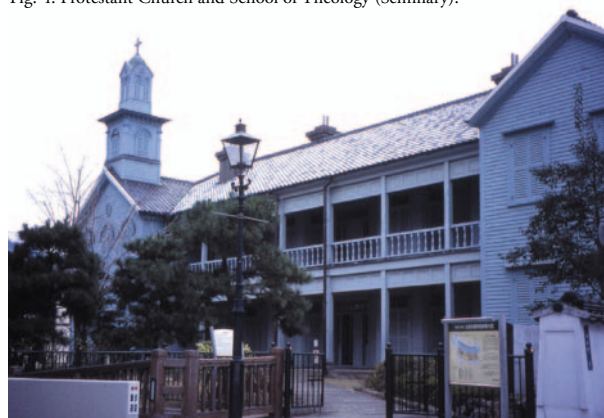
In 1644, a Chinese monk, Yiran (known as Itsunen in Japanese), arrived at Kofukuji (the Temple



Fig. 3. Foreign Settlement International Club.

of Happiness) in Nagasaki. Yiran was respected for his religious practice as well as for his skill as an artist. In 1654, Yiran invited the famous artist Yinyuan (known as Ingen in Japan) from Fuzhou to Nagasaki. Yinyuan's influence throughout the Edo period in Japan has been well recorded; the Nagasaki Municipal Museum held a 350-year Commemorative Exhibition in his honour from December 7th, 2004 through February 20th 2005. The two Chinese arrivals established a new artistic trend in Japan, called "Obaku" painting. The term refers to both Obaku monks (Obaku being a late Ming religious sect) and their portraits.⁷ Such portraits depict the sitter from a frontal view, illustrating the upper torso in a manner similar to Chinese ancestral paintings, or in a seated position holding a walking stick or a cane. The loose-fitting robes are rendered extremely accurately; each small fold in the fabric is clearly illustrated. Shading is applied for depth, to give the paintings some volume. There are portraits of Chinese residents

Fig. 4. Protestant Church and School of Theology (Seminary).



HISTORIOGRAFIA



Fig. 5. Head Clerk's Quarters.

of Nagasaki, many of them illustrating the interiors of homes or offices, or the families of the sitter.

The original Chinese settlement in Nagasaki, which was another artificial island (present-day Kanaimachi), can often be seen on the left in old panoramic views of Dejima. The settlement was referred to as the Tojinyashiki (Chinese settlement); completed in 1688, the Chinese residents of Nagasaki were relocated there during the following year. The Bakufu (Tokugawa government), constantly worried about illegal trade, was adamant about overseeing the trade with China; they used the Chinese herbal medicine garden as a premise to expand and enclose the area with a brick wall and a bamboo fence that was completed in 1672. Within the compound are Kannondo (Guanyin Temple), which is believed to have been constructed in 1737, devastated by a fire, and re-built in 1787. The present-day Kannondo replaced the old building in 1917, through donations from the local overseas Chinese community. The stone gate at the base is from the façade of the original temple structure. Another religious structure is the Tenkodo (Mazu Temple), built by overseas Chinese arriving in Nagasaki from Nanjing in 1736. The present-day Tenkodo was re-built in 1906 with donations from the local Chinese community. Another temple, Dojindo, was built in 1691 when Chinese sea captains requested the construction of a temple to pray for safe travel. In 1977, the municipal government of Nagasaki rebuilt the temple, and that structure remains today.

Another factor adding international flavour to the Nagasaki area was that between 1604 and 1635, the Tokugawa shogunate allowed certain interested clans in the region to engage in foreign trade, issuing them



Fig. 6. No. 1 Warehouse.

permits known as “Shuinjo” (red-seal permits); their trading vessels were called “Shuinsen” (red-seal vessels). These trading ships reached Luzon in the Philippines, Tonkin and Annam in Vietnam, Phnom Penh in Cambodia, Ayutthaya in Thailand (Siam) and Pattani in Malaysia (Malaya), as well as Macao and other ports in China.⁸ Thus, Dejima was influenced not only by Westerners and Chinese, but also by some Southeast Asian cultures and beliefs as well.

LIFE ON DEJIMA

The Dutch ships arrived in July or August every year and were led into port by smaller boats, which shot off blank rounds from their guns. From there, the ships anchored just offshore from Dejima, and the goods were brought in on small boats. The ships then left Dejima in October or November.

According to *Dejima*, a booklet published by the Nagasaki City Board of Education, there were quite a few Japanese who worked on Dejima:

“While there were always ten to twenty Dutch East India company employees on Dejima, many more Japanese worked on the island. Highest in rank were the Dejima *ottona* [elders of Dejima] who were appointed by the Nagasaki magistrate’s office to oversee all business activities. They were the ones who decided who could enter or leave the island. Other Japanese working on Dejima included interpreters, day labourers, foremen, secretaries, errand boys, firemen, watchmen, purchasing clerks, cooks, maintenance crew and gardeners. The interpreters, Japanese who could speak Dutch, had the closest relations with Dutch

HISTORIOGRAPHY

employees. Top-level interpreters were ranked by experience as either senior or junior. Usually there were four senior interpreters who rotated annually the duties of translating shipping records and official documents or accompanying the Dutch on their yearly trips to Edo.”⁹

Engelbert Kaempfer was not very enthusiastic about the language level of the interpreters at Nagasaki. On this issue, a well-known Japanese scholar, Nagazumi Yoko, writes, “although conversation exams were conducted when the *ottona* (translators) were selected, the Dutch never had access to the results. It seems as though selection depended on [an individual’s] family background, such as whether or not the family was in debt. Thus the magistrate made the final decision.”¹⁰ Ironically, it was through these contacts between Western scholars and translators that most of the significant works in medicine and other fields were produced.

The aforementioned purchasing clerks, called *compradors*, took on the quotidian tasks of providing supplies such as bread and meat from farms outside the city. The term *comprador* had been used since the Portuguese days at Dejima. The above quote from

Dejima suggests that life on Dejima was isolated and confining. The guardsmen, cooks and couriers on Dejima all had the additional responsibility of making sure no goods were smuggled off the island. The intention was to crack down on piracy and illegal trade. Those entering or leaving the Dutch settlement had to show passes known as ‘Dejima passes.’¹¹

According to the *Chinese Repository*,

“The bridge is closed by a gate and guard-house, constantly occupied by a body of police and soldiers, who alike prevent the Dutch from quitting their island without permission, and debar the access of Japanese visitors, save and except the appointed individuals, and those at the appointed hours.”¹²

Kaempfer discusses the controlled trade system at Dejima, the legislative system, and the treatment of Dutch residents and visitors. His analysis is that the Bakufu selected two officials to deal with Dejima, who were under the direct supervision of the magistrate. But as Nagasaki gained importance as a port city, it became necessary to maintain or even improve security,

Fig. 7. First Ship Captain's Quarters.



HISTORIOGRAFIA

and to strengthen control over the foreigners. For this reason, in 1688, a third official was assigned. The three officials worked together and pooled their wits to please the Shogun, managing to maintain the imbalance of foreign trade in such a way that it was prosperous for Japan and not so for the foreigners, while at the same time keeping the foreigners in Dejima by granting them knighthoods (*camí*).¹³

*Dejima became the Japanese
home for the Dutch
from 1641 until the arrival
of the American fleet led
by Commodore
Matthew Perry in 1853*

The trade at Dejima was at its height when Kaempfer arrived. At the time (in the 1690s), the city of Nagasaki had developed and matured enough to employ 1,700 government officials, who oversaw eighty townships with a total population of approximately 65,000 people.¹⁴ During Kaempfer's tenure at the Dutch factory, it had around ten permanent employees. Echoing Thunberg's description of Dejima, Kaempfer mentions that life there was no different from being in prison.

Another historical source, the *Chinese Repository*, refers to Dejima and Nagasaki in a rather harsh manner:

"Like everything in Japan, it is original, being an artificial, or rather, perhaps a factitious island, built in the bay, after the manner of a pier or breakwater. The very object of the construction was to serve as a place of confinement, although not for the Dutch."¹⁵

Furthermore, the *Chinese Repository* mentions that "when the Japanese government began to entertain jealousy and dislike of foreigners, the first measure taken at the instigation of those feelings, was to so situate them that they could conveniently be watched. For this purpose, the Europeans and their commerce were restricted to the two ports of Nagasaki and Firado [Hirado],

at which last place the Dutch factory was then established. The next step was to confine the Portuguese more closely still; with this view was their abode projected, and the island of Dezima [Dejima] directed to be built from the bottom of the sea."¹⁶

It was in these secluded, monotonous circumstances and this restricted living environment that Western scholars and Dutch factory employees first began their efforts to gather information about Japan.

WESTERN CONTACTS AT DEJIMA

The Japanese were interested in Westerners; similarly, Westerners wanted to know more about Japan, and used Dejima as an information-gathering centre. One of the oldest records dealing with Japan was published in 1645 in Amsterdam by Hendrick Hagenauer, who revised the account of Francois Caron's days at the Dutch factory at Hirado from 1639 through 1641. Hagenauer himself had been attached to the Dutch factory at Hirado twice between the years of 1631 and 1636. Caron later published his own account in 1661.¹⁷ But these accounts date from pre-Dejima days. One of the best-known Western arrivals at Dejima, as mentioned above, was German physician Engelbert Kaempfer (1651-1716), who spent two years in Japan, not only at Dejima but also travelling throughout the country; in 1712, he published his well-known work *Amoenitatum Exoticarum Politico-Physico-Medicarum* (*Rare Delights*). Three decades later, Carl Linnaeus (1707-1778) considered this to be the definitive book on Japanese plants.

Kaempfer's second work, entitled *Japan Today*, is still one of the most respected materials on East-West cultural relations. Japanese scholars consider Kaempfer's publication to be the oldest objective, detailed and comprehensive account of Japan. Kaempfer arrived in Dejima in 1690 as a physician to the Dutch Kapitan, and February of the following year went to Edo for the Sanpu (the annual Court Journey to Edo, also called the "court trip" or the "state ritual"). *Japan Today* includes descriptions of approximately 200 Japanese plants, and twenty-eight illustrations, including one of the camellia. Fifteen years later, Kaempfer published his *History of Japan* (in two volumes, 1727), which introduces an overall picture of Japan past and present,

HISTORIOGRAPHY

including descriptions of government, temples, palaces, castles, buildings, natural resources, flora and fauna, the succession of emperors, religion, customs, native manufacturing, and commerce and foreign trade with the only partners at the time, the Dutch and the Chinese. The history covers the period from the late 1640s, when the Jesuits were expelled from Japan, through the end of 17th century. The popularity and significance of this book can be seen from the fact that it was translated into both Dutch and French in 1729.

Later, Carl Peter Thunberg (1743-1828), a Swede, spent eighteen months at Dejima; after returning to Europe he published the *Flora Japonica*. In one of his publications, Thunberg mentions that life at Dejima was so secluded that “it was like being buried alive;” furthermore, he complains, “life at Dejima is so isolated from the rest of the world that it is absolutely morally vacant, making it possible to live like a plant.”¹⁸ Thunberg published the *Voyage to Japan* from 1788 through 1793 and, like Kaempfer’s publication, it was translated into several languages, the first being the French edition published in 1796. Perhaps Thunberg’s book influenced Phillip Franz von Siebold, the best-known Western scholar at Dejima, who devoted special attention to Japan and its people, culminating in his famous publication entitled *Nippon*.

Kaempfer gave medical lectures to two interpreters: Narabayashi Chinzan and Motoki Ryoi. Narabayashi later published *Koi Geka Soden (The Origins of European Surgery)*, compiled from European texts as well as notes from Kaempfer. Motoki followed this up with a pictorial encyclopaedia of anatomy, also based on European sources. As for Thunberg, he taught Nakagawa Junnan, Katsuragawa Hoshu as well as many others, but these two interpreters are famous for their translation work for the monumental *Kaitai Shinsho (The New Book of Anatomy)* that was the result of Thunberg’s instruction when he visited the Nagasaki residence in Edo.¹⁹ The interpreters in Edo must have been much better trained and more experienced than those at Dejima if they were able to translate such works.

KAEMPFER’S UNIQUE THOUGHTS ON JAPAN

Prior to arriving in Batavia (present-day Jakarta, Indonesia), Kaempfer probably knew very little about Japan, or at best had grasped some general information

about the country. Perhaps this lack of knowledge acted as an impetus for him to gather materials as soon as he set foot on Japanese soil. In other words, Kaempfer neither possessed nor was influenced by preconceptions about Japan, which enabled him to analyse Japanese history and culture from a neutral stance—a difficult task for anyone at any time.

Kaempfer employed various methods to gather his information. As a physician he treated Japanese patients, which provided him the opportunity to learn more about Japan. Kaempfer’s young Japanese assistant, Imamura Saemon, was another valuable informant, who provided publications, maps, and handwritten texts. Kaempfer wrote his account based on materials such as these, which might be one of the reasons for his success in contributing to the dissemination of information about Japan in later decades.

Kaempfer’s research work enabled him to write *The History of Japan*, which was based on previous records and illustrated Japan’s geographical location, its climate, fauna and flora, and the origins of the Japanese people. Most significant about this publication was not simply that it was the first detailed description of Japan, but that it provided the first glimpse of the religion and ideological trends in Japan at the time.

During Kaempfer’s time in Europe, medical studies were closely related to botany, which motivated him in his studies in Japan. Kaempfer studied Japanese gardens in great detail, which was related to his main interest in botany. He made field notes in Latin with illustrations of plants. In his book, Kaempfer used woodblocks to print Chinese characters for all the scientific terms.

The Japanese also understood the importance of his work, as his assistant and other attendants attached to the Dutch entourage during the Edo Sanpu gathered plant samples. Kaempfer collected 420 different types of plants for his research.²⁰ His major contribution to botany was his taxonomic explanations and his artistic skill in drawing plants. Over the centuries, Kaempfer gained academic prominence due to his objective perceptions of Japan as well as to his research methods.

Another of Kaempfer’s significant contributions was the creation of maps of Japan. During his stay on Dejima, he collected Japanese maps and rare travel guides detailing the Tokaido (from Tokyo to Kobe) and Sanyo (from Kobe to Kyushu) routes. He secretly reconfirmed

HISTORIOGRAFIA

the information provided in the travel guides while en route to Edo, utilizing a compass. Therefore, the maps in his *History of Japan* are based on empirical observation and constitute perhaps one of the most reliable source materials of the era. The places mentioned in the *History of Japan* had been thoroughly researched or observed during his trip to Edo, and his maps were inserted in the publication, which gave it added credibility. Throughout the 18th century, as travel accounts based on objective or empirical observation gained in popularity, Kaempfer's work became known as among the earliest to have been based on empirical observation.²¹ There was little opportunity to compile accurate maps during the period of Japan's national seclusion, but over the years noticeable improvements were made, especially in regards to the orientation of Japan in relation to mainland China and Korea.²² Furthermore, in 1727, Johann Scheuchzer, a Swiss scholar, published a series of interesting maps of Japan using names in Japanese characters as well as their Westernised forms, and including a plan of Nagasaki; this was said to have been based on the work of Kaempfer.²³ Thus Kaempfer's mapmaking clearly contributed to furthering Western knowledge of Japan.

The Japanese were interested in Westerners; similarly, Westerners wanted to know more about Japan, and used Dejima as an information-gathering centre.

According to an article by Josef Kreiner, Kaempfer agreed with the Shogunate's decision to implement the national seclusion act. At the time, motivated possibly by pure empathy, Kaempfer believed seclusion was a positive, efficient political decision, since Japan was a geographically isolated island nation that needed a way to protect itself from incursions by foreign countries and Catholic missionaries, who were believed to be a threat to Japanese morals. In his book, Kaempfer concludes that "foreign nations should respect and recognize the seclusion policy implemented by the Tokugawa

shogunate."²⁴ Interestingly, on numerous occasions, 18th-century European travellers to China returned with similar notions.

Kaempfer's account, which examines Japan from a Japanese perspective and focuses on maintaining its distinctive cultural essence rather than moulding to a western outlook, displays an ideology ahead of its time. This innovative perspective may be what has helped Kaempfer's *History of Japan* appeal to a wide range of readers over the centuries.

Josef Kreiner's perspective on Kaempfer's thoughts on national seclusion suggests, on the one hand, that this policy enabled peace and economic development for the Japanese people, allowing them to live freely and spiritually; and on the other hand, that such priorities seemed important to Kaempfer because the burgeoning Enlightenment movement in Europe had led him to admit that Japan was more advanced than Europe in the field of religion. Perhaps Kaempfer meant "liberal" rather than advanced or backward. Kaempfer believed that the influence of the Enlightenment was bringing out mystical religions, which he criticized. When such issues were recorded, Kaempfer compared them with European trends and concluded that Japan at the time was much more advanced than Europe. He appreciated the fifth Shogun, Tokugawa Tsunayoshi, who accepted Confucianism, especially the study of and doctrines of Chi-tzu, which to Kaempfer seemed to resemble the ideas of the Enlightenment in Europe.²⁵ This method of comparing one "exotic" strain of thought or social system to another, more familiar type was employed frequently in travel writing of the 17th through 19th centuries.

KAEMPFER AND DEJIMA

Kaempfer refers to Dejima throughout his account of the Edo Journey. This account sketches his thoughts about Japan and the relationship between the Japanese and the Dutch, and provides valuable information that seemed significant and/or exotic at the time. Such descriptions are interesting as they are recorded on the spot, although further analysis and changes later, for publication, can be expected.

Kaempfer mentions that on June 16, Japanese "cooks and other workers for the Dutch at Dejima are refusing to cooperate. They prepared a written statement and sealed the document with their blood." Although this is the only mention of workers at Dejima in the

HISTORIOGRAPHY

Edo Sanpu Ryoko ki (Journey to the Court in Edo), such alarm, displeasure and even hostility toward foreigners may be expected to arise from misunderstandings caused by the language barrier.

As mentioned in various passages of this article, the Bakufu had been apprehensive about piracy, which, according to Kaempfer's account, was a common occurrence. Kaempfer refers to a case of piracy in his entries from late September through late October of 1691. "A few smugglers and burglars were dragged to the execution ground. On October 1st, four apprehended smugglers were brought here in the boats of whalers [from Goto Island]. Also previously, on September 25th, four persons who had been caught out at sea committing the same crime had arrived here as prisoners." Kaempfer is probably referring to the earlier incident.

"On October 2nd, the boat of the smugglers was brought here with four other men, of whom two had cut their stomachs; their bodies were preserved with salt. Last night one man committed suicide, because he was involved in smuggling with the Chinese. Others escaped and fled into the nearby hills, even though the gates had been shut and the night watch was very strict.

"On October 4th, another man escaped, and he too committed suicide. He was a Chinese translator who had loaned the smugglers money. The ringleader of the group was captured and, in order not to betray his accomplices, bit off his own tongue. Later, he was tied to his cell wall under constant guard. But he still managed to use his *obi* (belt) to strangle himself. A book was found in the possession of one of the smugglers, which included the names of those associated with the ring, those who had invested in it, and the lists of merchandise purchased and sold. With this, the trade was exposed, implicating many citizens of the town and prompting the authorities to investigate thoroughly, day and night. Beginning just prior to the departure of the Chinese junks, watchmen were placed throughout the town and all local [Japanese] residents were inspected three times a night. As a result, in Nagasaki, three men were arrested and taken off to be tortured. The Chinese spend a long time cruising the sea below the ramparts, waiting to bring residents to

their hideouts to discuss [illegal] trade. Therefore the night watches take place after the gates have been closed, to determine who has gone out to the Chinese.

"On October 6th, another person escaped, prompting the authorities to evacuate all the Japanese from Dejima and sent them home. The official in charge of prosecuting the smugglers was dismissed and put under house arrest. Anytime such an incident occurs, more than a hundred local [Japanese] residents are recruited for a manhunt in the nearby hills.

"On October 7th, one of the smugglers in police custody tipped off the authorities to two or three local residents who were affiliated [to the smugglers]; the latter were taken in for questioning.

"October 10th, in addition to the friends and relatives of the smugglers, and foreigners, several hundred residents were questioned as to whether they were involved in selling or buying smuggled goods. The authorities have been involved in this case for over two weeks now and unless it is an emergency no one can meet the magistrate. This situation is also affecting us, as the official trade talks have been delayed; they were scheduled to begin ten days ago but have been postponed to a later date."

The next entry concerning Dejima comes on November 5th, Kaempfer mentions that

"on behalf of the Bugyo (magistrate), several officials came to Dejima, whereby all Dutch residents [at the settlement] had to greet the entourage without exception, from highest to lowest in rank. First, they gave a long and stern speech reminding the Kapitan [Dutch Chief] of the importance of following Japanese laws. Then the topic of conversation changed to illegal trade; if such trade involved Japanese residents, they would be severely punished, so we [Dutch] ought not to take these laws so lightly. We were again told of the case in which two Japanese had secretly purchased camphor (2 catties, approximately 2.65 lbs); they were to be hanged. We were then sternly reminded not to create similar opportunities for illegal trade; otherwise, in future the Dutch residents would be punished in a similar manner."

HISTORIOGRAFIA

On December 11th, Kaempfer again refers to this incident involving the illegal trade in camphor. He clearly does not approve of the judicial process used by the Japanese magistrates in deciding the penalties for this crime; from this description, it becomes clear that the illegal trade in camphor was a major issue for the authorities.

On May 21st, 1692, Kaempfer returned to Nagasaki from his second trip to Edo and noticed immediately that “shops selling poultry and meats had been closed temporarily due to an order from Edo ten days ago, banning all meats other than fish. Street vendors were prohibited from selling meat to the Dutch or the Chinese, but such business was still conducted discreetly.” After this passage, Kaempfer once again refers to the illegal trade, but in a different case. He writes, “a few days after our return, three Japanese were arrested and tortured and they confessed to having purchased ginseng, aloes-wood, and musk through courtesans and other people connected with the Chinese. The courtesans and others involved were put under house arrest.”²⁶ Kaempfer portrays a rather bleak image of Japan, especially of the illegal trade and the treatment of foreigners.

SEARCHING FOR INFORMATION
AT DEJIMA

More importantly than cultural exchange, strategic information changed hands at Dejima as well. This information, supplemented by visual records, frequently led to changes in the balance of power, especially in the case of Asia and Europe. There is an interesting study on this issue, which refers to a fact-finding mission to Asia but that may apply to any unknown territory. According to sociologist Bruno Latour, new information is often interpreted as “knowledge,” and is therefore empowering; he refers to the creation of this new power and knowledge as “cycles of accumulation.” Latour describes how people “bring things back to a place for someone to see it for the first time so that others might be sent again to bring other things back.” In other words, this is a method for understanding “how to become familiar with things, people, and events, which are *distant*.” Writes Beth Fowkes Tobin, “An important part of gaining global dominance is the ability to visualize, without actually seeing, a place, its people, its plants, and its other resources; this kind of visualization relies

on accumulating traces—sketches, descriptive notes, specimens, measurements—from those places.”²⁷ The cycle of accumulation, which included all visual records and whatever people or scholars returned with from Dejima, contributed immensely to the understanding of Japan from the 17th through the 19th centuries, and even to this day.

Through Dejima, techniques and styles of Western painting were brought into Japan. One of the earliest texts on Western art imported into Japan was the *Groote Schilderboek* of 1707, written by Gerarde de Lairesse, who had once been a student of Rembrandt. This was an introductory manual to painting that was fantastically popular in Europe at the time. Once imported to Japan, this manual was studied in detail by local artists; even Shiba Kokan, a commoner, obtained a copy,²⁸ which proves the popularity of things that are new and different.

Plants indigenous to Japan were systematically catalogued and made known to the West for the first time by Siebold, who visited Japan much later than Kaempfer. Therefore many of the samples Kaempfer made became the oldest existing samples of particular species, some of which are extinct today. Needless to say, these illustrations of Japanese plants were well studied in Europe beginning in the 17th century. Many of Siebold’s botanical drawings can be seen at the National Museum of Ethnology in Leiden.

The most popular views or landscapes of Dejima fall into several categories. The most common are the so-called bird’s-eye views of Dejima Island. One such image, entitled “Dezima,” can be found in Siebold’s *Nippon*, which depicts the island in 1828, after a major fire swept the area in 1798. Kawahara Keiga’s paintings of Dejima were produced between 1814 and 1833. Other early bird’s-eye views of Dejima illustrate the pages of several well-known publications: *Japan*, by Arnoldus Montanus (1625-1683); *Flora Japonica* and *Fauna Japonica* by Carl Peter Thunberg (1743-1828); and the works by Robert Fortune (1812-1880), who visited Dejima in 1860, immediately after Japan re-opened its doors to foreign trade in 1859. The second category of paintings shows Dejima Island, either in its entirety or just the western portion, with foreign ships anchored behind it in Nagasaki Bay. The third category depicts areas near Dejima Island, meaning in the old city of Nagasaki. A fourth category may be cross-cultural in context: these paintings depict the daily activities or social scenes of life

HISTORIOGRAPHY

in Dejima. These tend to interpret the scenes in a more or less Japanese frame of mind. The drawings are neither anti-government nor anti-foreign in nature, and might even be considered humorous. There are sketches of the camels and elephants brought by the Dutch as gifts for the Tokugawa Shogunate. Since such animals were not indigenous to Japan, such paintings would surely have attracted the attention of anyone who had never seen anything like them.

Perhaps it wasn't until the publication of Siebold's *Nippon* that the Western world learned of the drawings of the Japanese artist Kawahara Keiga. In this sense, Kawahara contributed a great deal to the dissemination of information and views about Japan.

THE NAGASAKI SCHOOL

Visual records (also known as historical pictures) rendered by Japanese artists in the Western style can

be dated back to the mid-Edo period (the Edo period lasted from 1603 to 1868). Specifically, they can be traced back to the Nagasaki School and the Akita Western School (known as Akita Ranga); both of these flourished from the early Edo period through the twentieth year of Meiji period (that is, through the 1880s). Oddly, many Japanese scholars categorize such paintings done in the Western style as both non-western and non-Japanese paintings. They are considered a genre unto themselves: a hybrid style blending both Eastern and Western features.

Such paintings from the 19th century have been used in the recent reconstruction of the old buildings at Dejima. Some of them depict images of forgotten traditions and manners of Japan—once considered a strength and viewed as a positive cultural aspect, which today are becoming rare. Such visual records have great potential and should be considered for a much more comprehensive study.

Panorama of Nagasaki Harbour in our days.



HISTORIOGRAFIA



Figs. 8, 9, 10. Western furniture and daily necessities.



Fig. 9.

Dejima became a unique area in southern Japan, where a distinctive genre of painting developed. The Nagasaki School has been interpreted as an inevitable location where the Western style would naturally seep in, gradually settle and later flourish. The first Portuguese ship entered Nagasaki harbour in 1571, seventy years before the Tokugawa Shogunate closed off Japan to all foreign contact in 1639. Prior to this era of national seclusion, the Jesuits spread Catholicism, which provided the foundation for the *nanban* style of painting (literally, the “Barbarian” style). Nanban painting is understood as a genre that developed as Westerners gradually influenced Japanese artists and styles; it was adopted through this early contact in the 16th century. They included oil paintings of religious practices brought to or imported by the Jesuits in Japan, and eventually expanded to include landscapes in the Japanese style.

Regardless of the reason for importing paintings from overseas, this era was the first opportunity for Japanese people to come in contact with perspective and other elements of Western style. Furthermore, like the Chinese artists who produced paintings for Western traders on the South China coast, Japanese artists produced works in the Western style, first for the Jesuits and later for traders as well. A Jesuit report from 1593 mentions that

“...twenty-one students at Hachirao Seminário (a theological seminary) are being taught methods to produce oil paintings, watercolours and copper engravings. They copied images of the paintings either brought over or imported by the Jesuits. They are so skilled with colours and shades that it is extremely difficult to distinguish

between the imported paintings from Rome and those rendered by the [Japanese] students.’ Unfortunately, the expulsion of Jesuits in the years to come, after 1613, negatively affected this new trend towards studying Western painting and reproduction skills; moreover, all religious paintings were confiscated and burned. From this moment on, paintings rendered in the Western style that can be identified by date disappeared until the late 18th or early 19th century. Thus, Dejima became not only a place of trade but also an important contact point for the transfer of ideas and styles.”²⁹

Prior to the era of national seclusion, then, the essence of painting derived from copying reality. Also, the motif or model needed to be viewed objectively, in order to limit the Asian perspective as much as possible. Upon this social foundation, from the 17th century on in Nagasaki, a new trend to produce objective and realistic landscapes developed.

A study by Timon Screech suggests that “Glass paintings were common throughout Europe, and, for the purposes of export to Japan, had the advantage of being more durable than oil-on-canvas works which were prone to be spoiled by the salty air. Paintings on glass were displayed on the walls of several of the principal rooms in the Dutch East India Company’s office on Dejima.’ The glass and mirror images later penetrated outside the Nagasaki area and by the 1820s had spread to Edo.”³⁰

Clearly, the glass and mirror paintings produced in Canton could easily be brought to Japan, where

HISTORIOGRAPHY

they were quite possibly viewed by any number of Japanese.

Another import to Japan were copperplate reproductions of what in the west would have been regarded as bona fide art, and which were as rare in Japan as European paintings in oil. The majority of these imports were single-sheet townscape views in the genre known as veduta prints.³¹

KAWAHARA KEIGA'S CONTRIBUTIONS

Perhaps the artist working at Dejima who is best known in the West for producing paintings in the Western style was Kawahara Keiga (1786-1860?). As mentioned earlier, Siebold's studies of Japan were immensely popular in Europe; as Kawahara's art works illustrated Siebold's later publications, Kawahara contributed a great deal to the "Japonisme" craze.³² Kawahara produced images of elderly men, street

entertainers, Japanese boats (river and sea), the court journey to Edo, and artisans, vocations and technologies of the Edo period, such as construction scenes, a carpenter's tools, an umbrella maker and his tools, a tatami maker and his tools, a tobacco cutter's tools, a painter's atelier, and a private elementary school, as well as common foodstuffs—fish, rice, tofu, sweets, liquors—and their associated industries, such as fan shops, tea-pickers, a fishing ground, a fish processing plant, and so forth.

His work can be categorized into three broad groups. First are the social and natural scenes of Japan: the occupations, customs, handicraftsmen, shops, and annual events; the animals, insects, birds, and fish; and the plants, flowers and fruits. In addition, he made engravings of tools commonly used in agriculture, carpentry, and bricklaying. Second are religious images, including shrines and temples as well as the costumes worn by monks. Lastly, the topographical

Fig. 10.



HISTORIOGRAFIA

and ethnographic images, including depictions of the manners and costumes of Koreans and the Ainu people of the Hokkaido (the northernmost island of Japan), panoramic landscapes, and portraits. Most of his original drawings measure 25 cm x 40 cm, but scrolls and sets of drawings may also be found among his works.

Kawahara produced two types of paintings. One type was similar to the export paintings made for Western merchants; the other was for domestic consumption. Past studies tell us that Kawahara worked for three different foreign visitors at Dejima: Jan Cock Blomhoff (1779-1853), Johannes Gerhard Frederik van Overmeer Fisscher (1800-1848), and Phillip Franz von Siebold (1798-1866). Blomhoff arrived in Dejima in 1804 as superintendent of storage for the Dutch factory, and returned in 1817 as the superintendent of the Dutch factory, which position he kept until 1823. During his second mission, Blomhoff brought his wife, nanny and servants. The famous Blomhoff family portrait which Kawahara rendered during this period is now in the collection of Kobe Municipal Museum. Fisscher stayed in Japan from 1810 through 1829, while Siebold resided at Dejima from 1823 through 1829. Kawahara worked a total of twelve years for the three Westerners, since the dates of their stay overlapped.

Although Kawahara had been influenced by the Western perspective through his encounters with foreigners at Dejima, he had practiced as a local artisan and was trained by his father Kozan, who himself was trained in the Western style and was never restricted like many other Japanese artists during his era. Thus Kawahara had already been influenced by the Western perspective through his father. Kawahara is known for his contribution to Siebold's *Nippon*, as he was responsible for nearly three-fourths of the illustrations. Kawahara improved his technique in Western-style painting through his contact with Siebold and possibly through other foreigners visiting Dejima in the mid-1820s. Kawahara left a large opus that includes both semi-Western paintings and oil paintings. Some of his best-known works are "Panorama of Nagasaki," the aforementioned "Portrait of the Blomhoff Family," "Panorama of Dejima," a painting of the "Chinese-Dutch Quarters," and in oil, a depiction of the Dutch, entitled "Portrait of Siebold."³³ His works can be seen at Museums in Nagasaki and Kobe, Japan, as well as Leiden, Netherlands.

Kawahara also produced numerous views of "Edo Sanpu." These were produced for the Dutch Chief (Kapitan) as his entourage travelled to Edo for an audience with the Shogun, to express their gratitude for the privilege of trade. After 1633, a total of 116 annual visits were made. The party usually numbered between 50 and 60 people, including the Chief, the doctor, the secretary, and their entourage, accompanied by Japanese interpreters. While they were in Edo and wherever they stayed en route to Edo, the Dutch party received continuous visits from scholars of Rangaku (Western science, also known as Dutch Studies), whom the Dutch regarded as annoying guests on various occasions. Needless to say, such exchanges led to the sudden rise in the level of medicine and the sciences in Japan.

KAWAHARA BRAND PAINTINGS

Dejima landscape paintings have three distinctive characteristics. First, the panoramas of the Dutch factory are usually depicted with the Dutch flag clearly hoisted. The Dutch hoisted their flag on several occasions, namely on New Year's Day, the King's birthday, May 30th (to commemorate the taking of Batavia), and, after 1816, on June 18, to commemorate the Battle of Waterloo, though none of the available sources makes any reference to flag-raising on Christmas. That these paintings always show the Dutch flag hoisted suggests that Dutch merchants wanted to take back to the Netherlands landscapes, possibly rendered by Kawahara, that would allow the viewer to immediately recognize the Dutch settlement and the typical Nagasaki landscape in the background. Also, in such panoramas there are often varying sizes of Dutch vessels off Dejima. Some of the ships are in proportion, but others are exaggeratedly large, sometimes equal to the size of Dejima island itself.

Second, in reference to Kawahara, he obtained special permission from the Bakufu (government) to work for foreigners arriving at Dejima, thus gaining the sole monopoly over the production of paintings. As trading vessels arrived, Kawahara and his apprentices mass-produced paintings for the entire foreign community. During the 1830s, these paintings were known as "Kawahara brand," similar to the Canton School of China trade paintings. The mass-produced paintings obviously included works by his apprentices; they were usually signed, but not necessarily with Kawahara's authentic signature. This may be another

HISTORIOGRAPHY

feature similar to China Trade paintings produced in Canton. The Kawahara brand included paintings that used a range of different pigments, which directly affected the cost; the cost in turn depended on the demand, and on how much potential buyers were willing to pay. The difference in cost might have depended on whether they were produced for the foreign market or for domestic consumption.

Third, Kawahara relied on imported prints, from which he produced portraits—sometimes with exaggerated expressions of the Dutch—or even panoramas of Dejima. The panoramas were not necessarily imported from the West, but were sometimes close-ups or partial views of his own earlier work.

Recently, paintings deemed authentic to the period have been used to guide the reconstruction of Dejima's Dutch factory. In such cases we must understand the artist's background, and who commissioned the painting and for what reason. In other words, the viewer

must understand the artist's motives or the purpose of those who commissioned the work. This is the major difference between a photograph and a painting. Paintings do not just depict one moment in time; they gather, cut and splice various moments together like a mosaic. These images were created on demand, by request, or through artistic license. In other words, they were concocted views.

Today, Dejima is a tourist attraction that appeals especially to those interested East-West cultural relations (Figs. 8, 9, 10). The modernization of Nagasaki changed the entire atmosphere of Dejima with it. Only through the museums, which have kept old images and artefacts from the Dutch-Japan trade, can we even begin to imagine life in Kaempfer's days. But it was through such exchanges that Europe learned about Japan, and Japan accumulated valuable information, materials and concepts that contributed to the country's modernization. **RC**

NOTES

- 1 Paul Doolan, "The Dutch in Japan", *History Today*, vol. 50, no. 4, April 2000, p. 36.
- 2 *The Chinese Repository*, vol. 9, May-December 1840, Maruzen reprint edition, Tokyo, 1942, p. 301. Original edition published in Canton, China, in 1840. According to Nagasaki city information on Dejima, the artificial island was only 15,000 square meters in total area; the southern end measured 233 meters in length, the northern side 190 meters, and the eastern and western sides were identical at 70 meters in length.
- 3 Paul Doolan, "The Dutch in Japan", p. 37.
- 4 *Ibid.*, p. 39. See also: Nagasaki City Restoration of Dejima Preparation Committee (ed.), *Life in Dejima, Nagasaki*, 2000, p. 12.
- 5 Nagasaki Municipal Museum (ed.), *The Great Dejima Exhibition in Commemoration of the 400th Anniversary of Exchange between Japan and the Netherlands-Gateways of Foreign Culture-Leiden, Nagasaki and Edo*, Nagasaki, Japan, 2000, p. 47. Also see Nagasaki City Board of Education (ed.), *Dejima, Nagasaki*, 2001, pp. 29-30.
- 6 Yoshiko Morioka, *Dejima in World History*, Nagasaki Bunkensha Publications, Nagasaki, 2002, second edition, p. 67.
- 7 Iwasaki Kiichi (ed.), *Modern Art: Nineteenth Century Western Art in Japan*, Shibundo, Tokyo, pp. 21-22.
- 8 Morioka Yoshiko, *Dejima in World History*, pp. 70-71.
- 9 Nagasaki City Board of Education (ed.), *Dejima, Nagasaki*, p. 7. After 1780, the trip to Edo was conducted just once every four years.
- 10 Josef Kreiner, *Kemperu nomita Nippon (Kaempfer's Japan)*, [text in Japanese], Nippon Hoso Kyokai Shuppansha (NHK Publishers) Tokyo, 1996, pp. 183-184.
- 11 Nagasaki City Board of Education (ed.), *Dejima, Nagasaki*, p. 7.
- 12 *The Chinese Repository*, p. 301.
- 13 Josef Kreiner, *Kemperu nomita Nippon (Kaempfer's Japan)*, p. 69.
- 14 *Ibid.*, pp. 69-70.
- 15 *The Chinese Repository*, p. 301.
- 16 *Ibid.*, p. 301.
- 17 Kazuo Nishi, *Nagasaki Dejima Renaissance: Rebuilding the Dutch Factory*, Ebisu Kosyo Publications, Tokyo, 2004, p. 30.
- 18 Quoted in *ibid.*, p. 29.
- 19 For medical lectures refer to Nagasaki Board of Education (ed.), *Dejima, Nagasaki*, p. 20.
- 20 Josef Kreiner, *Kemperu nomita Nippon (Kaempfer's Japan)*, p. 25.
- 21 Carl Moreland and David Bannister, *Antique Maps*, Phaidon Press Limited, London, 1989, p. 269.
- 22 *Ibid.*, p. 269.
- 23 *Ibid.*, p. 270.
- 24 Josef Kreiner, *Kemperu nomita Nippon (Kaempfer's Japan)*, pp. 25-26.
- 25 *Ibid.*, pp. 42-43.
- 26 The descriptions in this section are from *Edo Sanpu Ryoko ki [An Account of the Court Journey to Edo]*, Toyo Bunko Series 303, Heibonsha, Tokyo, pp. 244-245, 248, 250, 253, 255, and 318-319. Some of these accounts are missing from the English translation.
- 27 Beth Fowkes Tobin, *Picturing Imperial Power: Colonial Subjects in Eighteenth-Century British Painting*, Duke University Press, Durham and London, 1999, p. 213.
- 28 Timon Screech, "The Meaning of Western Perspective in Edo Popular Culture", *Archives of Asian Art*, XLVII, The Asia Society, 1994, p. 59.
- 29 Quoted in Iwasaki Kiichi (ed.), *Modern Art: Nineteenth Century Western Art in Japan*, pp. 20-21.
- 30 Timon Screech, "Glass paintings on glass, and vision in 18th-century Japan", *Apollo*, March 1998, pp. 30-31.
- 31 Screech 1994, p. 60.
- 32 Nagasaki Municipal Museum, *The Great Dejima Exhibition in Commemoration of the 400th Anniversary of Exchange between Japan and the Netherlands-Gateways of Foreign Culture-Leiden, Nagasaki and Edo*, p. 43.
- 33 Iwasaki Kiichi, *Modern Art: Nineteenth Century Western Art in Japan*, p. 51.

Portrait and Construction of a Cultural Reality China and Diego de Pantoja

BEATRIZ MONCÓ*

The image that Europe had of China in the 16th century was very similar to that constructed in the Middle Ages at the time of the Yuan dynasty (1280-1368), so the information that generally reached the West was limited to re-workings of Marco Polo's work and also a mythical idea or perspective of the Orient as "other".¹

Forty-one works were published in Portuguese and Spanish between 1502 and 1598 on the subject of China, a country that had been the dream of Christopher Columbus a few years previously. The books tackled the subject from various angles since the authors and their perspectives were all different, and they too seemed to be entranced by it, given the extraordinary utopian and hyperbolic nuances that underlie most of their descriptions.

Nevertheless, this way of viewing alterity undergoes a radical change with the arrival of the Jesuits in China in August 1582.² Thus, we shall insert a dividing line between a singular, limited way of

viewing and a new unprecedented form that we can define as anthropological in the sense of achieving understanding through co-existence. In other words, we refer to the difference between the construction of an alterity through incomplete and fragmented variables (the limitations of time and space with the resulting institutional and cultural limitations) that make the anthropological definition of the "other" more difficult, and, on the other hand, continuous co-existence with immediate and total observation specifically marked (though this is not its end purpose) with the desire to be compassionate and comprehend.

It is through this second perspective that the work of a Spanish Jesuit, Diego de Pantoja, reflects the image of an exceptional and particular China, but also possesses plurality and universality. The play between the two fields of history and anthropology will be our convergence tool.

Diego de Pantoja was born in Valdemoro and baptized on 24 April 1571. He was the son of Diego Sánchez and Mariana Pantoja, members of long-established Christian families, well known in the district, that had produced a doctor in theology and professor at Universidad de Alcalá, various members of different religious orders, both men and women, members of Holy Office tribunals and even an inquisitor of the same tribunal.

On 6 April 1589 he entered the Society of Jesus and only one year later was a novice at Villarejo de Fuentes College, in Cuenca province. In 1593 he lived at Plasencia College and at the age of 22 received

* Ph.D. from the Universidad Complutense de Madrid, teaches Social and Cultural Anthropology at the Faculty of Political Sciences and Sociology of the same university. Her areas of specialisation are the Anthropology of History and Anthropology of Gender. She has published a number of books and articles as a result of her research in this field, including an annotated edition of *Viaje de la China*, which describes the voyages to China by Father Adriano de las Cortes (Alianza Editorial, Madrid, 1991).

*Doutorada pela Universidade Complutense (Madrid) em cuja Faculdade de Ciências Políticas e Sociologia lecciona Antropologia Social e Cultural. Tendo a Antropologia da História e a Antropologia do Género como áreas de especialização, publicou já inúmeros artigos e livros, entre os quais uma edição anotada de *Viaje de la China* do Pe. Adriano de las Cortes (Alianza Editorial, Madrid, 1991).*

not only religious instruction but also artistic and philosophical instruction (specialising in logic). He was soon transferred to Alcalá College, given his potential. There he studied theology in greater depth.

At that time, the Society of Jesus was extending its reach throughout the Orient and consolidating its position of strength in regard to other religious orders. Father Gil de la Mata, Superior of the Province of Japan, travelled to Toledo to recruit new preachers of the gospel. Young Diego, along with many others, felt that this was his mission, and after managing to persuade his family and superiors, who were against the idea, he travelled to Lisbon on the first leg of the journey to Japan.

He left the Portuguese capital on 10 April 1596 for Goa, arriving on 25 October. Six months later, on 23 April 1597, he joined up with the priests Alessandro Valignano, Niccolo Longobardi and Manuel Dias to leave Goa for the Portuguese enclave of Macao, arriving full of hope on 20 July, when he was only twenty-six years old. In October 1599 he secretly entered China together with Lázaro Cattaneo, taking advantage of a fair in Guangzhou. On 1 November, disguised as Chinese and hidden in a boat, they headed north, crossing Nanxiong, Nan'an, Ganzhou and Nanchang, navigating along the Yangtze River, via Anqing and Wuhu, to Nanjing. Five months later, in March 1600, Diego de Pantoja met Matteo Ricci, and just two months after that, on 20 May, both priests, along with two Jesuit brothers of Chinese origin, Sebastian Fernandes (Zhong Mingren 钟鸣仁) and Manuel Pereira (You Wenhui 游文辉), commenced their journey to Peking, arriving there on 24 January 1601.

From that date onwards, Pantoja would dedicate all his efforts and in fact his entire life to China and its evangelization, given that he would not leave China until forced to do so by the Chinese authorities after the Nanking uprising, returning to Canton, where he died on 9 July 1618, aged 47 years.

The fact that some Catholic priests were able to reach the Forbidden City not only marked a milestone in the evangelization of China but was also the start of the peak of the special policy devised by Alessandro Valignano and put into practice by the Jesuits. This experience was essential for Pantoja, given that it allowed him to get to know Chinese culture first hand and to analyse in greater depth those more philosophical

aspects on which the discussions of Confucians were focused. These interactions also allowed him to set down in a number of works his personal contribution to the Chinese world as well as establish a bridge of communication between both cultures. Though we shall comment on some aspects in this vein further on, I believe that his pioneering work in his youth sets out the characteristics of his personal view of the “other” China, better than any other. This is, as we shall see, an ethnographically inclined work that constitutes a real treasure in the classical bibliography of the East-West encounter.

That work is actually a letter addressed to Father Luis de Guzmán, his protector, who was Provincial of the Society of Jesus in Toledo, and which was added to the so-called *Relación de la entrada de algunos Padres de la Compañía de Jesús en la China* [Report of the Entry of some Priests of the Society of Jesus into China], which was compiled and published in the city of Seville in 1605.

The letter is composed of 131 leaves (front and back), or 262 pages in other words, and in five places it is dated and signed. It is written in learned Spanish that is difficult to read nowadays due to the replacements of the letter ‘u’ for ‘v’, ‘f’ for ‘s’, and the omission of the letters ‘n’ and ‘m’, in addition to the era’s specific orthography and punctuation.³

We find three important points in the text: firstly a detailed register of his personal and missionary experiences and encounters, the latter being similar to those of Matteo Ricci,⁴ given that most of them occurred together; secondly a clear and lucid explanation of the policy of adaptation they implemented; and lastly one of their first reports, in which they describe ethnographical data on China and especially the imperial court in great detail and in a direct and personal manner. This work thus provides a first-hand report of the Jesuit experience in China and, in turn, a living portrait of people, their traditions and customs that had been unknown until then. It is not surprising that, even though it had only just been written and sent, the letter was published in Valladolid (1604), Seville (1605) and Palencia (1606). One year later, in 1607, it was translated into French and published in Arras, Rennes and Lyon. In 1608 a German translation was published in Munich, and a Latin version appeared in the same year. It was published in English in 1625, precisely when another Spanish Jesuit, Adriano de las Cortes, commenced his mission in China, which would generate another wonderful manuscript.⁵

HISTORIOGRAFIA

These dates and publications tell us to what extent Europe was interested in discovering more about Chinese culture. On the other hand, it is not surprising that we find in these Jesuit writers an internal structure that forms part of a general model of China and which, furthermore, sets the trend—a model that even Pantoja broadly follows when reporting in his letter: “some (things) concerning the grandiosity of this kingdom, its customs, government, and policies,” and likewise when stating some clear reasons to write in such a manner: “by seeing (the country China) so famous in our Europe, and with reason, I do not doubt that this will be thanks to V.R. and those that may read about it” (p. 6).⁶

In more modern language one could say that China was in fashion in Europe, and all that which was different from the West was deemed attractive. The larger the paradox, the greater was the attraction. China was not a “savage country” like America; its people did not go about naked, its rituals were not bloody, and it had social habits and even etiquette more refined and elaborate than in Europe. The American, Philippine and Indian experiences tinged all others, but China alone met all expectations in terms of land, riches and people as well as knowledge-based traditions that came close to and even surpassed the Europeans.

As the priest wrote: “The Chinese are much given to the letters and to studying because that is the source of all their honour and wealth” (p. 90). He even states: “The Chinese esteem the art of writing well more than we do, and thus, many know how to write and a great number of books are published each year” (p. 96 reverse side). Nonetheless he also highlights the following: “They do not have nor do they study science, mathematics nor anything similar, just rhetoric, because the entire basis of their knowledge and the fame of the learned does not comprise more than knowing how to elegantly discourse and discuss a subject, just like the orators of ancient times in our Europe” (p. 90 reverse side).

Superficially, it would seem that Pantoja was playing both sides of the coin, or even that this ambiguity was due to his ignorance, but this is far from the truth. Pantoja, like any good Jesuit, actively knew about Riccian policies and had to insist (and he did so throughout the entire text) on these differences. In other words, the Chinese are sharp, studious, learned and grand orators, but they are neither philosophers nor scientists—a role that is filled in the imperial court

in Peking by the Jesuits. This is the point of view that must be ever present in order to understand the value of Pantoja’s work.

We can see that even though the report was aligned with a theoretically neutral standard, the purpose and, therefore, the design and content of the letter is not neutral. The Jesuit priest highlights in each line and in regard to each subject, not only in the detailing of Chinese culture without preferring the same in comparison to European culture, but, above all, the positions taken up by key men of the Society of Jesus. He writes: “They have asked us many things these days which we have sought to answer, prioritising things in relation to Our Lord as much as we can, and also those about our Europe... (and) they have said many things to the king (the emperor of China), who seems to really want to see us” (pp. 36 and 36 reverse side). In other words, the Jesuit priest advises that European science and culture would be the keys to opening the door for their religion, and Pantoja proudly knows that this is precisely their achievement:

“There is here, it is said, a resident of this city, a Turk, who more than forty years ago brought one or two lions to his father from this king, who partly for not knowing either letters or sciences and partly for not being familiar with Chinese habits, customs and ways, found no one to deal with, or anyone to take him to the door: and in relation to us, thanks be to God, all of the high mandarins, seeing that we are accustomed to his dress, ways and courtesies, come to visit our house and are honoured to show us as friends in public, which has not even been done with their own (in their capacity and neutral status).... it seemed impossible a few years ago to achieve the status, reputation and fame of goodness and learning the Fathers now have, which provides us with confidence to take on yet more difficulties with the aid of our Lord, so that with the comfort of our Europe and our Fathers (who have worked so much in this land) we are greatly esteemed and much sought after in this our holy work, with the honour and glory of his divine Majesty and expansion of our Holy Mother the Church of Rome” (pp. 113 to 114).

This specifically raises three points that are central in demonstrating the meaning and objective of Pantoja’s letter and which are present in each one

HISTORIOGRAPHY

of his accounts despite the fact that they cannot be extensively dealt with here. One of them is the reason for entering China—in other words, the evangelization of a learned though infidel people. Another, related to this first one, is to put into motion some of the behavior, actions and motivations that are the backbone of Ricci's known adaptation policy. Both of these form part of a joint initiative that for reasons of pure pragmatism is broken down into specific moments (I refer to the difference in the roles of Pantoja and Ricci from those who would later comment on such aspects). Lastly, and as the excerpt highlights, it should not be forgotten that Europe, and with it political and religious power (and included here are the hierarchical maxims of the Church as much as their different ranking), is dependent on the successes in China and the results of the adaptation policy. The Jesuit position in the Chinese Rites controversy was already being prepared so that these successes would not be in vain.

Thus, Diego de Pantoja's text should be tackled from this background. His letter is initially informative and explanatory (according to that indicated above), though it is also historical and ethnographical. In this sense, the letter not only relates the actual experiences and specific successes of a man, but it is also a cultural account.

As such, it follows the specific scheme of a text wishing to inform others of different lands and customs. Thus, after relating his journey and his position in the imperial court (which takes up forty-six pages), he dives into what he himself calls "some tidings of Christianity," which consists of a clarification of the religious situation of the Chinese and a considerable attack on Buddhism—something that was very common amongst the Riccians and which would carry serious consequences for what we can call "the export image to the West".⁷

Thus, it is almost halfway through the letter before the focus is on Chinese society and customs. Nevertheless, this report is not an isolated product without any precedent but is modeled after previous sources, and Diego de Pantoja knows perfectly well the items that he has to cover. If truth be told, the Spaniards were true masters in that sense. For example, the *Normativa para descubrimientos y ordenanzas del bosque de Segovia* [Rules for the discovery and regulation of Segovia wood] of 1573) added to which the fifty items drawn up by Juan López de Velasco entitled *Instrucción*

y memoria de las relaciones que se han de hacer para la descripción de las Indias [Instructions and description of the reports that have to be produced to describe the Indies] or the instructions drafted by Martín Enríquez in 1572 for China, or those used by Francisco de Sande for the Philippines, specify a specific way of observing that Jesuits all over the world follow and have improved upon. In addition, the Annual Letters and the reports and accounts that were the trend at that time, such as the report of Gaspar da Cruz (1569), incorporated into the Spanish of Bernardino de Escalante or the best seller of Mendoza (*Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China*) in 1585, or the works of Valignano or Ricci, form an ethnographical body on China that would have doubtlessly influenced Pantoja.

If we place ourselves in a specific historical and social context with other specific texts (co-texts) as a backdrop, a small summary of this part of Pantoja's letter will help us to understand it as a whole.

This section starts with a description of China from a geographical standpoint, "it is in an excellent position and location," and corrects errors previously found on European maps. Thus, Pantoja comments on how China was represented as being one-third larger than it really is and how the maps had Peking incorrectly located (it was not at 50° he said but rather at 40°),⁸ a fact that resulted in the erroneous mapping of the famous wall. The Jesuit also states that the kingdom of Cathay does not exist as such, just as the city of Cambalu does not exist, given that the former is really China itself, and the city is its capital, Peking.

After noting such corrections and informing that the Chinese believe that "all kings of the world recognize their own," Pantoja moves into economics, the world of imports and exports. Through his text we know that the Turks and Moors introduced jasper, which fascinated the Chinese and the king in particular, musk and rhubarb. Territorial divisions were also referred to, as usual, as well as an indication that China had thirteen provinces and two imperial courts, each one with its capital and each city with its corresponding districts and towns. He ably refers to the fact that in the Chinese books that he read houses, families, land and taxes are recorded—something that he was not able to personally confirm. On the other hand, he relates at first-hand how he is amazed by the houses, bridges and palaces, and by everything when

HISTORIOGRAFIA

referring to Peking and Nanking. He wrote of these: "It seems to all of us that have been there that this or that Peking holds as many people or more than four of the most known and populous cities of our Europe, such as Rome, Lisbon and other large cities.... and people arrive every day" (p. 63).

This grandiosity, which at first provides a means of comparison with the most well-known European capitals, is also used to give the dimensions other Chinese cities, roads and palaces. Nevertheless, despite such splendour, he describes in disgust: "The Chinese are so alike in all natural and artificial things and so uniform that those viewing a main city are unable to find anything new compared to the others" (p. 63). It is curious that this complaint of the lack of variety or similarity of appearances is constant amongst Jesuits.

However, as a man from a dry zone, he deeply admires the rivers and water topography which is common even nowadays in inland Chinese landscapes. He is agreeably surprised by the use given to water as a trade route and as a source of food (he is delighted by the fishing cormorants), the profusion of vessels and the aesthetics of a landscape punctuated by flocks of small sails raised in the wind. His artist's eye captures the mandarins' boats in great detail, and he writes, "There is not much in our Europe at their level because it seems that there is nothing that reaches their level of beauty" (p. 66 reverse side). Pantoja draws a graphic-aesthetic chart page by page and line by line, with the excuse that the boats serve to outline the social classes, both in relation to the people as well as the merchandise and the cities.

Another interesting point in regard to his explanations that peaked my interest because I found it a long time ago in a manuscript by another Jesuit, Adriano de las Cortes, is what I personally call their "Cartesian character". I refer through this name to behaviour similar to the empirical, to the detailed verification of the test and the object to be tested. Pantoja, like the other priest, measures, counts, calculates and experiments. Thanks to this emphasis on detail, we not only know that the Chinese transported silk, gold, iron, mercury, wood and sails by boat, but we are also told that a pound of sugar was worth eighteen maravedis, and also that if we buy it in bulk instead ("all together" as he calls it), then we can acquire 100 pounds for nine or ten reales, though if we purchase it in Peking it will be twenty or twenty-four maravedis

because, as he warns, "Everything is more expensive here." We rarely find more irrefutable proof than "I was there."

Pantoja gives detailed information on the price of sails, honey and needles, all of which was aimed at those who could come to these lands. As he explains, "It is necessary to be very careful in this regard...because the Chinese don't miss an opportunity to raise the prices (of goods) when they can" (p. 71). He even makes an effort to relate daily life by reviewing the most typical food products. We know by how much the price of trout (three maravedis per pound) or eggs or fruit was cheaper than in Spain. Nevertheless, Pantoja is Spanish through and through, since he starts to talk about Chinese wines and states: "In actual fact, they do not compare at all with those of our land" (p. 73).

Thus, Father Pantoja takes us on a detailed tour from agricultural production to livestock, the way to eat and etiquette. He says that the Chinese eat little, slowly, without tablecloths or napkins, though they do use chopsticks—a hygienic and comfortable custom which he feels very much at home with. "I must confess, in fact, that they seem to be greatly ahead of us" (p. 73). Drinks are always taken hot, oils are very fragrant, and the fruit is very diverse.

Leaving food behind, Diego de Pantoja then focuses on dress (its forms, colours and materials) and on hairstyles, which allows him to speak of their physique and tell a nice anecdote: The Chinese believed that Pantoja could discover treasures since his eyes were a very light blue.

The occupations and the rank and wealth of each one, burials and mourning, soldiers and their hierarchy, scholars and the learned, all form an important part of his report. There are evidently some aspects that shock him more than others, and there are even some that disgust him, such as the buying and selling of children, which he points out "is the cheapest thing in China," or polygamous marriage, which he describes in detail so that the reader can fully understand what it means, and which he sees as "one of the biggest (if not the biggest) hindrances to upper-class people and mandarins from becoming Christians" (p. 81). Finally, we draw attention to what we commented on before. Firstly, the evangelical purpose is always present. Secondly, the fact that he lived amongst the Chinese is decisive in his co-existence with them. He has to have a holistic view more like that of an anthropologist than

HISTORIOGRAPHY

a missionary, even though implicitly, to understand the relations that exist (and China is a good example) between social class, status, prestige and type of matrimonial institution.⁹

I understand that it is very difficult, even with the above text and without providing evidence from other accounts, to see the reader as in Pantoja's letter appreciating the sense of experimentation, of having lived, the famous Malinowskian I-testimony that is so dear to a large part of our field. Each line of the letter encapsulates life and feeling, observation and thorough recording of data, experimentation and precise comparative measures that highlight each ethnographical detail that the Jesuit slowly uncovers. If a burial is spoken of, the reader sees it—the language providing insight into mourning colours, the significance of time according to rank in the lineage, the relationship between social class and burial space (the more important the position the longer the body is kept in the house before final burial) the different rites and ceremonies, the sound of songs and music, and the quality of the coffins. Likewise, we smile with him when, with acute irony, he likens the soldiers to schoolboys that “have not an iota of honour,” or when he explains that “to argue is to throw a few punches, go wild and let down one's hair and then make up in two words. They don't give much importance to beatings or the like because of things for which our people would kill” (p. 89 verso).

In this all-encompassing manner, with no lack of reference to letters and books, to learned Confucians and all types of mandarins, to the different political, ministerial and bureaucratic structures, Father Pantoja arrives at a point that seems to characterize his report even more than everything else, taking into account his position of *in situ* observer. The Jesuit comments in some of the last pages on what the imperial court is like. He describes the three most characteristic types of people: the women, the eunuchs and the royal family (particularly the king and queen).

Before moving into this subject, I think that evidence should be provided of the fact, in my opinion, that the Jesuits collided head on with the female world just as it was and as it was being built in Ming China. In reality, none of them were prepared for the absolute segregation of upper class women, perhaps because it was quite normal in Spain and Italy for women to use a separate religious space for

more profane acts. Thus, when the Jesuits preached equality of the sexes for certain religious practices and even the mixing of men and women in ritual acts, the wall that had been raised between them was, quite plainly, insurmountable. Similar separation was found in relation to the polygamous matrimonial system, and even in this regard, though for a different reason, we can note the astonishment of the Chinese that the Jesuits practiced celibacy. That is, the Jesuits not only did not marry, but they did not even want to have children—something that was truly inconceivable in Chinese culture at the time.

Perhaps Father Pantoja, for all those reasons, showed great sensitivity to women and states that he even baptized some, despite the inconveniences. Not forgetting his missionary zeal, and for the sake of what he believed was the women's well being, he criticized the practice of polygamy, indicating that it “is the cause of much rebellion and disagreement in their homes between the wives and the children of different mothers.” This and the knowledge that in Spain each man is only allowed to take one legitimate wife is for them, “great incentive to be ruled by our law and persuade their husbands to abide by it” (p. 117). Curiously, the Jesuit interprets polygamy as is commonly done in the West, and the somewhat erroneous interpretation has survived through the ages.

Nevertheless Pantoja, who is a priest when all is said and done, tackles the subject of women in an oblique fashion, saying: “In relation to their wants, customs and other things we know nothing, nor can we since they spend their life at home... and since nobody takes care of them but themselves (since they are always at home) I cannot say anything about their ways” (p. 117 verso).

Nevertheless, since the priest has eyes and ears, he sometimes saw them in places he visited, which was enough for him to be able to detail their clothing and, of course, their small feet. He used the empress (as a standard or benchmark) to finish off this section, highlighting again her imprisonment (“there isn't a nun that compares,” he said), the number of concubines (evidently fruit of the matrimonial system) and also the lack of power, representation and royalty.

This topic of the women of the palace gives him cause to move into the ambiguous world of the eunuchs, a powerful class that is rejected, feared and hated, holding a cross-class and cross-sex position. This liminality, which

HISTORIOGRAFIA

is so interesting to us, caused the priest to adopt an attitude of rejection without him knowing it, which can be seen by reading between the lines.¹⁰ He commences by noting their low social level, which seems to him to cause them to “be of no delicacy” and to “be little learned.” In reality they are mere servants of the palace, and all that is asked of them is to “be of fair face and fair tongue.” He then explains how he noticed in his first year in Peking that more than three thousand boys were chosen from amongst the more than twenty thousand who presented themselves for selection. Once chosen, they are distributed into different occupations, and some of the older, more experienced ones are musicians or mathematicians to the king, a fact that Pantoja simply comments on by saying, “So as not to be held up here, I shall simply say that they do not know anything.” In reality, the biography, the proven and suffering-laden success drives the Jesuit’s pen onwards. His interaction with Buddhists and eunuchs was never good. That is why he calls them low, covetous, haughty and rude, though he finally concedes that some are “good and prudent.”

Life in the royal court was luxurious and the Emperor “very miserly,” something that is not surprising given that, as his protector comments, what else could one have expected if they are only raised with eunuchs and women. In other words, the feminisation of the royal enclave is, according to him, counter-indicated and a hindrance to a good royal education. The palaces are splendid, however, and the Jesuit describes in detail the forms, materials, colours and, of course, the drawings, windows and other artwork with real enthusiasm. It is very interesting to see how he has meticulously ordered the different walls of the palace to indicate how the different members of the imperial family live—something that he again takes advantage of in order to attack the system of polygamy and the established separation of the children of secondary wives and concubines.

Pantoja terminates his letter with this information and then includes maps of China (which do not appear in the text) and a promise to Father Luis de Guzmán that he will send a more detailed description of the same. He further adds “a number of other manuscripts... so that you can see what Chinese letters are like and what characters we have been putting into our heads.” The letter is signed in Peking on 9 March 1602.

As stated at the beginning, this report by Pantoja is a text that should be assessed in the general context

of the Riccian adaptation policy, in other words, a strategy on several levels that combines religious and profane elements, and defines different pathways of rapprochement with the very different Chinese. In order to understand Pantoja and his works, the report must be viewed with reference to other ideas including, amongst those indicated herein, the arts and sciences.¹¹

Diego de Pantoja had great artistic talent that he used to draw up maps that caused a sensation in the Court of Peking, due to both their line details and their colouring. Besides these maps, the Spaniard’s most valuable contributions were in the musical and linguistic fields. The Jesuits brought some musical instruments with them when they first travelled to Peking, including the so-called “monochord” (clavichord), which Pantoja taught a number of people to play. However, on understanding that the Chinese syllables possess different tones that constitute distinct semantic fields, he created a vocabulary for writing music where each accent corresponded to musical notes and could be graphically written. Five notes were allotted to each Chinese sound vocal or monosyllable so that they would represent five distinct tones or accents, arbitrarily choosing the notes that indicated the three accents (circumflex, grave and acute) and the short and long syllables. In other words: “do with the circumflex accent, re with the long syllable sign, mi with the grave accent, fa with the acute accent, and sol with the short syllable sign.”¹² Even though this system has its limitations, it advanced the work of other Jesuits and can even be considered to be the pioneering precursor for the Wade-Giles phonetic system.

From a clearly scientific viewpoint, the work of Pantoja stands out, and it seems unnecessary to reaffirm that the policy of rapprochement could only have been carried out by enlightened and prepared minds. His topographical and technical know-how and mathematical and astronomical knowledge were important weapons in the evangelization of China. Thus, in the summer of 1611, he reviewed Euclid’s *Elements of Geometry*, together with Sabatino de Ursis. One year later he translated the Western calendar into Chinese, and at around the same time he wrote the *Rigui Tufa* 日晷图法 [Illustrated Book on the Sundial] with Sun Yuanhua 孙元化, and he created an exhibition on world geography that would serve as the basis for Jules Aleni’s famous work *Zhifang Waiji* 职方外纪 [The World Outside of China] (1623). Finally, in 1614 he

HISTORIOGRAPHY

published in Chinese his greatest ethical-moral work, entitled *Qike* 七克 [Treatise on the Seven Sins and Virtues]. This work contains a study of human nature, the main sins and the means of combating them by building a bridge, à la Ricci, between Christianity and Confucianism. Six editions of this work were published up to 1910, followed by further editions in 1922 and 1962, when it was published in Shanghai and Taiwan.

We have, though somewhat rapidly, outlined one of the works that actively assisted in creating a particular image of China. Likewise, every text involves a number of codes that are used to draft each one of the characteristics that define the unknown. Thus, texts like this one involve messages produced by particular emissaries and are produced, therefore, for singular reasons and with little concrete explanation, and are, in turn, interpreted by recipients who likewise will have specific reasons and motives for interpretation.

Restrictions of time and space do not allow for the analysis that such a subject requires here. Therefore, we should take into consideration the fact that the descriptive and significant messages sent by the emissary are a subsequent reworking of his experiences and interests as well as products of his capacity to interpret. There is also the doubt that this sensibility is in turn influenced by the emissary's personal and specific history as much as by his sensory perceptions and feelings. Father Pantoja, in other words, sees and observes not only with his eyes but also with his understanding, his experiences, his beliefs and desires.

With this in mind we can propose that the singularities of each specific story be left to one side and focus on a more comprehensive view of the subject. In other words, if we are able to place ourselves in a macro position, in the sense of the full historical context, and relate this to the perception of the actors, i.e. in a micro-historical context, then we can discover how the overlapping of the facts indicates to us many details that only have real meaning if they are dependent on one another. Thus, the China of Father Pantoja, the Spanish Jesuit missionary and follower of Ricci, is an image, though a fractured, partial and at the same time full, image of Chinese culture.¹³

In his interpreted ethnographical description, both detailed and singular, we find the entire model, range and comparison. His view is the objective view of one seeing without passion, without zeal, only with the desire to observe in order to know, report

and understand. Thus it is quite significant that he only touches on certain aspects of the Chinese religious world, and yet he dedicates fifty pages to his own missionary experience. To reiterate, Pantoja the ethnographer observes to understand and explain, though Pantoja the missionary must transform in the act of observation. His senses of perception, selection and interpretation of “both” and the “other” unite, without separation.

Maybe because of this we see Diego de Pantoja and his manuscript as forming a bridge between cultures. He is, in fact, an “importer”, a mediator between the different worlds. The Jesuit himself (just as Ricci's adaptation policy envisaged),¹⁴ transferred Western knowledge, techniques and skills to the imperial court of Peking, while by pure creativity (his writings, drawings, music, etc.) he focused on himself and his observations, and via self-instrumentalisation he brought part of China to the body of Western knowledge.

This final aspect is a relevant and interesting phenomenon that deserves more detailed study. I am certain that the awareness of that which is different, the increasingly convergent elaboration of “others”, and even the construction of a paradigm in regard to the relative is a clearly Western product that can even sometimes restrict our capacity for critical reflection and thought. This process created a strange development that, in the case of China, produced a real intellectual crisis in Europe—a movement of self-blame and criticism as strange as the stereotype of the wise old Chinese man and his beautiful wife with tiny feet wrapped in silk—bringing the great crisis of rites and the beginning of the end for the Jesuits.¹⁵

It is important, therefore, to see the mediation forms produced by this text, both between cultures and in the priest himself, and it is evident, though not covered here, that this controversial process produces strong liberalisation in both individual and collective terms on different planes and through different criteria. However, I propose that mediation, like a fence, is selectively permeable in all that is built in a cultural sense, with categories like gaps in the fence that permit (or don't) communication between individuals and cultures.

Father Pantoja's text is paradigmatic in what it states. His use of the first person, and his descriptions, create reality in what he sees, and, in doing so, everything acquires the status of objectivity and truth. Words such as “I would say, that I doubted, saw, observed, asked,

HISTORIOGRAFIA

was showed, felt,” and other such verbs in this style are words indicating that they were lived and experienced, which prove to the reader the reality of the text. The priest’s words also have force when used in the plural, and he involves a specific group of people who back up what is seen and related. Pantoja continuously constructs sentences in the plural: “it seemed to all of us that were there,” “we also found along this path,” “we arrived at a very large city,” and “we tried it a few times,” all of which are assertive phrases that convert the individual view into a collective one, the subjective observation that is somewhat questionable into one that is objective and indisputable. Like Durkheim, Pantoja knows that the group is something more than the sum of the parts, and he selects and interprets, as an individual as well as part of a group, a collective that supports and reinforces what he says.

Therefore, he concludes as a certainty that there is not a better culture, but there are aspects of the culture that come out more positive or negative. The text does not seem to pass judgment, just compare, harmonise and later on, on a case-by-case basis, select. The preference even changes sides on occasion, to tend to

the other side, and then comparing again, highlighting the different cultural values. Really, throughout the text, through the superlative adjectives and adverbs, the hyperbole and disjunction, but primarily through the meaning and force of the indicative and reflexive verbs, we can see the force and creative power that words have. The words are real and seem to leave the paper and transform into voice by the hand of Pantoja, by the centrality of his person, his group and his direct experience.

Certainly, being a missionary, between cultures, and living on the edge, Pantoja can, from there and with creative experience, direct his gaze at different Chinas, providing a fractured view that is interpreted as complete. Anthropologists know that by looking at and admiring a culture we basically reinvent it, as we know that our inventions and constructions, our interpretations and realities are as complex, ambiguous and paradoxical as we ourselves are, though we also know that this is precisely our wealth. **RC**

Translation by PHILOS - Comunicação Global, Lda.

NOTES

- 1 For example, *Marco Paulo*, by Valentim Fernandes, published in 1502, and *Cosmographia breve introductoria en el libro de Marco Paulo*, by Rodrigo de Santaella, published in 1503. In regard to the myths, the legend of Prester John and his marvellous treasures should be recalled.
- 2 The date on which Matteo Ricci disembarked at Macao and on which, at least officially, the adventure of the policy of adaptation starts.
- 3 I am preparing a monograph on Pantoja which will include a copy of his letter and a preliminary study of his life and work.
- 4 It can be seen in the classic works of Nicolas Trigault, Pasquale D’Elia or Tacchi Venturi.
- 5 Entitled *Viaje de la China*, of which I am the editor, and which was published by Alianza Editorial, Madrid, in 1991. The *Revista de Cultura* no. 31 (April/June 1997) published my article, “The Jesuit Adriano de las Cortes and Chinese Culture”.
- 6 In order to avoid excessive notes, all literary excerpts and references will be included in the main text from now on, bearing the page number and ‘verso’ if relevant.
- 7 See *L’Europe chinoise*, vol. 1, by René Etiemble, Paris, Éditions Gallimard, 1988.
- 8 It refers to the latitude, which is really 39.55° North, while the longitude is 116.25 East.
- 9 I wrote on the subject in “Mujeres chinas y hombres españoles (alteridad y género)”. In Paloma de Villota (ed.), *Globalización a qué*

- precio: el impacto de la[s] mujeres del norte y del sur*, Barcelona, Ed. Icaria, 2001, pp. 301-318.
- 10 His perception was undoubtedly influenced by the multiple encounters that he and Ricci had with the eunuchs, especially one called Mathan. See the first part of Pantoja’s letter. This dislike of eunuchs is also quite common in other reports, such as that of Adriano de las Cortes. I indicate here the anthropological interest of such liminary persons and the low social status that trans-sexual persons have.
- 11 Writing on the subject of cultural mediation and ideological frontiers. In Rui M. Loureiro and S. Gruzinski (eds.), *Passar as Fronteiras. Actas do II Colóquio Internacional sobre Mediadores Culturais. Séculos XV a XVIII*. Lagos, Centro de Estudos Gil Eanes, 1999, pp. 339-354.
- 12 The excerpt is as follows: the (sound) with circumflex is dental; the long accent, silent; the grave, excellent; the acute, reduced; and the short, slow. The corresponding sounds are ut=dental, re=silent, mi=excellent; fa=reduced, sol=slow. (Cronohistoria de la Compañía de Jesús, p. 449).
- 13 See my article “Entre la imagen y la realidad: Los viajes a China de Miguel de Loarca y Adriano de las Cortes,” in *Revista Española del Pacífico*, no. 8, 1998, pp. 569-584.
- 14 This topic is covered in more detail in “Misioneros en China: Matteo Ricci como mediador cultural,” in *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*. Sevilla, 1997, pp. 329-348.
- 15 See *Les Jésuites en Chine. La querelle des rites (1552-177)* by René Etiemble, Julliard, 1966.

The Hydrography of Cambodia

in Early Modern Portuguese Textual and Cartographic Sources

RUI MANUEL LOUREIRO*

Before the discovery of the Cape route to India, little was known in Portugal and elsewhere in Europe about Southeast Asia. European literary circles had some knowledge of those distant places, of course, based on information collected and spread by medieval travelers who had crossed Asia, such as Marco Polo, or by compilers like John de Mandeville, who had gathered all the material available on the non-European world. However, this literary information, which reached only a small number of people, presented a rather vague and sometimes fantastic image of the real Southeast Asian world. The cartographic representation of Asiatic lands available to the learned European public in 15th and early 16th century printed maps was quite imaginative and symbolic, with little or no connection to the real world, as a quick glance at several printed maps of the Ptolomaic tradition will show (Plates 1 & 2).¹ After Vasco da Gama arrived in Western India by sea route in 1498, everything suddenly began to change. Portuguese ships rapidly came into contact with most of Asia's maritime shores, from the Red Sea, visited as early as 1503, to the remote islands off the south China coast, where they anchored for the first time ten years later. Portuguese navigators, in the course of the 16th century, became responsible for the establishment of direct and regular relations between East and West, and also for the spreading all over Europe of detailed

geographic and ethnographic information about the distant and previously unknown, or little-known, peoples and lands of Asia.

Throughout the 16th century, the Portuguese kept a tight control of the Cape route to India, successfully opposing the arrival of other European ships on the oriental seas. At the same time, they established the grounds of a loosely organized but very efficient political, administrative and military body known as the *Estado da Índia*, which was composed of a string of forts and factories built along the Asian shoreline, linked together by powerful fleets. The *Estado da Índia*—whose strategic points were to be Hormuz, on the Persian Gulf (occupied in 1507), Goa, on the west coast of India (conquered in 1510), Malacca, on the Malay Peninsula (conquered in 1511), and Macao, on the south China coast (occupied after 1557)—had as its main purposes the systematic involvement in the most profitable Asian trading networks and the diversion to Lisbon of an important portion of the trade in luxury commodities. For almost a century, the Portuguese were the only European power established in the East. They controlled a large part of the spice and drug trade to Europe and also some of the most important regional trade routes in Eastern waters. Their only direct competitors were the Spaniards, who began to settle in the Philippines around 1570, with a view toward contacting China and Japan.² As they mastered the direct sea route between Asia and Europe, the Portuguese also controlled the West's supply of information on Eastern matters. A significant portion of the news about Asia available in 16th century Europe came by way of the Portuguese, so we can speak about a

* Doutorado em História pela Universidade de Lisboa. Director de projecto na Câmara Municipal de Lagos, investigador do Centro de História de Além-Mar (Universidade Nova de Lisboa).

Ph.D. in History from the Universidade de Lisboa. Project director at the Lagos city council (Portugal). Researcher at the Centro de História de Além-Mar (Universidade Nova de Lisboa).

HISTORIOGRAFIA

Portuguese connection in the construction of European perceptions of Asian and Southeast Asian realities.

Various types of 16th century sources traveled under Portuguese supervision and were responsible for bringing the Southeast Asian world to the attention of Europe. Information was diffused, first of all, by oral reports, impossible to quantify; but we know that, besides Portuguese, other European merchants, sailors and technicians traveled to and from Asia on board the Portuguese ships on a regular basis. Many of them, once they were back in Europe, contributed to the dissemination of knowledge. News about Southeast Asia was also spread through literary sources, which were, of course, the single most important factor in the construction and diffusion in Europe of a new image of Southeast Asia. Written reports and sketched

maps produced in the East by Portuguese observers with extensive overseas experience, as well as by home-based scholars in Lisbon, circulated widely, either in manuscript or printed form, being responsible for the spreading throughout Europe of new data about all things Asian and also about the particular circumstances of Portuguese-Asian relations.³

The earliest news compiled by the Portuguese, naturally enough, had to do with matters pertaining to commerce and navigation, for, in order to intervene in the trading world of Asia, it was imperative to know where the products came from and how to get there, through what means they came and at which time of the year, how much they cost and what could be offered in return. Matters of economical geography had the utmost priority, but political and religious information

Plate 1. Map from a 1478 edition of Ptolemy's 'Geography'.

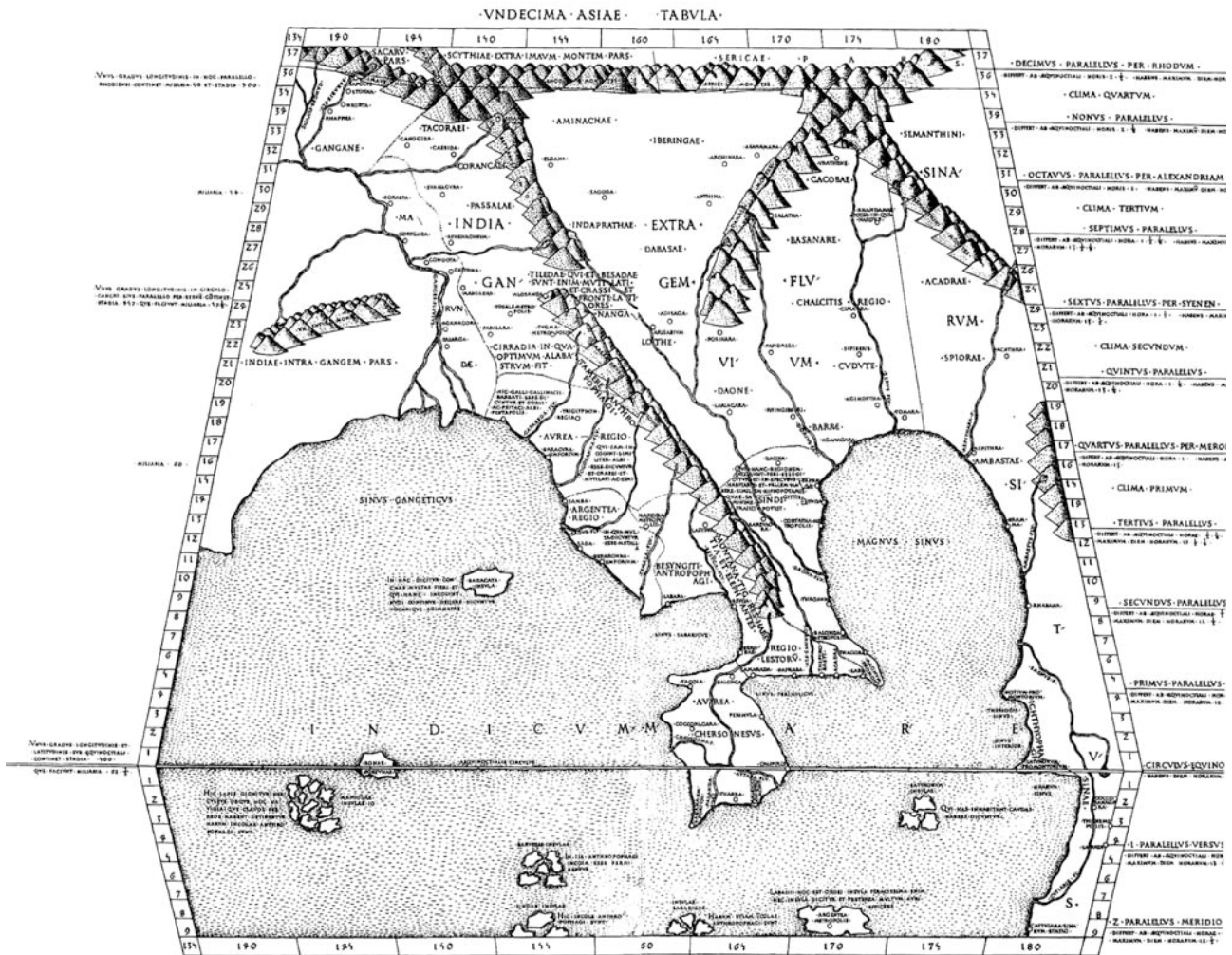


Plate 2. Southeast Asia in a 1551 edition of Ptolemy's 'Geography'.

Around 1515, in response to Europe's enormous curiosity about the Eastern world, Tomé Pires, a Portuguese civil servant who had been stationed in



HISTORIOGRAFIA



Plate 3. Southeast Asia in the Cantino worldmap of 1502.

Malacca for some time, prepared a global geographic treatise on Asiatic matters, the well-known *Suma Oriental*. The persistent enquiries undertaken by Portuguese men in the ports of Asia had paved the way for a large accumulation of information about lands and seas, routes and products, peoples and societies, economies and cultures—information that was now, for the first time, compiled in a systematic manner. Obviously, Tomé Pires had gathered from his informers some data about continental Southeast Asia, a part of the world almost totally unknown to Europeans. Specifically about Cambodia, the Portuguese apothecary

stated that it was a powerful heathen kingdom whose people were “warlike” and fiercely independent. Pires didn’t have much to say about the country except that it extended “far into the hinterland” and possessed “many rivers” that were navigated by “many *lancharas*.” Being interested above all in commercial matters, he lists the main exports of Cambodia, which included “quantities of rice and good meat, fish,” alcoholic beverages, gold, lac, “many elephants’ tusks,” and dried fish. Concerning imports, there was Cambodian demand for fine “white cloth from Bengal, a little pepper, cloves, vermillion, quicksilver, liquid storax [and] red beads.”⁶ At such

HISTORIOGRAPHY

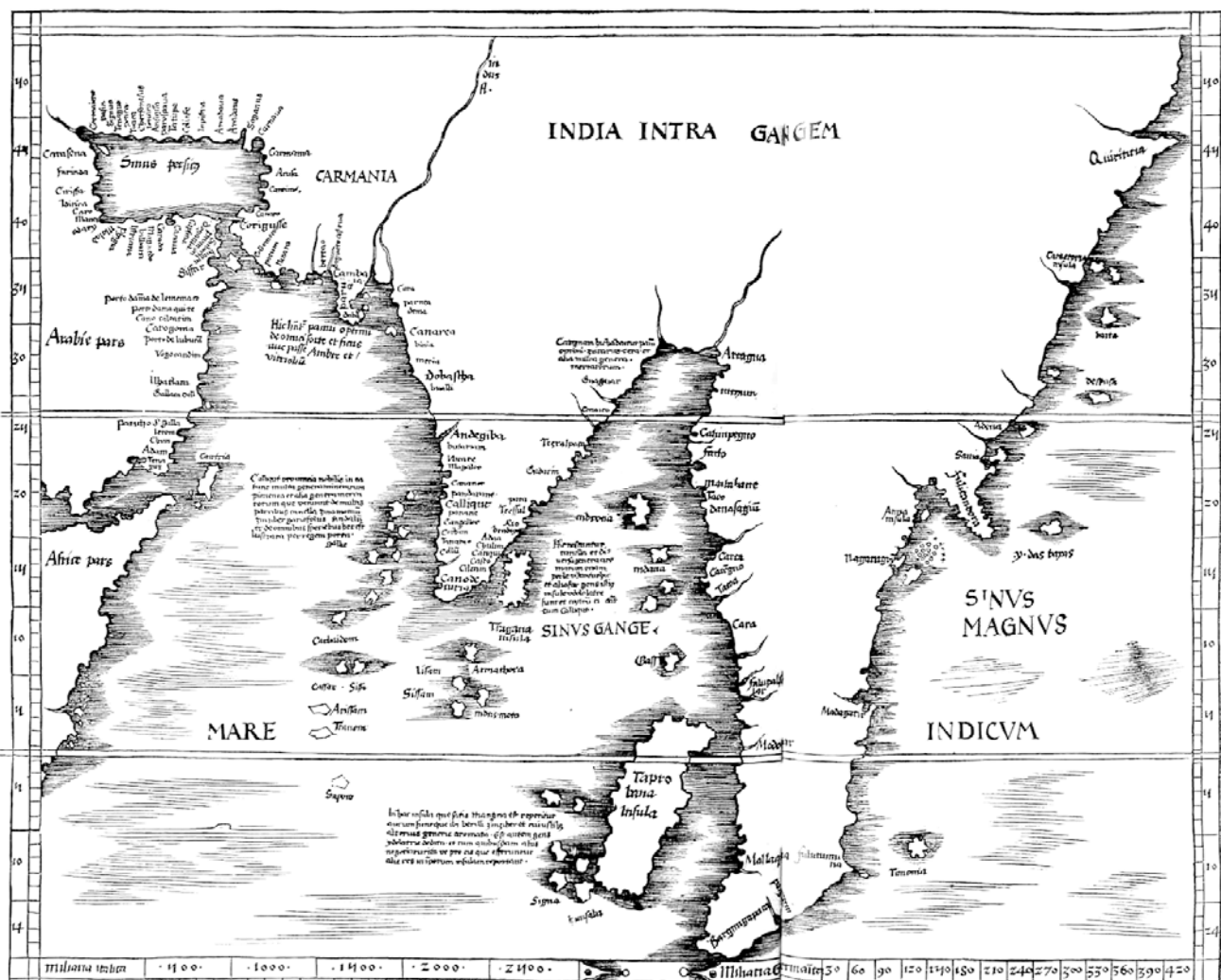
an early date the Portuguese had not yet visited the Cambodian coast, but only some of the islands that lie in its vicinity, such as Pulo Condor, although they had sailed as far as Siam and all the way to south China. Most probably, Tomé Pires had to rely on hearsay.

In the decades following the occupation of Malacca, the Portuguese, whether in the service of the *Estado da Índia* or acting as free-lance adventurers, established a regular pattern of contacts with Asian partners following traditional maritime routes and searching for the most relevant port-cities east of Singapore. The Portuguese crown established solid trading bases in the easternmost islands of Indonesia (Ternate and Banda), on the south China coast (Macao), and in the southernmost islands of Japan

(Tanegashima, Nagasaki, etc.). Elsewhere, informal Portuguese communities bloomed in such places as Bantan (Java), Patane (Malay Peninsula), Ayuthia (Siam), and wherever valuable trade commodities and accommodating polities could be found. Regular contacts with maritime Asia throughout the 16th century gave them access to firsthand knowledge of vast Asian territories previously unknown to Europeans, allowing the Portuguese to redraw their maps and charts and to record secure sea routes. As a result, they produced a steady output of textual and cartographic materials that slowly started to change and to sharpen Europe's representations of Southeast Asia.⁷

Cambodia was probably visited by Duarte Coelho, a Portuguese officer based in Malacca, as early

Plate 4. Southeast Asia in a Waldseemüller map of 1513.



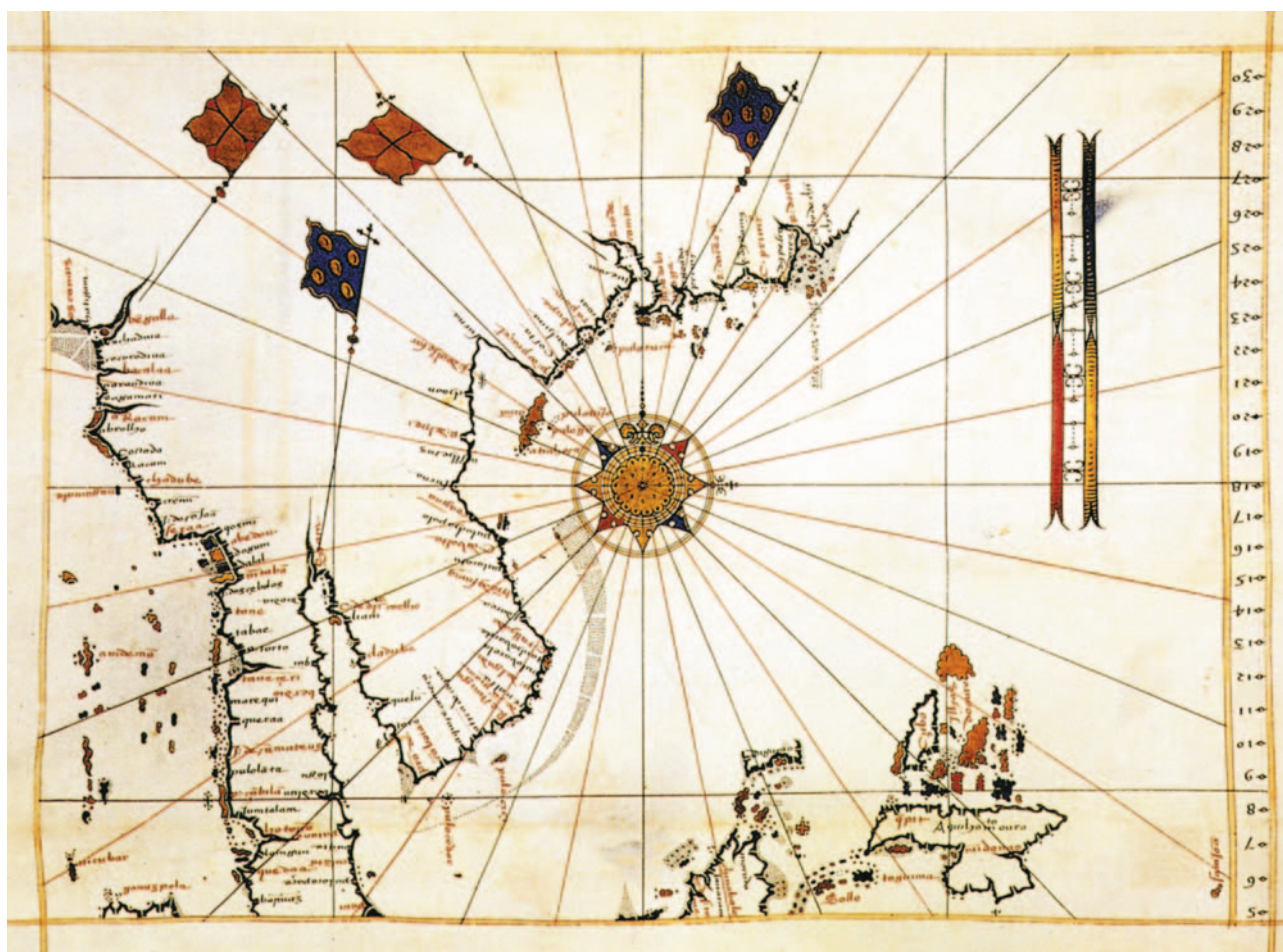
HISTORIOGRAFIA

as 1516,⁸ but the country lacked rare drugs, valuable spices or other luxury wares that were attracting the ships of the *Estado da Índia* to sundry Asian markets. Therefore, there is no information in extant sources about any kind of permanent Portuguese official outpost in Cambodian territory. Nevertheless, there are some scattered references that indicate frequent visits of independent Portuguese merchants and adventurers to the lower Mekong delta and to Lovek, the Cambodian capital, in the 16th century.⁹ Portuguese cartography, with its wealth of toponyms, testifies to frequent visits to the Cambodian coast, even if the hinterland regions remained unexplored. Two early examples of such manuscript charts that focused on the coastal features of continental Southeast Asia are, on the one hand, the Gaspar Viegas map of ca. 1537 (Plate 5), included in his *Atlas Universal*, which shows on the Cambodian coast the *pta. de câbodia* (Cape Cambodia),

laro and *quelu*, as well as, to the northwest, in Siamese territory, *dadube*, *liam*, and the *c. de drrte. coelho* (Cape of Duarte Coelho); and, on the other hand, an anonymous Portuguese planisphere of ca. 1545 (Plate 6), which shows the *I. do parcel* (Shoal Island) and the *ca. Restinga* (Reef Cape). A slightly different model, with imaginative representations of the hinterland, is found on a map of the anonymous Portuguese *Atlas Universal* 'Vallard', dated 1547 (Plate 7), and also on the map included in the *Livro de Marinharia de João de Lisboa*, from ca. 1560 (Plate 8).¹⁰ Other examples exist, but what matters is that the extant cartography shows that, regardless of state-to-state relations, Portuguese navigators were no strangers to the Cambodian coasts due to their regular intra-Asian trading ventures.

The increase of Portuguese trading expeditions in the South China Sea in the decade of 1540 due to the first encounter with Japan would eventually lead to the

Plate 5. Southeast Asia in a map by Gaspar Viegas, 1537.



HISTORIOGRAPHY

establishment of a Portuguese settlement in Macao, on the Guangdong coast, around 1555.¹¹ Voyages along the coast of Cambodia multiplied since the main maritime routes followed by the Portuguese linked Malacca with Siamese ports, and these with the south China coast. Pulo Condor was a regular stopover for Portuguese navigation, and the contacts with Cambodian ports seem to have increased, as the testimony of Fernão Mendes Pinto, a well-known adventurer who repeatedly sailed off the Mekong delta in the 1540s, seems to indicate. In his *Peregrinação*, published years later (1614), he mentions “a river called Pulo Cambin which divides the domain of Cambodia from the kingdom of Champa.” Local people told him that this mighty river “had its source in a lake called Pinator, 260 leagues east of the sea in the kingdom of Quitirvão; and that the lake was ringed by huge mountains.”¹² *Pulo Cambin*, which has not been identified so far, certainly means

one of the arms of the Mekong delta; as for *Pinator*, it has been tentatively located somewhere in Tibet, but it probably originated from reports about the Tonle Sap collected by the Portuguese from local informants.

Elsewhere in his voluminous travelogue, while cruising off Champa, Mendes Pinto again alludes to another inland lake that “the natives call Cunebeté, though others call it the Chiang Mai.” It is said to measure “sixty *jau*s in circumference, with three leagues to a *jau*,” being the source of four great rivers that “provide water for a great part of the land.”¹³ Later, in the course of his alleged travels across the interior parts of Asia, Mendes Pinto encounters this “lake of Singapamor, called Cunebeté by the local people,” which, according to the information he received, “measured thirty-six leagues in circuit.” He then proceeds to describe the hydrography of a region roughly situated in upper Burma: “In this lake

Plate 6. A Portuguese anonymous map of East Asia, 1545.



HISTORIOGRAFIA



Plate 7. Southeast Asia in a Portuguese anonymous map of 1547.

of Singapamor, which is carved into the heart of the country by some admirable work of nature, four deep, wide rivers have their source; one by the name of Ventrau, which flows straight west across all the land of the Sornau of Siam; the other, “called Jangumá,” flows south towards “the bar of Martaban” in the kingdom of Pegu; the “third river, called Pumfileu,” enters “the sea at the bar of Cosmim, near Arakan”; and finally the fourth river “is presumed in the opinion of most people, to be the Ganges.”¹⁴

It seems clear, then, that the Pinator and the Cunebeté / Singapamor are meant to be quite different Asian lakes in Fernão Mendes Pinto’s notions of Southeast Asian hydrography, which he probably got

from Portuguese manuscript maps. The idea that the largest rivers of mainland Southeast Asia originated from one or two great lakes situated somewhere inland quickly spread among Portuguese observers, who conveyed this geographic notion in their reports to Goa and to Lisbon, where chroniclers and cartographers soon turned it into a graphic reality. It is difficult to locate the origin of such a concept, but Western cartographic tradition had frequently represented large rivers originating from imaginary interior lakes in Asia as well as in Africa. The lakes of Pinator and Chiang Mai, even if they did not exist in reality, were necessary to give a certain mental order to the unknown hydrography of Southeast Asia.¹⁵

HISTORIOGRAPHY

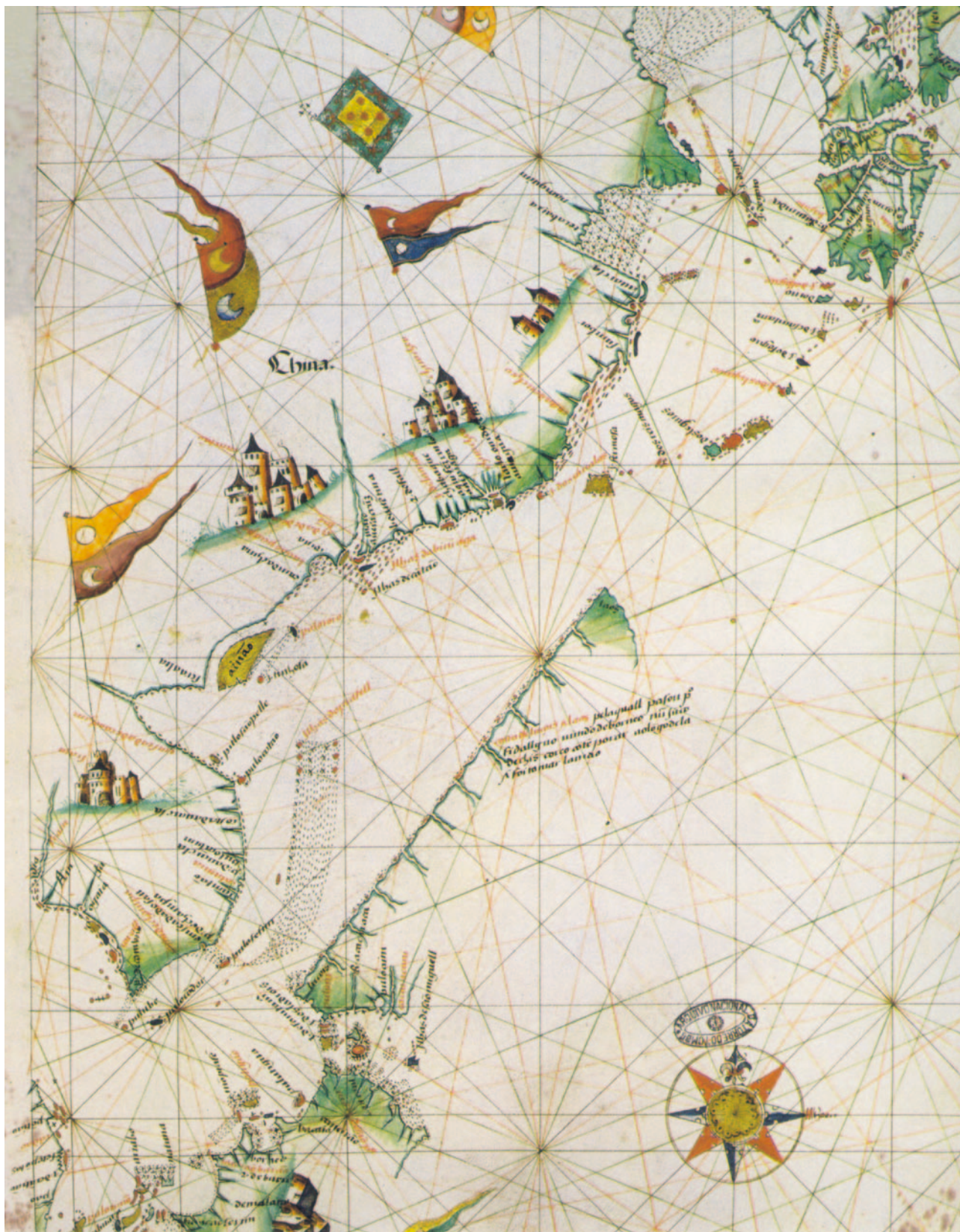


Plate 8. Portuguese anonymous map, 1560.

HISTORIOGRAFIA

After the middle of the 16th century, Portuguese printing presses, which until then had remained silent, seem to have awakened to the diffusion of Asian matters, and a series of chronicles, biographies, reports, and geographical treatises were published in Lisbon and elsewhere. João de Barros, factor at the Casa da Índia in Lisbon, published in 1552 the first of his four *Décadas da Ásia*, a voluminous and well-informed account of Portuguese oriental endeavours up to 1540. Barros had never been east of the Cape of Good Hope, but his official chronicle included a large amount of geographical information gathered from written sources and from oral reports made by men with oriental experience. Continental Southeast Asia, of course, is tentatively described by the Portuguese chronicler, and, certainly for the first time in print, European readers could hear about a huge lake called *Chiamáy*, located two hundred miles inland, “from whence came six renowned rivers,”¹⁶ namely the “Menam which means mother of the waters.” From elsewhere came the “powerful river Mecon, whose source is located in China.” According to this same source, the Mekong “receives so many and such large rivers, and it runs for such a long distance, that when it wants to come out to the sea it forms a lake more than sixty leagues wide.”¹⁷

The geographical ideas of João de Barros were not very different from those of Fernão Mendes Pinto, but they must have used different sources of information since the author of the *Peregrinação* was still in Asia when the first two *Décadas da Ásia* (1552-1553) were published in Lisbon. In 1554, on his way to Japan, Mendes Pinto was in Malacca, from where he wrote a letter to the Jesuits in Portugal with a detailed report on Asian matters. About Cambodia he stated that some Portuguese traders had just arrived in Malacca from there, and they claimed that the Cambodian king was eager to receive Christian missionaries in his country.¹⁸ The challenge was immediately met by a Dominican friar who was then touring Asia in search of possible missionary fields, “although everyone in Malacca was opposed” to his projects. Fr. Gaspar da Cruz arrived in Lovek in 1555, where he stayed for “about a year,” but seeing that he “could make no fruit therein,” on account of the opposition not only of the local “Bramenes,” but also of King Ang Chan I, he decided to move on to the south China coast.¹⁹ Years later, when he went back to Portugal, Fr. Gaspar da Cruz published the *Tractado das cousas da China* (Évora, 1570), an extensive monograph

dedicated to Chinese matters. In the opening pages of this famous work, he has a lot to say about Cambodian religious matters; and later, while dealing with China’s borders, he introduces some relevant information about the layout of Cambodian territory and the course of its rivers. He seems to have navigated up and down the Mekong with his fellow “Portugals,” a large community of which lived in Lovek, involved in trading ventures to many destinations in the South China Sea, and prone to causing “disorders.”²⁰

He reports that the great Cambodian river “is very large and they say has its origin in China,” passing along its course “through many untilled and deserted countries of great woods and forests,” where there are countless elephants, buffaloes, *merus* (a species of deer) and *badas* (or rhinoceros). The Mekong, as the Portuguese friar experienced himself, has “eight, fifteen and twenty fathom of water,” and is regularly navigated for trading purposes all the way up-river to the country of the “Laos, or Siões mãos,” a journey no shorter than “three months, as they go against the stream.”²¹ Fr. Gaspar da Cruz was truly amazed with the magnitude of the Mekong, as well as with some of its less common hydrographic features. He correctly locates “Chudurmuch,” or Phnom Pénh, “which is twelve leagues from the principal city of Cambodia,” that is, Lovek, characterizing it as the meeting point of four different river arms. He also describes the Tonle Sap, “a great lake that is in the uttermost parts of Camboja,” in the middle of “which, its bigness being great, you can see no land on either side.” Furthermore, he mentions the annual reversal of the flow in the Tonle Sap, as well as the great floods that are experienced in Lovek and elsewhere: “it overfloweth all the country of Camboja.” Some of his compatriots, men with many years of Cambodian experience, showed Fr. Gaspar da Cruz “a great hill of earth in a field,” over which “in the time of the floods a great ship that was made in the country did pass without touching.”²² With the *Tractado das cousas da China*, important first-hand observations about mainland Southeast Asia were widely circulated, and the work was liberally used by Juan González de Mendoza in his best-selling *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China*, published in Rome in 1585.

When Fr. Gaspar da Cruz sailed back to Malacca in 1556 or 1557, he probably encountered Luís de Camões, one of his countrymen who would later become famous worldwide. The famous Portuguese poet, then a mere

HISTORIOGRAPHY



Plate 9. Cambodia in a map by Fernão Vaz Dourado (1571).

soldier in the service of the *Estado da Índia*, had recently suffered shipwreck on an outward-bound voyage from Malacca to China, off the dangerous Paracel Islands (Xisha Qundao). Along with other survivors he ended up stranded somewhere on the Mekong delta, from where they all arranged passage back to Malacca on board Asian trading ships.²³ Years later, in 1572, back in Portugal, Camões published his epic *Os Lusíadas*, in which he mentions the Mekong running through Cambodia (“passa por Camboja Mecom Rio”), stating that the river’s name means “captain of the waters” (“capitão das agoas

se interpreta”). He is aware of the regular summer floods of the Mekong, which he compares to similar floods of the Nile, and in an explicit autobiographic reference, Camões alludes to his “sad and miserable shipwreck” (“naufregio triste, & miserando”) on the South China Sea and to his subsequent voyage to the Mekong River, which received “in its bosom the soaked cantos” of the poet.²⁴ The tenth canto of *Os Lusíadas* presents a selection of the most important topics of oriental geography from the point of view of the Portuguese, which means that Cambodia’s mighty river was among them. In this

HISTORIOGRAFIA



Plate 10. Map of China by Luís Jorge de Barbuda, 1584.

context perhaps it will be relevant to stress that the Mekong floods were well known among the Portuguese in the East, so much so that the expression “macareo de Camboya” (the bore of Cambodia) was commonly used to signify a very strong tide and was even used metaphorically to denote abundant tears.²⁵ Even if the explanations proposed were rather fantastic, such as the one used by Fr. Gaspar da Cruz about the influx of the spring tides that was supposed to push back the waters of the Cambodian rivers.²⁶

Some of the intelligence gathered in Cambodia from first-hand experience by Portuguese observers in the 1550s soon was incorporated into maps being produced within the context of the activities of the *Estado da Índia*. Such was the case of the maps drawn by Fernão Vaz Dourado, a most prolific cartographer

of Luso-Asian ascent working in Goa. His 1571 manuscript *Atlas Universal* included a magnificent map of Southeast Asia (Plate 9), where for the first time the Mekong delta was clearly indicated, along with the interior lake from which it originated, in a geographical position quite similar to the Pinator of Fernão Mendes Pinto. Also, Vaz Dourado, in harmony with his contemporary João de Barros, presents in the interior of Asia a large lake from which several rivers derive.²⁷ Another outstanding cartographic example is the map of China drawn in Lisbon around 1575 by Luís Jorge de Barbuda (Plate 10), which would later be included in the 1584 edition of the *Theatrum Orbis Terrarum* published in Antwerp by Abraham Ortelius.²⁸ Barbuda was constantly receiving updated information from the Orient, and it was rumoured that he had access

HISTORIOGRAPHY



Plate 11. Map from the *Itinerario* by Jan Huygen van Linschoten (Amsterdam, 1596).

to Chinese cartography. Although China is the main subject of the map, the Mekong River is represented, as well as the “Chiamia” lake with its six rivers. The map also shows an imaginary lake in China.

The 1580s would bring paramount changes to the Portuguese Asian enterprise because Portugal for the next six decades was to be incorporated into the Spanish crown.²⁹ As a result of the Iberian Union, the Spanish based in Manila delineated several projects in order to set a foothold in mainland Asia, the primary objective of their endeavours being, of course, the Chinese empire. Until then, the old Treaty of Tordesillas, signed between the Iberian crowns in 1494, had kept them away. The Portuguese had managed for many decades a maritime empire in the Asian seas based on a limited string of fortresses and factories oriented mostly towards

trading ventures. Now the Spaniards, possessing a quite different approach to empire, began to raise the possibility of conquering large Asian territories, including Cambodia.³⁰ Several religious and military expeditions were organized from the Philippines, aiming at mainland Southeast Asia. All of them, it is a matter of historical record, were condemned to utter failure, although in some instances the Cambodian king himself sent for Spanish help against his more threatening neighbours.³¹ If in the later years of the 16th century Portuguese adventurers such as Diogo Veloso played an important part in Cambodian affairs,³² for most of the following century the Portuguese had a very limited role to play in Cambodia.

Nevertheless, the collection of valuable information continued, and interesting reports about

HISTORIOGRAFIA

Cambodian matters were circulated by missionaries of several denominations present in Cambodia after 1580. Paramount among these reports is Fr. António da Madalena's description of Angkor written around 1585. The ancient Khmer capital, abandoned since the 1430s, had been rediscovered by Cambodian hunters around 1550, and King Satha had temporarily moved his court to the vicinity of Angkor by 1570. It was in this period that the Portuguese Capuchin visited the ruins and wrote the first, and most thorough, European description of the site. His report eventually reached Goa and the hands of Diogo do Couto, who for years had been collecting materials about the Portuguese activities in the East and who became official chronicler of the *Estado da Índia* in 1595. He diligently made a copy of the friar's report in order to use the description of Angkor as a chapter in one of the *Décadas da Ásia* he was working on. In his *Década Quinta*, written during the years 1596-1597 and published only in 1612, Couto alludes to "one Fr. Antonio da Magdalena" as one of his informers on mainland Southeast Asian affairs.³³

The description of Angkor, for unknown reasons, was not included in Couto's published *Décadas da Ásia*, and remained unknown until quite recently.³⁴ Nevertheless, it seems to have circulated widely, since echoes of its contents appeared in sundry Iberian published works of the first decades of the 17th century, such as Fr. Gabriel de San Antonio's *Breve y verdadera relacion de los sucessos del reyno de Camboxa* (Valladolid, 1604), Fr. João dos Santos' *Ethiopia Oriental e vária história de cousas notáveis do Oriente* (Évora, 1609), and Bartolome Leonardo de Argensola's *Conquista de las Islas Malucas* (Madrid, 1609).³⁵ The original manuscript written by Diogo do Couto or one of his secretaries, still kept in the Portuguese archives, is quite outstanding, being a thorough description of "one of the marvels of the world," totally unknown until then.³⁶ The ancient Khmer city was shaped like a square, surrounded by powerful walls, "encompassed by a channel, one musket shot in width, and three fathoms of water deep." Inside the walls there were magnificent stone buildings, many palaces and pagodas, profusely decorated, many of them "of such a strange construction, that it is not possible to describe it by pen." But what was "more surprising about this work," according to Couto's informer, was "that all the stone for it is not found closer than twenty leagues from there, for which one may judge the

expense, labor, mechanical skill and service necessary for this construction." The description also paid attention to the complex hydraulic system found all around the Khmer city, which included a large network of stone lakes and canals, "very beautiful, full of water as far as the edge."³⁷

Apart from the description of Angkor, Couto's manuscript also deals with some aspects of Cambodian hydrography. It states, for example, that two and a half leagues from "a pagoda called Angar [Angkor Wat]" there is a large lake, "thirty leagues long and sixteen across," which the chronicler mistakenly believes to be the "Chiamai," but must be identified with the Tonle Sap. This huge lake is regularly flooded by the waters of the "famous River Menão [alias the Mekong] which brings in its wake the waters from many others, which have their source in the same region as the Ganges." Diogo do Couto seems to share the confused notion current among other observers of his day and age of a single inland lake giving rise to multiple great rivers. He roughly describes the mechanism of the river movements that flood Cambodia during a large part of the year: "As soon as the winter commences, which is in June, this River Menão [Mekong] descends from the mountains with such force of water, that it spills its banks, and floods many regions, and floods the fields [for] more than twenty leagues around." Likewise, he claims that "the tide of the sea ascends as far as this lake, which is 150 leagues [from the sea]," during four months, only to "empty into the sea for another four months" as soon "as the winter has passed, which is in October."

All through the 16th century, the Portuguese led the way in the complex process of European approaches to Asia in general and Southeast Asia in particular. On the one hand, they were the first representatives of Europe to establish direct links by sea with these oriental regions, from as early as 1511. Their nearest competitors in East Asia, the Spaniards, were only able to provide a regular link between Mexico and the Philippines after 1565, when Andrés de Urdañeta finally discovered the northerly return route to the New World. Relations between Portugal and Southeast Asia led to increased interactions at every level, namely in the fields of trade, diplomacy, war, and religion. The Portuguese, on the other hand, played a fundamental role in the discovery of Southeast Asian realities. Not restricting themselves to simple trading ventures, they were also concerned with the gathering and recording of detailed information

HISTORIOGRAPHY

about every aspect of the Southeast Asian world. The information thus accumulated was subsequently circulated, thanks to the wide international diffusion of treatises, chronicles, reports, maps and sea rutters of Portuguese origin.

Cambodia was on the horizon of Portuguese navigators from early on in the 16th century. However, Portuguese interactions with that Asian region were limited, due to the specific nature of the Portuguese imperial enterprise, which was based mainly on trade relations and on the search for luxury goods with international market value. Even if large groups of Portuguese adventurers and mercenaries lived in Lovek or other cities during the second part of the 16th century, Portuguese materials concerning Cambodia were not particularly rich. These were produced mostly within the framework of the *Estado da Índia*, which had no particular interest in the Cambodian hinterland, only caring about the surveying of its coast; also, the Portuguese crown, unlike its Spanish counterpart, never entertained projects of conquest connected with Cambodia, the same being true of the missionary orders when it came to spiritual conquests. The Jesuits in

particular, responsible as they were for the production of a huge mass of documentation about other Asian territories, never much cared about Cambodia until the closing years of the 16th century.³⁸ Trade and navigation were the main Portuguese goals, and these options are reflected in the extant textual and cartographic materials.

Nevertheless, 16th century Portuguese sources originating from Asia included invaluable data about Cambodia, as some contemporary European materials show. Such is the case, for example, of Jan Huygen van Linschoten, who lived in Goa for a few years in the 1580s, where he collected a large mass of Portuguese texts and maps. On his return to Europe, the Dutch traveler used all this valuable material to publish his immediately famous *Itinerario* in Amsterdam, in 1595-1596. Among its wealth of invaluable data about Asia, it was possible to find a summary of all the information the Portuguese had gathered about Cambodia, along with a detailed map of Southeast Asia (Plate 11) that featured the city of “Camboia” and the “Mecon fluuius.”³⁹ The Portuguese connection, after all, was being used for the benefit of Northern Europe. **RC**

NOTES

- 1 See Fell (1988), pp. 1-7; and also Suárez (1999), pp. 64 & 84-85.
- 2 For a recent survey of Portuguese early modern overseas activities, see Newitt (2005), *passim*; regarding Spanish activities in the Philippines, see Ollé (2002), *passim*.
- 3 The best introduction to this subject is still Lach (1994), *passim*.
- 4 For an excellent reproduction of the Cantino map, see Marques (1996), p. 57.
- 5 Suárez (1999), p. 110.
- 6 Cortesão (1990), vol. 1, p. 112.
- 7 Specifically on Cambodia, see Groslier & Boxer (1958), *passim*; for coastal Indochina, see Manguin (1972), *passim*.
- 8 Smith (1968), p. 30.
- 9 See Népote (1995), pp. 113-128.
- 10 Marques (1996), pp. 85, 91, 93 & 115.
- 11 See Loureiro (1999), *passim*.
- 12 Pinto (1989), pp. 68-69.
- 13 Pinto (1989), p. 74.
- 14 Pinto (1989), p. 266.
- 15 See Le Gentil (1947), pp. 36-40; and also Suárez (1999), pp. 152-153.
- 16 Barros (1988), p. 345.
- 17 Barros (1988), p. 346.
- 18 Catz & Rogers (1983), p. 44.
- 19 Boxer (1953), pp. 59-63.
- 20 Boxer (1953), p. 63.
- 21 Boxer (1953), pp. 76-78. See Lach (1994), bk. 2, pp. 565-568.
- 22 Boxer (1953), pp. 78-79.
- 23 See Loureiro (2003), pp. 109-125.
- 24 Camões (2000), pp. 278-279 (X, 127-128).
- 25 Rego (1963), p. 18.
- 26 Lach (1994), bk. 2, p. 566.
- 27 Marques (1996), p. 147.
- 28 Marques (1996), p. 153.
- 29 For a recent analyses, see Valladares (2001), *passim*.
- 30 See Boxer (1969), pp. 118-136.
- 31 See Briggs (1950), pp. 132-160; and Groslier & Boxer (1958), pp. 27-62.
- 32 See Teixeira (1983), *passim*.
- 33 See Loureiro (1998), pp. 167-182.
- 34 It was published in the original Portuguese with a French translation by Groslier & Boxer (1958), pp. 169-172 & pp. 68-74, respectively. For an English translation, see Smith (1968), pp. 104-108.
- 35 About these works, see Groslier & Boxer (1958), pp. 64-89; and also Lach & Van Kley (1993), bk. 3, pp. 1146-1148.
- 36 All quotations from Smith (1968), pp. 104-108.
- 37 About Angkor in the 16th century, see Groslier & Boxer (1958), pp. 90-121.
- 38 About Jesuit endeavours in Cambodia, see Loureiro (2005), pp. 193-222.
- 39 Linschoten (1997), pl. 39.

HISTORIOGRAFIA

BIBLIOGRAPHY

- Barros, João de. *Ásia – Primeira Década*. Ed. António Baião. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1988.
- Boxer, Charles Ralph (ed.) *South China in the Sixteenth Century*. London: The Hakluyt Society, 1953.
- Boxer, Charles R. “Portuguese and Spanish Projects for the Conquest of Southeast Asia, 1580-1600,” *Journal of Asian History* (Wiesbaden), vol. 3, 1969, pp. 118-136.
- Briggs, Lawrence Palmer. “Spanish Intervention in Cambodia, 1593-1603,” *T’oung Pao* (Leiden), vol. 39, 1950, pp. 132-160.
- Camões, Luís de. *Os Lusíadas*. Eds. Álvaro Júlio da Costa Pimpão & Aníbal Pinto de Castro. Lisbon: Instituto Camões, 2000.
- Catz, Rebecca D. & Rogers, Fancis M. (eds.) *Cartas de Fernão Mendes Pinto e outros documentos*. Lisbon: Editorial Presença & Biblioteca Nacional, 1983.
- Cortesão, Armando (ed.) *The Suma Oriental of Tomé Pires and the Book of Francisco Rodrigues*. 2 vols. New Delhi: Asian Educational Press, 1990.
- Fell, R. T. *Early Maps of South-East Asia*. Singapore: Oxford University Press, 1988.
- Groslier, Bernard P. & Boxer, Charles R. *Angkor et le Cambodge au XVI^e siècle d’après les sources portugaises et espagnoles*. Paris: Presses Universitaires de France, 1958.
- Lach, Donald F. *Asia in the Making of Europe – Volume I: The Century of Discovery*. 2 bks. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- Lach, Donald F. & Van Kley, Edwin J. *Asia in the Making of Europe – Volume III: A Century of Advance*. 4 bks. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- Le Gentil, George. *Fernão Mendes Pinto. Un précurseur de l’exotisme au XVI^e siècle*. Paris: Hermann & Cie., 1947.
- Linschoten, Jan Huygen van. *Itinerário*. Eds. Arie Pos & Rui Manuel Loureiro. Lisbon: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.
- Loureiro, Rui Manuel. *A Biblioteca de Diogo do Couto*. Macao: Instituto Cultural de Macau, 1998.
- Loureiro, Rui Manuel. *Pelos Mares da China / Sailing the China Seas*. Lisbon: CCT – Correios, 1999.
- Loureiro, Rui Manuel. “Camões em Macau – Um Mito Historiográfico,” *Revista de Cultura / Review of Culture* (Macao), no. 7, 2003, pp. 109-125.
- Loureiro, Vanessa. “The Jesuits in Cambodia: A Look upon Cambodian Religiousness (2nd Half of the 16th Century to the 1st Quarter of the 18th Century),” *Bulletin of Portuguese / Japanese Studies* (Lisbon), nos. 10-11, 2005, pp. 193-222.
- Manguin, Pierre-Yves. *Les Portugais sur les Côtes du Viêt-Nam et du Campa*. Paris: École Française d’Extrême-Orient, 1972.
- Marques, Alfredo Pinheiro. *A Cartografia Portuguesa do Japão (Séculos XVII-XVIII) / The Portuguese Cartography of Japan (XVI-XVII Centuries)*. Lisbon: Fundação Oriente, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses & Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996.
- Népote, Jacques. “The Portuguese, Cambodia and the Mekong Valley: The Logic of Discovery,” in Francis A. Dutra & João Camilo dos Santos (eds.), *The Portuguese and the Pacific*. Santa Barbara: Center for Portuguese Studies – University of California, 1995, pp. 113-128.
- Newitt, Malyn. *A History of Portuguese Overseas Expansion, 1400-1668*. London: Routledge, 2005.
- Ollé, Manel. *La empresa de China. De la Armada Invencible al Galeón de Manila*. Barcelona: Alcantilado, 2002.
- Pinto, Fernão Mendes. *The Travels of Mendes Pinto*. Ed. Rebecca D. Catz. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.
- Rego, António da Silva (ed.) *Documentação Ultramarina Portuguesa*. vol. 3. Lisbon: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1963.
- Smith, Ronald Bishop. *The First Age of the Portuguese Embassies, Navigations and Peregrinations to the Kingdoms and Islands of Southeast Asia (1509-1521)*. Bethesda, Maryland: Decatur Press, 1968.
- Suárez, Thomas. *Early Mapping of Southeast Asia*. Hong Kong: Periplus, 1999.
- Teixeira, Manuel. *Portugal no Camboja*. Macao: Direcção dos Serviços de Turismo, 1983.
- Valladares, Rafael. *Castilla y Portugal en Asia (1580-1680) – Declive imperial y adaptación*. Leuven: Leuven University Press, 2001.

RESUMOS

Orfandade Feminina, Mercado Matrimonial e Elites Sociais em Macau (Século XVIII)

Este artigo é um pequeno fragmento de uma investigação mais vasta, cujo objectivo é reconstruir a prolongada circulação de crianças e jovens mulheres, na sua maioria de origem chinesa que, vivendo numa situação de profunda dependência social, contribuíram de forma paradoxal para a sobrevivência política, económica, cultural e simbólica de uma presença dita “portuguesa”. No enclave macaense, ao invés do que sucedeu noutros espaços coloniais, a presença de mulheres europeias foi muito limitada até quase finais do século XIX. Neste contexto, procura-se compreender como, entre os séculos XVI e XIII, estas crianças e jovens mulheres eram recrutadas, se tornavam suportes essenciais para garantir os mercados sexuais e os casamentos e como, em contrapartida, estes mercados permitiam a sobrevivência de sistemas de parentesco, famílias e unidades domésticas que a literatura colonial etiquetou de “portuguesas” e que, mais recentemente, foram rotuladas de “macaenses”. Este sistema era amplamente controlado pela Santa Casa da Misericórdia, uma instituição que, desde finais do século XVI, controlava a caridade cristã dirigida para a subalternidade feminina chinesa. Este artigo estuda uma série contínua de orfãs que receberam dotes, distribuída entre 1745 e 1780, cruzada com outra série de trocas e empréstimos dada pela Misericórdia entre 1760 e 1780 aos grupos de mercadores que dominavam o comércio local. Ao juntar as duas séries documentais, destaca a estreita relação entre a alta burguesia mercantil macaense e a exploração da condição feminina em situação de subalternidade social.

[Autor: Ivo Carneiro de Sousa, pp. 6-39]

A Vida e o Legado de Marta da Silva Van Mierop

A partir do cruzamento de fontes portuguesas, inglesas e italianas reconstituímos os poucos dados existentes sobre a vida de Marta da Silva Van Mierop, uma das maiores benfeitoras da cidade de Macau oitocentista. Uma fase da vida

da armadora – enquanto figura feminina chinesa ímpar, mas também misteriosa, da História do enclave – foi ficcionalizada por Austin Coates no romance histórico *City of Broken Promises* (1967), pelo que abordamos também a recepção dessa obra em Macau após a sua publicação, enquanto recorremos ao testamento de Marta para caracterizar a sua vivência religiosa e estudar a importância do seu legado à cidade.

[Autor: Rogério Miguel Puga, pp. 40-51]

Histórias de Vida de Mulheres e Famílias entre Macau e Timor na Primeira Metade do Século XX

Devido à sua situação geográfica e especificidade política, Macau embora nunca se tivesse envolvido directamente em qualquer guerra, sofreu a influência dos grandes conflitos armados que atravessaram a região nos finais do século XIX e primeira metade do século XX. A proximidade com estes conflitos levou a que os habitantes de Macau sentissem a vida marcada e delineada pela guerra, pela miséria e pela dor. As mulheres e crianças, porque mais desprotegidas, vulneráveis e com menores recursos, foram talvez quem mais sofreu. É sobre elas que este estudo incide, apresentando as conturbadas histórias de vida de quatro mulheres – Amália, Joana, Brígida, Irene –, que decorreram num tempo histórico particular e num contexto de transformações sociais, políticas e económicas. A vida leva-as a conhecer o abandono, a viuvez e a orfandade. São histórias ligadas a uma situação social que era comum entre filhas de casamento inter-étnicos e cuja opção matrimonial passava pelos seus pares ou pelo casamento com portugueses geralmente militares. Nesse matrimónio esperavam encontrar estabilidade financeira, protecção e promoção social mas que por vezes não resultava favoravelmente.

[Autor: Isabel Correia Pinto, pp. 52-62]

Representações Coloniais no Feminino. O ‘Oriente’ de Isabel Tamagnini

O *Diário de uma Viagem a Timor* (1882-1883) descreve o itinerário de Isabel Pinto da França Tamagnini entre Singapura

e Díli. O *Diário* oferece uma representação peculiar da cultura asiática e das suas mulheres, através do olhar de uma europeia cuja formação e mundividência em pouco ultrapassavam a esfera doméstica e religiosa. A escrita de Tamagnini reflecte a sensibilidade de um estrato privilegiado da sociedade, que considerava a escrita feminina como um passatempo tolerável de senhoras prendadas. Logo nas primeiras linhas do *Diário*, Tamagnini afirma claramente que a sua produção e recepção devem restringir-se ao círculo da família e amigos, pois ela mesma o considera um texto recreativo e impressionista. Mas é precisamente esta característica que faz do *Diário* de Tamagnini um documento da sociedade colonial portuguesa de finais do século XIX. Tamagnini compõe uma representação subjectiva de uma realidade ‘exótica’ e dos seus actores, recordando a noção de ‘orientalismo’ de Edward Said. O olhar de Tamagnini é dominado pela pertença a uma elite etnocêntrica e produz um texto crítico, simultaneamente confessional e moralizador. Tamagnini parece viajar através de espaços de socialização aristocrática, mais do que através de geografias e culturas. Mas o espaço urbano é progressivamente substituído pelo território ‘selvagem’, à medida que a viagem se aproxima do destino. E aqui o *Diário* funciona como texto paradigmático, se bem que por vezes irreverente, de uma representação etnocêntrica da colónia, dos agentes coloniais e ‘seus’ colonizados, com especial atenção à descrição dos ‘tipos’ femininos observados ao longo desta Viagem a Timor.

[Autor: Clara Sarmento, pp. 63-76]

Em Busca do Humor Popular. O Culto Rebelde de Nezha em Macau

Em Macau existem dois pequenos templos dedicados a Nezha. Acredita-se que este deus-criança advém da divindade hindo-budista Nalakubara. Nezha tornou-se mais conhecido na dinastia Ming através do conto *Fengshen Yanyi*. Desrespeita tudo o que é oficial, desafia a autoridade, atreve-se a trocar do poder divino e tenta, inclusivamente, cometer parricídio – um

RESUMOS

comportamento aberrante, tabu social em todas as culturas. À parte o seu papel como patrono das crianças, foi durante algum tempo honrado como deus das lotarias e do jogo. A emergência do seu culto em Macau foi provocada quer por crenças mitológicas, quer por exigências de sustentação socioéticas. De acordo com a lenda, Nezha apareceu na Calçada das Verdades e cedo se tornou um ícone que suportava a moral da população quando, no início do século xx, Macau sofreu com tumultos políticos que geravam instabilidade ou com epidemias devastadoras. O mito de Nezha ilustra características do humor popular e celebra a libertação “temporária” da verdade dominante e da ordem estabelecida. Ao longo dos séculos a sua atitude rebelde, transgressora e anti-poder foi fonte de catarses hilariantes, proporcionando à população a oportunidade de se transpor para um mundo de fantasia. Tal transposição é o antídoto necessário contra a sinistra realidade, o que torna o culto popular e duradouro. [Autor: Christina Miu Bing Cheng, pp. 77-93]

Canhões na Fortaleza do Monte

O Forte de São Paulo faz Monte, mais conhecido por Fortaleza do Monte é a mais importante fortificação de Macau. A sua construção, iniciada antes de 1617, é considerada muito oportuna dado que Macau foi invadida pelos holandeses em 1622. Foi um tiro dali disparado que, ao fazer explodir um barril de pólvora, desmoralizou os atacantes que se puseram em fuga. O governador Francisco de Mascarenhas, nomeado em 1625, instalou a sua residência na Fortaleza juntamente com a defesa militar. Completou a construção, adicionando os bastiões de canto que resultam na planta básica que existe hoje. Mascarenhas estabeleceu também uma fundição de canhões de que era responsável Manuel Tavares Bocarro. Os canhões então produzidos tornaram-se famosos pela sua excelência e os que à data existiam em Macau foram substituídos em 1870 por outros modelos feitos em ferro. Ainda hoje restam 22 desses canhões de ferro forjado, de carregar pela boca, que datam aproximadamente de 1860. Servem como

memória de um passado turbulento e são uma parte importante do património de Macau.

[Autor: Richard Garrett, pp. 94-103]

Contacto Cultural Oriente-Occidente em Dejima. Troca e Impacto Intelectual no Período Edo no Japão

Este artigo faz uma abordagem em dois sentidos sobre o estudo da informação que os académicos ocidentais recolheram em Dejima e nas suas visitas ao resto do Japão. Engelbert Kaempfer, um dos estudiosos ocidentais que mais cedo visitou o Japão, desenvolveu uma aproximação original para a compreensão do país, discutida em detalhe na primeira metade do artigo. Talvez tenha sido a sua abordagem analítica de compreensão Japão que tornou os seus trabalhos tão extensamente lidos ao longo dos séculos. A segunda parte do artigo trata da influência da pintura ocidental introduzida no Japão, via Dejima, através da análise do trabalho do artista japonês Kawahara Keiga, que forneceu ilustrações para a famosa publicação de Phillip Franz von Siebold, *Nippon*. Não se sabe muito acerca de Kawahara, mas os seus desenhos do país e da sua sociedade contribuíram para a difusão, em larga escala, do Japão junto das audiências na Europa.

[Autor: William Shang, pp. 104-119]

Retrato e Construção de Uma Realidade Cultural. A China e Diego de Pantoja

No século xvi o Oriente atrai os europeus através de uma imagem que por vezes é pouco real por ter sido construída com dados deformados e mal interpretados. A chegada à China dos padres da Companhia Jesus contribuiu para alterar este estado de coisas. Assim, através dos seus próprios meios, pelo dia-a-dia dedicado às suas tarefas, sem negligenciar o seu objectivo missionário, um grupo de homens, dirigido pelo padre Ricci, viveria a experiência da diversidade e a necessidade de estabelecer pontes de aproximação e compreensão. Este texto centra-se em Diego de Pantoja, único jesuíta espanhol que tomou activamente parte neste processo de comunicação intercultural. Graças a ele, e através de uma Carta na qual relata boa parte

da sua experiência em terras chinesas temos hoje, quatro séculos passados, elementos em primeira mão sobre a geografia, a economia, o comércio, a tecnologia, a alimentação, a família, o exército, a burocracia, a corte, os cerimoniais, a religião e as diversas instituições sociopolíticas.

Pantoja não só aproxima culturas, mas também pessoas e tempos.

[Autor: Beatriz Moncó, pp. 120-128]

A Hidrografia do Camboja em Fontes Textuais e Cartográficas Portuguesas da Época Moderna

Os portugueses chegaram ao litoral do Camboja nas primeiras décadas do século xvi, provavelmente logo depois de 1513, data da primeira viagem entre Malaca e o litoral da China na qual participaram portugueses. Desde então, navios lusitanos cruzaram intensamente o Mar do Sul da China, procurando identificar os principais centros produtores e/ou distribuidores de produtos de luxo, bem como as mais frequentadas rotas marítimas. Informações sobre o Camboja começam desde cedo a ser recolhidas quer em relatos geográficos, quer em textos de carácter roteirístico, quer em cartas e mapas. A pouco e pouco, os portugueses vão reunindo um significativo conjunto de notícias sobre o Camboja, que vão sendo completadas através da realização de efectivas viagens no interior desta região asiática, levadas a cabo por mercadores, aventureiros e missionários. Personalidades de relevo da cultura portuguesa quinhentista aparecem ligados ao Camboja: o grande poeta Luís de Camões teria naufragado na foz do Mekong na década de 1550; o dominicano Frei Gaspar da Cruz visita a capital cambojana na mesma década; na década de 1570, o cartógrafo Fernão Vaz Dourado produz belos mapas do Camboja; um pouco mais tarde, o cronista Diogo do Couto recebe detalhadas descrições da abandonada metrópole de Angkor Vat. É todo um cabedal de conhecimentos inovadores, que por via portuguesa chegarão à longínqua Europa, revolucionando o saber geográfico europeu.

[Autor: Rui Manuel Loureiro, pp. 129-144]

ABSTRACTS

Female Orphans, the Marriage Market and Social Elites in 18th Century Macao

This paper is a fragment of broader research seeking to rebuild the long-term circulation of predominantly Chinese children and young women whose dependent status contributed almost paradoxically to the survival of a “Portuguese” political, economic, cultural and symbolic presence. In contrast to other colonial spaces, there were very few European women in Macao up until almost the end of the 19th century. This research looks at how these children and young women were recruited between the 16th and 18th centuries. They eventually became an essential element in the marriage and sex markets, permitting, in turn, the survival of systems of parenthood, families and domestic units that have previously been labeled “Portuguese”, but more recently designated as “Macanese”. This system was largely controlled by the Holy House of Mercy (Misericórdia), which, from the late 16th century, controlled Christian charitable works aimed at destitute Chinese females. This article studies a continuous series of female orphans’ dowries, distributed between 1745 and 1780, and compares it with another continuous series of trade loans and exchanges which the Misericórdia made to the dominant local business interests between 1760 and 1780. By analyzing the two series of documents, the paper reveals the relationship between Macao’s merchant bourgeoisie and the exploitation of destitute females.

[Author: Ivo Carneiro de Sousa, pp. 6-39]

Marta da Silva Van Mierop’s Life and Legacy

By comparing Portuguese, English and Italian sources, the scarce facts relating to Marta da Silva Van Mierop (1766-1828) can be reconstructed. The life of this remarkable Chinese shipowner, one of 19th century Macao’s greatest benefactors, is mostly veiled in mystery. An examination of her will is used to characterize her religious convictions

and the significance of her legacy to the city. A part of her life was fictionalized by Austin Coates in *City of Broken Promises* (1967) and so this paper also looks at how the book was received in Macao following publication.

[Author: Rogério Miguel Puga pp. 40-51]

Life Histories of Women and Families Between Macao and Timor in the First Half of the 20th Century

Due to Macao’s geopolitical situation, it was never directly involved in any wars. Nevertheless, Macao suffered the impact of the major armed conflicts in the region during the late 19th century and early 20th century. Their proximity to these conflicts meant that the lives of Macao’s inhabitants were affected by war, poverty and pain, with women and children suffering most of all, given their more vulnerable social status. This research reveals the troubled life histories of four women—Amália, Joana, Brígida and Irene—over a particular period of social, political and economic change. Their life experiences spanned abandonment, widowhood and orphanhood, common situations for daughters of mixed marriages whose marriage choices were limited to their counterparts or to Portuguese men, usually soldiers. Within these marriages they longed to find financial stability, protection and social promotion, but their expectations were not always fulfilled.

[Author: Isabel Correia Pinto, pp. 52-62]

Women Representing Colonialism: Isabel Tamagnini’s ‘Orient’

The *Journal of a Journey to Timor* (1882-1883) describes Isabel Pinto da França Tamagnini’s itinerary between Singapore and Dili. Tamagnini’s *Journal* offers an insight into Asian culture, through the eyes of a European woman hardly aware of the world outside her domestic and religious circle. Tamagnini’s writing reflects the sensibility of an upper-middle sector of society, without political or social commitments, who considered female ‘scribbling’ as a socially

acceptable pastime for gifted ladies. Tamagnini clearly states in her first lines that both the writing and reading of her journal are to be restricted to the domestic circle of family and friends, as it is intended to be an entertaining text, a narrative of impressions and emotions. But it is precisely this characteristic that turns Tamagnini’s *Journal* into a document of late 19th century Portuguese colonial society. She composes a subjective picture of an ‘exotic’ reality, recalling Edward Said’s notion of ‘Orientalism’. Tamagnini’s point of view is dominated by the spirit of an ethnocentric elite and produces a critical text that is both confessional and moralizing. She seems to travel through aristocratic social spaces even more than through other territories and cultures. But such urban spaces are gradually replaced by the indigenous ‘uncivilized’ territory, as the journey gets closer to its distant destiny. And here, the *Journal* functions as a paradigmatic discourse of colonialism, whose agents and subjects and their different cultures are mediated by the life and writing of a woman.

[Author: Clara Sarmiento, pp. 63-76]

In Search of Folk Humour. The Rebellious Cult of Nezha in Macao

The child-god Nezha is believed to be derived from the Hindu-Buddhist deity, Nalakubara. Needless to say, Nezha is best known through the Ming dynasty novel, *Fengshen Yanyi*. By overturning everything official and challenging authorities, he dares scoff at the divine and human powers, and even tries to commit patricide—an abhorrent behaviour that is a societal taboo in all cultures. In Macao there are two tiny temples dedicated to Nezha. Apart from his role as patron of children, he has been honoured as the God of Lotteries and Gambling for some time. The coming into being of the cult of Nezha in Macao was partly spurred by mythological lore, and partly depended on socio-ethical sustenance. Legend has it that Nezha’s apparition appeared in the area

RESUMOS

of Persimmon Hill, and he soon became an icon to support the morale of the general public when Macao suffered tumultuous political uncertainty and epidemic diseases in the early 20th century. Similar to the nature of Bakhtinian carnival laughter, the Nezha myth illustrates the culture of folk humour, and celebrates temporary liberation from the prevailing truth and the established order. Over the centuries, Nezha's rebellious transgression and anti-authoritarian attitude have been sources of comic catharsis, providing people with a chance to transpose to a world of fantasy. Such transposition is a needed antidote to the grisly reality, and makes the cult popular and enduring.
[Author: Christina Miu Bing Cheng, pp. 77-93]

Cannons at the Monte Fort, Macao

The Fortress of São Paulo do Monte, better known today as the Monte Fort, is the most important fortification in Macao. Construction started before 1617, which was timely as the Dutch invaded Macao in 1622. It was a shot fired from the fort that hit a powder barrel, the explosion of which demoralised the invaders, who then fled when charged by the defenders. Governor Mascarenhas was appointed in 1625, and he took over the fortress as his residence and military headquarters. He completed the construction, adding the corner bastions, which resulted in the basic plan that exists today. Mascarenhas also established a cannon foundry, and Manuel Tavares Bocarro was put in charge. His cannon achieved fame for their excellence, but those in Macao were replaced in the 1870s with cast iron cannon. A total of twenty-two cannon are there today, and all are cast iron, smooth-bore, muzzleloaders dating from about 1860. There are five different types of cannon, and these are described in detail in the paper. They serve as reminders of a turbulent past and are an important part of Macao's heritage.
[Author: Richard Garrett, pp. 94-103]

East-West Cultural Contact at Dejima. Intellectual Exchange and Impact in Edo Period Japan

This article takes a two-way approach to the study of the information that Western scholars gathered in Dejima and on their visits to the rest of Japan. Engelbert Kaempfer, one of the earlier Western scholars to visit Japan, had an unique approach to understanding the country, which will be discussed in detail in the first half of the article. Perhaps it was his analytical approach to understanding Japan that has made his works so widely read over the centuries. The second part of the article deals with the influence of the Western style of painting that was introduced into Japan through Dejima via an analysis of the work of Japanese artist Kawahara Keiga, who provided illustrations for Phillip Franz von Siebold's famous publication *Nippon*. Not much is known about Kawahara, but his depictions of Japan and its society introduced Japan to a wide range of audiences in Europe.
[Author: William Shang, pp. 104-119]

Portrait and Construction of a Cultural Reality. China and Diego de Pantoja

In the 16th century, Europeans were attracted to an Orient whose frequently unrealistic image was based on misinterpreted, deformed data. The arrival of the Jesuits in China helped to improve the situation. A group of men led by Ricci would experience diversity and the need to build bridges of rapprochement and comprehension in their own way, through daily work, always mindful of their missionary goals. This paper focuses on Diego de Pantoja who was the only Spanish Jesuit to actively engage in this process of intercultural communication. It is thanks to him, and a letter in which he reports a good part of his experiences in China that four centuries later we can have firsthand data on China's geography, economy, trade, technology, food, family structure, army, bureaucracy, imperial court, rituals, religion and a number of socio-political institutions. Pantoja spans not only cultures but also people and times.
[Author: Beatriz Moncó, pp. 120-128]

The Hydrography of Cambodia in Early Modern Portuguese Textual and Cartographic Sources

The Portuguese arrived at the coast of Cambodia in the first decades of the 16th century, probably soon after 1513, the date of the first trip between Malacca and the coast of China in which the Portuguese had participated. Since then, Portuguese ships had crossed the South China Sea frequently, trying to identify the main producing and/or distributing centers of luxury products, as well as the most used maritime routes. Information on Cambodia was first collected in geographic stories, as well as texts, letters and maps. Gradually, the Portuguese gathered a significant amount of data on Cambodia, through trips in the Asian hinterland made by merchants, adventurers and missionaries. Important cultural Portuguese figures in this period who set foot on Cambodia: the great poet Luís de Camões who was shipwrecked in the estuary of Mekong river in the 1550s; the Dominican friar Gaspar da Cruz who visited the Cambodian capital in the same decade; in the 70s, cartographer Fernão Vaz Dourado produced beautiful maps of Cambodia; soon after, the chronicler Diogo do Couto received detailed descriptions from the abandoned metropolis of Angkor Vat. This innovative knowledge that the Portuguese took to faraway Europe revolutionized European geographic knowledge.
[Author: Rui Manuel Loureiro, pp. 129-144]



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 do **Conselho Administrativo do Fundo de Cultura** n.º _____ no valor de MOP / US\$ _____
- ☐ Enclosed please find bank draft no. _____ payable to **Conselho Administrativo do 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

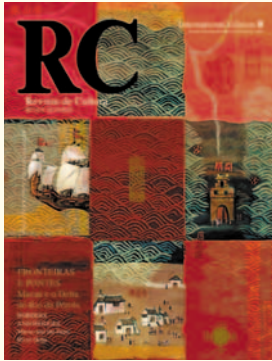
Signature of cardholder

50% de desconto do preço de capa na compra de 4 exemplares.
discount off cover price when buying 4 issues.

Números anteriores Edição Internacional

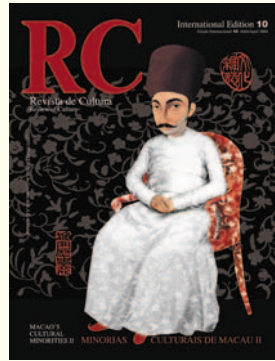
Revista de Cultura

Back issues International Edition Review of Culture



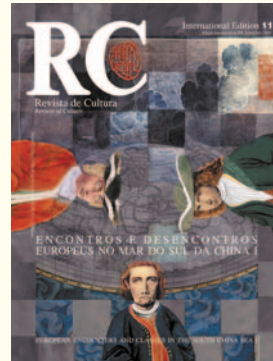
N.º 9 Janeiro/January 2004

Fronteiras e Pontes. Macau e o Delta do Rio da Pérola
Borders and Bridges. Macao and the Pearl River Delta



N.º 10 Abril/April 2004

Minorias Culturais de Macau II
Macao's Cultural Minorities II



N.º 11 Julho/July 2004

Encontros e Desencontros Europeus no Mar do Sul da China I
European Encounters and Clashes in the South China Sea I



N.º 12 Outubro/October 2004

Encontros e Desencontros Europeus no Mar do Sul da China II
European Encounters and Clashes in the South China Sea II



N.º 13 Janeiro/January 2005

Macau e o Comércio no Delta do Rio da Pérola
Macao and The Pearl River Delta Trade



N.º 14 Abril/April 2005

As Misericórdias na Ásia
The Holy Houses of Mercy in Asia



N.º 15 Julho/July 2005

Macau Património Mundial
Macao World Heritage



N.º 16 Outubro/October 2005

Memória e Identidade
Memory and Identity



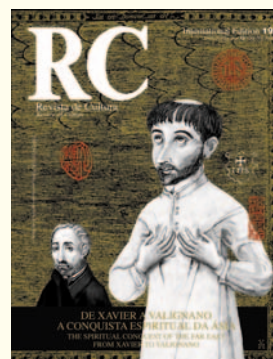
N.º 17 Janeiro/January 2006

A Primeira Viagem Histórica da Globalização
The Historic First Journey of Globalisation



N.º 18 Abril/April 2006

Relações Históricas Macau - Timor-Leste
Macao - East Timor Historic Relations



N.º 19 Julho/July 2006

De Xavier a Valignano. A Conquista Espiritual da Ásia
The Spiritual Conquest of the Far East. From Xavier to Valignano



N.º 20 Outubro/October 2006

Os Viajantes Europeus e o Mundo Natural Asiático - I
European Travellers and the Asian Natural World - I

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.