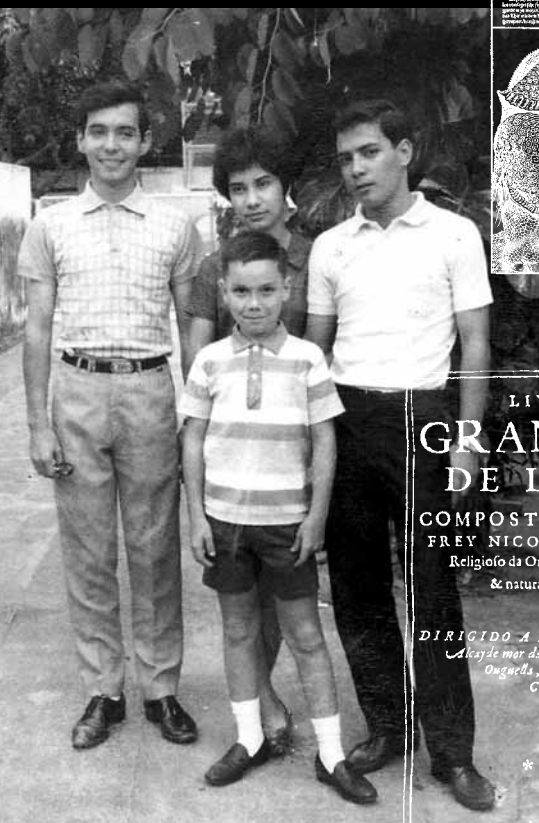




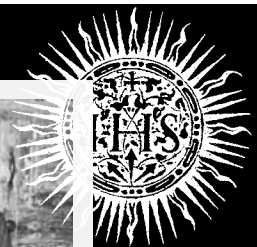
Tractado em que se
côta muito por effeito ao coufas
da China, cô lina particulari-
dadão, e afflito regno doimus
côpôsto por L. R. padre frey
Salpatria Cruzada oide
de lam Domingos,
Dirigido ao muto poderoso Rep. Dom
Sebastião noffo feno.



LIVRO DA
**GRANDEZAS
DE LISBOA**
COMPOSTO PELO PADRE
FREY NICOLAO D'ORIVEIRA
Religioso da Ordê da Sâctissima Trindade,
& natural da mefma Cidade.
* * *
DIRIGIDO A D. PEDRO DE ALCAÇOVA
Alcayde mor das tres Villas, Com major,
Ouguetta, & Idanha a nova &
Comendador das
Idanhaes.
* * *
Contrastar as Enciclopédias
IMPRESSO EM LISBOA
por Jorge Rodriguez, Anno 1604



ISSN 1682-1106



45

Edição Internacional
International Edition

Revista de Cultura
Review of Culture



RC

Revista de Cultura
Review of Culture



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



International Edition 46

Edição Internacional 2014

...loquiu dos simples, e
...medicinais da India, e
...alsi dalgũas tocantes amadquina,
pratica, e outras mufas boas, pera faber
côpôstos pello Doutor garcia dorta: físico
del Rey noffo senhor, viftos pello muyto
Reuerendo senhor, ho licenciado
Alexos diaz: falcam defenbar-
gador da cafa da fupricaça
inquisidor nestas
...rtes.

Com o logio do Conde viço Rey.

Im preffo em Goa, por Ioannes
de endem as x. dias de
Abril de 1563. annos.



二月八日
人生七十古来稀
佛之教
人生七十古来稀
人生七十古来稀

茶



1777 Olisiponto oder Lisbona der fürnehmsten und weg-
weitheländtesten Stadt in

Impresso em
de endem
Abril de

Tractado em que se
cõta mui to por estêso as cousas
da China, cõ suas particulari-
dades. e assi do reyno do munt

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

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

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

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

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

CONCEPÇÃO GRÁFICA
Graphic Design
Grace Lei Iek long

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
800

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

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

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

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

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

Assine a  Revista de Cultura

Subscribe to  Review of Culture

Preços / Rates

Exemplar Avulso / Single Copy

Macau
MOP 80,00

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

via marítima / surface mail
US\$ 14,00

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

via marítima / surface mail
US\$ 16,00

Assinatura / Subscription

(4 números / issues)

Macao
MOP 160,00

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

via marítima / surface mail
US\$ 36,00

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

via marítima / surface mail
US\$ 44,00

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

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

A Revista de Cultura é o veículo dessa vocação.

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

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

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

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

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

COLABORARAM NESTE NÚMERO
Contributors to this Issue
RC, n.º 46, IIIª Série, 2.º Trimestre 2014
RC, no. 46, IIIrd Series, 2nd Quarter 2014

TEXTO
Texts
Clara Sarmento
Cristina Costa Gomes
Fernando Rosa Ribeiro
Giorgio Sinedino
Leonor Diaz de Seabra
Maria Célia Lima-Hernandes
Marisa Gaspar
Patrícia Carvalhinhos
Ricardo Padrón
Roberval Teixeira e Silva
Rui Rocha

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



Design Victor Hugo Marreiros

A NOSSA CAPA
Dá-se início neste número a uma série de módulos dedicados ao estudo do património literário da China. Intitulada “As Dimensões do Cânone”, visa proporcionar um conhecimento aprofundado da cultura chinesa através da compilação de textos de “arte” (literatura, música e pintura). O trabalho aqui apresentado, “O ‘Grande Intróito’ aos *Poemas do Sr. Mao*”, representa um marco na história da literatura chinesa. A arte do chá japonesa e a importância deste cerimonial na aproximação e desenvolvimento das relações entre japoneses e cristãos assim como a análise da relação histórico-geográfica entre Macau e o Brasil, dois trabalhos de investigação que reiteram neste número a interligação de diferentes culturas. A imagem que os europeus formaram da China por influência da obra missionária e intelectual da Companhia de Jesus durante os séculos XVI e XVII bem como o enriquecimento do imaginário e alteração de padrões de gosto e consumo na Europa dos finais do século XV pela entrada de produtos asiáticos em Lisboa, constituem dois temas amplamente explanados, para entretanto se rumar ao Índico e abordar as relações no seu seio através de três textos de Goa, Malabar e Malaca que podem ser considerados, pelo menos em parte, produtos do surgimento dos portugueses na região. A completar a ecléctica temática desta edição um estudo sobre a genealogia de famílias macaenses, outro centrado no processo de nomeação e baptismo em Macau no início do século XX e ainda um ensaio que discute textos políticos e teóricos sobre condição de género no Sudeste Asiático, em geral, e em Timor-Leste, em particular.

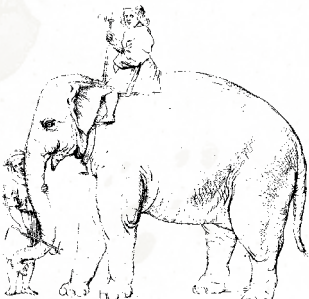
OUR COVER
In this issue we initiate a series dedicated to the study of Chinese literary heritage. Titled “The Dimensions of the Canon”, it aims to provide a thorough understanding of the culture of Chinese culture through the compilation of texts on ‘art’ (literature, music and painting). The work presented here, “The “Great Foreword” to the *Poems of Mr. Mao*”, is a milestone in the history of Chinese literature. The Japanese art of tea and the importance of this approach in the development of friendly relations between Japanese and Christians and the analysis of the historical and geographic relationship between Macao and Brazil, are two studies that confirm the interconnection of different cultures. The image that Europeans formed of China through the influence of the missionary and intellectual work of the Jesuits during the 16th and 17th centuries as well as the enrichment of the imaginary and profound change in patterns of taste and consumption in Europe from the late 15th century with Lisbon as gateway to Asian products, are two widely expounded subjects. We then travel to the Indian Ocean, to address the relations within it through three texts from Goa, Malabar and Malacca, that can be considered, at least partially, evidence of the emergence of the Portuguese in the region. Completing the eclectic themes of this issue is a study on the genealogy of Macanese families and another leaning on the baptism and naming processes in Macao in the early 20th century, as well as an essay that discusses political and theoretical texts on the subject of gender in Southeast Asia in general and in East Timor in particular.

SUMÁRIO

Index

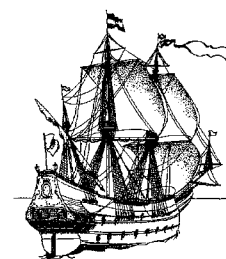


- ESTUDOS DE MACAU * MACAO STUDIES**
6 INTERCÂMBIO CULTURAL ENTRE MACAU E BRASIL
澳门与巴西之间的文化交流
Leonor Diaz de Seabra
- 20** MACANESE FAMILY GENEALOGIES: MEMORIES AND IDENTITIES
澳门土生葡人家族系谱：回忆与身份认同
Marisa Gaspar
- 36** NOMEAÇÃO E BAPTISMO: PROCESSOS INCLUSIVOS NA MACAU DO INÍCIO DO SÉCULO XX
华人的洗礼与命名：二十世纪初纳入澳门社会的过程
Maria Célia Lima-Hernandes, Patrícia Carvalhinhos, Roberval Teixeira e Silva
- 50** **HISTORIOGRAFIA * HISTORIOGRAPHY**
ROUTES AND NETWORKS IN THE INDIAN OCEAN: GOA, MALABAR, AND MALACCA
印度洋的航线与贸易网络：果阿、马拉巴尔和麻六甲
Fernando Rosa Ribeiro
- 66** LISBOA: PORTO ASIÁTICO (SÉCULOS XVI E XVII)
里斯本：通往亚洲的港口（十六、十七世纪）
Cristina Costa Gomes
- 80** OS JESUÍTAS NO JAPÃO E A ARTE DO CHÁ
在日本的耶稣会士与茶艺
Rui Rocha
- 94** SINOPHOBIA VS. SINOPHILIA IN THE 16TH CENTURY IBERIAN WORLD
十六世纪伊比利亚世界的恐华和亲华倾向
Ricardo Padrón
- 108** **SOCIOLOGIA CULTURAL * CULTURAL SOCIOLOGY**
CULTURE, GENDER AND POST-COLONIAL NATION BUILDING: WOMEN IN THE NARRATIVE OF EAST TIMOR
文化、性别和后殖民国家建立：东帝汶叙事中的妇女
Clara Sarmento
- 122** **AS DIMENSÕES DO CÂNONE * THE DIMENSIONS OF THE CANON**
AS DIMENSÕES DO CÂNONE: TEXTOS QUE BALIZARAM A TEORIA DA ARTE NA CHINA IMPERIAL
殊途同归：古代文艺论与经典正统
Giorgio Sinedino
- 126** O “GRANDE INTRÓITO” AOS *POEMAS DO SENHOR MAO*: TRADUÇÃO E COMENTÁRIO
《毛诗大序》译注
Giorgio Sinedino
- 139** **RESUMOS**
- 141** **ABSTRACTS**



Intercâmbio Cultural entre Macau e Brasil

LEONOR DIAZ DE SEABRA*



INTRODUÇÃO

Em finais do século XVII, os portugueses de Macau viram as suas capacidades comerciais limitadas e reduzidas devido ao constante esgotamento do seu capital, incluindo a destruição de quase metade da sua frota, em 1667, por ordem das autoridades chinesas. Foram vários os factores, de ordem política e económica, que levaram à diminuição da capacidade comercial dos portugueses: por todo este século fez-se sentir o aumento constante da pressão mandarínica (rapinas, exigências de dinheiro, etc.), a concorrência da VOC (Vereenigde Oostindische Compagnie, ou seja, a Companhia Holandesa das Índias Orientais), os interesses da própria Coroa e de outros comerciantes independentes (da Índia, por exemplo), assim como a necessidade de fazer reembolsos à Coroa siamesa (pelo empréstimo que fora feito a Macau pelo rei de Sião).¹

O comércio era a base de toda a vida de Macau e dos seus moradores. Desde finais do século XVII, no entanto, a actividade comercial de Macau vivia numa situação de inércia. Esta situação iria agravar-se, no século XVIII, com a abertura do porto de Cantão ao

comércio internacional, permitindo a expansão da presença europeia nas costas da China, o que não poderia deixar de influenciar as relações luso-chinesas. Isto, apesar das limitações impostas, tais como a obrigatoriedade dos estrangeiros abandonarem Cantão no final de cada época comercial, vendo-se assim na necessidade de requererem autorização de residência em Macau, onde aguardavam a abertura da época seguinte.²

Em consequência, foram-se alargando os interesses europeus naquela região e, em meados do século XIX, as potências ocidentais exigiriam a oficialização da sua presença e a liberdade de desenvolver a sua actividade comercial.³

A decadência económica e a fraqueza militar das colónias portuguesas torná-las-iam presas fáceis dos interesses estrangeiros. Com a decadência comercial dos portugueses no Oriente, no século XVIII, as comunicações entre o Índico e Portugal tornaram-se demasiado lentas. Em Goa e Macau, a falta de informação iria possibilitar à Inglaterra a imposição das suas forças militares. Os ingleses aproveitaram este isolamento para impor a ocupação militar de 1799, pretextando ordens recebidas de Londres com o assentimento de Lisboa, cuja autenticidade o governador português, Veiga Cabral, não pôde confirmar.⁴

Os territórios orientais portugueses, na sua grande maioria – fora pequenas e esporádicas tentativas – estavam ligados à Índia inglesa, especialmente a Bengala. Em Macau, os seus comerciantes, mais autónomos do que em Goa – e que já tinham importantes relações com a Índia inglesa – vão tentar aproveitar a política portuguesa de neutralidade para integrar também a esfera francesa.⁵

* Assistant Professor in the Department of Portuguese of the University of Macau. Ph.D. in History from Oporto University, M.A. in Asian-Portuguese Studies from the University of Macau. Her main research interests are the Holy House of Mercy of Macao and the relations between Macao and Siam. She published several books and articles in academic journals.

Professora Auxiliar do Departamento de Português da Universidade de Macau. Doutorada em História pela Universidade do Porto, Mestre em Estudos Luso-Asiáticos pela Universidade de Macau. A Santa Casa da Misericórdia de Macau e as relações entre Macau e o Sião são as áreas preferenciais da sua investigação. Publicou diversos livros assim como artigos em publicações académicas.

O Brasil no Atlas de Sebastião Lopes, c. 1545. In *Oceanos* n.º 39, Jul.-Set. 1999.

ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES



Goa, abandonada comercialmente por Portugal, não teve outra solução a não ser a associação com os ingleses. Foi assim que o mundo comercial português seguiu as orientações inglesas, nomeadamente na comercialização do ópio. Seria também esta mercadoria – o ópio –, cuja exportação não deixou de aumentar no século XIX, que iria inserir Macau na órbita de Bengala. Mesmo na China, a grande vaga de exportação do algodão por Bombaim fora, pouco a pouco, substituída pelo algodão e pelo ópio de Bengala.⁶

A Inglaterra, com a perda das suas colónias americanas, em 1776, iria virar-se para o seu novo império da Índia, obtido à custa da França, que aí viu a sua influência diminuída. Foi assim que, aproveitando-se das lutas europeias provocadas pelas guerras napoleónicas, a Inglaterra iria tentar estabelecer-se em pontos que lhe interessava dominar. Ocupou Goa, a pretexto da ameaça francesa, em 1799; e o mesmo irá tentar fazer a Companhia Inglesa das Índias Orientais (EIC), em Macau, em 1802.⁷

E, assim, em 1802, foi dada a ordem de anexação de Goa por Wellesley – governador da Índia inglesa, desde 1798 – ao governador da Índia portuguesa, Veiga Cabral. Esta ordem de anexação significava a passagem para os ingleses não só do poder militar – já por eles detido desde 1799 – mas também do poder político e civil que ainda era exercido pelos portugueses. O pretexto oficial foi, outra vez, uma ameaça de ataque por parte dos franceses. Segundo Ernestina Carreira, desta vez era falsa, mas em 1799 fora verdadeira, ao contrário da opinião de A. Silva Rego que considera ambas como “falsos pretextos”.⁸

Isto significava que a dita ordem se estenderia também a Macau que dependia do poder político de Goa. Em consequência, um destacamento inglês foi então enviado para ocupar Macau, mas não conseguiu desembarcar devido à oposição das autoridades chinesas.⁹

Várias guerras assolaram o século XVIII, deixando as suas marcas. E, nos finais do terceiro quartel, estalava a Revolução Francesa, que tudo põe em causa: a ordem, a realeza, a própria sociedade. Portugal foi afectado pela Revolução Francesa, tal como toda a Europa, o que culminaria com as invasões napoleónicas em Portugal (1807-1810), originando a fuga da família real para o Brasil, em 1808. Acentuou-se, assim, a viragem de

Portugal para o Brasil, passando a África para segundo plano e o Oriente, por seu lado, foi praticamente abandonado a si mesmo.¹⁰

Em 1807, a França declarou guerra a Portugal, que foi invadido pelas tropas francesas, originando a fuga da família real para o Brasil. Isto deu origem à intervenção dos ingleses, cuja protecção se estenderia não só à família real como a Portugal e ao seu império colonial, que acabou por ficar à mercê do poder inglês. O resultado desta situação foi a continuação das tropas inglesas em Goa, a pretexto, mais uma vez, da protecção da mesma contra um eventual ataque francês. É de realçar que Goa só veria a sua situação política estabilizada em 1813, com a saída das tropas inglesas – tendo estado submetida ao poder inglês desde 1799 até 1813 – mas, desde então, passaria definitivamente para a órbita de Bombaim.¹¹

Por outro lado, houve uma nova tentativa de ocupação de Macau, com o envio de uma esquadra comandada pelo almirante Drury, sob o pretexto de fornecer “protecção militar” àquela cidade, por causa da ameaça francesa. A reacção chinesa foi, mais uma vez, extremamente violenta. Os ingleses, desta feita, sob a ameaça de uma intervenção militar chinesa, sem alimentos para as suas tropas e com o comércio inglês totalmente parado em Cantão, foram obrigados a retirar. Note-se que a Companhia Inglesa (EIC) desejava, desde há muito, adquirir um porto na China para o seu comércio, o que sempre lhe fora recusado pelo imperador chinês.¹²

Parece ter sido importante, também, a acção do ouvidor Arriaga, que, com a sua influência, levou não só à retirada das tropas britânicas como ao apaziguamento das autoridades chinesas.¹³

Em 1820 rebentou a revolução liberal. D. João VI regressou a Lisboa em 1821, e, um pouco mais tarde, aprovava a Constituição de 1822.¹⁴

Após a vitória liberal, Portugal rompeu as relações diplomáticas com a Santa Sé – o núncio apostólico abandonaria Portugal em 1833 – e, em 1834, foram extintas todas as ordens religiosas em Portugal, continental e ultramarino. O mesmo aconteceu em Macau, onde a Igreja, que abrangia não só o poder espiritual como também o temporal, era possuidora de grande número de propriedades e bens e era, sobretudo, a condutora das populações.¹⁵

Também na esfera do poder civil, nem sempre as ordens e determinações de Lisboa e de Goa foram

bem aceites e executadas pelo Senado, o qual, sem hesitações, se ajustou à realidade do Território, ocupado simultaneamente por portugueses e chineses. O Senado fora a estrutura fundamental nesta complexa confluência de estruturas, adaptando a legislação portuguesa à dinâmica das relações locais com a comunidade chinesa e o Império, numa tentativa constante de conciliação de poderes. A grande dependência em que o território se encontrava, face à China, era inevitável pela situação político-económica de Portugal naquela época, pela distância espaço-temporal entre Lisboa e Macau, pelas características do Império em que se inseria e, fundamentalmente, porque Macau era fruto das relações diplomáticas, sempre sensíveis e delicadas, entre as duas nações.¹⁶

MACAU E O BRASIL

A cidade portuguesa de Macau foi o único porto da China permanentemente autorizado a receber

embarcações estrangeiras, desde os seus inícios. Até à instalação da Corte portuguesa no Brasil, em 1808, as únicas rotas marítimas autorizadas, pelas quais podiam chegar à China os bens oriundos da Europa e da América em geral, eram duas: a rota portuguesa do cabo da Boa Esperança (Rota do Cabo) com destino a Goa, China e Japão, utilizando Lisboa como plataforma centralizadora e redistribuidora para a Europa e, também, para os outros territórios sob administração portuguesa, onde o Brasil ocupava um papel fundamental; e a rota espanhola, que partia de Sevilha rumo à América e “Nueva Espáña”, tendo as Filipinas – e a cidade de Manila – como “ponta de lança” para tentar penetrar no comércio chinês.¹⁷

No início do século XVII, o aumento da concorrência europeia nos oceanos Índico e Atlântico, com destaque para os holandeses que passaram a dominar as rotas do oceano Índico, bem como a perda de “portos-chave” antes controlados pelos portugueses – como os das Molucas e do Japão,

Giuseppe Gianni, “Embarque do Príncipe Regente, D. João VI, para o Brasil” (1830-1840).



ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

de Malaca, e Manila –, fez com que o comércio português passasse a privilegiar o seu eixo atlântico centrado no Brasil em detrimento do asiático. Assim, o desenvolvimento do Brasil está ligado às dificuldades sentidas pelo comércio português na Ásia, numa tentativa de compensar as perdas sofridas no Oriente. Como consequência, os contactos de pessoas e bens transportados pela Rota do Cabo, de Macau para o Brasil, fossem eles por contrabando ou legalmente, tornaram-se progressivamente mais frequentes. É de notar que, desde muito cedo, havia viagens clandestinas entre Macau e a América, via Filipinas, fugindo aos regulamentos e proibições. Muitos navios, sob o pretexto de uma falsa emergência (climatérica ou para reparações), aportavam ao Brasil e aproveitavam para descarregar as mercadorias que traziam da China e restante Ásia, para proceder à reparação do navio e, quando voltavam a carregar, faziam-no, na maior parte das vezes, com novas mercadoria.¹⁸

D. João V (1717).



As viagens marítimas oficiais efectuadas pelas comunidades mercantis sujeitas à administração portuguesa eram regulamentadas por um conjunto de regimentos que indicavam os portos de destino, os melhores períodos para a navegação, as mercadorias permitidas ou proibidas, assim como as respectivas taxas, etc. Os mercadores, portanto, não eram autorizados a navegar livremente para onde quisessem. Em Macau, era o Senado da Câmara a autoridade competente para dar cumprimento a esses regimentos, normalmente promulgados pelo rei de Portugal ou, em sua representação, pelo vice-rei da Índia. Os mercadores de Macau só tinham autorização para navegar no mar da China e oceano Pacífico, até à China e ao Japão, assim como até à Ásia do Sueste, podendo também viajar no oceano Índico até Goa (Índia). Lisboa e Brasil eram, assim, rotas destinadas unicamente a barcos portugueses da rota do cabo da Boa Esperança, com autorização do Estado Português da Índia (Goa) ou da capital do Império (Lisboa).

No final do século XVII, o Senado de Macau pediu, formalmente, autorização ao rei D. João V (1706-1750) para navegar para o Brasil. O Senado nomeou seu procurador, nesta causa, o bispo D. João do Casal (1690-1735). O rei respondeu em Março de 1707, recusando essa pretensão pelo facto de ela retirar os rendimentos da Viagem da China à alfândega régia de Goa.¹⁹

Mas, perante a insistência do Senado de Macau, em 30 de Dezembro de 1709, D. João V acabou por autorizar, excepcionalmente, a navegação directa de Macau para o Brasil, assim como a isenção, temporária, do pagamento de direitos alfandegários a Goa por navegar nos mares sob a sua jurisdição; além disso, propunha a constituição de uma companhia de comércio constituída por macaenses e “reinóis”, tendo sido legitimada, por confirmação régia, em 31 de Janeiro de 1710.²⁰ Esta companhia, contudo, parece ter tido uma actividade reduzida, não tendo deixado vestígios de uma única viagem que se tivesse realizado directamente entre Macau e o Brasil.²¹

Várias outras tentativas de organização de uma comunicação directa e regular entre Macau e o Brasil foram feitas pelo Senado de Macau, sem terem resposta afirmativa por parte das autoridades centrais, que mantiveram a anterior regulamentação geral sobre as viagens para o Brasil.

Em 1719, o Senado de Macau mandou um longo “memorial” ao rei, D. João V, referente às grandes

dificuldades por que passava a cidade e pedindo apoio régio, pelo que o rei concedeu autorização para o que Macau pretendia, mas só por um período de cinco anos, ou seja, permitiu que Macau enviasse navios seus, anualmente, com destino a Lisboa e aos portos brasileiros. Mas, Macau não poderia transportar têxteis, ouro ou prata do Reino para o Brasil ou Angola nem vender mercadorias em Goa (Estado da Índia). Macau deveria, ainda, enviar anualmente dois navios a Goa, para que Goa não perdesse os rendimentos provenientes da sua Alfândega.²²

Segundo alguns, em 1733 existiriam contactos entre Macau e o Brasil, assim como acordos mercantis entre macaenses e brasileiros, demonstrando isso um interesse comum no comércio regular entre ambos os territórios.²³ Isto mesmo pode verificar-se pela documentação da reunião do Senado de 14 de Outubro de 1733, onde se discutia a grave situação económica de Macau e, novamente, a necessidade de obter autorização régia para, em condições favoráveis a Macau, navegar directamente para o Brasil, de onde se pretendia importar prata.²⁴

O Senado protestou, novamente, a 18 Dezembro de 1735, pela obrigatoriedade dos navios de Macau terem de passar primeiro por Lisboa e, só depois, poderem aportar ao Brasil.²⁵ Mas a pretensão de Macau só seria satisfeita com a abertura dos portos brasileiros a “todas as nações amigas” (de Portugal), em finais de Janeiro de 1808 (originada pela mudança da Corte de Portugal para o Brasil, fugindo às Invasões Francesas).²⁶

Por carta régia de 13 de Maio de 1810 o príncipe regente (D. João) decretou:

“... isentos dos direitos de entrada nas alfândegas do Brasil os géneros e mercadorias da China, que se exportarem directamente para os portos deste Estado, e pertencerem aos meus vassalos portugueses, ou por sua conta forem carregados em navios nacionais”.²⁷

O Senado resolveu enviar o navio *Ulisses*, comandado por Manuel Pereira, levando a carga toda por conta do mesmo Senado.²⁸ Depois de ter vendido os produtos chineses na cidade da Baía, o navio *Ulisses* navegou para Calcutá, na Índia, onde aplicou o capital realizado anteriormente no Brasil, regressando depois a Macau.²⁹

Foi esta a primeira ligação directa oficial entre Macau e o Brasil.

Com a mudança da política colonial portuguesa, Macau conheceu um novo período de desenvolvimento, baseado em três medidas: a abertura dos portos brasileiros; a autorização régia para criação de uma companhia, a “Caza de Seguro Mercantil”, em Macau; e, finalmente, a equiparação do estatuto dos portugueses, naturais de Macau, aos portugueses nascidos no Reino.³⁰

Lisboa e Brasil eram, assim, rotas destinadas unicamente a barcos portugueses da rota do cabo da Boa Esperança, com autorização do Estado Português da Índia (Goa) ou da capital do Império (Lisboa).

A nova política colonial portuguesa era reafirmada – e alargada – pelo “Alvará” de 4 de Fevereiro de 1811, confirmando a abertura a Macau:

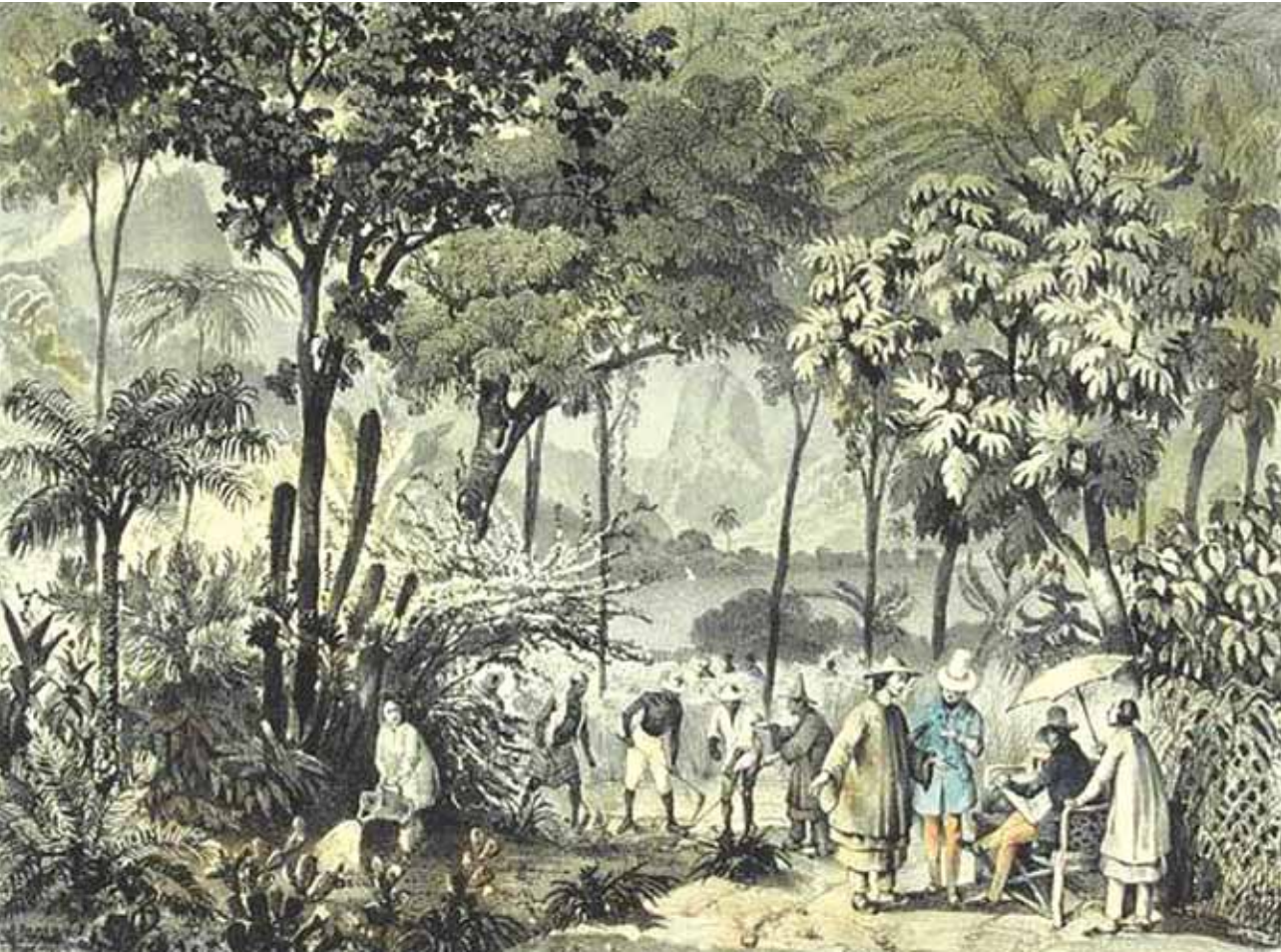
“Resolvi facilitar por meio de amplas concessões, que por este Alvará liberalizo aos meus vassalos o comercio, e navegação directa dos Mares da Índia, China, Enseadas, Rios, Ilhas, e Portos assim Nacionaes, como Estrangeiros do Cabo da Boa Esperança como tambem nos portos de Portugal, Brazil, Ilhas dos Assures digo dos Açores, Madeira, Ilhas de Cabo Verde, Portos da Costa d’Africa Ocidental, e ilhas adjacentes pertencentes a minha real coroa...”.³¹

Mas, em 29 Dezembro de 1813, o Leal Senado voltava a pedir que o rei atendesse à situação difícil em que se achava a cidade [Macau] para ter navios próprios de construção portuguesa, assim como tripulação com vassalos portugueses, concedendo, por isso, as referidas isenções ao navio *Maria Primeira*, a quem fora dada licença (pelo Senado) para ir ao Brasil.³²

Mais tarde, em 1818, D. João VI concedeu o tratamento de “Senhoria” ao Leal Senado de Macau, tal como à Câmara Municipal do Rio de Janeiro, para celebrar o dia da sua coroação, a 6 de Fevereiro de 1818.³³

ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES



Plantação chinesa de chá no Horto Botânico do Rio de Janeiro, in Johann Moritz Rugendas, *Viagem pitoresca através do Brasil*. São Paulo, Livraria Martins, 1949.

Constata-se a existência de chineses no Brasil, desde muito cedo.³⁴ Desde o início do século XIX, o Brasil interessava-se pelas plantas orientais, com a colaboração de trabalhadores chineses. Depois de instalada a Corte no Brasil, em 1808, o conde de Linhares sugeriu o recrutamento de um milhão de chineses, não só para auxiliar o povoamento da colônia, como também para beneficiar o comércio com Macau, procurando assim estender a indústria da seda e da porcelana ao Brasil.³⁵

Desde 1810, aliás, que se iniciara a cultura do chá, no Horto Botânico do Rio de Janeiro, com plantas importadas de Macau e de cerca de duzentos chineses para aí trabalharem, tal como na Fazenda de Santa Cruz, incorporada nos bens da Coroa após a expulsão dos Jesuítas.³⁶

Esta “política chazeira” de D. João VI (que regressara a Lisboa em 1821) foi abandonada por D.

Pedro I, que preferiu apostar numa “política cafeeira”, tanto mais que os ingleses faziam tudo para “estorvar tais plantações”.³⁷ Assim, já em 1825, muitos chineses haviam abandonado as plantações por outras profissões. No entanto, em 1839, um viajante estrangeiro refere que tinham ido para o Rio de Janeiro “colonos chineses que haviam chegado com sementes e novelos de fios de seda”.³⁸

Existem vestígios deste intercâmbio cultural, principalmente, na arquitetura, escultura, porcelana e na pintura.³⁹ Verifica-se que, a presença da China no Brasil é subtil, mas a sua influência está presente, a par da indígena (autóctone) e da africana, tal como a europeia, que estruturaram a matriz do povo brasileiro. Nos seus inícios, o Brasil contou, através dos portugueses, com a imigração chinesa e com os produtos culturais chineses, que também influenciaram a sua cultura de um saber oriental, que hoje se manifesta nos mais variados

campos. Estas relações culturais entre os dois povos remontam ao século XVI, com a chegada dos primeiros produtos e instalação de chineses no Brasil, afirmando-se estas relações no século XIX, com a chegada e a estada da Corte portuguesa no Rio de Janeiro.⁴⁰

Com o exílio da Coroa Portuguesa no Brasil, o centro de decisões desloca-se para o Rio de Janeiro e esta cidade passa a ter várias influências culturais. Através dos portugueses, o diálogo entre as duas culturas, a Ocidental e Oriental, estava já aberto em Macau e no Brasil, mas vai-se intensificar. Com a instalação da Corte no Brasil, houve um aumento da importação de manufacturas da China e a sociedade brasileira ganhava interesse pelas “coisas do Oriente” provenientes de Macau.⁴¹

Há influências orientais em edifícios como o Pavilhão da Mãe D’Água, na cidade de Belém, semelhante, na forma e decoração, a um pavilhão chinês,⁴² assim como nos jardins chineses, onde a natureza era recriada artificialmente com influências variadas, inclusive desenhos e espécies asiáticas.⁴³

Quanto à escultura, vemos alguns santos com os olhos amendoados, imagens em marfim da Virgem Maria e certos Cristos, nos altares “chineses” de Pernambuco e os leões “chineses” do Embu (quatro

leões funerários esculpidos em madeira pertencentes ao Museu de Arte Sacra da Igreja Nossa Senhora do Rosário do Embu, em São Paulo), semelhantes aos leões chineses.⁴⁴ Há, também, uma escultura de Santa Cecília que ostenta traços orientais chineses, acentuados nas feições, no penteado e nos trajes.⁴⁵

Também há influências na decoração, com motivos chineses pintados imitando laca, da Igreja de Nossa Senhora da Expectação do Parto, mais conhecida por Nossa Senhora do Ó, em Sabará, Minas Gerais.⁴⁶ É mesmo a região de Minas Gerais que mais apresenta exemplos de pintura decorativa com temática ou de imitação chinesa. Nada se sabe dos seus artistas, podendo, no entanto, terem sido chineses ou artistas que apenas aplicaram os “modismos” da época, ou seja, as *chinoiseries* ou até, somente, com inspiração na chamada “loiça de Macau”.⁴⁷



Santa Cecília.
Museu Arquidiocesano de Mariana.
Foto de Raquel Ferraz Proença.



ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

Também nos trajes e têxteis eram usados tanto a confecção como os tecidos e bordados da China, gosto importado de Portugal e de Macau que se foi instalando na sociedade colonial brasileira. Como exemplo, podemos citar as becas, ricamente bordadas, que os magistrados brasileiros utilizavam na primeira metade do século XIX.⁴⁸

Também na pintura se destaca Sunqua, artista chinês que deixou as marcas da pintura chinesa no Brasil, no princípio do século XIX, de que se destaca o quadro “O Panorama chinês do Rio de Janeiro”, não se sabendo se este artista esteve efectivamente no Brasil ou se, tal como em muitas outras obras, pintou este quadro por encomenda, através de desenhos ou gravuras, como era hábito na época.⁴⁹

Na arte barroca, no entanto, principalmente a pintura (a arte que mais se destaca no contacto com as artes do Extremo Oriente), há autores que consideram que essa influência se verifica mais na apropriação de temas.⁵⁰

Parece, pois, que o Brasil sofreu a influência da chamada *chinoiserie*, havendo traços desta influência em diversos lugares, mesmo nas chamadas “formas chinesas” que aparecem, em estilo rococó, em certas igrejas e imagens, no Brasil, tais como, as da Igreja de Nossa Senhora do Ó, em Sabará, Minas Gerais. Há, também, exemplos de uma influência das imagens cristãs goesas e macaenses, na Bahia e no Nordeste brasileiro.⁵¹

Especialmente em Minas Gerais, há também influências na disposição das calhas nos telhados das casas coloniais, assentes do mesmo modo como na China, embora em materiais diferentes, assim como na forma dos beirais, arrebitados nos extremos; e, também, o frontispício chanfrado de algumas capelas e igrejas, como a de Santa Rita do Serro, a das Mercês e a arquiconfraria dos Anjos, em Mariana, as igrejas do Rosário, de Itabira e de Santa Bárbara, a Igreja São Francisco, de Caeté e a já citada Igreja de Nossa Senhora do Ó.⁵²

Mas outros exemplos podem ser encontrados: a Igreja de Santa Efigênia, em Ouro Preto, ostenta, de ambos os lados do altar-mor, que tem uma imponente talha dourada, duas tábuas pintadas com motivos chineses; e, na capela da Senhora do Ó, em Sabará,



Colecção de Cristos de Macau da Igreja da Ordem Terceira do Carmo (Cachoeira, Recôncavo da Bahia).

ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

perto de Belo Horizonte, também se encontram “tábuas chinesas” no altar-mor, enquanto na Igreja de Nossa Senhora da Conceição se vê a “porta chinesa” da sacristia, de origem macaense; tal como a matriz de Feira de Santana, na Bahia, tem a torre sineira coroada de azulejos chineses. No Convento do Carmo, em Cachoeira, na sacristia existe um verdadeiro museu de antiguidades macaenses, com imagens de tamanho natural, com o rosto bem chinês, de pómulos salientes, pele amarelada e os olhos amendoados. Por seu lado, no Museu de Arte Sacra de Marinha, em Minas Gérias, há algumas peças atribuídas a Macau.⁵³

Com o regresso da Corte a Portugal, após a Revolução Liberal Portuguesa em 1820, seguida da independência do Brasil, em 1822, acelera-se o processo de europeização do Brasil, seguindo a estética e moda europeias.⁵⁴

Mas, a meio do século XIX, mais chineses iriam chegar ao Brasil. Entre 1850 e 1875 deu-se um grande movimento de chineses emigrados (cules) para a América Latina, principalmente para o México, Chile, Peru e Cuba, resultante da necessidade de mão-de-

-obra, devido à extinção da escravatura africana.⁵⁵ Essa importação começou por Singapura, mas incluindo gente de Macau, onde o próprio Brasil os foi buscar em 1855, apesar do “receio biológico que logo se levantou no Parlamento do Rio”.⁵⁶ Esta questão, segundo alguns autores, já vinha de trás, pois, em 1819, os chineses residentes na então colónia (Brasil) pediram a D. João VI que lhes nomeasse um director, “meio-cônsul, meio-intérprete”, que pudesse expor os seus direitos não só junto dos patrões, como dos tribunais.⁵⁷

Em 1855, chegaram trezentos colonos chineses ao Rio de Janeiro, contratados por um particular, ainda antes de assinado o primeiro Tratado de Amizade, Comércio e Navegação com a China, em 1880.⁵⁸

Os problemas políticos, administrativos e antropológicos levantados pela entrada de culos arrastar-se-iam durante a segunda metade do século XIX.⁵⁹

A questão racial passaria sempre à frente das necessidades de mão-de-obra. Em 1870, a contratação de chineses foi, novamente, defendida por um grupo de cultivadores e políticos, que tinham consciência de que se aproximava a abolição da escravatura, não querendo

que o Brasil ficasse “sem braços”. Surge, mesmo, a ideia de que poderiam ser apenas trabalhadores temporários e não colonos permanentes, utilizando-os somente como transição entre o regime do trabalho-escravo e do trabalho-livre, sendo depois dispensados.⁶⁰

Em 1882, o governo brasileiro pretendia conseguir mão-de-obra barata para a lavoura cafeeira, através da importação de culos. Mas era uma imigração temporária, menos cara do que a europeia, quer para o Tesouro, quer para o fazendeiro de café, regressando à China no fim do contrato, não se destinando, portanto, ao “cruzamento da raça brasileira”; o europeu, como colono, fixar-se-ia definitivamente no Brasil, dando-lhe “indústrias, civilização, costumes e aperfeiçoamento da raça”.⁶¹

Em 1883, Joaquim Nabuco dizia não haver real necessidade dos chineses no Brasil, onde apenas serviriam para “viciar e corromper ainda mais a raça”. Insistia que “o Brasil seria, inevitavelmente, mongolizado, como fora africanizado”.⁶²

Pelo fim da década, esta questão volta a surgir, agora pela mão de um agrupamento criado para a sua defesa – a Sociedade para a Importação de Trabalhadores Asiáticos de Ascendência Chinesa –, cujas actividades darão origem ao plano do visconde de Sinimbu, líder liberal que já fizera um estudo oficial sobre a imigração chinesa nos Estados Unidos.⁶³

A tentativa, no entanto, fracassou devido à oposição do governo inglês, por um lado, e à dos abolicionistas e dos defensores da imigração europeia, por outro lado. Além disso, a grande lavoura nunca mostrou entusiasmo pela ideia, pois, a do Norte, não queria os “chins”, sendo o plano Sinimbu considerado como um benefício à lavoura do Sul, que também “não queria os chins”.⁶⁴

Em 1888, a proposta de 1885 foi reformulada e o governo obteve autorização, não apenas para implantar colónias agrícolas, gozando das “mesmas vantagens e regime com que eram ou foram fundadas as colónias estrangeiras”, como também a de conceder aos proprietários rurais, que empregassem nacionais, “as mesmas vantagens e as mesmas condições”, dispensadas àqueles que acolhiam imigrantes, de qualquer nacionalidade, reabrindo assim a possibilidade da imigração de culos.⁶⁵



“Coroação de D. Pedro I como imperador do Brasil”, aguarela de Jean-Baptiste Debret, incluída na sua *Voyage Pittoresque et Historique au Brésil*, Paris 1834-1839.

Mesmo nos finais do século XIX existem documentos da época referentes à emigração de chineses para o Brasil, através de Macau, para trabalharem na agricultura, com autorização do “Presidente dos Estados Unidos do Brasil”.⁶⁶

Como se viu, há notícias de que, desde o século XVI, marinheiros, escravos, trabalhadores, artífices, culos e até homens de negócios chineses foram levados para o Brasil e ali ficaram e constituíram família, até mesmo cruzando-se com as outras etnias, deixando ali as marcas da sua presença. Vestígios da sua presença são encontradas na arte e na forma de vida da sociedade brasileira, no Rio de Janeiro em especial, onde a comunidade chinesa era bastante numerosa, nas primeiras décadas do século XIX. Apesar de alguns terem regressado, a maioria ficou no Brasil, dedicando-se a várias actividades. Mas, com os colonos chineses foram, também, para o Brasil, os seus saberes, as suas especificidades, a sua cultura que se foram enraizando na vivência da sociedade brasileira, principalmente a que se situava no litoral.⁶⁷

Apesar de todos os obstáculos e vicissitudes, são antigas as relações entre Macau e o Brasil. Relações essas que se prolongam até aos dias de hoje, cada vez mais intensas. **RC**



Pedro Américo de Figueiredo e Melo, “Independência ou Morte”, 1888.

ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

NOTAS

1 João Paulo Oliveira e Costa, *Portugal e o Japão: O Século Nambam*, pp. 72-73.

2 Austin Coates, *Macau, Calçadas da História*, p. 104.

3 Alfredo Gomes Dias, *Macau e a I Guerra do Ópio*, p. 82.

4 Ernestina Carreira, “Moçambique, Goa e Macau durante as Guerras Napoleónicas, 1801-1810”, p. 218.

5 *Ibidem*, pp. 221-222.

6 *Ibidem*.

7 António da Silva Rego, *O Ultramar Português no Século XVIII*, p. 335.

8 Carreira, “Moçambique, Goa e Macau...”, pp. 224-225.

9 *Ibidem*, p. 226.

10 “Peninsular, Guerra (1807-1813)”, in *Dicionário de História de Portugal*, dir. de Joel Serrão, Vol. V. Porto: Livraria Figueirinhas, 1985, pp. 47-51.

11 Carreira, “Moçambique, Goa e Macau...”, pp. 228-229.

12 *Ibidem*, pp. 230-232.

13 Montalto de Jesus, *Macau Histórico*, p. 165.

14 Joel Serrão, “Le Portugal dans le ressac de la Révolution Française (1789-1820)”, pp. 11-17.

15 António da Silva Rego, *O Ultramar Português no Século XIX*, pp. 44-45.

16 Leonor Diaz de Seabra, *As Relações de Macau com o Sião (Séculos XVIII-XIX)*, pp. 21-25.

17 Benjamim Videira Pires, *A Vida Marítima de Macau no Século XVIII*, p. 88 e, também, António da Silva Rego, “Relações directas entre Macau e o Brasil: Um sonho irrealizável? (1717-1810)”, pp. 117-152.

18 BNP/FG/*Miscelânea* - Códice n.º 637.

19 *Arquivos de Macau*, 3.ª Série, Vol. XIII (5), Maio de 1970, pp. 288-289.

20 *Arquivos de Macau*, 3.ª Série, Vol. IX (1), Janeiro de 1968, pp. 6-7.

21 António da Silva Rego, “Relações directas entre Macau e o Brasil...”, p. 138.

22 *Arquivos de Macau*, 3.ª Série, Vol. IX (1), Janeiro de 1968, pp. 10-11.

23 António da Silva Rego, “Relações directas entre Macau e o Brasil...”, p. 143.

24 “Termo sobre a proposta do Vereador deste Senado acerca do miseravel estado, em q’ se acha esta Cid.ª”, in *Arquivos de Macau*, 3.ª Série, Vol. III (3), Março de 1965, pp. 147-150.

25 “Lembrança do Senado da Camara desta Cidade de Mácao do Nome de Deos na China p.ª os Snres João Marques Bacalhao, e Pero Vict.ª Velho lhes fazerem merce na Cid.ª de Lisboa, e aonde mais cumprir. Anno de 1735”, in *Arquivos de Macau*, 3.ª Série, Vol. XV (5), Maio de 1971, pp. 287-289.

26 António da Silva Rego, “Relações directas entre Macau e o Brasil...”, pp. 146-147.

27 “Sobre a Izeempção dos Direitos de entrada nas Alfandegas de Brazil”, in *Arquivos de Macau*, Macau, 3.ª Série, Vol. XI (5), Maio de 1971, p. 285.

28 “Officio, que o Leal Senado dirige ao Ill.º e Exm.º Snr Conde dos Arcos Gov.º e Cap.º General da Capitania de Bahia, a respeito do Navio Ulisses, e suas cargas”, in *Arquivos de Macau*, 3.ª Série, Vol. XVIII (1), Julho de 1962, pp. 36-37.

29 António da Silva Rego, “Relações directas entre Macau e o Brasil...”, p. 149.

30 “Sobre os Naturaes de Macao”, in *Arquivos de Macau*, 3.ª Série, Vol. XI (5), Maio de 1969, p. 266.

31 “Sobre a Izeempção dos Direitos de entrada nas Alfandegas de Brazil”, *ibidem*, pp. 293-303.

32 “Relação dos Officios que ao Il.º e Exm.º Senhor Conde das Galveas, Ministro e Secretario d’Estado dos Negocios d’Ultramar e Dominios Ultramarinos, dirige o Leal Senado da Cidade de Macao pelo Navio Maria Primeira (Oficios n.ºs 10 e 11)”, in *Arquivos de Macau*, 3.ª Série, Vol. XVIII (2), Agosto de 1972, pp. 64-72.

33 “Sobre o novo Titulo do Leal Senado”, in *Arquivos de Macau*, 3.ª Série, Vol. XI (5), Maio de 1969, p. 285.

34 José Roberto Teixeira Leite, *A China no Brasil: influências, marcas, ecos e sobrevivências chinesas na sociedade e na arte brasileiras*, p. 16.

35 Almerindo Lessa, *Macau: Ensaios de Antropologia Portuguesa dos Trópicos*, p. 265.

36 *Ibidem*. Sobre este assunto veja-se também Carlos Francisco Moura, *Colonos Chineses no Brasil no Reinado de D. João VI*.

37 Almerindo Lessa, *Macau: Ensaios de Antropologia Portuguesa...*, p. 266.

38 *Ibidem*. Veja-se também Carlos Francisco Moura, *Relações entre Macau e o Brasil no Início do século XIX, segundo as “Memórias para Servir à História do Reino do Brasil, do Padre Perereca*.

39 Cf. Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala: Formação da Família Brasileira sob o Regime de Economia Patriarcal*.

40 António da Silva Rego, “Relações directas entre Macau e o Brasil...”, pp. 146-147.

41 Fernanda de Camargo-Moro, “Macau e o Brasil: Um diálogo antigo a ser aprofundado”, p. 224.

42 José Roberto Teixeira Leite, *A China no Brasil...*, pp. 147-148.

43 *Ibidem*, pp. 149-156.

44 *Ibidem*, p. 185.

45 Sónia Maria Fonseca, “Orientalismos no Barroco em Minas Gerais e a circularidade cultural entre o Oriente e o Ocidente”, p. 110.

46 José Roberto Teixeira Leite, *A China no Brasil...*, p. 144.

47 *Ibidem*, pp. 179-184.

48 *Ibidem*, p. 249.

49 José Roberto Teixeira Leite, “Sunqua e o panorama chinês do Rio de Janeiro”, pp. 233-240.

50 Sónia Maria Fonseca, “Orientalismos no Barroco em Minas Gerais ...”, p. 110.

51 Fernanda Camargo-Moro, “Macau e o Brasil...”, pp. 221-228.

52 Sónia Maria Fonseca, “Orientalismos no Barroco em Minas Gerais ...”, pp. 109-126.

53 João Alves das Neves, “Macau visto do Brasil”, pp. 211-219.

54 José Roberto Teixeira Leite, *A China no Brasil...*, p.153.

55 Almerindo Lessa, *Macau: Ensaios de Antropologia Portuguesa...*, p. 265.

56 *Ibidem*. Veja-se, também, Fernanda de Camargo-Moro, “Macau e o Brasil...”, pp. 221-228.

57 *Ibidem*.

58 Almerindo Lessa, *Macau: Ensaios de Antropologia Portuguesa...*, p. 270.

59 *Ibidem*, p. 265.

60 *Ibidem*, p. 267.

61 *Ibidem*, pp. 265-267. Veja-se, também, José Roberto Teixeira Leite, *A China no Brasil...*

62 Almerindo Lessa, *Macau: Ensaios de Antropologia Portuguesa...*, p. 267.

63 *Ibidem*, pp. 267-268.

64 *Ibidem*, pp. 269-270.

65 *Ibidem*, p. 270.

66 Arquivo Histórico de Macau [AHM]/Administração Civil [AC]-P-01357 e AH/AC-P-01401.

67 Carlos Francisco Moura, “Relações entre Macau e o Brasil no século XIX”, p. 67.

BIBLIOGRAFIA

Fontes Manuscritas
Arquivo Histórico de Macau
AH/AC/P-01357: “Chapa do Vice-rei de Cantão sobre a proibição da emigração chinesa para o Brasil”, fl. 1-5 (10-10-1893 a 30-12-1893).
AH/AC/P-01397: “Emigração chinesa para o Brasil no vapor alemão Tetartos (1894-02-23 a 1894-08-24).
AH/AC/P-01401: “Ofício do Consul de Portugal em Cantão acerca dos anúncios das alfândegas da Lapa e Caulung sobre a emigração chinesa para o Brasil”, fl. 1-3 (09-03-1894).

Biblioteca Nacional de Portugal
BNP/FG/*Miscelânea*, Códice nº 637: “Viagem que se fez de Amaquo porto da China onde estão os Portugueses pera a nova Espanha, 1584”, fls. 140-141.

Fontes Impressas
“Carta Regia desobrigando as Embarcações de Macau q. passassem pelos mares de Goa de pagarem direitos a dita Capital emquanto durasse a guerra com Castella”, in *Arquivos de Macau*, 3.ª Série, Vol. IX (1), Janeiro de 1968, pp. 6-7.
“Carta que André Lopes de Lavre escreveu a este Senado em 24 de Março de 1702 [deverá ler-se 1709] de Lisbôa junto com uma copia”, in *Arquivos de Macau*, 3.ª Série, Vol. XIII (5), Maio de 1970, pp. 288-289.
“Lembrança do Senado da Camara desta Cidade de Mácao do Nome de Deos na China p.ª os Snres João Marques Bacalhao, e Pero Vict.ª Velho lhes fazerem merce na Cid.ª de Lisboa, e aonde mais cumprir. Anno de 1735”, in *Arquivos de Macau*, 3.ª Série, Vol. XV (5), Maio de 1971, pp. 287-289.
“Officio, que o Leal Senado dirige ao Ill.º e Exm.º Snr Conde dos Arcos Gov.º e Cap.º General da Capitania de Bahia, a respeito do Navio Ulisses, e suas cargas”, in *Arquivos de Macau*, 3.ª Série, Vol. XVIII (1), Julho de 1972, p. 37.
“A respeito dos Direi.ºs na Alfandega do Brasil”, in *Arquivos de Macau*, 3.ª Série, Vol. XI (5), Maio de 1969, p. 267.
“Sobre a Izeempção dos Direitos de entrada nas Alfandegas de Brazil”, in *Arquivos de Macau*, 3.ª Série, Vol. XI (5), Maio de 1969, pp. 263-264.
“Termo sobre a proposta do Vereador deste Senado acerca do miseravel estado, em q’ se acha esta Cid.ª”, in *Arquivos de Macau*, 3.ª Série, Vol. III (3), Março de 1965, pp. 147-150.

Estudos
Coates, Austin. *Macau, Calçadas da História*. Lisboa: Gradiva/ Instituto Cultural de Macau, 1991.
Carreira, Ernestina. “Moçambique, Goa e Macau durante as Guerras Napoleónicas, 1801-1810”, in *As Relações entre a Índia Portuguesa, a Ásia do Sueste e o Extremo Oriente. Actas do VI Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*, ed. dirig. por Artur Teodoro de Matos e Luís Filipe Tomás. Macau-Lisboa. Macau;Lisboa: [s.n.], 1993, pp. 217-235

Costa, João Paulo Oliveira e. *Portugal e o Japão: O Século Nambam*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993.
Dias, Alfredo Gomes. *Macau e a I Guerra do Ópio*. Macau: Instituto Português do Oriente, 1993.
Fonseca, Sónia Maria. “Orientalismos no Barroco em Minas Gerais e a circularidade cultural entre o Oriente e o Ocidente”, in *Revista de Cultura*, n.º 22 (II série), 1995, pp. 109-126.
Freyre, Gilberto. *Casa Grande & Senzala: Formação da Família Brasileira sob o Regime de Economia Patriarcal*. Lisboa: Livros do Brasil, 1983.
Guimarães, Ângela. *Uma Relação Especial: Macau e as Relações Luso-Chinesas (1780-1844)*. Lisboa: Centro de Investigação e Estudos de Sociologia,1996.
Jesus, Montalto de. *Macau Histórico*. Macau: Livros do Oriente, 1990.
Leite, José Roberto Teixeira. *A China no Brasil: Influências, marcas, ecos e sobrevivências chinesas na sociedade e na arte brasileiras*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999.
———. “Sunqua e o panorama chinês do Rio de Janeiro”, in *Revista de Cultura*, n.º especial “Macau na Lusofonia”, 2001, pp. 233-240.
Lessa, Almerindo. *Macau: Ensaios de Antropologia Portuguesa nos Trópicos*. Lisboa: Editora Internacional, 1966.
Moro, Fernanda de Camargo. “Macau e o Brasil: Um diálogo antigo a ser aprofundado”, in *Revista de Cultura*, n.º especial “Macau na Lusofonia”, 2001, pp. 221-228.
Moura, Carlos Francisco. *Colonos Chineses no Brasil no Reinado de D. João VI*. Macau: Imprensa Nacional, 1973.
———. *Relações entre Macau e o Brasil no Início do século XIX, Segundo as “Memórias para Servir à História do Reino do Brasil, do Padre Perereca”*. Macau: Imprensa Nacional, 1973.
———. “Relações entre Macau e o Brasil no século XIX”, in *Revista de Cultura*, n.º especial “Macau na Lusofonia”, 2001, pp. 67-85.
Neves, João Alves das, “Macau visto do Brasil”, in *Revista de Cultura*, n.º especial “Macau na Lusofonia”, 2001, pp. 211-219.
Pires, Benjamim Videira, S. J. *A Vida Marítima de Macau no Século XVIII*. Macau: Instituto Cultural de Macau / Museu Marítimo, 1993.
Rego, António da Silva. *O Ultramar Português no Século XVIII*. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 1967.
———. “Relações directas entre Macau e o Brasil: Um sonho irrealizável? (1717-1810)”, in *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, Julho-Dezembro, 1976.
Seabra, Leonor Diaz de. *As Relações de Macau com o Sião (Séculos XVIII-XIX)*. Macau: Universidade de Macau, 2000.
Serrão, Joel, “Le Portugal dans le ressac de la Révolution Française (1789-1820)”, in *La Révolution Française vue par les portugais: actes du colloque*. Paris: Centre Culturel Portugais/ Centre Culturel Portugais. Fond. Calouste Gulbenkian, 1990, pp. 11-17.

Macanese Family Genealogies

Memories and Identities

MARISA GASPAR*

Today, what remains of that old Macao so full of personality, with its large stately homes perched over large gardens shaded by vetusts leafy trees, some of which, in the summer, covered up in flowers, especially the *flames of the forest* and the *frangipanes*, of such sweet perfume? Uncharacteristic, the city is buzzing, although, like any other big metropolis, stacked in a small space, with a fever of living, that only gold and pleasure manage to foster.

Ana Maria Amaro, *Das Cabanas de Palha às Torres de Betão*.

Badaraco family. New Year's Eve in 1954.



Much has been written about the rich history of Macao but less attention has been given to its equally fascinating present. Macao today is a place where sociocultural change is observable on a daily basis. Learning more about this city and its inhabitants is increasingly urgent.

On 20 December 1999, Macao was handed over to Chinese administration under the ‘one country, two systems’ policy, after which it became a Special Administrative Region of the People’s Republic of China (Macao SAR). The Luso-Chinese Joint Declaration concerning Macao’s future, signed in 1987, initiated the negotiation process between the Portuguese and Chinese authorities, marked by close collaboration and a smooth transition of the longest-lasting overseas territory under Portuguese rule. Based on that document and in much the same way as nearby Hong Kong, the Macao SAR was constituted as a region with a high degree of political autonomy, with a local government and its own law (Macao Basic Law), that provides for 50 years to the come the maintenance of the same economic, legal, social, and cultural systems operating during the Portuguese administration, including Portuguese as the second official language of Macao.

Ever since its establishment by Portuguese merchants during the 16th century, the city of Macao, strategically located on the south-east coast of China to the west of the Pearl River Delta, has been associated with the development of world-wide trading routes, and was a point of intersection between many different interests, peoples, religions and cultures. Macao was the major *entrepôt* for trade between China, Japan, India and Europe for almost a century (1543-1639) before the Dutch and the British took over the Portuguese

trading routes and Macao was gradually replaced by Hong Kong when it come under British rule. Macao was also the centre for Catholic missionary activities in China and Japan, and in the early 17th century the first church and college of the Jesuits in China was built here. The surviving façade of St. Paul’s church bears testimony to Macao’s great importance in the history of the dissemination of Catholicism, and of Western knowledge of Chinese and Japanese cultures and languages. This imposing stone façade designed by an Italian Jesuit with the assistance of Catholic Japanese refugees in Macao, with its biblical quotations in Chinese and missionary saints’ statues, is today represented as the symbol of the city and constitutes the principal World Heritage touristic attraction of the Macao SAR.

Despite the important achievement for Macao’s heritage in having been recognised by UNESCO, the exponential economic growth of Macao was due to liberalisation of the gaming industry in 2002, and Macao’s subsequent conversion into the gaming capital of the world. The history of gaming in Macao is as old as its foundation and, from the beginning, is related with the fact that Macao is the only place in China where gambling is legal. This recent unprecedented success is primarily due to China’s more flexible procedures in granting individual tourist visas since 2005, the encouragement of pro-gambling policies by the local government, ample foreign investment, and the millions of tourists, mostly from mainland China, who visit Macao. As well as the promotion of its historic streets and residential areas, and its Portuguese and Chinese buildings classified as World Heritage in 2005, Macao is also promoted as a modern World Centre of Tourism and Leisure.

In Macao’s current post-transition period of sovereignty and power, and following the recent establishment of the Macao SAR, I tried to understand how Eurasian Macanese (individuals and community), historically associated with the Portuguese colonial project in Macao, have been reacting— in their multiple positionalities between ‘themselves’ and ‘the others’—to the profound impact that this major change has had on their group dynamics.

The question of origins is a central theme to building any ethnic identity, since it involves not only defining the group as such compared to other groups, but also the cultural definitions that each member of the

* Graduate in Anthropology from the Lisbon University Institute (ISCTE-IUL). She is an experienced fieldworker of the Macanese in Lisbon and Macao. Her researches are on memory, identity, food and cultural heritage. In 2009 she concluded a M.Sc. in Social Anthropology at the London School of Economics, UK. In the same year she has enrolled on ISCTE-IUL Doctoral Programme in Anthropology. On 2013, she received her Ph.D. with the thesis ‘Macao Sá Filo: Memória, Identidade e Ambivalência na Comunidade Euroasiática Macaense’ [Children of Macao: Memory, Identity and Ambivalence in the Macanese Eurasian Community]. Currently, she is Research Fellow at the Orient Institute (ISCSP-UL).

Licenciada em Antropologia pelo Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL). Desde 2003 tem vindo a fazer trabalho de campo etnográfico com os macaenses em Lisboa e em Macau. Desenvolve pesquisas sobre memória, identidade, comida e património cultural. Em 2009, concluiu o mestrado em Antropologia Social na London School of Economics, Reino Unido. No mesmo ano, iniciou o Doutoramento em Antropologia no ISCTE-IUL. Em 2013, obteve o grau de Doutora com a tese “Macao Sá Filo: Memória, Identidade e Ambivalência na Comunidade Euroasiática Macaense”. Atualmente integra o Instituto do Oriente (ISCSP-UL).

ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

group defines individually. The confrontation between different definitions of identity tends to weaken the strength of evidence and therefore the legitimacy of each alternative, meaning that in a multi-ethnic and a multicultural context like Macao, the issue of origins is more emphatic, and generally, contains a considerable emotional content. Memory scholars such as Bloch (1998) or Sperber (1985) emphasise, precisely, that all narratives about the past should be understood considering the ‘character’ of the society in which they have been currently narrated, as well as the effect that the construction of the subject and the nature of the kinship system have on these narratives.

My purpose in this paper is to analyse the particular configurations of Macanese identity as they are experienced and produced by people and families through their memories. Is the Macanese identity contextually achieved through activities performed in the present, or is it given as an essence automatically inherited from the past, or is it the product of instrumental strategies of social reproduction? How can the study of biographical and collective memories contribute to an understanding of the Macanese phenomenon, and what can this relation tell us about the process of ethnic and cultural Macanese identity?

THE MACANESE [*MACAENSES*]

Macao is a complex space, both from a historical and a present-day perspective. It is a border town dependent on the balance between different political forces, and has undergone great transformations over the past decades. Its place in the future is uncertain, but it would seem that the political powers involved in drawing up this future have had the foresight and imagination to predict that Macao will continue its life as a crossroad of cultures, of societies and of economic systems. Macao also has been a melting pot of people and sociocultural traditions from Portugal and China, but also from Southeast Asia, and has played a central role in the history of this contact by acting as a gateway between them.

The product of this long period of contact gave rise to one of the most significant categories of ethnic and cultural identity in Macao—the Macanese [*Macaenses*]. The very nature of Macanese identity has been marked by a certain degree of ambivalence: the Macanese community is not only the product of processes of

inclusion and exclusion that developed in time in relation to the external conditions motivating people’s interests; its boundaries have also remained undefined and diffuse, lying between distinct social universes.

The Macanese emerged out of complex and prolonged biological and sociocultural blending of Europeans (mainly Portuguese men) and Asian women (mostly Malay, Chinese, Indian, Japanese and Timorese), settled in Macao since the 16th century onwards. This gave rise to a Eurasian physical appearance and, even though they remained Portuguese and Catholic, they created a life style that had a distinctive identity. This has inspired the development of a series of seemingly ‘mixed’ sociocultural markers such as a local language—the *Patuá*, a specific style of ‘fusion cuisine’, and a traditional outlook on the economic and social conditions that constituted their

Badaraco family in the 50s.



long-term environment. Another characteristic of the Macanese people is that they tend to be fluent in both Portuguese and Cantonese local language, but literate only in Portuguese.

Although the large numerical majority of the population is ethnically Chinese, the Macanese are deeply associated with Macao’s identity and history. These links are explicitly acknowledged in the Portuguese term most commonly used to refer to them: *filhos da terra*, or children of the soil or, *tou-saang pouh-gwok-yahn* or soil-born Portuguese, in the Cantonese language. The Macanese, living in relative isolation from mainland Portugal from the late 1500s to the 1800s developed, as has been said, a local Creole culture by the integration of a series of influences that reached them from the whole of the maritime world of Eastern Asia, providing them with their own lifestyle, their own traditions, their own language and cuisine, and their own professional occupations traditionally associated with local government. In the relatively frequent moments of economic stagnation, the reliance of the community on its ethnic monopoly and on its central role as intermediaries for Chinese interests with the Portuguese administration was always essential for its survival in Macao. However, in a tiny and politically unstable place such as Macao, and with a limited number of job vacancies, a Macanese diaspora began to form already in 1842 (Montalto de Jesus 1990 [1902]), with many Macanese moving to Hong Kong first, and later to Portugal, Brazil, Western Canada, Australia, and the San Francisco Bay area. A realistic estimate would suggest that today there are no more than 7,000 Macanese living in the Macao SAR, which is around 1.6 per cent of the total population (Morbey, 1990), when it is estimated that the number of Macanese settled in other parts of the world is around 150,000 individuals (Xavier, 2013). There is also a constant flux of families between Macao and the areas where the Macanese diaspora has been formed, giving the Macanese community a transnational character.

The Macanese Creole community always allow for a wider margin of ambiguity, where ethnic group belonging is not externally imposed on Eurasians by the fact of their physical look but is largely the result of personal identity options. Portuguese dispositions towards ‘racial’ matters have always differed considerably from those that characterised the

British Empire in its heyday. For this reason it is still important today to draw a clear distinction between ethnic relations in Hong Kong and in Macao. As old Macanese people say: ‘A Portuguese *mestiço* was called Portuguese. An English *mestiço* was called half-caste’ (Pina-Cabral, 2002, p. 22).

This explains why until 1970s, it was common in Hong Kong to distinguish clearly between Europeans, Eurasians and Portuguese. The latter category comprised mainly the offspring of Macanese families and resulted from centuries of cross-ethnic intermarriage (Boxer, 1967 [1963], 1992 [1969]). From the late 19th century on, nevertheless, the Portuguese colonial administration was progressively installed and the Macanese, in order to retain their privileges that distinguished them from the Chinese community, had to downplay their Creole culture, and integrate into mainstream Portuguese culture. Thus, their Creole language first became a domestic language and then disappeared altogether in less than a century. Their cuisine, one of the oldest ‘fusion cuisines’ in the world (Jackson, 2004), only survived within some families and is prepared and consumed merely on special occasions.

Since the ‘Macanesation of Macao’s Administration’ policy [*Macaização dos Quadros*] implemented since the governorship of Garcia Leandro (1974-1979) and, with the passing of the years, particularly during the government of Carlos Melancia (1987-1990), Macanese people assumed a growing number of leadership positions in the Administration (previously mainly occupied by the Portuguese), the Municipality and in liberal professions, and played a central role as intermediaries for Chinese interests with the Administration as lawyers, solicitors, secretaries, etc. This control of the State apparatus has given the Macanese a position of social and economic security that distinguished them from the other local community, the Chinese. As such, association with the Portuguese Administration has been a central tenet of Macanese ethnic interests.

The fate of the Macanese has always been inseparable from the basic and original contradiction that lies at the heart of Macao’s social and political life: the fact that, whilst remaining Chinese, Macao was a territory administered by the Portuguese with its specific practice of what Clayton calls a ‘sort-of sovereignty’ (2009, p. 51). This means that, although the Macanese hold Portuguese citizenship

ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

within the territory, they have twice lost their rights of sovereignty, both at the time of the ‘1, 2, 3’ (1966/1967) incident related to the Chinese Cultural Revolution that had established the People’s Republic of China’s overlordship, and later, with the military coup which took place on 25 April 1974 in Portugal, when the Portuguese democratic authorities declared that Macao was ‘a Chinese territory administered by Portugal’ (1976 Portuguese Republic’s Constitution). In the Luso-Chinese Joint Declaration concerning Macao’s future (1987) it became evident that the balance of forces had changed considerably. The Macanese started preparing themselves for living in a region run directly by a Chinese Administration under the ‘one country, two systems’ policy. From then onwards, the Portuguese and Chinese authorities started collaborating closely to organise a smooth transition to a Special Administrative Region of People’s Republic of China in December 1999.

The Macanese Creole community always allow for a wider margin of ambiguity, where ethnic group belonging is not externally imposed on Eurasians by the fact of their physical look but is largely the result of personal identity options.

Surprisingly, the years before Macao’s handover were a period of incomparable prosperity in the city. Deng Xiaoping’s policies of opening up the Chinese economy, the growing number of Chinese visiting Macao’s casinos, and finally, the Portuguese investment in a full modernisation of the city’s administration, helped the Macanese succeed in renovating their ethnic monopoly and reconstructing themselves as an ‘administrative elite’ in Macao (Pina-Cabral 2000, 2002). The new Macanese generation that had come into power in the newly prosperous Macao diminished its identification with Portuguese culture and started

cultivating Macao’s unique new discourse of identity. In fact, during the pre-transition period, a massive campaign was launched by the two states—the Portuguese and the Chinese—praising the ‘glorious past’ of Macao and recreating Macao as a ‘unique place’ in China, a product and symbol of the cooperation and cultural sharing between ‘the East and the West’. Part of the evidence is heritage promotion through institutions such as museums, folklore societies and other educational establishments, which are playing a formative role in the Macao SAR’s nation-building process.

ETHNOGRAPHIC RESEARCH

My Ph.D. long-term fieldwork was conducted from March 2010 to September 2011 within a restricted number of Macanese families, the Food and Drink Party [*O Partido dos Comes e Bebes—PCB*] brotherhood, and the Macanese diaspora. Since the research universe was very scattered, considering the large number of Macanese living abroad and the constant flux of people between Macao and their host countries, web communication and online practices among community members became extremely significant, and constituted one major part of my doctoral research. The use of digital methods and virtual ethnography on the Internet allowed me to follow-up on the Macanese diaspora spread all over the world, on virtual social networks—mainly *Facebook*, other social media, websites and blogs.

A pillar of anthropological research since Malinowski’s classic prolonged fieldwork in the Trobriand Islands (2002 [1922]), participant observation continued to serve as a basic methodological practice during my ethnographic fieldwork. It was used in three field locations—Lisbon, Macao, and the Internet—concentrating mostly on public events such as festivities, celebrations, association meetings and other associative activities, family rituals, translocal social practices, and the flow of information on the web. Though much has been written on studies conducted on the Internet, there have been very few analyses of the integration of the Internet into qualitative research approaches. Jones’s book *Doing Internet Research* (1999) was one of the ground breaking works exploring both theoretical and practical issues involved in Internet research;



Anok family in the 50s.

another was *Virtual Ethnography* (2000) by Hine, which emphasised the profound need to study the Internet both as a cultural product as well as in its cultural context. A third important work is *Internet Communication and Qualitative Research* (Mann and Stewart, 2000), which defined the Internet not only as a data gathering instrument in qualitative research, but also as a research field. Participant observation in these situations also involved note-taking (Sanjek 1990), occasional recording of ‘actions’ *in situ* and in Internet communication groups, and the snapping of photographs/videos. In-depth interviews were concentrated on a limited number of key informants. The selection of interviewees included individuals of different ages, genders, and occupations. My main guidelines were the still relevant and useful classic by James Spradley (1979) on the ethnographic interview,

as well as more recent manuals: Davies (1999), Denzin and Lincoln (2011 [1994]), and Kvale (2008 [1996]).

I also made use of biographical methods grounded in multiple autobiographies within a restricted number of Macanese families. Because the family is a small social system, it lends itself to the holistic approach and it is in this context that the relationships between cultural and individual factors can best be observed. The preference for these methods follows from the fact that they tend to decrease the element of investigator bias and offer more efficiency by reducing the subjectivity of one *ego* alone. These methodologies can also preserve the emotional satisfaction and understanding that the anthropologist experiences in working directly with his subjects (Lewis, 1961). The relevance of this gathering of biographical memories is that social structures and

ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

events are endowed with complex meanings. They do not depend on any given unavoidable ‘nature of things’, but are a product of social action, and this is always undertaken reflexively (Davis, 1999). The autobiographical memories are, in this sense, bearers of factual notions, but are also a depository of reflections. That is why the shape and content of the oral record are so important to the recognition and knowledge of how people become who they are.

BIOGRAPHICAL METHODOLOGIES APPLIED TO THE PCB

In this essay I shall explore, using biographic methods applied to ethnographic research, the topic of how social representations of Macanese identity are interpreted and disseminated through memory,

1st Communion. Badaraco brothers in the 50s.



Xavier family in 1955.

and what kind of memories are associated with that identity.

Being the Macanese identity an eminently subjective reality and difficult to define, I choose to interview individuals who belong to different families and integrate the brotherhood of Macanese people: the Food and Drink Party [*O Partido dos Comes e Bebes*—PCB]. I had followed up the PCB group for twelve months and attended all its events and reunions that took place in Lisbon. PCB was organised in 2002 with the aim of bringing together the large number of Macanese living in Portugal, for conviviality as well as, in their own words, for ‘remembering the taste in eating our food, speaking our language and get back to our old Macao, that brought us together in the past and in the present’.¹

PCB is constituted by the founders, the organising committee, colleagues and friends, about 50 members in all, and normally they have a calendar of Portuguese and Chinese festivities they like to celebrate in the same way they used to do in Macao, and where good Macanese food is always the biggest attraction. These commemorations are kept private, since the PCB presents itself as a closed group, not only for ‘outsiders’ like myself, but also for anyone for whom the fact of being Macanese *per se* does not grant direct access. These outsiders should first be invited to attend. Perhaps a remnant from their previous professional roles in the Public Administrative functionalism—or merely, as they say, ‘a joke’ (the original term used was *uma brincadeira*)—the fact is that the informal associativity PCB reclaims, has an organisational chart describing its different functions and audiences. Therefore, it

is necessary to request superior approval in order to obtain access to this ‘family’ and ‘universe of friends’, which is in fact, in the end, a ‘private universe’ with ‘private identities’.

However, the PCB has a website *GentedeMacao.com* and the *PCB Magazine* newsletter-blog that are loaded and updated with all information that relates to Macao, the Macanese community and PCB events and celebrations: for example, individual and group photographs, Macanese recipes, *Patuá* Creole songs and literature. One can note an obsession with the registration of ‘private’ characteristics which are then ‘made public’, made known, and remembered, as if this small group represents the ‘last Macanese’, the last ones performing these acts, the last ones to preserve the Macanese tradition, language, cuisine, habits and customs. Therefore, they feel obliged to leave these

memories of their memories, because beyond them ‘*nothing of this passes by*’, as was repeatedly said to me.

I applied three biographical methodologies to key informants: (1) The *genealogy* used as a form of strategic diagram, highlighting my informants’ practical kin (consanguineous, affinal, and spiritual) with whom more intensive social relations are maintained and lubricated (Bamford and Leach, 2009); (2) *Brief biographical portraits* based on the interviews and genealogies already recorded (O’Neill, 2009, for a literature review on *life-histories*). The use of this method did not intend to converge on complex and lengthy classical life-histories of some individual egos, but rather to illustrate informant’s reconstruction processes of life pathways and their interpretation of the world—with all the emotional expressions and subtleties of oral narrative—sometimes intersecting

Boyol brothers in 1967.



ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES



4th Year Primary School. Classmates. Pedro Nolasco School in the 60s.

and converging on *case-studies* (excellent examples of how useful this technique of *partial life-histories* or abbreviated trajectories can be are contained in Cole, 1991 and Watson and Watson-Franke, 1985); (3) *Family-histories* (Pina-Cabral and Lima, 2005) that integrate the previous two methods and allow focus on the extended relational context constituted around the ego, and his/her integration within the complex world of relationships where he/she belongs. This technique avoids a kind of isolated, individualistic, self-centred or self-valid speech, which has received Bourdieu's biographical illusion critique (1986).

SELECTIVE MEMORY AND KINSHIP

Having a common past also entails some general sense of sharing a common present; descending from some common ancestor makes us feel somehow 'connected'. Therefore, history plays a major role in the way we construct kinship. Writing about kinship in the Chinese context, Brandtstädter and Santos (2009) call for an approach that focuses as much on what kinship 'is' as on what kinship 'does'. This instrumentalist approach develops the notion of 'metamorphosis' as a heuristic device to understand how kinship (however defined) is both embedded in and contributes to the reworking of the larger politico-economic and sociocultural processes. My article draws also on this theoretical emphasis on 'transformation' to analyse Macanese kinship and its increasing engagement with the complexities of the modern world, Macao SAR state formation, and global markets. One of the advantages of this approach is that it helps make clear how Macanese memory and family life are both an

object and a subject of metamorphosis—pointing not just to what is inherited or given from the past, but also to what is acquired in the present and aspired to in the future.

According to Nora (1989), the decomposition of *memory-history* has multiplied the number of private memories demanding their individual histories. Never before has so much been recorded, collected; and never before has remembering been so compulsive, even habit memorisation ceases to be central to the educational process. What we can no longer keep in our heads is now kept in storage. It seems that as collective forms of memory decline an increasing burden is placed on the individual, and now people prefer to devote more time to local, ethnic, and family memory. By the end of the 20th century, genealogy had become the surest means of preserving the memory of one's ancestors and of enhancing the prestige of an aristocratic family. Every established group, intellectual or not, learned or not, has felt the need to go in search of its own origins and identity. Indeed, there is hardly a family today in which some member has not recently sought to document as accurately as possible his or her ancestors, thus transforming genealogical research into a massive new phenomenon. Genealogy owes its positions in modern cultural and social anthropology to the genealogical method, which will be the main focus of this account, giving it inevitably a bias toward British social anthropology. The genealogical method as a systematic or scientific account, whereby the 'blood' and marriage connections recognised by people being studied could be systematically recorded, provided the basis for terminological and semantic studies of kinship.

The genealogical method of kinship, as described in the introductory chapter of the book *Kinship and Beyond: The Genealogical Model Reconsidered* (2009), is a cultural construction of personal relationships in terms of inherited, biogenetic attributes. This collection of ten essays is the latest major and important work to call for renewed attention to the issue of kinship, especially regarding contemporary questions of how cultures relates to nature. The editors undertook a detailed review of kinship studies starting from Rivers (2011 [1914]), through descent theory, past Schneider's (1984) critique of kinship as a different field in anthropology, to recent studies, such as Bamford, 2007, Carsten, 2000, Franklin and

Mckinnon, 2001, and Leach, 2003. As they show, the genealogical model not only lingers in the work of anthropologists, but it also informs the way people of many cultures and in many contexts think about nature and culture. Similarly, I consider the genealogical method of kinship, namely, the way social groups are constituted through time and the role heredity plays in establishing various kinds of social identities, relevant in the analysis of family genealogical selective memory illustrated by my informants.

MACANESE FAMILY GENEALOGIES

In all the interviews I conducted, I had as a criterion the interviewing of individuals who belonged to different families, in order to obtain a wider range of diverse family histories and relevant biographical information related to them. In this way, it was possible to 'escape' the *cliché* of 'traditional families' highly prestigious in Macanese society for holding a public image that combines a sense of 'Portuguese-ness' that more clearly defines the Macanese community in historical terms (Pina-Cabral and Lourenço, 1993; Pina-Cabral, 2000, 2002). Generally, we refer here to the few families one is used to seeing mentioned in classic literature about Macao. Anchor identity in the past becomes, then, a

legitimacy element for the public image of traditional families, and is diametrically opposed to those families who do not have the same family background. This fact can frequently weaken family members' position and their self-image, leading to the questioning of their ethnic or personal identity.

The Macanese 'origins version' taken as a referent in my universe of informants asserts that Macanese people originated from miscegenation that occurred essentially in the early centuries of Portuguese settlement in Asia between Portuguese men and Indian, Malayan, and Japanese women. Macao traditional families married either Portuguese or among themselves. Marriage to Chinese women would only have occurred 'in recent times' (Amaro, 1988). However, this reclaimed 'mixed' ancestry in the Macanese self-definition is not always evident, as I shall demonstrate.

This is the version that strengthens the identification of the Macanese as the 'Portuguese of the Orient', denying their equidistance from Portuguese and Chinese ethnic groups. In the case of families whose members have achieved a relatively high level of education and/or political and economic success—in particularly the nucleus of families around which Macanese identity constructs itself in association with a specific form of community life, the so-called

3rd Year Primary School. Classmates. St Rosa de Lima College in the 50s.



ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

‘traditional families’—, this identification is even more clear as no reference is made to any relatives with Chinese ancestry. As we can see from Anabela’s testimony:²

Certainly, since the beginning of the 17th century that there are Jorges in Macao—we could get back up till there—and there has always been a tradition passed from parents to children. There has always been a great connection between India and Macao because the Administration was initially in Goa and then went to Macao. There have always been family members connected to the Administration: Leal Senado [Loyal Senate], judges, lawyers... All of them are originally from Macao or India. My grandmother, her mother was from India even though she was born in Macao. Through the lineage of my grandfather, the Pacheco family is originally from Siam, but my grandfather was already born in Macao (Lisbon, 26 May 2011).

Throughout the interviewee’s family lineage description, it is quite evident that all her social identity is constructed on the basis of her belonging to a family

group, whose existence and significance are extended across generations; genealogy becoming an important element of legitimacy. The vast family genealogical knowledge my informant shows to have since the founding family member Jorge Álvares—a Portuguese merchant and the first European man reaching China and Macao in 1515—is the product of an extensive collective investment in family genealogy research and its transmission to successive generations. Thus, the social status of its members rooted in the family background prestige, which once demonstrated the existence of such historical ‘illustrious’ ancestors, is perpetuated through family memory and recognised by ‘others’ within the Macanese community.³

All my informants, whose family origins are founded in different contexts, had revealed having some kind of familial memory. However, this type of memory depends on the position, the lifestyle and the image of the social actors within the group that produces this memory. Scholars like Le Wita (1985) who worked with Parisian bourgeoisie families and Lima (2003) who carried out fieldwork on leading large business families in Lisbon, illustrate how familial

memory shape and composition may vary in terms of the depth of genealogical knowledge or the amplitude of collateral extension. In both cases, these families rely on an aristocratic ideal by setting up lines of descent. Having a deep genealogical memory is a crucial component to prove a family’s antiquity and works as an accumulated and transmitted capital throughout successive generations. Likewise, traditional Macanese families illuminate how family genealogy constitutes evidence of families’ prestige legitimacy since it demonstrates the existence of blended families from ancient Portuguese ancestors in the East.

In the shadow of what will be the ‘theory of origins’ more accepted by the group as a whole, for being associated with the foundations of Macao’s most respected families, the fragility of the Macanese identity is manifested in any different discourse on origins, which tends to be more subject to manipulations and ambiguities. Let us look at the following example given by Constança, 56 years old:

I do not know if I’m genuinely a Macanese person. I mean... I was born in Macao, right! But, I’m the daughter of a Portuguese Trasmontan father, who went to Macao to carry out the military service there, and of a mother that was born in Macao, so Macanese. But, my maternal grandfather was Portuguese and my grandmother—his wife—was Chinese from Mainland China (Oeiras, 19 October 2010).

Luso-Chinese lineage was usually unidirectional, occurring among Chinese women—generally from the less privileged classes—with the typical Portuguese sailor or soldier who went to Macao and there established a stable relationship and had children to whom he gave his surname either by marrying the mother or by choosing to recognise them legally. In Macao, during the colonial period, a man of Chinese descent would only marry a European or Macanese woman if he had abandoned his Chinese ethnic identity. All these cases that were reported to me refer to young children educated in a European cultural context, by parental choice or because they were orphans. In both cases, people were integrated into the Macanese community as individuals with no ties, not giving rise to ethnic kinship networks (Pina-Cabral and Lourenço, 1993). The next two testimonies from Tina (62 years old) and Paulo (61 years old), respectively, clearly illustrate this tendency:



Rosário family in the 70s.

My grandmother was of Chinese origin; she was adopted. Her origins lose themselves like this, there is no data. Thus, she was Macanese with Chinese origin (Lisbon, 30 September 2010).

My father was Chinese, but he was adopted and raised by a lady who was the sister of a priest in Macao, therefore, my father was educated in the Portuguese culture and language from birth. He could neither read nor write Chinese and spoke Chinese very badly; the same happens to me (Almada, 10 July 2011).

Similarly, children born of a second parallel family and not legitimised by religious marriage, usually with Chinese local women, were often recognised as offspring by their Portuguese or Eurasian fathers and incorporated into the Macanese community. Even in cases where, before the death of the father, there was an avoidance relation between different households, after the patriarch’s death most of these children were recognised and supported by the legitimate family ‘siblings’ and operated as favoured networks of relations. Alberto’s (68 years old) testimony confirms this practice among Macanese families:

My father had two families: one with my mother with whom he had three children, and another with a Chinese lady. With this lady he had four children I only knew my stepbrothers and stepsisters when I came to study at the university in Portugal. Actually, I already knew about them, but it was always an illegitimated family. When I came here to study, I went once—after five or six years—on holidays to Macao, and it was during that time that I met them as my

Procession Nosso Senhor dos Passos in the 50s.



ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

‘siblings’. My dad had passed away so they were left orphans. It was my older brother, who was living in Macao, who provided their financial support, took care of their education.... My siblings and me are all older than our half-brothers and half-sisters. Obviously, I still maintain ties with them (Lisbon, 27 October 2010).

Another example of the Macanese community’s centripetal force in different moments of Macao’s history, is the people who are considered by everyone to be Macanese despite the fact that they are not the result of the miscegenation between Europeans and Asians. That is the case of Vitória (63 years old):

My dad was from a family originated in Ecuador, from Guayaquil Township, and my maternal grandparents were all Chinese. I cannot say I am a Luso-descendant person, because I am not! It just happened I was born in Macao and so did my grandparents and my parents, although they had nothing to do with Portuguese people nor do they spoke Portuguese language. My paternal grandparents, they were so proud of their Ecuadorian origins that, I believe, they always spoke in Spanish or in Patuá Macao’s dialect. Also my parents—both of them—were born in Macao (Oeiras, 11 October 2010)

Studying today the knowledge Macanese people have about their family relationships, through the analysis of brief family genealogies I elaborated for every one of my informants, we can find evidence that these individuals do not function as vehicles for family ties. There is a generalised amnesia with regard to the recognition of kinship ties of Chinese children who were integrated in the community as Macanese. We also came to the same conclusion following our reading of *Famílias Macaenses* (1996)⁴ genealogies by Jorge Forjaz. In the introductory note to the study of the Macanese family’s genealogies, where the author refers to the historical sources consulted, namely, parish records and personal letters he wrote to different members of these families requiring biographical information, we can read the following comment:

Once in a while ... there was someone who expressed displeasure, not wanting his or her name featured in the book, apparently for not appreciating their Oriental inheritances. I did what they asked me to and eliminated them

radically (Forjaz, 1996, Vol. I, p. 30, free author’s translation to English).

I draw your attention to the fact that these data can only be understood if situated in relation to the age of my informants—all between 55 and 70 years old, the average being 63 years old. These are, therefore, relations established during the Portuguese colonial period, during which the Macanese community succeeded in renovating their ethnic monopoly and reconstructing themselves as an ‘administrative elite’ in Macao’s Administration. In the sense of a social entity, the Macanese community can be characterised as *agglutinative*—it allows the creation of a single unique ethnic identity and a feeling of participation in a unique community mutual interest for individuals whose family origins are founded in different contexts.

CONCLUSION: UNIQUE ETHNIC AND CULTURAL IDENTITY

I started my paper proposing the analysis of Macanese identity through social representations as they are experienced and produced by people and families through their memories, and what kind of memories are associated with that identity. I am interested in social actors’ modes of perception of events of the past in order to understand the mechanisms and long-term dynamics of memory transmission and the passage from individual representations to social ones

Numerous academics have explored the ways in which social factors may combine to affect the patterning of memory (Connerton, 1989; Zerubavel, 2003). There has also been much debate about the extent to which individual memory may assist in codifying the materials of remembrance. In his classic work on ‘collective memory’ (1992), Halbwachs characterises memory as a filter of past events that tends to preserve only those images that support the group’s present sense of identity. The theory of ‘collective memory’ expresses the notion that a society really can have a ‘memory’. What Halbwachs did not notice was how individual memories can come together to form a group memory through the medium of actual interaction. Nevertheless, this does not mean Halbwachs had not recognised the interaction between the individual and collective dimensions of memory. In fact, he points out

that there are individuals, as members of a group, who hold the memories and so, each individual memory is considered as a point of view of the collective memory; thus, this point of view depends on the different social positions he or she occupies within the group and in relation with other social spheres outside the group.

In the same sense Gillis argues, ‘identities and memories are highly selective, inscriptive rather than descriptive, serving particular interests and ideological positions. Just as memory and identity support one another, they also sustain certain subjective positions, social boundaries, and, power’ (1994, p. 4). Memories and identities are not fixed things as we are constantly revising our memories to suit our current identities. Memories help us make sense of the world we live in; and ‘memory work’ is always embedded in complex family, class, gender and power relations that determine what is remembered (or forgotten), by whom, and for what end.

I have pointed out that the Macanese community is illustrative of an agglutinative process of unique ethnic identity construction and of a unique mutual sense of community whose members’ family origins are founded in different contexts. Familial memories, truly genealogical chronicles where the past mixes with the present and the future is drawn, constitute a mental tool that people use and manipulate in order to compete for the hegemony over plausible and relevant discourses on memory within the community as a whole. Such memories also cause internal conflicts around the ‘legitimate’ reading of these individuals’ pasts, exposing them to greater identity fragility, which is filled by an active ethnic investment in the present.

The centripetal force that characterises the Macanese community and causes the reunion of different persons around the same purpose, has its epicentre in a common matrix of Portuguese education and, specially, of the Catholic religion. This being the base of community constitution, the magnet that maintains, reconstructs and renews itself is the ‘rediscovering’ of their unique ethnic and cultural identity, which overcomes the dispersive effects that could arise from the disparity of family origin contexts, through collective practices associated with the Macanese ‘way of being’.

I also stressed the intensity and regularity of PCB reunions in Portugal, even while remaining essentially private, as an important medium for allowing its

participants to achieve the necessary coherence for reconstructing their ethnic and cultural identity in the current situational context in which they now live. As an informant told me: ‘we turn to the past precisely to secure what the future can no longer supply’. So far, if there is anything the ethnography of the Macanese community in Portugal can tell us, it is that the past provides an imaginative resource for people struggling with the present, hoping to secure what will no longer be found in the future.

We can conclude that the Macanese community is a collectivity defined by reference to a common origin, an imagined and mutating entity, whose own continuity depends on the existence of agreements and negotiations amongst its members. These members are closely linked by personal or familial relations and by long-term personal acquaintance, and they build the present in terms of their past heritages and of the longings that the future inspires. It must be stressed, nevertheless, that however much is shared, there is no unanimity of opinions or interests within the community. **RC**

Author’s note: The present article was written based on part of my Ph.D. research project on the Macanese Eurasian community (2009-2013). This research could not have been possible without the funding support of the Portuguese Foundation for Science and Technology (FCT) Doctoral Degree Grant (SFRH/BD/40412/2007). Special thanks to my Ph.D. supervisors, Brian Juan O’Neill and Gonçalo D. Santos, who commented on earlier versions of my essay and helped me to improve its final version. Deep thanks are extended to Gina Badaraco, Juju Boyol, Zinha and Joel Anok, and Filipe do Rosário, who kindly provided all the photographs that have illustrated my article.

ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

NOTES

- 1

This extract is part of the PCB website welcome message available in <http://gentedemacau.com/index.php?u=PCB&tr=36>, accessed 14 April 2011.
- 2

Anabela is 69 years old. All names of persons used in this article are fictitious in order to preserve my informants’ anonymity and the confidentiality of personal information.
- 3

It should be noted here that although the inquiry was focused in a brief family genealogy contextualisation, I was told the family history from their origins back in the 16th century. It was clear that the intention of my informant was to describe her family to me, exclusively highlighting her most prestigious relatives, using systematic manipulations that could allow her to mention only those ancestors. In this particular case, I was also told about the
- 4

This is a genealogical study of 440 Macanese families consisting of three volumes with 3,500 pages, 245 chapters, and 250 images. The book, well-known among my informants, was recurrently suggested to me by them, and sometimes even used as an excuse for not going back to do the same exercise again. Although the work was recommended to me as a good manual for the study of Macanese family genealogies, especially in cases of ‘traditional families’ whose ancestors are well documented, according to them, exceptions are made for some inconsistencies and omissions regarding names and/ or personal information.

BIBLIOGRAPHY

Amaro, Ana Maria (1988). *Filhos da Terra*. Macao: Instituto Cultural de Macau.

—— (1998). *Das Cabanas de Palha às Torres de Betão: Assim Nasceu Macau*. Lisbon: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas / Livros do Oriente.

Bamford, Sandra (2007). *Biology Unmoored: Melanesian Reflections on Life and Biotechnology*. Berkeley: University of California Press.

—— and Leach, James, eds. (2009). *Kinship and Beyond: The Genealogical Model Reconsidered*. New York: Berghahn Books.

Bloch, Maurice (1998). *How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy*. Boulder, CO: Westview Press.

Bourdieu, Pierre (1986). ‘L’illusion biographique’. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 62/63, pp. 69-72.

Boxer, Charles R. (1967). *Relações Raciais no Império Colonial Português: 1415-1825* [1963]. Trans. Elice Munerato. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

—— (2011). *O Império Marítimo Português: 1415-1825*. Trans. Inês Silva Duarte. Lisbon: Edições 70 (new edition).

Brandstädter, Susanne and Santos, Gonçalo D., eds. (2009). *Chinese Kinship: Contemporary Anthropological Perspectives*. London: Routledge.

Carsten, Janet, ed. (2000). *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

Clayton, Cathryn H. (2009). *Sovereignty at the Edge: Macau and the Question of Chineseness*. Cambridge: Harvard University Press.

Cole, A. L. (1991). ‘Interviewing for Life History: A Process of Ongoing Negotiation’. In *Qualitative Educational Research Studies: Methodologies in Transition*, edited by I.F. Goodson e J. M. Mangan. London/Ontario: University of Western Ontario, pp. 185-208.

Connerton, Pau (1989). *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.

Davis, Charlotte Aull (1999). *Reflexive Ethnography: A Guide to Researching Selves and Others*. London: Routledge.

Denzin, Norman K., and Lincoln, Yvonna S., eds. (2011) [1994]. *The Sage Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks, CA: Sage (4th ed.).

Forjaz, Jorge (1996). *Famílias Macaenses*. Macao: Fundação Oriente.

Franklin, Sarah and McKinnon, Susan, eds. (2001). *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies*. Durham: Duke University Press.

Gillis, John R. (1994). ‘Introduction. Memory and Identity: The History of a Relationship’. In *Commemorations: The Politics of National Identity* edited by John R. Gillis. Princeton: Princeton University Press, pp. 3-24.

Halbwachs, Maurice (1992). *On Collective Memory*. Trans. Lewis Coser. Chicago: University of Chicago Press.

Hine, Christine (2000). *Virtual Ethnography*. London: Sage.

Jackson, Annabel (2004). *Taste of Macau: Portuguese Cuisine on the China Coast*. New York: Hippocrene Books.

Jesus, Carlos Augusto Montalto de (1990) [1902]. *Macau Histórico*. Trans. Maria Alice Morais Jorge. Macao: Livros do Oriente.

Jones, Steve, ed. (1999). *Doing Internet Research: Critical Issues and Methods for Examining the Net*. London: Sage

Kvale, Steinar (2008) [1996]. *InterViews: An Introduction to Qualitative Research Interviewing*. London: Sage (2nd edition).

Leach, James (2003). *Creative Land: Place and Procreation on the Rai Coast of Papua New Guinea*. New York: Berghahn Books.

Lewis, Oscar (1961). *The Children of Sanchez: Autobiography of a Mexican Family*. New York: Random House.

Le Wita, Béatrix (1985). ‘Mémoire: l’avenir du présent’. *Terrain* 4, pp. 15-26.

Lima, Antónia Pedroso de (2003). *Grandes Famílias, Grandes Empresas: Ensaio Antropológico sobre uma Elite de Lisboa*. Lisbon: Dom Quixote.

Malinowski, Bronislaw (2002) [1922]. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge (reprinted edition).

Mann, Chris, and Stewart, Fiona (2000). *Internet Communication and Qualitative Research: A Handbook for Researching Online*. London: Sage.

Morbey, Jorge (1990). *Macau 1999: O Desafio da Transição*. Macao: author’s edition.

Nora, Pierre (1989). ‘Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire’, *Representations* 26, pp. 7-24.

O’Neill, Brian Juan (2009). ‘Histórias de Vida em Antropologia: Estilos e Visões, do Etnográfico ao Hipermoderno’. In *Histórias de Vida: Olhares Disciplinares*, edited by Elsa Lechner. Porto: Edições Afrontamento, pp. 109-121.

Pereira, Alberto and Badaraco, Virgínia (2013). *Gente de Macau: Partido dos Comes e Bebés* [website], accessed 20 April 2013. URL: <http://gentedemacau.com/index.php?z=1>.

Pina-Cabral, João de (2000). ‘How do the Macanese Achieve Collective Action?’. in *Elites: Choice, Leadership and Succession*, edited by João de Pina-Cabral e Antónia Pedroso de Lima. Oxford: Berg, pp. 201-226.

—— (2002). *Between China and Europe: Person, Culture and Emotion in Macao*. London: Continuum.

—— and Lourenço, Nelson (1993). *Em Terra de Tufões: Dinâmicas da Etnicidade Macaense*. Macao: Instituto Cultural de Macau.

—— and Lima, Antónia Pedroso de (2005). ‘Como fazer uma história de família: Um exercício de contextualização social’. *Etnográfica* 9 (2), pp. 355-388.

Rivers, W. H. R. (2011) [1914]. *Kinship and Social Organisation*. New York: Routledge.

Sanjek, Roger, ed. (1990). *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Schneider David M. (1984). *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Smith, Laurajane (2006). *Uses of Heritage*. New York: Routledge.

Sperber, Dan (1985). ‘Anthropology and Psychology: Towards an Epidemiology of Representations’. *Man*, Vol. 20, 1, pp. 73-89.

Spradley, James (1979). *The Ethnographic Interview*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Watson, Lawrence and Watson-Franke, Barbara (1985). *Interpreting Life Histories An Anthropological Inquiry*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Xavier, Roy Eric (2013). ‘Macanese Survey Results’. Far East Currents [website], accessed 10 November 2013. URL: http://www.macstudies.net/2013/10/26/how-many-macanese-2013-survey-results/?fb_source=pubv1.

Zerubavel, Eviatar (2003). *Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past*. Chicago: University of Chicago Press.

Nomeação e Baptismo

Processos Inclusivos na Macau do Início do Século XX

MARIA CÉLIA LIMA-HERNANDES*, PATRÍCIA CARVALHINHOS**, ROBERVAL TEIXEIRA E SILVA***

NOMEAÇÃO: MOTIVAÇÕES POLÍTICAS E IMPACTOS SOCIAIS

Em Sing (1996), é possível perceber um comportamento diferente entre as gerações de chineses habitantes de Macau, como a actuação profissional, o tempo de educação formal, os dotes e os rituais nos casamentos, de entre outros eventos, assim como há resultados que revelam a resiliência de hábitos tradicionais chineses, como a visita a templos, a assistência a óperas chinesas e a alimentação, entre

Igreja de Santo António, c. 1920.

* Doutorada em Linguística Teórica pela Universidade de Campinas, é professora da Universidade de São Paulo e investigadora do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, no Brasil. Desenvolve estudos sobre a história de Macau do século XX, com vista à compreensão da cultura local e dos usos linguísticos.

Ph.D. in Theoretical Linguistics from the University of Campinas. Professor at the University of São Paulo and researcher of the National Council for Scientific and Technological Development, Brazil, she conducts studies on the 20th century history of Macao, in that understanding the local culture and language uses.

** Mestre e doutorada em Linguística pela Universidade de São Paulo, onde é professora. Investigadora da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, desenvolve projectos sobre onomástica geral e do Brasil, com foco na compreensão da visão de mundo de grupos étnicos nos seus espaços.

M.A. and Ph.D. in Linguistics from the University of São Paulo, Brazil, where she is Professor. Researcher in the Foundation for Research Support of the State of São Paulo, she conducts projects on general and Brazil onomastics, focussed on understanding the worldview of ethnic groups in their areas.

*** Doutorado em Língua Portuguesa e Linguística (Sociolinguística Interaccional) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, é Professor Auxiliar e investigador no Departamento de Português da Universidade de Macau. A sua investigação centra-se nas políticas linguísticas, identidades (étnicas e de género) e ensino de português como língua não-materna.

Ph.D. in Portuguese Language and Linguistics (Interactional Sociolinguistics) from Pontifícia Universidade Católica of Rio de Janeiro, Brazil, he is Professor and researcher in the Portuguese Department of the University of Macau. His research focuses on language policies, identities (ethnic and gender) and on teaching Portuguese as a foreign language.



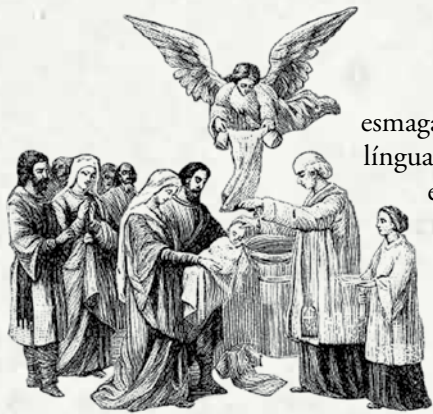
outros aspectos. Há, contudo, um costume que tem mudado ao sabor da mudança da política, na agora Região Administração Especial de Macau, que é a forma de nomear os seus herdeiros.

Essa mudança tem como motivação original o *Handover*, em 1999, que fez com que as directrizes políticas da região passassem a ser fortemente influenciadas pelo poder central da China continental. Ainda na pesquisa de Sing, que antecede em poucos anos esse facto histórico-político já prenunciado por acções de transição, sinalizava-se a ideia de que os chineses de Macau alimentavam o plano de casamento entre os seus filhos e chineses do continente ou chineses de Macau e não concebiam como prestigiosa a relação matrimonial com portugueses ou com macaenses.¹ Naquele momento anterior ao *Handover*, 57,1% dos pais entrevistados já afirmavam que a língua oficial de Macau deveria ser o chinês, sem especificar se esse chinês era o cantonês, o mandarim ou alguma outra língua chinesa. No entanto, 21,4% dos filhos entrevistados escolhiam o cantonês como língua exclusiva de Macau. Essas respostas poderiam ser apenas uma representação de um momento ainda distante da realidade de mudança de administração, mas não é o que demonstram as atitudes dos jovens casais (com a configuração chinesa mais macaense) e dos pais idosos macaenses na última pesquisa de campo que Lima-Hernandes (2011) realizou.

Nessa última incursão, foi possível verificar que os jovens casais têm uma preocupação com o nome de baptismo da sua prole e essa preocupação revelou-se forte no grupo dos macaenses 100%.

Também os avós macaenses revelaram a sua preocupação com a escola e a educação futura dos seus netos, orientando os seus filhos, genros e noras a encontrarem sílabas que soassem chinesas nos nomes a serem escolhidos, assim como a os matricularem em escolas onde pudessem aprender línguas chinesas, algo impensável durante a maior parte do século xx.

Como argumentaram Teixeira e Silva e Lima-Hernandes (2010), as mudanças políticas em Macau reflectem-se nas atitudes linguísticas dos cidadãos da RAEM frente ao chinês e ao português, por exemplo. Mais contemporaneamente, o chinês passou a ocupar o lugar de destaque não apenas como língua da



esmagadora maioria da população, mas como língua de prestígio na administração, na escola e nas relações familiares.

Trata-se de uma história interessante que tentaremos recontar via estratégia de nomeação em Macau na primeira década do século xx, quando ainda nem se imaginava que Portugal pudesse “devolver” aquele território à China continental. Portanto, os factos que relatamos remetem principalmente a um período em que Macau era guiada ao estilo colonial por Portugal, em cuja administração a China não interferia de forma directa.

O BAPTISMO COMO INCLUSÃO SOCIAL

Do ponto de vista linguístico, a Macau da primeira década do século xx era tão chinesa quanto a de hoje.² Os chineses e os portugueses encontravam-se em muitos espaços, em especial o do comércio; no entanto, cada qual mantinha a sua língua de comunicação original, sem levar em conta a funcionalidade da outra língua, o que resultava numa significativa falta de envolvimento.

A elite era, dada a estrutura colonial, composta por macaenses 100% e por portugueses, mas havia já uma riqueza nas mãos de alguns chineses, baseada no acúmulo de bens imóveis, porém era uma riqueza silenciosa. Uma cidade sem grandes infraestruturas, alvo de intensas chegadas e partidas estrangeiras, com o choque cultural sempre presente.

Passamos a relatar factos importantes ocorridos em Macau durante a primeira década do século xx a fim de que um quadro de razões e causas nos conduzam ao entendimento da mudança de atitude quanto à nomeação de filhos e netos nos dias actuais em Macau.

Recuando ao século xx, deparamo-nos com uma situação que aponta para um crescente número de portugueses como habitantes em Macau. Em 1900, é regulado, por influência e estratégia da política portuguesa, o Asilo dos Órfãos da Misericórdia de Macau, uma casa de orientação religiosa católica. Com isso, órfãos baptizados na religião católica, recebendo nomes portugueses, ganham direito à cidadania portuguesa. Um dos motivos para esse crescimento paulatino foi justamente a conversão de órfãos à

religião cristã durante as primeiras décadas do século xx. Esse ritual era o primeiro passo para uma cidadania portuguesa futura. A exemplo desse Asilo, outros desempenharam funções semelhantes. O espaço de obras da Santa Infância³ ganha um papel de destaque nesta apresentação, dada a quantidade de chineses ingressantes nesse período, independentemente da idade.

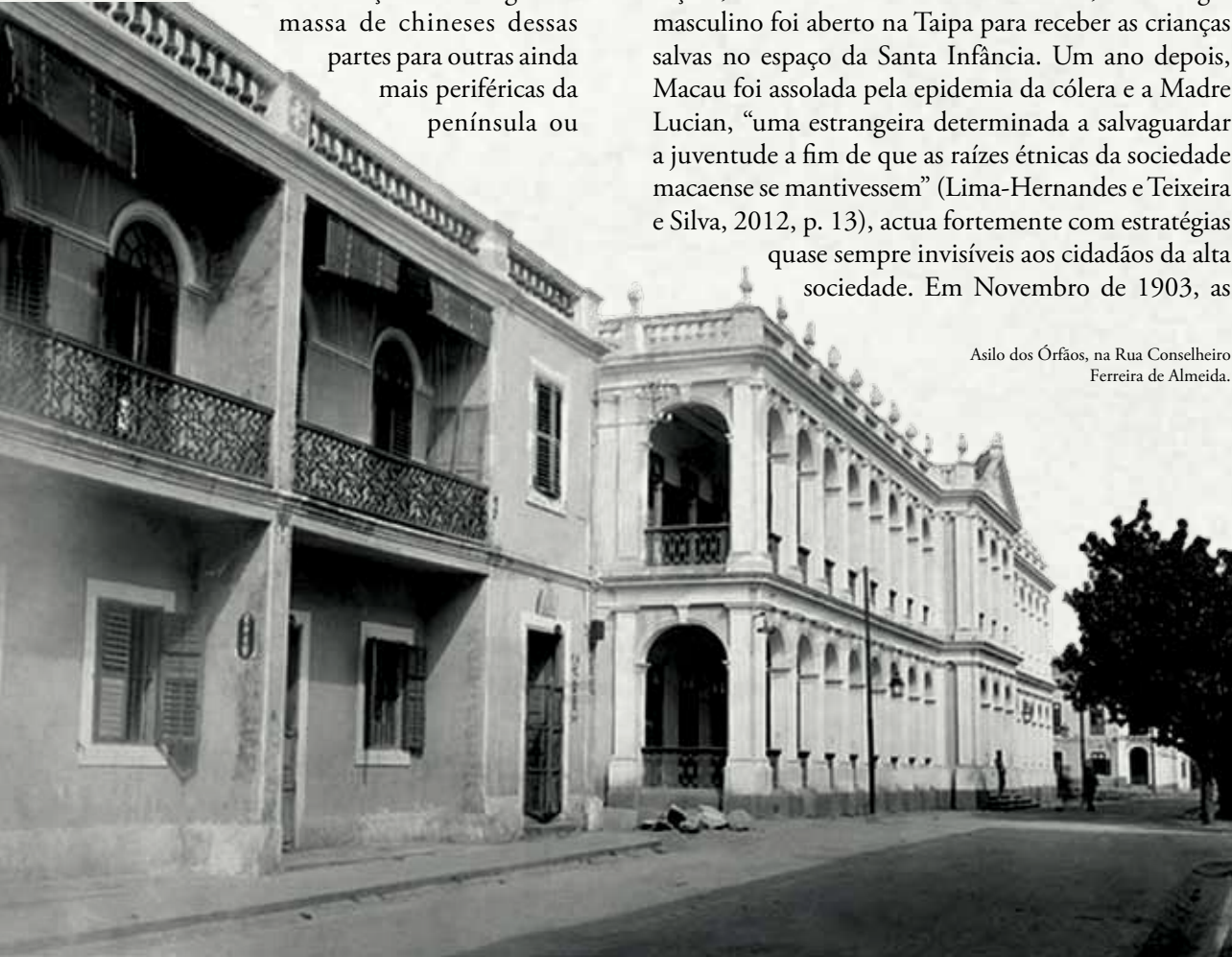
O que pode ter conduzido, nessa época, tantas crianças ou fugitivos da China à condição de órfão nem sempre foi o falecimento dos pais.⁴ Em 1901, a peste bubónica avassalou Macau e várias epidemias mataram muitos.⁵ Uma outra hipótese é a de que muitos chineses tiveram os imóveis desapropriados e, em consequência, foram colocados, em alguns casos, ao relento, sem moradia. Isso verificamos com os projectos de infraestrutura urbana que demandaram grandes áreas de expropriações.⁶ O efeito pode ter sido também

a movimentação de uma grande massa de chineses dessas partes para outras ainda mais periféricas da península ou

das ilhas, sem as infraestruturas ideais para uma vida sadia.

Também algumas acções políticas parecem ter deflagrado reacções chinesas. Em 1902, por exemplo, o governo português investiu longas horas em reuniões com o governo chinês na tentativa de delimitar o território de Macau,⁷ sobre o qual alegava soberania. Talvez em decorrência disso, a China tenha aberto estrategicamente os seus portões de fronteira para a saída de milhares de chineses em direcção a Macau. Esse movimento fez com que o mercado imobiliário entrasse em colapso e não restassem casas vagas para arrendar. Ainda uma outra razão se junta a essas: os tufões, que, de tempos em tempos, irrompiam em Macau e suas ilhas, fizeram um número considerável de vítimas, por exemplo em 1902.

Tratar das acções ocorridas no Asilo da Santa Infância exige que apresentemos as agentes dessas acções, as irmãs canossianas.⁸ Em 1901, um colégio masculino foi aberto na Taipa para receber as crianças salvas no espaço da Santa Infância. Um ano depois, Macau foi assolada pela epidemia da cólera e a Madre Lucian, “uma estrangeira determinada a salvaguardar a juventude a fim de que as raízes étnicas da sociedade macaense se mantivessem” (Lima-Hernandes e Teixeira e Silva, 2012, p. 13), actua fortemente com estratégias quase sempre invisíveis aos cidadãos da alta sociedade. Em Novembro de 1903, as



Asilo dos Órfãos, na Rua Conselheiro Ferreira de Almeida.

ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

Canossianas foram obrigadas a passar o Colégio de Santa Rosa de Lima para as Franciscanas. Receberam, providencialmente, a incumbência de cuidar do Colégio Perseverança (na Casa das 16 Colunas) e prosseguiram com a intenção de encontrar um novo espaço para a Santa Infância, o que se verifica somente um ano depois na ilha de Coloane. Essa grande conquista, devido aos constantes ataques de piratas, tornou-se um pólo de insegurança, razão pela qual foi fechada dois anos depois.⁹ A Santa Infância, no entanto, nunca deixou de existir pelas obras que eram feitas, ainda que nem sempre houvesse um endereço fixo para isso.

Oficialmente, somente em Fevereiro de 1907, uma nova escola para chineses é aberta em Mong-Há. Logo no primeiro dia, mais de cinquenta alunos, de ambos os sexos, se matricularam. Administrar os problemas de um colégio em que línguas diversas corriam pelos corredores era o menor problema de Madre Lucian. Havia um outro, a acolhida a todos os que a procuravam, fosse para deixar ali seus filhos,

fosse para ali residir. As portas nunca se fecharam para essas intenções.

Num contexto em que havia a exigência de se ser católico para se ter direito à cidadania em Macau, era obrigatório que se desse nome português (ainda que sem sobrenome) a todo aquele que baptizado fosse. Apesar de haver uma segunda condição importante para a cidadania – a capacidade de comunicação em língua portuguesa –, bastava o nome para já integrar, ainda que marginalmente, o espaço do cidadão. Insuspeitas, mulheres de idades diversas, muitas vezes em fuga pela situação política em regiões vizinhas, passaram a integrar esse grupo fraterno com funções variadas.

De entre os quesitos para se alcançar a cidadania no território, um era condição *sine qua non*: o baptismo católico. Muitos foram os naturais de Hong Kong, habitantes de Macau e mesmo cidadãos de Macau, com ascendência portuguesa ou chinesa, que aliaram forças para dar essa condição aos moradores da Santa Infância.

Os procedimentos adoptados durante o baptismo dependiam da presença de dois padrinhos (um casal).¹⁰ Muitas vezes, mais no início do século xx, somente a madrinha era suficiente. Quanto ao nome escolhido, era comum que os afilhados passassem a ser chamados pelo primeiro nome do padrinho (se mulher, recebia o nome da madrinha; se homem, o nome do padrinho), excepção feita aos moribundos, que sempre recebiam o nome do Santo do dia, embora também outros sadios pudessem ser nomeados dessa forma durante o sacramento.

Depois de alguns anos dessa rotina, os próprios baptizados, mas ainda habitantes da Santa Infância, passaram a apadrinhar outras crianças que ali chegaram. A freguesia que efectuava os registos de baptismo a que nos referimos para este estudo é a de Santo António, próxima à unidade mais antiga do espaço da Santa Infância e circundada pelos bairros mais chineses de Macau.

No caso das meninas, especialmente, a Santa Infância não representava exclusivamente o nome do lugar de abrigo para essas crianças chinesas ou mestiças que ali eram deixadas. Era também o lugar do preparo para a cidadania. Aprendiam a ler e a costurar, conformando-se aos atributos que minimamente se esperava de uma mulher respeitável em Macau, o perfil almejado para a integração social.

Não só as intempéries meteorológicas de Macau afectavam a obra canossiana. Dada a sua tendência clara em auxiliar chineses em Macau, a cada sensação de estabilidade alcançada pelas irmãs, uma nova acção governamental ou eclesiástica lhes tirava o chão dos pés. Em Julho de 1907, uma nova ordem provocou a transferência das crianças da Santa Infância para o Colégio Perseverança, mas, apenas alguns meses depois, regressaram ao espaço de origem para novamente ceder lugar a outra obra, um orfanato de crianças menores de dez anos.

Um ano após a morte da irmã Lucian, em Setembro de 1910, outro revés: o Colégio passou para as mãos dos Salesianos. Não bastassem essas perdas, ainda nesse mesmo ano, um vendaval na Taipa provocou estragos enormes, o que redundou no encerramento das actividades nas duas unidades.

O final da década de 1910 parece não terminar bem para a missão canossiana. Com o advento da revolução portuguesa, as obras de caridade foram afectadas. Missões de Timor e Macau foram por isso encerradas. Não restando outra solução, a irmã Luigia

Marelli, que assumira a frente da missão, enviou oito irmãs e duas noviças para a casa de Han-Kaw, em Hong Kong.¹¹ Apenas uma casa canossiana permaneceu em Macau, a Santa Infância, mantida para continuar a acolher as crianças chinesas recém-nascidas, além de algumas cegas e “entrevadas” que não tinham abrigo.

Nos seus vinte anos de existência, foram baptizadas 17 400 pessoas, algumas das quais em seu leito moribundo. Nesta etapa dos estudos, focalizaremos os nomes dos albergados considerados menos ilustres nesse grande rol, quais sejam, os filhos de pais incógnitos e os baptizados em leito de morte. Ambos são alvo da maior rejeição social, por serem abandonados, inclusive com desrespeito pela sua condição mais humana: a do direito à vida. No final do período sob estudo, a situação das canossianas era a seguinte: albergavam aproximadamente cem crianças – as abandonadas ao nascer, as cegas, as surdas, as consideradas loucas e as regeneradas.¹²

A NOMEAÇÃO COMO PROCESSO SIMBÓLICO

O ser humano, análogo por natureza, até como forma de aprendizado, precisa de categorizar as coisas, os seres, os indivíduos. Há nomes que reflectem mais transparentemente o gosto e as motivações de uma época. Não é incomum que ouçamos um nome e imaginemos uma faixa etária vinculada a ele. Também não é incomum que ondas de retomada sejam exibidas ao longo dos tempos. Como argumenta, no entanto, Pinker (2008), somente dois seriam, *lato sensu*, o legítimo lugar do nome: o mundo e a própria mente, como processadora das informações do mundo.

Nesse sentido, atribuir um nome representa, em última instância, compreender o *habitat* de uma comunidade, incluindo-se aí as forças motivadoras das escolhas nada aleatórias. É difícil dizer, de pronto, o que significa um nome na sua origem, mas é razoavelmente fácil identificar motivações contextuais para a escolha de um ou outro nome. No caso sob estudo, falamos de um espaço territorial com estatuto híbrido, pois o governo português o considerava colónia e o governo chinês, um espaço de concessão administrativa temporária. Entre esses dois pólos de interesses, situam-se os cidadãos comuns (chineses, macaenses, portugueses e um tanto de outros indivíduos oriundos de outras nações), os quais manifestam crença e

Largo de S. Lourenço: Consulado inglês e, à esquerda, a “Casa das 16 Colunas”, c. 1900.



intuições distribuídas ao longo de um *continuum* que se forma entre esses dois pólos.

Essa forma divergente de conceber o espaço de convivência pede que se analise o nome de perspectivas variadas. Uma delas é a que remete para a distância cultural, espelhada também nesse processo denominativo que faz dois grupos tão distintos conviverem: o som é o que permite a interpretação de alguma proximidade entre os dois grupos, os chineses e os portugueses. De uma perspectiva mais ampla, pode-se analisar o nome em dois âmbitos culturais. Um primeiro implica a vinculação geográfica de indivíduos, o que favorece a suposição de uma identificação cultural de um ser; no entanto, como as fronteiras geográficas são cada vez mais ténues, também a adopção dos nomes parece fluida. A internet, a televisão, os filmes e todo o arcabouço cultural fazem os nomes migrarem

virtualmente e serem alvo de avaliação, produzindo a sua rejeição ou incorporação por grupos, conferindo coesão temporal às escolhas. Numa microesfera motivadora, está aquela que instancia uma projecção pessoal subjectiva nas crianças por parte de quem escolhe como serão nomeadas (em geral, os pais), criando um vir a ser simbólico por meio do nome escolhido ou, ainda, partindo de um porto seguro que possa garantir o sucesso ao ser querido no momento baptizado. Parece-nos que este segundo viés nos permite analisar (ainda que brevemente) a mencionada garantia de que um futuro seguro pode ser presumido a partir de uma escolha de nome; assim, o baptismo valeria como um bilhete de ingresso respeitável numa outra cultura.

É o que Teixeira e Silva e Lima-Hernandes (2010) verificam quando surpreendem, no período antecedente ao *Handover*, o processo de adopção

de nomes portugueses por mulheres chinesas como uma estratégia de desvinculação do grupo de menor prestígio, o dos chineses, e o ingresso no mundo cultural de um dos grupos privilegiados, no caso, o dos macaenses.

A língua portuguesa, como várias outras línguas ocidentais flexivas, possui a palavra como unidade básica para a nomeação. A escolha de um nome próprio, em princípio, pode dar-se a partir de um elenco de nomes pertencentes a um paradigma que, na virtualidade, é passível de se tornar um nome próprio de pessoa não apenas por individualizar, mas por ser culturalmente aceito como tal por um determinado grupo. É por isso que Pinker (2008), por exemplo, vai defender que os nomes podem denunciar faixas etárias, crenças, vinculações sociais, de entre outros atributos culturais.

Nas línguas ocidentais, é comum que haja o afastamento do conteúdo semântico original do nome com o crescimento das sociedades (Carvalhinhos, 2007; 2010), ou seja, nomes circunstanciais e plenos de sentido no acto da denominação passam a actuar unicamente em função denotativa (como queria Ullmann, 1957), exercendo uma função de rótulo. A escolha dos nomes dos filhos pode estar baseada em homenagens, devoções (por motivos religiosos) ou, simplesmente, na sua sonoridade agradável (base do argumento da beleza do nome); pode sofrer influências externas pela mitologia, literatura e, mais recentemente, pelos média.

Nesse sentido, não se pode falar propriamente em escolhas, posto que o ambiente também é um elemento de pressão, mas pode ser, em alguns ambientes, politicamente limitado, como ocorre em países como a Costa Rica, Uruguai e Portugal, por exemplo. Nesses espaços, a escolha assume o seu sentido mais original, pois os denominadores têm a liberdade de escolher um de entre os muitos que constam do rol de nomes ligados aos substratos dessas línguas. A despeito disso, nesses casos, a base continua sendo a mesma: ainda é a palavra.

Historicamente, há grupos menores em cujo sistema denominativo os nomes pessoais prescindem de outros apelidos. É o que se verifica no sistema da Grécia antiga, da Etrúria e mesmo da incipiente Roma. Quando a sociedade se expande, o grupo cria mecanismos para manter a identificação do indivíduo,



incluindo formas distintivas. É o que ocorre com patronímicos, de filiações clânicas (como as *gens* romanas) ou da posposição de nomes circunstanciais e atributivos (físicos ou morais). Contudo, em sociedades muito grandes e com frequentes casos de homonímia, percebe-se justamente a dessemantização do nome pessoal, que passa a assumir a função de etiqueta, consequentemente absorvendo outros significados e referências não etimológicos.

Nesse quesito, a China, tão diversa nos seus espaços, busca o mesmo para seus filhos. O nome significa muito e, por isso mesmo, como observa Jia (2009), não é uma escolha simples e rápida. Demanda tempo e conhecimento.¹³

Do ponto de vista linguístico, a Macau da primeira década do século XX era tão chinesa quanto a de hoje.

Ainda segundo Jia, ob cit., a base das línguas da China são os caracteres e não as palavras.¹⁴ Embora quatro ou cinco mil sejam os mais usados, há um acervo virtual de aproximadamente cinquenta e seis mil caracteres, disponíveis para a criação de nomes próprios e, muitas vezes, utilizados para sofisticar e criar um aspecto de erudição no nome.

A par disso, o conjunto de caracteres eleitos cria uma imagem do nome, a qual deve ser harmónica. Isso quer dizer que, além do significado dos caracteres, também a imagem criada pelo conjunto de caracteres pode ser praticamente “lida” como resultado de uma obra de arte caligráfica ou mesmo como uma pintura, tomando-se cuidado para evitar monotonia e inarmonia. A beleza do nome, fónica para os europeus e ocidentais em geral, é, para os chineses, simbólica e imagética. Os caracteres são agrupados em dez categorias o que, conforme afirma a autora, permite vislumbrar o princípio do mecanismo de eleição dos traços para compor o nome próprio:

“Los diez grupos mencionados cubren la mayoría de casos de estructura de caracteres chinos. El factor decisivo de la combinación estructural de un nombre

Crianças de Santa Infância c.1925.



chino es la del carácter del apellido, ya que es el único elemento fijo e insustituible y el punto de partida del nombre. La selección de los caracteres del nombre se basa en la estructura que tenga el carácter del apellido.” (Jia, 2009, p. 88)

Em termos gerais, essas formas de nomear convivem em centros urbanos, cuja mobilidade e migração são intensas. Nestes lugares encontram-se, e são facilmente identificáveis, os nomes tradicionais considerados vulgares por representarem características históricas “ultrapassadas” pelo progresso, escolarização e desenvolvimento das infraestruturas. Alguns desses nomes podem ser associados, por isso, a pessoas com baixo nível de escolaridade ou a profissões e funções sociais pouco prestigiosas. Essas formas serão, em geral, evitadas por gerações nascidas em centros urbanos.

Com a abertura política chinesa nos anos 70 e 80 do século xx, mudanças radicais foram observadas. O estilo de vida ocidental, trazido para o interior das residências pelos meios de comunicação, passou

a ser cada vez mais admirado até que, na própria denominação dos filhos, se tentou uma ocidentalização, a fim de reproduzir a tão admirada sonoridade dos nomes ocidentais, que, apesar de estarem na moda, nada significavam naquela cultura sob o ponto de vista da sonoridade :

“en la mayoría de los casos los caracteres empleados en ellos rompían las reglas semánticas convencionales y no tenían significado, lo que suponía un factor bastante negativo desde el punto de vista tradicional de la denominación.” (Jia, 2009, p. 106).

Diferentemente dos nomes ocidentais, a maioria dos nomes chineses poderá provir de inúmeras classes de palavras e não exclusivamente do binómio substantivo/adjectivo. Assim, os motivos que regem a escolha dos nomes dos filhos podem ser bem diferentes dos já mencionados. O nome pode ser portador, por exemplo, de um significado simbólico do vir a ser, como nas antigas sociedades ocidentais. Desta forma, é comum encontrar antropónimos relativos a

ambições, profissões admiradas pelos genitores, desejo de longevidade e boa saúde, patriotismo, desejo de riqueza, felicidade, inteligência, beleza física e moral elevada, entre outros.

Com esta breve exposição, parece ficar claro que todo o panorama cultural que envolve a escolha de um nome pode guardar diferenças e peculiaridades derivadas das construções culturais, o que licencia conjecturar, quanto à adopção dos nomes portugueses em Macau, o seguinte: (i) a escolha de um nome português (na primeira década do século xx) representaria o desejo de inserção sociocultural, representado pelo baptismo e pela escolha de um novo nome; (ii) a adopção de um nome ocidental, como se fosse um *nom de voyage*, geraria um nome completamente vazio de sentido para o seu grupo de origem, mas camuflaria informações que permitiriam tornar menos transparente a sua vinculação étnica.

Na Macau da primeira década do século xx, no entanto, não é possível afirmar se as chinesas e chineses tinham a consciência do significado social dos seus nomes. O que cremos é que essa consciência provinha das irmãs canossianas, as quais tomaram para si o dever de auxiliar os chineses a ocuparem o seu espaço de forma digna. As irmãs canossianas e o seu “pelotão de caridade”, na verdade, pareciam querer evitar o (pre) conceito que se tinha de chinesas e filhos de chineses à época. Se, por um lado, os chineses eram afastados dos seus direitos pela administração portuguesa, por outro, já nem eram considerados em existência pela China soberana. Na verdade, os espaços da Santa Infância e, em alguns momentos, a Paróquia de Santo António foram o porto seguro, a instância última de dignidade para muitos.

Algumas forças conservadoras conviviam nesse espaço de lutas por dominação e poder: a cultura chinesa (consequentemente, a sua língua cantonesa), milenar na história oriental, sempre esteve arraigada ao quotidiano, às acções e aos valores e crenças dos nativos. A cultura portuguesa, diferentemente, é considerada forasteira, adolescente no espaço de contacto, mas com um aparato administrativo colonial “eficiente” em situações abruptas. O impasse entre esses dois grupos foi, excepto alguns poucos enfrentamentos, muito invisível durante os 400 anos de administração portuguesa, vindo à tona, de forma mais robusta, somente com a aproximação do *Handover*, quando:

- a. a Igreja Católica, com representação em boa parte de Macau, e até celebrando missas em chinês, não removeu o povo dos seus rituais e crenças chinesas;
 - b. a escola, instalada em toda a Macau, mesmo sendo a condutora da língua portuguesa e dos valores culturais ocidentais, não conseguiu impactar a língua familiar nem quotidiana;
 - c. os serviços administrativos públicos, reduto de mão-de-obra macaense e portuguesa, não transformaram o diálogo com os chineses de modo a incorporar o ponto de vista oriental;
 - d. a língua portuguesa, a despeito do seu potencial para unir povos de línguas tão incompreensíveis entre si, foi usada como forma de domínio e de exclusão, tal como seria um bilhete de ingresso a nichos e a redes sociais “mais respeitáveis”.
- Nesse contexto, o nome funcionaria como um cartão-de-visita para esse primeiro acesso à Igreja, à escola, à cidadania, enfim.

CENAS DE BAPTISMO: UMA INCURSÃO HISTÓRICA

Nesta secção, com o objectivo de reconstituir as cenas de baptismos, trabalharemos com um conjunto de dados provenientes dos “Assentos de Baptismos da Freguesia de Santo António”, consultados de 1900 até 1910.¹⁵ Esses baptismos ocorriam num único dia do mês (ou dois, dependendo da urgência que muitas vezes podia ser “extrema unção”), como para regularizar a vida de alguns que nem sequer tinham perspectiva de um futuro: os abandonados pelos pais no seu direito a receberem um sobrenome.

É importante ressaltar que a data de registo nesse período raramente equivalia, na freguesia de Santo António, à do nascimento do indivíduo. A melhor data para o baptismo era determinada pela existência de vaga na agenda do padre e das irmãs, com a excepção dos casos em que o estado de saúde do indivíduo fosse muito grave.

Esses registos permitem verificar que nenhum indivíduo possuía sobrenome ou tinha o direito a recebê-lo durante as secções de baptismo, mas tinha o direito a uma madrinha ou padrinho. Lembremo-nos de que ser católico conferia, nesse contexto, um alto índice de inclusão social que se poderia agregar positivamente à aparência oriental. Quanto mais “digno” fosse o padrinho, maior a sorte do indivíduo em ter acesso a direitos de cidadão.



Casa da Beneficência, c. 1925.

ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

QUADRO 1: COINCIDÊNCIA ENTRE OS NOMES DA PESSOA BAPTIZADA E O SANTO DO DIA/MÊS

Estatuto da madrinha	Idade da pessoa baptizada	Nome de baptismo	Nome do Santo do dia/mês
Freira Canossiana	85 anos	Martha ¹⁷ (nasceu na China)	não
	1 ano	Marianna de Jesus	
	68 anos	Maria Magdalena (em perigo de vida)	sim
	55 anos	Maria Rosario	
	23 anos	Genoveva Maria	
	19 anos	Margarida	
	14 anos	Ignez Rosa	
	13 anos	Martha da Anunciação	
	6 anos	Camillo de Lelis	
	1 ano	João Berkmaus	
	3 dias	João Antonio de Padua	
Interna do Santa Infância	36 dias	Roza Reis	sim
Estrangeira de Hong Kong	19 anos	Anna Maria Piter ¹⁸	não
Moradora de Macau	85 anos	Magdalena (China) – viúva	não
	2 anos	Josepha das Dôres	
		Eulalia Angelica	
		Maria Immaculada	
	1 ano	Gregorio Francisco Xavier	
	10 meses	Suzanna do Rozario (em perigo de vida)	
	3 meses	Bernarda Popolo de Souza	
	3 meses	Luiza Joanna (em perigo de vida)	
	2 meses	Faustina Antonia (em perigo de vida)	
	1 mês	Thereza Priscilla (em perigo de vida)	sim
	26 dias	Josephina Rosa (em perigo de vida)	não
	15 dias	Lucilla Flavia (em perigo de vida)	sim
	3 dias	Michaela Anna (em perigo de vida)	não

QUADRO 2: COINCIDÊNCIA ENTRE OS NOMES DA PESSOA BAPTIZADA E DA MADRINHA

Estatuto da madrinha	Idade da pessoa baptizada	Nome de baptismo	Nome da madrinha
Moradora de Macau	15 dias	Luzia Petronilla (em perigo de vida)	Petronilla Tam
	3 meses	Maria Emilia da Silva (em perigo de vida)	Blaudina Francisca Freire da Silva
Moradora da Santa Infância	84 anos	Maria (nasceu na China) – viúva	Maria Marcelina dos Remédios
	3 anos	Firmina Filippa (perigo de vida)	Filippa Cian
	3 meses	Thereza Angelina	Maria Thereza Manhão
	sem registo	Thereza Francisca	Francisca Athôn

Alguns critérios permitem estabelecer padrões de acção, quais sejam, o estatuto do padrinho e o nome de baptismo,¹⁶ o que separa em diferentes categorias de indivíduos os membros do grupo cujos pais eram desconhecidos. A seguir, trataremos desses padrões, porém segmentados em dois grandes nichos: a coincidência ou não entre o nome de baptismo e o nome de algum dos padrinhos. (Quadros 1 e 2)

Aparecem aqui apenas quatro meninos, três dos quais baptizados por freiras canossianas. Estes três recebem o nome de santos, não necessariamente o santo do dia: São Camilo de Lellis, Santo António de Pádua, São João. Um deles é baptizado por uma moradora de Macau. Observamos, então, que a maioria dos baptizados é constituída por meninas e mulheres.

Notemos que a grande parte das madrinhas convive e compartilha o quotidiano do Lar: as freiras canossianas e uma interna. Por outro lado, a presença de cidadãs de Macau como madrinhas aponta para uma participação social que se vai ampliando e diversificando com o envolvimento de padrinhos e de casais, por exemplo. Além disso, com o passar do tempo, a própria postura frente aos baptizados também muda paulatinamente: os actores sociais passam a assumir os seus papéis, identificando-se nos registos.¹⁹

Um levantamento como este permite reconhecer alterações nos padrões sociais de comportamento em Macau. Verificamos que a participação filantrópica feminina já se faz bem presente. A atitude dessas mulheres foi fundamental para que outros cidadãos de Macau despertassem para a causa, tornando-a mais visível e abrindo caminho para uma normalização e ampliação dessa prática a cidadãos comuns de Macau.

Relacionadas a madrinhas moradoras de Macau estão apenas duas crianças de tenra idade e do sexo feminino. Notemos que não há regra quanto ao que implique doar o nome ao seu apadrinhado. Num caso, o prenome foi atribuído (Petronilla) e, noutro, foi dado um dos sobrenomes da família (Silva).

Quatro residentes da Santa Infância assumiram a função de madrinhas: de duas crianças, de uma idosa e de uma mulher sem informação de idade no livro oficial de assentos de nascimentos. Todas elas atribuíram o seu prenome aos baptizados.

Como pudemos observar, na maioria das vezes, pode-se reconhecer inspiração eclesiástica na escolha dos nomes, mais especificamente os provenientes dos santos e beatos ligados a obras religiosas. Quanto à forma dos nomes, nota-se a presença de dobres consonantais típicos da língua

ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

italiana ou, coincidentemente, de um período pseudo-etimológico, remanescente da grafia de língua portuguesa.²⁰

Algumas perspectivas se abrem com esta análise apresentada da primeira década do século xx:

(i) quem seriam essas madrinhas, habitantes de Macau, que aceitaram baptizar esses órfãos ou abandonados?

(ii) que eventos sociais mais especificamente motivaram o perigo de morte de tantas pessoas?

(iii) quem foram as mãres envolvidas nesse trabalho social de acolher os rejeitados em Macau?

Algumas providências já foram tomadas para responder a essas questões. Recolhemos um conjunto de documentos históricos da primeira década do século xx que nos permitirá identificar possíveis motivações para os abandonos de crianças e entender algumas causas para o perigo de morte em tão tenra idade. Outro passo já foi ensaiado para conhecer melhor essas mulheres habitantes do Instituto das irmãs canossianas que serviram de madrinhas de tantas crianças à época. Referimo-nos ao projecto “Anjos de Macau”, desenvolvido por Lima-Hernandes e Teixeira e Silva (2012), cujas bases já estão publicadas na Revista brasileira *Fragmentum*.

Talvez o baptismo de chineses com nomes portugueses pareça uma história isolada no tempo. Talvez pareça uma história que não deixou os seus hábitos registados na vida quotidiana da actual RAEM. Mas não é bem assim. É ainda um hábito – seja pela dificuldade de pronunciar o nome, seja pela recusa de se expressar em outra língua que não a portuguesa – o

rebaptismo dos alunos chineses com nomes portugueses nesse mesmo espaço de Macau, apesar de a língua falada nas ruas ser maioritariamente o cantonês e de a administração chinesa ter reassumido seu espaço. Mas algo está a mudar nas comunidades de Macau e essa é uma mudança sorrateira. Sentir o peso dessas atitudes dependerá de se viver mais tempo no século xxi: evidências dessa postura de valorização da cultura chinesa, e dos seus nomes, já se verifica na actuação familiar dos avós e pais, que se preocupam com o futuro de seus rebentos e descendentes num espaço que é cada vez mais dominado pelas línguas e culturas chinesas e pelas interferências do poder central da China. As respostas a essa preocupação são várias e vão desde os documentos oficiais para o ensino de línguas²¹ até às escolhas das escolas dos filhos a fim de que dominem bem o chinês escrito. E como afirma Margarida, uma avó macaense, “se ela (a nora e, consequentemente, a neta) quiser continuar em Macau, é preciso ter o nome chinês (falando do nome da neta) para ter a ligação ...” (Teixeira e Silva e Lima-Hernandes, 2010, p. 47).

Se os esforços das canossianas, motrizes daquela primeira década, se apagam na década de 20, com a morte da irmã Marelli, na Santa Infância, a sua obra sempre será admirada pelo respeito e espírito de cidadania que fez florescer entre os chineses de Macau. E é esse espírito guiado pelo direito a um nome que vinga nas direcções dos ventos soprados no rio das Pérolas... Rio que continua a fazer correr as águas que circundam as ilhas de Taipa, Coloane e a península de Macau, embalando o grande dragão no sono dos justos enquanto o seu povo se apruma no velho espaço. **RC**

- 10 Durante a consulta à primeira década do século xx, identificamos o caso de uma menina de 6 anos, baptizada de Maria Augusta em 28 de Janeiro, sem nenhum padrinho nem madrinha oficialmente registado.
- 11 As unidades de Singapura e Malaca nada sofreram, por estarem sob o domínio dos ingleses.
- 12 O cuidado que adoptamos ao buscar critérios uniformizadores dos registos levou-nos à percepção de um quadro relativamente difuso das motivações para o abandono dessas crianças, pois nem todas eram de facto órfãs. Havia, entre o grupo dos que corriam perigo de vida, crianças baptizadas legitimamente pelos seus pais e isso fez-nos decidir pela sua exclusão. Esses registos serão reservados para um segundo momento de análise mais detida, pois o baptismo destes nem sempre representava uma relação de albergamento entre as canossianas.
- 13 De acordo com Jia (2009, p. 146), “*el nombre de una persona es también, al mismo tiempo, una nota cultural que contiene características de la época, que refleja conceptos culturales, que lleva marcas de linaje, mediante el cual los padres expresan sus deseos y esperanzas, y a veces también funciona como revelador del gusto o las aficiones de una persona. Por otra parte, buscar un nombre chino adecuado es todo un proceso de estudio que comporta conocimientos de sabidurías antiguas, filosofías o religiones del país*”.
- 14 A autora considera que uma das diferenças fundamentais entre nomes chineses e europeus é que “*los primeros son unidades semánticas y suelen estar formadas principalmente por substantivos, adjetivos y verbos. Los constituyentes de un nombre forman sintagmas de distintas estructuras que reflejan relaciones modificadoras, copulativas, narrativas, etc.*” (2009, p. 96).

- 15 Os documentos estão vinculados ao Fundo de Cartório Paroquial sob a guarda do Arquivo Histórico de Macau.
- 16 É importante esclarecer que, nos registos oficiais consultados, após as informações de nome, idade e data de baptismo, encontra-se o nome do santo(a) ou do beato (a), inspirador do nome.
- 17 Mantivemos a mesma grafia e sinais gráficos contidos nos documentos originais.
- 18 Referência a uma jovem senhora, em perigo de vida, casada com um senhor de Hong Kong, que busca o baptismo da esposa.
- 19 Começam a aparecer o nome dos padrinhos, o estado civil e a freguesia que habitavam.
- 20 Em alguns casos, contudo, também seriam empregados na língua portuguesa contemporânea aos baptismos, pois o período ortográfico correspondente pedia que se manifestassem traços de língua clássica na escrita portuguesa (período etimológico ou pseudo-etimológico, a depender da habilidade e lastro cultural do escrevente). Duas histórias geográficas e culturais se misturavam nesse momento, portanto. Outro dado relevante é que os traços de cultura chinesa são apagados totalmente, mesmo os das adultas e idosas baptizadas durante esse período e nessa condição de pais desconhecidos.
- 21 Por exemplo o documento “Políticas do ensino da língua na área do ensino não superior da Região Administrativa Especial de Macau”. 2008. Direcção dos Serviços de Educação e Juventude. Macau.

BIBLIOGRAFIA

Carvalhinhos, Patrícia J. “Aplicações da teoria dos signos na Onomástica”. *Língua e Literatura*, Vol. 27, 2011, pp. 299-309.

———; Antunes, Alessandra Martins. “Princípios teóricos de Onomástica. Toponímia e Antroponímia. O nome próprio”. *Cadernos do CNLF*. Rio de Janeiro: Círculo Fluminense de Estudos Filológicos e Linguísticos, Vol. XI, 2007, pp. 108-121.

Jia, L. *Estudio lingüístico sobre los nombres propios de persona en chino*. Dissertação de doutoramento. Departamento de Lingüística General y Teoría de la Literatura. Granada: Editorial de la Universidad de Granada, 2009.

Lima-Hernandes, Maria Célia. “Língua Portuguesa em Macau: amostragem, descrição e organização de dossiê sobre a variedade asiática”. Projecto de Pós-Doutoramento/CAPES, 2010.

———; Teixeira e Silva, Roberval. “Anjos de Macau na primeira década do século XX”. *Fragmentum*. Santa Maria, RS: Universidade Federal de Santa Maria, Vol. 35, 2012.

———; ———. “Português de/em Macau: traços linguístico-culturais”. Comunicação ao III Simpósio Mundial de Estudos de Língua Portuguesa – A Formação de Novas Gerações de Falantes de Português no Mundo. Macau: Universidade de Macau (no prelo).

Pinker, Steven. *De que é feito o pensamento: a língua como janela para a natureza humana*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008 [2007].

“Políticas do Ensino da Língua na Área do Ensino Não Superior da Região Administrativa Especial de Macau”. Macau: Direcção dos Serviços de Educação e Juventude, 2008.

Silva, Beatriz Basto da. *Cronologia da História de Macau*. Macau: Direcção dos Serviços de Educação e Juventude, 1997.

Sing, Lam Lai. *Generational Changes in the Cultural Attitudes and Activities of the People of Macau*. Macau: Instituto Cultural de Macau, 1997.

Teixeira e Silva, Roberval; Lima-Hernandes, Maria Célia. “Ligas urbanas, atitudes linguísticas na trama discursiva de macaenses e de paulistas caipiras”. Macau: *Revista de Cultura - Edição Internacional / Review of Culture - International Edition*, 35, 2010, pp. 34-48.

———; ———; Santiago-Almeida, Manoel Mourivaldo. “Redes sociais e atitudes linguísticas: o caipirês no meio acadêmico”. *In* Manoel Mourivaldo Santiago Almeida; Maria Célia Lima-Hernandes (orgs.). *História do português paulista: modelos e análises*. Vol. 3. Campinas-São Paulo: Publicações IEL-UNICAMP/FAPESP, 2012, pp. 485-497.

Ullmann, Stephen. *Principles of Semantics*. Oxford: Blackwell, 1957.

Vasconcelos, J. Leite de. *Antroponímia Portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1928.

NOTAS

- 1

Vale ressaltar que empregamos o termo “macaense” para nos referirmos, como tradicionalmente se faz em Macau, a habitantes de ascendência luso-asiática. Os chamados, pelos próprios macaenses, de “os 100% macaenses”.
- 2

Em 1910, contavam-se em Macau 66 499 habitantes, dos quais somente 3526 eram portugueses e, nas ilhas, de 8367 habitantes, somente 70 eram portugueses. (cf. Silva, 1997, p. 68).
- 3

A Santa Infância recebe diferentes designações: Asilo da Santa Infância, Lar da Santa Infância, Santa Infância. Todos correspondem à mesma instituição fundada pelas Irmãs Canossianas.
- 4

Um dos casos identificados é o de um menino, de 2 anos e 7 meses, registado na data de 26 de Janeiro. Esse garoto teria ascendência inglesa e a mãe estava presente ao baptismo. O pai foi considerado desconhecido.
- 5

Em 1902, uma nova doença abala Macau a partir de Cantão: uma epidemia de cólera, mas ainda nesse ano foi extinta.
- 6

A título de exemplo, de uma só vez, 350 000 metros quadrados foram expropriados na região de Mong-Há para a construção de ruas, largos e avenidas de um novo bairro.
- 7

Depois de inúmeras tentativas, ficou acertado que a delimitação não fazia sentido, já que Macau era, de facto, território chinês, porém sob administração portuguesa até 1999.
- 8

Teixeira e Silva e Lima-Hernandes (2012) focalizam-nas como anjos de Macau, dado o número de crianças e adultos que elas auxiliaram num período de tantas tragédias, doenças e preconceito em Macau.
- 9

Essa situação só é controlada com a expulsão, em 1910, dos piratas pelas forças portuguesas.
- 48 Revista de Cultura • 46 • 2014
- 2014 • 46 • Review of Culture 49

Routes and Networks in the Indian Ocean

Goa, Malabar, and Malacca

FERNANDO ROSA RIBEIRO*

This essay is an attempt at grappling with some aspects of a complex historical textual legacy in several languages involving two regions of the Indian Ocean, namely the Western coast of India—especially the Konkan and Malabar coasts in the Arabian Sea—and the Straits of Melaka.¹ It tries to bring out the many intricate issues associated with a perusal of the origins and trajectories of some texts within the connected histories of the Indian Ocean. In addition, it strives to point out the pitfalls of traditional ways of looking at such texts, and suggests instead how they might be alternatively understood from perspectives that link them together with texts that are normally seen to belong to other canons. I also propose that calling the texts in question ‘Creole’ might help bring out aspects of their production and the social histories in which they are embedded which are not normally emphasised. My point, as will be seen below, is that at least some of these aspects may be useful in inserting the texts into larger Indian Ocean histories.²

Map of Goa (detail), in *Histoire générale des voyages* by de la Harpe, 1750.

* He is an anthropologist and historian, and a research fellow with the English Department, Stellenbosch University, South Africa. His research interests include Indian Ocean studies, African studies, and African and Asian as well as Creole languages. He has published in *Inter-Asia Cultural Studies*, *Social Dynamics*, and *Cultural Dynamics*, as well as *African Cultural Studies*. He has a book manuscript under review tentatively titled ‘The Portuguese in the Creole Indian Ocean’.

Antropólogo e historiador. É também investigador do Departamento de Inglês, Universidade de Stellenbosch, África do Sul. A sua investigação inclui estudos do oceano Índico, estudos africanos e línguas africanas, asiáticas e crioulas. Publicou em vários periódicos, entre os quais *Inter-Asia Cultural Studies*, *Social Dynamics* e *Cultural Dynamics*, assim como *African Cultural Studies*. Tem, no momento, um manuscrito de livro em avaliação numa editora, cujo título provisório é ‘The Portuguese in the Creole Indian Ocean’.



Nicholas Thomas has proposed in the introduction to his book *In Oceania* that the island world of the South Pacific has seen very little Creolisation. On the contrary, European and indigenous imaginaries in Oceania, according to him, have run parallel to each other, seldom hybridising (Thomas, 1997, p. 5). In another, much more colonial—and infinitely smaller in size—oceanic world, the Caribbean, Creolisation has been an established term originally coming from ‘Creole,’ used to describe not only locally born people and their languages (called ‘Creoles’ in both cases) but also local plants and animals. ‘Creolisation’ is later used to describe various complex social and cultural processes (for an important pioneering work related to Jamaica, see Brathewaite, 1971, and for a good theoretical discussion—especially of Francophone literature—see Célius, 1999; Chaudenson, 2001, as well as the essays in Stewart, 2007). Only in the islands of West Africa (Rodrigues, 2003 and Almeida, 2007), as well as the adjoining coast (Mark, 2002), besides the Western Indian Ocean islands, can we find other regions where Creolisation has been just as important in theorisations of local societies (see Vaughan, 2000 and Eriksen, 2007 on Mauritius, as well as Vergès, 1999 on Réunion), though the term can also be used in other contexts (Ribeiro, 2010, 2007, 2004). The world of the Arabian Sea coast of South Asia seems one in which certainly very old processes of Creolisation have arguably taken place since times immemorial but have not marked out local spaces so profoundly as in the Caribbean, the Atlantic islands or the islands of the Western Indian

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

Ocean (almost thoroughly colonial creations as they now stand), except perhaps in coastal Ceylon/Sri Lanka. We can tentatively think of Kerala (Malabar) as diverse and hybrid but not exactly as Creole (Goa may be different though further investigation is needed here).³ By comparison, the world of Nusantara remains more fluid than Kerala, but somehow a far cry from Oceania, though it is not quite the Caribbean either.

II This essay is an exploration of specific Creole texts from both regions. I call them ‘Creole’ because these texts not only issue forth from complex local histories but are also themselves embedded in intricate, on occasion even convoluted, literary and philological histories. Moreover, they are part of wide-ranging Indian Ocean networks. They therefore seem to come up at the intersection of several connected histories, not to mention at the confluence of different kinds of knowledge and related languages. A prime example is perhaps *Sejarah Melayu* or the *Malay Annals*. Both in its Malay and English version the title is a colonial name created about two hundred years ago to designate a text originally called *Sulalatus as-Salatin* or the ‘Genealogy of Sultans’. Upon closer inspection, it turns out that this shift in title actually represents a major change in perceptions of the text, a change whose consequences are still with us—namely from a fairly dynastic-centred if multilayered and variegated account to mostly an ethnic narrative of origins. As I will indicate below, the text remains however a very Creole one, even though the colonial emphasis on ethnicity is still the main mode of understanding it to this day, in spite of numerous critical accounts (see for instance Braginsky, 2004, pp. 92-103; Hooker and Hooker, 2010). The text’s trajectory in the postcolonial Malaysian public sphere is incidentally also a testimony to the degree to which colonial modes of historiography and manuscript collection, publishing, and translating are still very relevant.

The history of the various recensions of *Sejarah* is very complex, and absolute consensus regarding aspects of their intricate trajectory has not been reached to this day. However, perhaps the most widely accepted version of the composition history of one major recension of the text remains that put forth by Winstedt back in the 1930s (Winstedt, 1938). It has received considerable support more recently through Vladimir Braginsky’s careful and reasoned analysis of all the conundrums facing the specialist in this case (Braginsky, 2004,

pp. 92-103). Braginsky’s work is also an important source for disentangling all the major controversies surrounding the origin of the various manuscripts, with all the attendant different points of view. It turns out that Winstedt’s explanation of the origins of the text is particularly interesting for a Creolised reading of the text. Following him—and Braginsky—the main manuscript in question was probably originally written by someone with close links to the Melaka court overthrown and put to flight by Albuquerque’s forces in the invasion of 1511. Needless to say, the manuscript also provides a major account of the conflict with the Portuguese and the subsequent invasion.

The Portuguese takeover not only destroyed the Melaka Sultanate but also temporarily wrecked havoc with Indian Ocean trading networks. It also gave rise to two new nodal points for trade in the Straits, namely Aceh (at the northern tip of Sumatra) and Johor (at the southern tip of the Peninsula where the Melaka court took refuge). The invasion therefore created a tripartite port system where previously Melaka had concentrated all the functions of an international entrepôt (Pinto, 2011). The Portuguese invasion is an essential factor in the history of the text as because of it the original manuscript, composed around 1536, apparently found its way to Goa on the Konkan Coast. There it was noticed and perused by no one other than the famous Portuguese chronicler Diogo do Couto, who clearly included information from it in his work (without quoting it by name—Braginsky. 2004, pp. 94-95). It then somehow migrated back to the Straits, where it eventually transmogrified into the 1612 version, this time compiled in Johor, and later published by Munshi Abdullah in the mid-19th century. This is currently the best known version of the text. It is however only one of many versions which have been circulating for centuries in the Straits, both in today’s Peninsular Malaysia and Sumatra, often composed or at least copied and edited in various locales, and with quite a few significant differences among them (see for instance Starkweather et alii, 2012 and Shellabear, 1967 [1896]).

As a consequence, the search for an original, as it were thoroughly indigenous, manuscript of *Sejarah Melayu* is actually not very helpful. Instead, it is better to do a connected reading of texts from the Straits, particularly in the case of *Sejarah*. This last of course also contains major pre-colonial elements. In particular it contains myths of origin that are clearly related to



The fortress of Malacca, in Erédia's *Lyvro de Plantaforma das Fortalezas da India*, c.1620.

South Indian influence (more about that below), most probably both from Malabar and the Coromandel Coast. It also contains much material which dovetails with that found in its prestigious predecessor, namely *Hikayat Raja-raja Pasai*, or ‘Tale of the Kings of Pasai’, a clearly pre-colonial text related to Pasai on the north-eastern coast of Sumatra (it dates from the 14th century: Braginsky, 2004, p. 109). Pasai was a sultanate which can be said to be Melaka’s anterior avatar in the region. Of course, as Braginsky shows, again through Winstedt’s pioneering work, several of the issues related to manuscripts and dating of *Sejarah Melayu* also come up in the case of the earlier *Hikayat Raja-raja Pasai*. All these complex pre-colonial and colonial histories of texts are actually not incidental. On the contrary, they seem to relate to textual modes of production, edition, translation and circulation which are very ancient in the Indian Ocean, and which eventually also influenced Portuguese and other colonial texts, especially when

these were written in the region, as happened with both Diogo do Couto’s as well as Orta’s (see below).

The notion of the Creole character of texts is therefore quite useful here. *Sejarah Melayu* in particular is now commonly considered as a kind of *ur-text* of Malay literariness and even of Malay historiography and culture. Within this mode of appreciation, however, the Creoleness of the text is not only de-emphasised but altogether lost. Upon closer inspection, Arabic phrases, Siamese terms and expressions, Persian and Tamil words (as well as Portuguese ones), Sanskrit quotes (in one recension in Bengali script: Leyden, 2012, pp. 205-206) and even Javanese poems abound. In particular, the overwhelming presence of (South) India in the text in the form of mythic references, actual political links, trading and so forth is also erased in current humdrum nationalist and other readings emphasising the text’s Malayness (see for instance the description of a trading visit from Melaka to South

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

India to buy chintzes, Leyden 2012, pp. 162-164; the Melaka *shahbandar* at one point is a Keling—i.e. Indian—named Raja Mudeliar, and the head of all merchants in Melaka is also said to be a Keling named Penia Sura, Leyden, 2012, pp. 189 and 192). Moreover, the kings of Melaka traced their origin to, among other kings (Alexander the Great included), a divine being who alighted with two companions on a mountain near Palembang—with a very appropriately Creole name, half Indic, half Malay, that is, Sagantang Maha Miru—and who had a Perso-Indic name, Bichitram Shah.⁴ This name was then changed into a Malay one concocted by the two local peasant women who first met him, namely Sangsapurba, a name which perhaps could be translated as the ‘Venerable Ancient One’ (Leyden, 2012, p. 24). The ruler of Palembang then gave up his throne to the newcomer after establishing a kind of covenant with him, and became his *mangkubumi*, a Malay and Javanese royal title figuring the Sanskrit

derived *bumi*—earth, soil—and Malay-Javanese *mangku* (governor). Add to it the many references (occasionally entire chapters in fact) to Siam, Java, China, Arabia, Turkestan, Champa, and the Byzantine Empire as well as various parts of Nusantara, and the text seems almost a strange choice for a nationalist reading based on the origins of Malayness (see Ting, 2009). Appropriately, one of its major 19th century collectors and editors and a name generally associated with the text in colonial times, namely, Munshi Abdullah, is an equally Creole and complex figure with many Indian Ocean links (Hadhrami and Tamil for instance), as Mandal has recently indicated (Mandal, 2012; see also Subramanian, 2010, pp. 145-148; and the introduction by A.H. Hill in Abdullah, 2009). He has sometimes been considered as the father of modern Malay literature (he is memorialised as such in the Melaka museum of literature, for instance. His family house is still to be seen in Melaka).

III The texts by Garcia d’Orta and Sheikh Zainuddin, coming out of Goa and Malabar respectively, pose somewhat different issues.⁵ A joint perusal of both texts reveals a number of complexities, many of them related to aspects of connected histories. For instance, it is clear that Orta and Zainuddin were at the same time near or at the very site of important armed confrontations between Malabar Muslims and the Portuguese, especially a couple of expeditions led by Martim Afonso de Sousa against Calicut on the Malabar coast to which Goa was actually intimately connected by sea (Orta was very closely linked to Martim Afonso and accompanied him in his expeditions). Further down the coast Cochin, Calicut’s rival, was in fact the first seat of Portuguese power in Asia before it was transferred to Goa in 1530, therefore just a couple of years before Orta’s arrival (Malekandathil, 2009, p. 20; for Portuguese attacks against Calicut see for instance Orta, 1563, pp. 56-58, Colóquio 15).⁶ Afonso de Sousa was Orta’s patron. Orta’s text makes clear the closeness between both men, as Orta also accompanied Afonso de Sousa to Diu in Gujarat (Orta, 1563, p. 145, Colóquio 36). As a doctor, Orta was of course particularly useful in such expeditions (in fact, during Afonso de Sousa’s second stint in India as Viceroy, Orta became his official doctor: Liberato, 2011, p. 114). He often also visited Muslim courts, for instance Ahmednagar, where he cured the Nizam Shah’s son to whom he also taught Portuguese (Orta, 1563, p. 147).

Interestingly, Zainuddin was a similar figure in the sense that he too was very close to the sources of power, especially as he negotiated with foreign countries—Gujarat and Egypt for instance—on behalf of the Zamorin of Calicut, the worst enemy of the Portuguese on the Malabar Coast. He therefore carried out diplomatic missions on his behalf (often negotiating alliances against the Portuguese) and also wrote the Zamorin’s diplomatic correspondence in Arabic with Muslim sovereigns. Intriguingly, Orta knew about the Adil Shah, the ruler of Bijapur, whose territory was adjacent to Goa and used to include it. It turns out that the Adil Shah was chosen by Zainuddin as his patron (see Zainuddin’s dedicatory and encomium—Zainuddin, 2006, pp. 6-7; and Kurup, 2006, p. xvi; Nainar, 2006, p. xxix). What is interesting here is that, whether or not either Orta or Zainuddin had met Ali Adil Shah, this last was for a time, during the beginning of his reign in 1557, which coincided with Orta’s

old age, a friend of the Portuguese (Subrahmanyam, 2011, p. 65). Though things would change later, in hindsight it seems nonetheless slightly ironical that Zainuddin dedicated his book to him, as this ruler became friendly with the Portuguese (Ali Adil Shah died in 1580 and therefore this year may also help date Zainuddin’s text). It also goes to show how convoluted, complex, and shifting politics in the Deccan could be, and how it had ramifications going all the way from Gujarat to Malabar. Therefore, though they were on different sides of the enemy lines, so to speak, both men had more than a little in common as both were well-connected to local Muslim courts, though in Orta’s case it was clearly the court of Ahmednagar and for a time also that of Gujarat—rather than that of Bijapur. Just as Zainuddin seems to have been no stranger to the Deccan sultanates and Gujarat, Orta was also clearly well-acquainted with at least north and central Malabar (as far south as Cochin) and even its hinterland: he knew the pepper-growing regions in the interior and was also aware of the trade routes through the Ghats towards the Coromandel coast. He even seems to have known Calicut well—at any rate he sounds very knowledgeable about it (Orta, 1563, pp. 55-56, Colóquio 15). Furthermore, both men were equally well-connected to Indian Ocean networks as will be seen below.

A closer inspection of Orta’s and Zainuddin’s biographies reveals further complexities. Garcia d’Orta is almost too strange a choice for a colonial voice in spite of his European origins, his undoubtedly privileged position in colonial society and his obvious closeness to the sources of colonial power in India (not to mention previously also the court in Lisbon): he was a Spanish-Portuguese convert who studied in Salamanca and eventually moved to Goa from Lisbon (where he taught at the university and became physician to King Don João III) to escape possible restrictions and persecutions in Portugal. His family had previously moved from Spain to Portugal to escape early persecutions in the former country. His sister would die at the stake after his death in Goa, courtesy of the Inquisition, and Orta’s remains would in fact be disinterred years after his death, burned at an auto-da-fé and his ashes scattered to the winds (Liberato, 2011; Leão, 2011, p. 23; Zupanov 2002, pp. 2-3; Fontes, 2011). Orta’s text in reality abounds in encounters with other Jews, both so-called crypto-Jews (who had converted to either

The city of Cochim, in *Atlas das Cidades e Fortalezas da Conquista da Índia Oriental*, by João Teixeira Albernaz, c. 1648 (Austrian National Library). From *Oceanos* 29 (1997).



**¶ Colóquios dos simples, e
drogas he cousas medicinais da India, e
assi dalguías frutas achadas nella onde se
tratam algúas cousas tocantes a medicina,
pratica, e outras cousas boas, pera saber
côpostos pello Doutor garçia dorta: físico
del Rey nosso senhor, vistos pello muyto
Reuerendo senhor, ho licenciado
Alexos diaz: falcam defenbar-
gador da casa da supricaçã
inquisidor nestas
partes.**

¶ Com privilegio do Conde visó Rey.

**Impresso em Goa, por Ioannes
de endem as x. dias de
Abril de 1563. annos.**

Christianity or Islam but still might practise their old religion or identify with it somehow) and Jewish inhabitants of the Middle East, especially Egypt and Palestine. For instance, Orta relates an encounter with a Cairo-born Jew named Isaq who would also carry the news of Gujarat's Sultan Bahadur's death to Portugal (1563, p. 131, Colóquio 32). As Halikowski-Smith indicates, New Christians (that is, converted Jews and their descendants) were often sent by the Portuguese on diplomatic missions all over Africa and Asia, usually on the strength of their multilingualism but also partly based on their far-flung connections (Halikowski-Smith, 2006, p. 5). Though Orta does not seem to have been generally employed by Martim Afonso de Sousa in this capacity, Orta was certainly multilingual. Interestingly, this is exactly the role Zainuddin also takes on for Calicut (see Kurup, 2006). Another Creole Hadhrami like Zainuddin, this time from Nusantara, Al-Misri, would become a diplomatic envoy for the Dutch in 19th century Siam (Mandal, 2012).⁷ Both Jews and Muslims of Creole origins, therefore, were routinely employed by various local powers, both colonial and

Asian, as go-betweens, interpreters, and official envoys (see Pearson, 2010 for a study of the important role of all these people).

Orta's text also features many encounters with Muslims, especially doctors and sovereigns in the various sultanates bordering Goa, including Gujarat to the north. In Ahmednagar for instance he consulted with one of the Nizam Shah's physicians, a man who had previously exercised his profession in Cairo and Constantinople (Orta, 1563, p. 61, Colóquio 16). In fact, at the Nizam Shah's court he met and talked with physicians from both Persia and Turkey, to whom the sovereign gave many emoluments, as well as Indian physicians (Orta, 1563, p. 4). He also had extensive discussions with the Nizam Shah himself, as the ruler was a learned man. Orta's also counts as the first description of Ayurvedic practices to a Western audience and of course that means he had contact with Hindu physicians as well as discussions with them.⁸ It turns out that his contacts with Jews, Muslims, and occasionally Hindus far outstrip any contacts he had with Christians as described in his book. He knew Latin

Jewish Synagogue's Clock, Mattanchery, Cochin, Kerala. Author's photo.



HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

as well as Hebrew and Arabic, and could converse about Avicenna’s work—one of the main medical authorities shared by Christians, Jews, and Muslims of his time—with Muslim colleagues at the court of the ruler of Ahmednagar. In fact, he discussed Avicenna with the Nizam Shah himself (Orta, 1563, p. 10).⁹

His was also clearly not always an ethnocentric voice: he believed that all kinds of practices had to be looked into, and he did not dismiss either Ayurvedic medicine or other local practices as necessarily inferior to the medical knowledge he had brought from Europe as Pearson emphasises (Pearson, 2011).¹⁰ In Colóquio 36 for instance he relates that he consults both Muslim and Hindu physicians about the properties of melons (Orta, 1563, p. 144). Moreover, he was a slave-owner on his various properties, both in Goa and in Bombay (where he was the first European settler), but his text contains something rare, namely, the voices of slaves (either African or Asian). His whole book is a long dialogue between Ruano, probably another convert (if he was a real person at all),¹¹ and himself, interrupted by several people, especially slave women (for instance Orta, 1563, pp. 120-125, Colóquios 27 to 31, and page 135, Colóquio 34).¹² It is also clear that he was far from unsympathetic to the plight of Goa’s slaves: for instance, when Ruano asks him whether he had ever given datura, a plant inducing delirium leading to compliance and servility in whoever takes it, to any of his *negros* or *negras* (i.e. his slaves), Orta answers that his conscience would not allow him to do it (Orta, 1563, p. 82).

Zainuddin is a man about whom we know perhaps somewhat less than we do about Orta, even though Orta’s first main biography—written by the Count Ficalho towards the end of the 19th century—is often as speculative as it is documentary in nature (Ficalho concentrates for long stretches of text on the social environment from which Orta sprang and where he studied. At times he obviously could not get enough data on Orta himself —Ficalho, 1886).¹³ He was however, just like Munshi Abdullah centuries later, a Creole Hadhrami, from a family established on the Malabar Coast since the 15th century (Shokoohy, 1998). He wrote in Arabic, not in Malayalam, the more common local language during his time (though his work would later be translated into that language and widely circulated in it. His text is in fact a living text to this day in Kerala, both in its Arabic and Malayalam versions).¹⁴ His work by definition was therefore meant

to circulate among Arabic speakers. Arabic was in fact a very important Indian Ocean language at the time, as Pearson indicates, though it is to be doubted that many people could actually read it (Pearson, 2012). Though Portuguese in its Creolised forms was also fast becoming an Indian Ocean lingua franca just before and during Orta’s time in India, its use was certainly much more circumscribed (Orta’s work would become famous in Europe through a Latin translation as well as through later translations into other languages).

Though Zainuddin’s text is famous for his well founded—and as it turns out historiographically accurate—description of the violence of the Portuguese against the Muslims in Malabar, it contains much more than that. It is less noted for instance that he also describes fierce intra-Muslim conflict—in fact powerfully suggesting that the violent Portuguese irruption seriously upset a somewhat fragile local balance of power, something not entirely uncommon in Indian Ocean port societies as Moorthy indicates for another such society, namely Zanzibar (Moorthy, 2010). Another interesting fact is that mention is made of materials from the *Keralolpatti*, only available in manuscripts from slightly later times than the time of the composition of *Tuhfat*.¹⁵ Zainuddin’s text contains in this way what is apparently the oldest extant description in Malabar/Kerala of the history of the last Chera king—who would have converted to Islam after dividing his kingdom and leaving for Arabia—and the myth of Parameswara, the Hindu creator of Kerala. What is therefore avowedly an anti-colonial Muslim text, written in Arabic, also contains the first known references to very important narratives of origin related to Kerala (Kurup, 2009, p. xxi).

It also contains a very interesting, detailed description of the matrilineal customs of the warrior caste of the Nairs, a local caste group who still inhabits Kerala to this day though it is no longer matrilineal (Zinadím, 1898, pp. 26-33). The description is particularly interesting not only because of its pioneering character but also because it is clearly written in an ethnographic mode which is more than faintly reminiscent of contemporary descriptions of Asia by Portuguese and other European chroniclers (see for instance Rubies, 2001). This in itself is quite intriguing because Zainuddin is a local and therefore we would not expect him to look at things local through an exoticising lens. However, this is exactly what he does in his text,

not unlike chroniclers do in the texts of the Portuguese whom he detested. We can also speculate that his use of Arabic gave his text a mostly translocal readership and therefore the very choice of language here brought in ethnographic descriptive modes probably with an old history in Arabic. The language choice, implying as it does a translocal readership, also allows for the description—and perhaps even compels it, especially as a description such as his would have made little sense had Malayalam been chosen as the language of the text, as local readers would in all likelihood be as familiar with the facts laid out in his account as Zainuddin himself. There would have therefore been little sense in casting an outsider’s gaze on the issue in Malayalam.

We could venture that differently to Orta’s Portuguese writing, writing in Arabic also marked both Zainuddin’s Creoleness—and that of his text—as well as his insertion in age-old, prestigious Indian Ocean circuits where Hadhrami scholars and traders (often the same people) circulated for centuries all over the ocean (see Ho, 1997; Mandal, 2012). Nonetheless, in spite of his colonial status, Orta also inserted himself

in complex and ancient circuits of the Indian Ocean, circuits that no doubt at least in part must have overlapped with those of Zainuddin. At any rate, his text shows clearly that Orta, being a convert (and possibly also a crypto-Jew) as well as a speaker of Arabic, was far from unconnected to those circuits. It should be noted here that Arabic was then the language of communication not only among Muslims but also often among Jews. It should also not be forgotten that forms of Arabic were the lingua franca of the Indian Ocean for centuries, including in Orta’s time (Pearson, 2012). His text accordingly abounds with meetings with Jews and Muslims coming from various parts of North Africa and the Middle East, including Tripoli (in today’s Libya), besides his more or less regular meetings with local residents and potentates (for instance the Nizam Shah, the ruler of Ahmednagar, as well as other members of his court: Orta, 1563, p. 125, Colóquio 30). These bring him all kinds of important information that he then imparts to the reader. Actually his enmeshment in this broad Indian Ocean-Mediterranean Jewish-Muslim circuit is a major source of information for Orta in what concerns plant, medical and other knowledge found in his text.¹⁶ He also often corroborates his information from oral or written sources through witness accounts culled from his network, as for instance when he relates that a man who had lived in Melaka had assured him that durians were ‘the best fruit in the world’ even though Orta himself had never tasted or even seen one (Orta, 1563, p. 82, Colóquio 20). His sources were therefore to a major extent local as well as broadly Indian Ocean and Mediterranean-based rather than based solely or mostly on learned treatises from Europe and the Muslim world. In fact, his first-hand knowledge and his conversations with many people in India made him particularly critical, for instance, of Greek views on Indian plants and medicines. Therefore, he put his far-flung network to wonderful use in the compilation of his *Colóquios*, and his enduring fame as well as that of his text is in this way directly related to his insertion in this network.

It is also highly likely that he spoke Konkani, Goa’s local language: he depicts himself talking to slaves at several points, who are perhaps unlikely to have known much Portuguese, if any (throughout the colonial time and to this day Konkani has been the most common local language, though of course today’s Goa, just as its historical avatar of Orta’s time,

Saint Francis Church, Cochin. Author’s photo.



HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY



Jewish Memorial Plaque in both Malayalam and English, Mattanchery, Cochin. Author's photo.

is a multilingual society).¹⁷ Malekandathil indicates that the forced Lusitanisation of Goa's society, which included the (no doubt only partly successful) imposition of the Portuguese language, as well as religious persecution against both Jewish converts and Hindus, only happened as from the very end of Orta's life, that is, as from 1567 (Orta would die in 1568), the law imposing Portuguese dating from 1584 (Malekandathil, 2009, p. 26).¹⁸



His constant visits to Muslim courts, where he was usually well received, or Hindu ones (for instance that of the King of Cochin as well as that of a king in the Ghats—Orta, 1563, p. 49, *Colóquio* 13), also show a man who, though very close to Portuguese power (especially in the figure of the redoubtable Martim Afonso de Sousa, eventually made Viceroy of the Estado da Índia), was remarkably cosmopolitan even for his own time. He was also amazingly curious and inquisitive, and reading his *Colóquios* several centuries later, even in his now quaint Portuguese, still brings in a breath of fresh air. The same in fact can be said of Zainuddin's dramatic descriptions of the conflicts between Malabar Muslims and the Portuguese, as well as the parenthetical digression into the nature of Hindu Malabar society during his time. As for the author of *Sejarah*, Winstedt comments that he 'gives us a vivid picture of a port thronged with Indian traders, Hindu and Muslim, with settlers from China, Java and Sumatra. His pages are full of adventurers who frequent the precincts of a flourishing court: Tamil archers, Pathan horsemen, bibulous mahouts, and Indian missionaries self-important and eccentric, and cowardly in battle' (Winstedt, 1996, p. 113).

once in Pasai, Sumatra, the city spoke Arabic instead of Malay;²⁰ and Kerala to this day has a form of Malayalam, both spoken and written in adapted Arabic letters, called Arabi-Malayalam, which is a hybrid language, basically Malayalam but with very heavy additions of Arabic vocabulary, not wholly unlike two other famous Indian Ocean languages, namely Kiswahili and Malay.²¹ In this sense it is significant that various forms

of Arabic (certainly not classical Arabic much less modern standard Arabic) were once a lingua franca in the Indian Ocean (Pearson, 2012), later partially replaced by various forms of Creole Portuguese used all the way from Cape Town to Macao, and then finally by English, also under various forms, some of which have become entrenched (such as the English of urban west Peninsular Malaysia which counts as a new kind of English).²²

I finish with languages because, no matter how local, they are an essential part of the cosmopolitanism of the Indian Ocean. We tend nowadays to think of languages as primarily fixed written standard media, each medium different from the other by definition. However, the ancient cosmopolitanism of the Indian Ocean lives on partly in and through languages as well as their archives, both oral and written, some of which,

Royal Palace, Cochin, once visited by Orta. Author's photo.



IV Colonialism apart, it is hard not to speculate that the Portuguese and Spaniards—and later the Dutch and others—were brought into, through their invasions and settlements, an Indian Ocean system with different local versions. Therefore, the texture of some of their texts, especially those which were locally written, was not entirely dissimilar to those of other local texts, in particular when these were contemporary ones, even if these were written in distinctly local languages such as Malay or Arabic. This last is besides a language that was through the centuries as much local as it was translocal in both India and Nusantara.¹⁹ It is even claimed that

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY



Jewtown, Mattanchery, Cochin, with synagogue at the back. Author’s photo.

as in the case of Arabi-Malayalam, do not correspond neatly to any modern standard medium. Therefore, it is possible that both the languages and the archives may be hard to ascribe to any modern standard medium. Pollock’s Sanskrit cosmopolis for instance is long gone from Nusantara—and curiously arrived in today’s Kerala *after* it started crumbling elsewhere in India and Southeast Asia, the ancient classical language there being Old Tamil (Freeman, 1998)—but its traces in the local languages—in Nusantara first and foremost in Javanese but also in Malay and other languages—are so manifold as to question the powerful notion put forth by linguists that languages can be clearly identified and set apart through core vocabularies, particular phonetics and specific grammatical structures (Pollock, 2006). In this sense, the original languages of the texts mentioned here—Arabic, Malay, and Portuguese—are not incidental to the texts themselves but an integral part of the Indian Ocean settings and circuits where those texts were compiled and later circulated.

That all three languages not only survive to this day but are also locally rooted whether or not they can

be thought to be indigenous, is also not surprising even in an increasingly mono-Anglophone world (specially in academia). Just as with their lexicon, the texts in those languages also changed and were (re) appropriated, edited, translated and circulated in various ways. The texts also arguably ‘talked’ to each other through their authors, editors, copyists, translators, and collectors (and, it is often forgotten nowadays, oral renditions which used to be in fact the main mode of textual transmission as the *Sejarah Melayu* itself illustrates). Finally, as I hope to have shown above, the texts also entered into dialogue with each other because they were inserted in related local contexts and in comparable or overlapping Indian Ocean networks. That postcolonial Malaysia’s foremost indigenous text has links to an older text in Pasai, in today’s Sumatra in Indonesia, and that it fairly probably ended up in Goa where it was quoted in Portuguese, and eventually also migrated to Johor and other places along the straits, is a marvellous testimony to the enormous complexity of Indian Ocean circuits into which the colonial era slowly inserted itself.

This complexity can hardly be adequately explained by assigning texts to compartmentalised genres, languages, and national or even regional historiographical domains, as these are more often than not the result of colonial era scholarship that still casts its powerful shadow on us all to this day. As long as we look at those texts as belonging primarily to the turf of say Arabic, Lusophone, or Malay studies, however useful these domains may be in academia (I am willing to concede that they have their uses, especially considering the sometimes splendid scholarship coming out of them), we will not be able to see them as what they also are, namely Creole Indian Ocean texts of great complexity, arising out of diverse connected histories, none of which can be easily assigned to a single specific ethnic, national or postcolonial locus. **RC**

Author’s note: This work is part of my research on Lusophone South and Southeast Asia carried out under the auspices of the Social and Behavioural Science Cluster, University of Malaya, in 2011-2012. I am very grateful to the head of the cluster, Professor Terence Gomez, for his support. I am also very grateful to Michael N. Pearson for his encouraging comments as well as for invaluable bibliographical suggestions. Finally, I am grateful to Sumit Mandal with Universität Humboldt in Berlin and National University of Malaysia for having made valuable comments related to the authors treated below.

NOTES

- 1

This essay is based on a chapter from my book manuscript, tentatively titled *Luso-Creole Worlds in the Indian Ocean: Essays in Historical Cosmopolitanism*.
- 2

For the concept of connected histories see Subrahmanyam (1997), and my own Ribeiro (2008).
- 3

For a somewhat unsatisfactory approach to Goa from that perspective, see Gomes (2007).
- 4

As Subrahmanyam shows, the text, through its deployment of the story of Alexander, in reality belongs within ancient connected histories linking the Eastern Mediterranean to the Straits of Melaka via Persia and India (Subrahmanyam, 1997). See also my own discussion (Ribeiro, 2007, pp. 37-38; Ribeiro, 2008).
- 5

Fontes (2011) shows that to this day Orta’s work is still discussed from the perspective of the development of pioneering botanical and medical knowledge (see for instance Lopes 2006). The more properly cultural and historical aspects of his works are therefore traditionally neglected. See however Pearson (2013). As for Zainuddin, his work seems to be read as an anti-colonial Muslim tract ever since it came to light in Portugal through the efforts of the Jewish professor of Arabic at the University of Lisbon, David Lopes (Zinadīm, 1898). See also Ho (2004).
- 6

I am grateful to Sumit Mandal from the National University of Malaysia for pointing out to me the relevance of the issue of the contemporaneity and contiguity between Orta and Zainuddin.
- 7

The Hadhramis—Arabs from the Hadhramaut in the Arabian Peninsula—would have settled in Malabar in the 13th century, though connections with Arabia are in fact pre-Islamic. See Bouchon (1973, 1986). I am grateful to Michael Pearson for these references. Hadhramis also settled in Nusantara as well as East Africa (Mandal, 2012; Ho, 2006).
- 8

Unsurprisingly Pearson (2011, p. 8) indicates that the Portuguese elite in Goa resorted routinely to Hindu physicians. See also Pearson (2006).
- 9

Pearson notes that Avicenna’s *Al-Qanun* is in fact the most influential medical book of all times in both Europe and Asia (Pearson, 2011, p. 5). Orta would have first studied Avicenna’s work in Salamanca while a medical student there (Liberato, 2011, p. 113). See also Pearson (2006).
- 10

However, he ridicules to Ruano some Hindu beliefs, for instance the transmigration of souls (Orta, 1563, p. 137, Colóquio 33).
- 11

Fontes (2011) points out that the dialogue form was very common in Renaissance works. She accordingly treats Ruano as a literary character.
- 12

The pagination in Orta’s text is sometimes unreliable and therefore I also include the number of the *colóquios* in question as is traditionally done in scholarship about Orta’s works.
- 13

Carvalho (1934) is another of Orta’s biographers. Ficalho’s however remains the main biographical source.
- 14

I carried out fieldwork in Kerala between January and June 2009.
- 15

See Veluthat’s essay on the *Keralolpatti*: perhaps unsurprisingly, some of the issues surrounding the text are similar to those related to *Sejarah Melayu*, first and foremost the inevitable entanglement with colonial evidentiary modes of historiography (Veluthat, 2009, pp. 129-146).
- 16

This circuit of course pre-dated by several centuries Orta’s arrival in Goa in 1534 in the armada led by Afonso de Sousa. It was an overland as well as a maritime trade circuit as the medieval materials retrieved from the Cairo Geniza show. Incidentally Malabar was an ancient part of this circuit as shown by the extant correspondence of the Tunisian-born Jewish trader Yuji in the 12th century (Goitein and Friedman, 2008).
- 17

See Grove (1996) and my discussion in Ribeiro (2007, p. 42). I am grateful to Siegfried Huigen with Stellenbosch University, South Africa, for pointing out Grove’s text to me. Grove takes the slaves’ voice as ethnographic rather than merely literary.
- 18

In a recent piece, Pearson however suggests that intolerance and persecution of devotees of other religions predated Orta’s arrival in Goa (Pearson, 2013). I am grateful to Michael Pearson for having sent me his piece. A few years after conquest in 1510 apparently not many Muslims were left in the city.
- 19

For an excellent account of the intricacies of the use of Arabic in South India and Southeast Asia, see Ronit Ricci’s detailed work (Ricci, 2011).
- 20

See *Sejarah Melayu*; Winstedt claims that in his own colonial time the city was Acehnese-speaking, which is not a language even remotely related to Malay (Winstedt, 1996, p. 110).
- 21

Unsurprisingly, Kurup mentions that in 1936 K. Moossankutty Moulavi brought out an Arabi-Malayalam version of Zainuddin’s text (Kurup, 2006, p. xv). Malay in Peninsular Malaysia was generally written in a modified version of Perso-Arabic script from at least the 14th century until the 1960s. It has been heavily influenced by Arabic and, to a much lesser degree, Persian.
- 22

Pearson (2012) however indicates that Creole Portuguese was usually only employed when there were European traders involved.

BIBLIOGRAPHY

Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi [Munshi Abdullah]. 2009. *The Hikayat Abdullah*. Trans. by A.H. Hill. Foreword by Cheah Boon Kheng. Kuala Lumpur: Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society [originally published in 1955].

Almeida, Manuel Vale de. 2007. ‘From Miscegenation to Creole Identity: Portuguese Colonialism, Brazil, Cape Verde’. In *Creolization: History, Ethnography, Theory*, edited by Charles Stewart. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, pp. 108-132.

Braginsky, Vladimir. 2004. *The Heritage of Traditional Malay Literature*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Brathewaite, Edward. 1971. *The Development of Creole Society in Jamaica, 1770-1820*. Oxford: Clarendon Press.

Brown, C.C. (trans.). 2010. *Malay Annals*. Kuala Lumpur: Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society [originally published in 1952].

Bouchon, Geneviève. 1973. ‘Les Musulmans du Kerala à l’époque de la découverte portugaise’. *Mare Luso-Indicum*, II, pp. 3-59.

———. 1986. ‘Quelques aspects do l’islamisation des régions maritimes de l’Inde à l’époque médiévale (XIIe-XVIe s.)’. *Purusartha* 9, Paris, pp. 29-36.

HISTORIOGRAFIA

- Carvalho, A. Silva. 1934. ‘Garcia de Orta’. *Revista da Universidade de Coimbra*, 10, pp. 61-246.
- Célius, Carlo A. 1999. ‘La créolisation, portée et limites d’un concept’. In *Universalisation et différenciation des modèles culturels*, edited by Sélim Abou and Katia Haddad. Montreal and Beirut: Éditions Agence Universitaire de la Francophonie, pp. 49-95.
- Chaudenson, Robert. 2001. *Creolisation of Language and Culture*. Revised in collaboration with Salikoko S. Mufwene; translated by Sheri Pargman. London: Routledge.
- Costa, P. Fontes da. 2012. ‘Geographical Expansion and the Reconfiguration of Medical Authority: Garcia de Orta’s Colloquies on the Simple and Drugs of India (1563)’. *Studies in the History and Philosophy of Science*, 43, pp. 74-81.
- D’Cruz, Ivan. 1991. ‘Garcia da Orta in Goa: pioneering tropical medicine’. *British Medical Journal*, 303, December, pp. 1593-1594.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2007. ‘Creolization in Anthropological Theory and in Mauritius’. In Charles Stewart, *Creolization: History, Ethnography, Theory*, edited by Charles Stewart. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, pp. 153-177.
- Ficalho, Conde de. 1886. *Garcia da Orta e o Seu Tempo*. Lisbon: Imprensa Nacional.
- Freeman, Rich. 1998. ‘Rubies and Coral: The Lapidary Crafting of Language in Kerala’. *The Journal of Asian Studies*, Vol. 57, no. 1, pp. 38-65.
- Goitein, S.D. and Mordechai A. Friedman. 2008. *India Traders of the Middle Ages: Documents from the Cairo Geniza (India Book)*. Leiden: Brill.
- Gomes, Alberto. 2007. ‘Cultural Syncretism, Civility and Religious Diversity in Goa, India’. *Suomen Antropologi*, 32, 3, pp. 12-24.
- Grove, R. (1996). ‘Indigenous knowledge and the significance of South West India for Portuguese and Dutch constructions of tropical nature’. *Modern Asian Studies*, 30, pp.121-143.
- Halikowski-Smith, Stefan. 2006. ‘The Friendship of Kings was in the Ambassadors’: Portuguese Diplomatic Embassies in Asia and Africa during the Sixteenth and Seventeenth Centuries’. *Portuguese Studies*, 22, 1, pp. 101-134.
- Ho, Engseng. 2004. ‘Empire Through Diasporic Eyes: A View from the Other Boar’. *Comparative Studies in Society and History* 46, 2, pp. 210-246.
- . 2006. *The Graves of Tarim*. Berkeley: University of California Press.
- . 2011. ‘Custom and Conversion in Malabar: Zayn al-Din al-Malibari’s *Gift of the Mujahidin: Some Accounts of the Portuguese*’. In *Islam in South Asia*, edited by David Taylor, Vol. II, pp. 403-408. New York : Routledge.
- Hooker, Virginia Matheson and M.B. Hooker. 2012. ‘Introductory Essay’. In *John Leyden’s Malay Annals*. Kuala Lumpur: Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, pp. 1-79.
- Kheng, Cheah Boon (compiler). 2010. *Sejarah Melayu*. Malay text transcribed from Jawi by Abdul Rahman Haji Ismail. Kuala Lumpur: Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society.
- Kurup, K.K.N. 2006. ‘Foreword’. In Shaykh Zainuddin al-Malibari, *Tuhfat al-Mujahidin*. Trans. S. Muhammad Husayn Nainar. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, pp. xiii-xvi.

- Leão, Mário César. 2011. *Introdução da Imprensa na Índia*. Macao: Waa Studio.
- Leyden, John. 2010. *John Leyden’s Malay Annals*. Introductory essay by Virginia Matheson Hooker and M.B. Hooker. Kuala Lumpur: Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society.
- (trans.) 2012. *Sejarah Melayu. The Malay Annals*. Kuala Lumpur: Silverfish Books [originally published in 1821].
- Liberato, Maria Cândida. 2011. ‘Contribuição para o conhecimento de Garcia de Orta’. *Revista de Ciências Agrárias*, Vol. 34, 1, pp. 110-119.
- Lopes, Marília dos Santos. 2006. ‘A revelação das plantas. Garcia da Orta, Carolus Clusius e as espécies asiáticas na Europa’. *Revista de Cultura – Edição Internacional /Review of Culture – International Edition*, 20, pp. 10-27.
- Malekandathil, Pius. 2007. ‘Winds of Change and Links of Continuity: A Study on the Merchant Groups of Kerala and the Channels of their Trade, 1000-1800’. *Journal Of The Economic & Social History Of The Orient* 50, no. 2/3, pp. 259-286.
- . 2009. ‘City in Space and Metaphor: A Study on the Port-city of Goa, 1510-1700’. *Studies in History*, 25, 1, pp. 13-38.
- Malibari, Shaykh Zainuddin. 2006. *Tuhfat al-Mujahidin*. Trans. S. Muhammad Husayn Nainar. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- Mandal, Sumit. 2012. ‘Creole Hadramis in the Malay world in the 1800s: Fragments of biographies and connected histories’. Essay presented at the conference ‘Lived Cosmopolitanisms in Littoral Asia’, Kuala Lumpur, 5-7 March 2012. *Cultural Dynamics. Special Issue Lived Cosmopolitanisms in Littoral Asia*, Vol. 24, 2/3, pp. 143-156.
- Mark, Peter. 2002. *Portuguese’ Style and Luso-African Identity: Precolonial Senegambia, Sixteenth–Nineteenth Centuries*. Bloomington: Indiana University Press.
- Markham, C. (trans. aand ed.). 1913. *Colloquies on the Simple and Drugs of India by Garcia da Orta*. London: Henry Sotheran.
- Moorthy, Shanti. 2010. ‘Abdulrazak Gurnah and Littoral Cosmopolitanism’. In *Indian Ocean Studies*, edited by Shanti Moorthy and Ashraf Jamal. London: Routledge, pp. 73-102.
- Nainar, S. Muhammad Hussayn. 2006. ‘Translator’s Preface’. In Shaykh Zainuddin Malibari, *Tuhfat al-Mujahidin*. Trans. S. Muhammad Husayn Nainar. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, pp. xxv-xxxii.
- Orta, Garcia d’. 1563. *Colóquios dos simples e drogas he cousas medicinais da Índia e assi dalguas frutas achadas nella onde se tratam alguas cousas tocantes a medicina, pratica, e outras cousas boas pera saber*. Goa. [PDF download from Biblioteca Nacional de Portugal, link ‘Biblioteca Digital’].
- Pearson, Michael N. 2006. ‘Portuguese and Indian Medical Systems. Commonality and Superiority in the Early Modern Period’. *Revista de Cultura - Edição Internacional /Review of Culture - International Edition*, 20, pp. 116-141.
- . 2010. ‘Connecting the Littorals: Cultural Brokers in the Early Modern Indian Ocean’. In *Eyes Across the Water: Navigating the Indian Ocean*, edited by Gupta, Hofmeyr, Pearson. Pretoria: UNISA Press, pp. 32-47.

- . 2011. ‘Medical Connections and Exchanges in the Early Modern World’. *Portal. Journal of Multidisciplinary International Studies*, 8, 2, July, pp. 1-15.
- . 2012. ‘Cosmopolitanism in Indian Ocean Port Cities: An Historical Perspective’. Essay presented at the conference ‘Lived Cosmopolitanisms in Littoral Asia’, Kuala Lumpur, 5-7 March 2012.
- . 2013. ‘Locating Garcia de Orta in the Port City of Goa and the Indian Ocean World’. Keynote address, conference ‘O Mundo num Livro: Abordagens interdisciplinares aos Colóquios dos simples e drogas da Índia de Garcia de Orta’, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisbon, 10-11 April 2013.
- Pinto, Paulo Jorge de Sousa. 2011. *The Portuguese and the Straits of Melaka 1575-1619*. Trans. Kuala Lumpur: Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society.
- Pollock, Sheldon. 2006. *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*. Berkeley: University of California Press.
- Ribeiro, Fernando Rosa. 2004. ‘Colonialisme et l’État-nation décentré: la Caraïbe non-hispanique vue du Brésil’. In *Histoires et identités dans la Caraïbe. Trajectoires plurielles*, edited by Mamadou Diouf and Ulbe Bosma. Paris and Amsterdam: Karthala-Sephis, pp. 15-50.
- . 2007. ‘Fornicatie and Hoerendom or the Long Shadow of the Portuguese: Connected Histories, Languages and Gender in the Indian Ocean and Beyond’. *Social Dynamics* 3, 2, pp. 33-60.
- . 2008. ‘Histórias conectadas: uma proposta teórica e metodológica a partir da Índia’. In *Histórias Conectadas e Dinâmicas Pós-Coloniais*, edited by Lorenzo Macagno, Fernando Rosa Ribeiro, and Patrícia Santos Schermann. Curitiba: Fundação Araucária, pp. 15-50.
- . 2010. ‘Destined to Disappear Without a Trace: Gender and the Languages of Creolisation in the Indian Ocean, Africa, Brazil, and the Caribbean’. In *Indian Ocean Studies: Cultural, Social, and Political Perspectives*, edited by Shanti K Moorthy and Ashraf Jamal. Routledge: London, pp. 103-135.
- Ricci, Ronit. 2011. *Islam Translated. Literature, Conversion, and the Arabic Cosmopolis of South and Southeast Asia*. Chicago: Chicago University Press.
- Rodrigues, Isabel P.B. Fêo. 2003. ‘Islands of Sexuality: Theories and Histories of Creolization in Cape Verde’. *International Journal of African Historical Studies*, 36, 1, pp. 83-103.
- Rubies, Joan-Pau. 2001. *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India Through European Eyes, 1250-1625*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shellabear, W.G. (ed.). *Sejarah Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka [originally published in Jawi in Singapore in 1896].

- Shokoohy, Mehrdad. 1998. ‘The Town of Cochin and Its Muslim Heritage on the Malabar Coast, South India’. *Journal of the Royal Asiatic Society*, Third Series, Vol. 8, no. 3 (Nov.), pp. 351-394.
- Starkweather, C. C., M. Devik and Aristide Marre (trans.). 2012. ‘Sedjarat Melayou’. In *The Epic of Bidasari (and other tales)*. Kuala Lumpur: Silverfish Books [originally published in 1901].
- Stewart, Charles (ed.). 2007. *Creolization: History, Ethnography, Theory*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
- Subrahmanyam, Sanjay. 1997. ‘Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia’. *Modern Asian Studies*, 31 (3), pp. 735-62.
- . *Three Ways to Be Alien: Travails and Encounters in the Early Modern World*. Lebanon, NH, USA: Brandeis University Press, 2011.
- Thomas, Nicholas. 1997. *In Oceania. Visionaries, Artifacts, Histories*. Durham and London: Duke University Press.
- Ting, Helen. 2009. ‘Malaysian history textbooks and the discourse of ketuanan Melayu’. In *Race and Multiculturalism in Malaysia and Singapore*, edited by Daniel P.S. Goh, London: Routledge, pp. 36-52.
- Vaughan, Meg. 2005. *Creating the Creole Island: Slavery in Eighteenth Century Mauritius*. Durham and London: Duke University Press.
- Vergès, Françoise. *Monsters and Revolutionaries. Colonial Family Romance and Métissage*. Durham: Duke University Press, 1999.
- Veluthat, Kesavan. 2009. *The Early Medieval in South India*. Oxford: Oxford University Press.
- Vilayathullah, A.I. 2006. ‘Short Biography of Shaykh Zainuddin’. In *Tuhfat al-Mujahidin*. Trans. S. Muhammad Husayn Nainar. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, pp. xvii-xxiii.
- Winstedt, Richard. 1938. ‘The Malay Annals, Raffles MS 18’. *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society (JMBRAS)*, 16, 2, 1-23.
- . 1996. *A History of Classical Malay Literature*. Revised, edited and introduced by Y.A. Talib. Kuala Lumpur: Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society [originally published in 1940].
- Zinadim, 1898. *Historia dos Portugueses no Malabar*. Trans. David Lopes. Lisbon: Imprensa Nacional [new 1998 edition, Lisbon: Antígona].
- Županov, Ines G. 2002. ‘Drugs, Health, Bodies and Souls in the Tropics; Medical Experiments in Sixteenth-century Portuguese India’. Unpublished essay downloaded from www.ineszupanov.com (September 2012).

HISTORIOGRAPHY

Lisboa: Porto Asiático (Séculos XVI e XVII)

CRISTINA COSTA GOMES*



A 20 de Novembro de 1543, Luigi Lippomano, núncio apostólico em Lisboa, numa missiva dirigida a Francesco Vannuci, descrevia a cidade onde se encontrava a viver como uma “*grande città laquale è l’emporio di questo mondo di qua*.”¹ Proclamava, afinal, a imagem de Lisboa como a capital de um Império e o seu porto como um centro mercantil de escala planetária, a porta da Ásia na Europa. Valentim Fernandes, na *Epístola ao Rei D. Manuel*, que acompanha a edição portuguesa de Marco Pólo, de 1502, maravilhava-se, igualmente, com o porto de Lisboa. Dizia ao monarca que este era já feito “porto da Índia, o qual não só sobrepuja todos os portos da nossa Europa, mas ainda os de África e de Ásia.”² E Portugal era Europa, antes de mais porque os portugueses vincularam a Ásia à Europa.³ E tal situação só foi possível porque se afirmaram nos circuitos marítimo-mercantis da Ásia/Índia Oriental.

É essa dimensão de Lisboa como porto/porta da Ásia na Europa que vários autores, de Quinhentos e Seiscentos, acentuaram, alguns de forma mais

encomiástica do que outros. Lisboa foi versada como “muy grande sobre maneira / emperio de todo quanto / pellos mares se nauega” e o seu porto como o “mais soberbo, / que os de toda a redondeza.”⁴

A vertente marítima da cidade e o seu relacionamento extra-europeu foram sublinhados por João Brandão, na obra *Majestade e grandezas de Lisboa em 1552*, considerando este autor que “na monarquia do mar hociano e suas ilhas, na bondade do sitio, e na variedade das cousas que cada hora nella se vêem e na abomdança de merquadorias que a ela acodem, não tem par.”⁵

O rio Tejo era a larga porta que se abria ao mundo e às suas mercadorias, “por quanto no porto desta Cidade se fazem todas as armadas, com as quais, e com os seus filhos, e Cidadãos os Reys deste Reyno conquistarão grande parte do mundo...”⁶ Assim pintava o rio Tejo Fr. Nicolau de Oliveira, no *Livro das Grandezas de Lisboa*, no ano de 1620 (Fig. 1). Dizia:

“o Tejo passa lauando os muros de Lixboa, e em distancia de tres legoas abaixo della entra no mar Oceano, e antes de entrar nelle faz huã larga enseada, entrando pella terra, que termina da parte do Norte, no Cabo de Finis terrae, e da parte do Meo dia, no Cabo de Sam Vicente, ficando estes dous Promontórios, como dous términos, e balizas da grandeza da Cidade de Lixboa, e quasi mostrando com a larga porta que abrem ao mar, que toda a abundancia de todo o mundo, mediante sua grande nauegação, entra nella...”⁷

* Doutorada em História Moderna pela Universidade de Lisboa. Directora da Biblioteca do Centro Científico e Cultural de Macau (Lisboa) e investigadora do Centro de Estudos Clássicos (Universidade de Lisboa), é ainda Paleógrafa e Professora na Escola Superior de Artes Decorativas (Lisboa). Tem publicado diversos artigos e livros, entre os quais: *Diogo de Sá no Renascimento Português* (Lisboa: CEC/FLUL, 2012) e *Tomás Pereira. Obras* (como co-autora; Lisboa: CCCM, 2011).

Ph.D. from the University of Lisbon. She is the Director of the Library of Macau Scientific and Cultural Centre (Lisbon) and researcher at Classical Studies Centre (University of Lisbon). A well-known Paleographer, she teaches at Escola Superior de Artes Decorativas in Lisbon. She has published several articles and books, such as *Diogo de Sá no Renascimento Português* (Lisbon: CEC/FLUL, 2012) and *Tomás Pereira. Obras* (as co-author; Lisbon: CCCM, 2011).

Fig. 1. Frei Nicolau de Oliveira, *Livro das Grandezas de Lisboa*. Ano de 1620.

LIVRO DAS GRANDEZAS DE LISBOA.

COMPOSTO PELO PADRE
FREY NICOLAO D'OLIVEYRA
Religioso da Ordẽ da Sãctissima Trindade,
& natural da mesma Cidade.

* * *

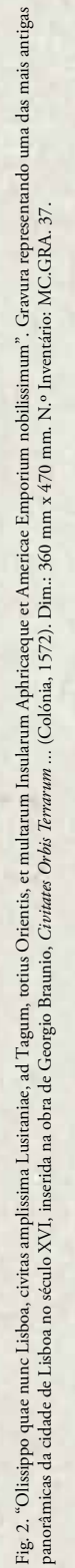
DIRIGIDO A D. PEDRO D'ALCACOVA
*Alcayde mor das tres Villas, Campo mayor,
Ouguelia, & Idanha a nova, &
Comendador das
Idanhãs.*



Com todas as Licenças necessarias

IMPRESSO EM LISBOA
por Iorge Rodriguez. Año 1620.

HISTORIOGRAPHY



HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

Os poetas não deixaram de cantar esta “grã cidade”, esta “nobre Lisboa, / ... esta que do Ocidente / Com grande nome em toda parte soa / ... Que dá Leis ò Meio dia, e ò Oriente.” A Lisboa cantada por Pêro Andrade de Caminha (152?-1589) era uma cidade que via, no dizer do Poeta, debruçada sobre o Tejo, “ricos retornos, grossos ganhos / De ricas mercancias / Qu’esta terra a outras dá, e doutras aceita.” Era uma cidade, sobretudo, que testemunhava as novidades do mundo: “Novidades verão todos os dias / Em que os sentidos e olhos s’achem estranhos, / Inda que o apetito nada enjeita.”⁸

A cidade de Lisboa era, pois, vista como uma montra universal de exibição das novidades do mundo, possibilitada pela diáspora dos portugueses, nos séculos XVI e XVII, que resultou no alargamento dos contactos e trocas com diferentes sociedades e culturas.⁹ E essas novidades eram também notícias que, segundo Luís Mendes de Vasconcelos (1609), chegavam a Lisboa e daí circulavam para diversas províncias da Europa.

Esta grande exposição, ou bazar oriental do mundo, fazia-se na Corte e nas igrejas, mas também na Ribeira das Naus ou na Rua Nova dos Mercadores, com o rio Tejo como pano de fundo. E os

... produtos naturais e as manufacturas, a fauna e a flora, as gentes e os costumes, que do mundo desaguam em Lisboa/Portugal, vão criando novos padrões sensoriais, novos horizontes de consumo e de gosto no vestuário, na alimentação, nas artes.¹⁰

As diferentes representações de Lisboa (Figs. 2 e 3), a partir dos finais do século XV, transportam-nos para um cenário, ou espaço/espelho do exótico. Em Novembro de 1494, J. Munzer viu no Mosteiro da Santíssima Trindade um enorme crocodilo pendurado no coro e uma enorme árvore chamada dragão.¹¹ Mas, as surpresas não ficaram por aí... Em Santa Maria da Luz viu outro crocodilo pequeno e, ao subir ao Castelo, teve a oportunidade de contemplar dois bonitos e fortíssimos leões.¹²

Além dos crocodilos e leões, muitos outros animais, nunca antes vistos, podiam ser admirados em Lisboa e na cidade de Évora, acompanhando a Corte: camelos, serpentes, onças, elefantes, aves falantes... Em 1494, Munzer surpreendia-se, na Igreja de São Brás, em Évora, com a pele de uma serpente trazida da Etiópia e com um camelo no pátio do rei.¹³ Um elefante e um rinoceronte (Figs. 4 e 5) acompanham a embaixada de D. Manuel ao papa Leão X (1513). Além dos animais, a embaixada contemplava também outras raridades: porcelanas, pérolas, rubis, diamantes, esmeraldas, um pontifical de fausto oriental com ouro, não esquecendo o livro impresso em chinês.¹⁴

João Brandão não se esquecia de afirmar que os rendimentos da Índia e da Mina constituíam, na segunda metade do século XVI, a principal grandeza da cidade de Lisboa.¹⁵ As mercadorias variadas e tão atractivas que chegavam ao seu porto são elencadas por

este autor. Além das especiarias e roupas da Índia, que o inundavam, vinham muitas outras “cousas e peças e mercadorias de muita calidade. s. de muyta pedraria muyto riqua, e de muytas sortes [...] muytas joyas de ouro, anéis de muyta calidade e preço – muito ambre – beijoim, colchas, almisquere – [...] parçolanas, alcáfore – gengibre em conserva – e outras cousas. – Muytos leytos – e mirabolanes, botóeis de Çeilão de pedraria e outras peças muyto ricas, como são alcatifas, e sobre

çeos ...”.¹⁶ A esta relação, longe de ser exaustiva, o autor anónimo da *Relaçam*, publicada em 1625, acrescentava ainda: “Os vários brincos da China / escritórios de gauetas / mil obras tam marchetadas / de contadores e mesas.”¹⁷

E, que dizer dos escravos? Apesar de não serem mencionados por estes dois autores, Jerónimo Munzer, ao visitar a Ribeira das Naus, viu tantos trabalhadores negros, junto dos fornos de uma ferraria onde se faziam

Fig. 4. “Hanno” (1510-1516). Rafael/Giulio Romano (atr.). Desenho à pena sobre papel. Preussiner Kulturbesitz Kupferstichkabinett, Staatliche Museen, Berlin.

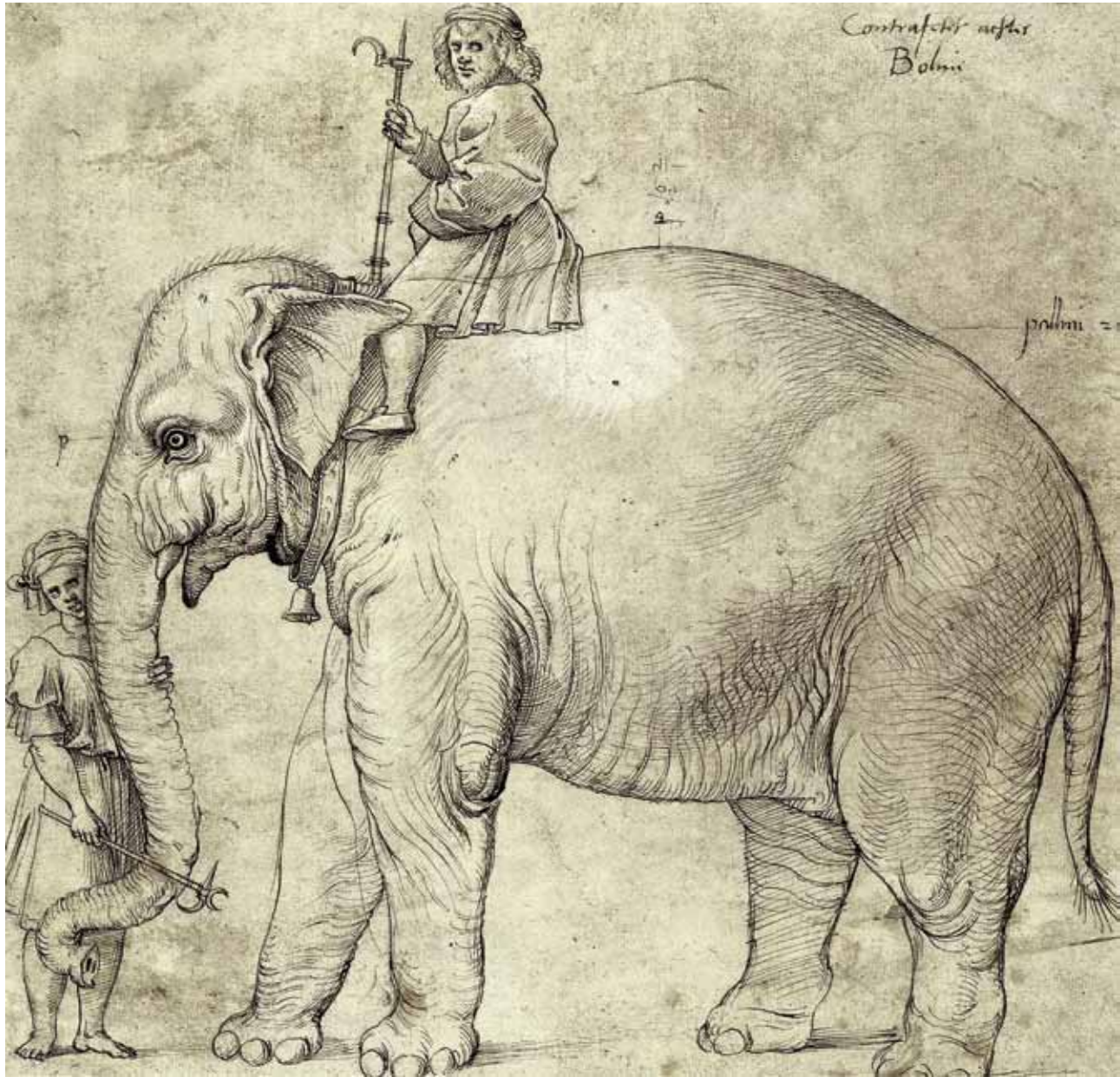


Fig. 3. “Lisbona.” Publicada na obra, *Civitates orbis terrarum*, volume 1, 1572. The Hebrew University of Jerusalem & The Jewish National & University Library.



HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

âncoras que pensou encontrar-se entre os ciclopes no antro de Vulcano.¹⁸

Mas, não eram só os negros as gentes de outros continentes a habitarem em Lisboa. Em 1571, na recepção do legado do Papa Paulo V, muitos “indiáticos que residem em Lisboa enviaram dois [bergantins] cheios de varias plantas, flôres e fructos da India, feitos de cêra, que representavam uma primavera, não faltando ahi rosas, violas e hervas odoríferas, naturaes e verdadeiras, colhidas em Lisboa.”¹⁹

O movimento do porto e a circulação de produtos justificavam o número de mercadores existentes em Lisboa. Cristóvão Rodrigues de Oliveira no seu *Sumário*, impresso em 1554 ou 1555, fez a estimativa do seu número: 6 mercadores banqueiros,

28 mercadores caixeiros de sedas, 30 mercadores grossos que comprem por junto, 60 mercadores de panos com lojas, 458 mercadores de toda a mercadoria e, finalmente, 620 tratantes. A sua actividade concentrava-se na Rua Nova dos Mercadores, junto ao Tejo.

Todos estes produtos acabaram por gerar novos padrões de ostentação do poder pela Coroa, pelos nobres e elites urbanas, assim como de gosto, com profundos reflexos nas artes e na própria alimentação.

O fascínio exercido pelas artes asiáticas conduziu, logo no primeiro quartel de Quinhentos, à imitação de modelos orientalizantes, às encomendas de porcelana com motivos portugueses na Ásia, assim como à oferta de peças de arte compradas no Oriente. Os próprios programas decorativos de algumas igrejas de Lisboa, principais veículos do Cristianismo e da propaganda

Fig. 5. “Rinoceronte”, Albrecht Dürer, xilografia, 1515.

Nach Christus gepurt. 1513. Jar. Abi. 1. May. Hat man dem großmechtigen Künig von Portugal. Emanuel gen. Lyfzabona pracht auß India/ein sollich lebendig Thier. Das nennen sie Rhinocerus. Das ist hie mit aller seiner gestalt Abcondertset. Es hat ein farb wie ein gepieckelte Schildkrot. Und ist vñ dicken Schalen vberlegt fast fest. Und ist in der groß als der Hefande Aber nyderrechtiger von paynen/ vnd fast wehafftig. Es hat ein scharff starck Horn vom auff der nase/Das begynde es alß zu wegen wo es bey staynen ist. Das doßig Thier ist des Hef fang todt feynde. Der Hef fande furcht es fast vñd/ dann wo es In ankumbe/ so laufft In das Thier mit dem kopff zwischen dyc foidern payn/ vñd reißt den Hef fande vñden am pauch auff vñ erwürgt. In/ Des mag a sich nit erweh. Dann das Thier ist also gewapent/ das In der Hef fande nichts kan thün. Sie sagen auch das der Rhinocerus Schmell/ Fraydig vñd Listig sey.

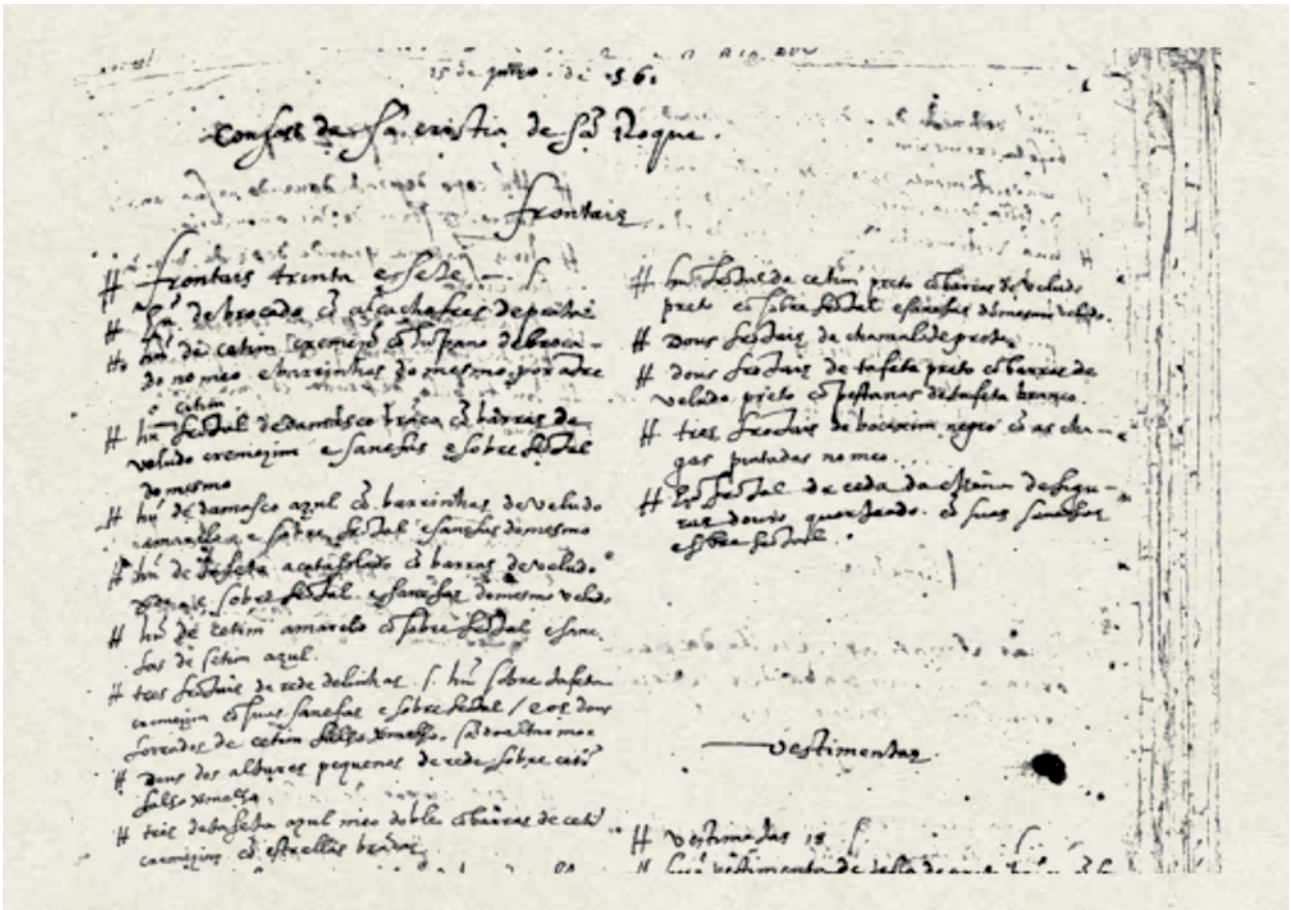
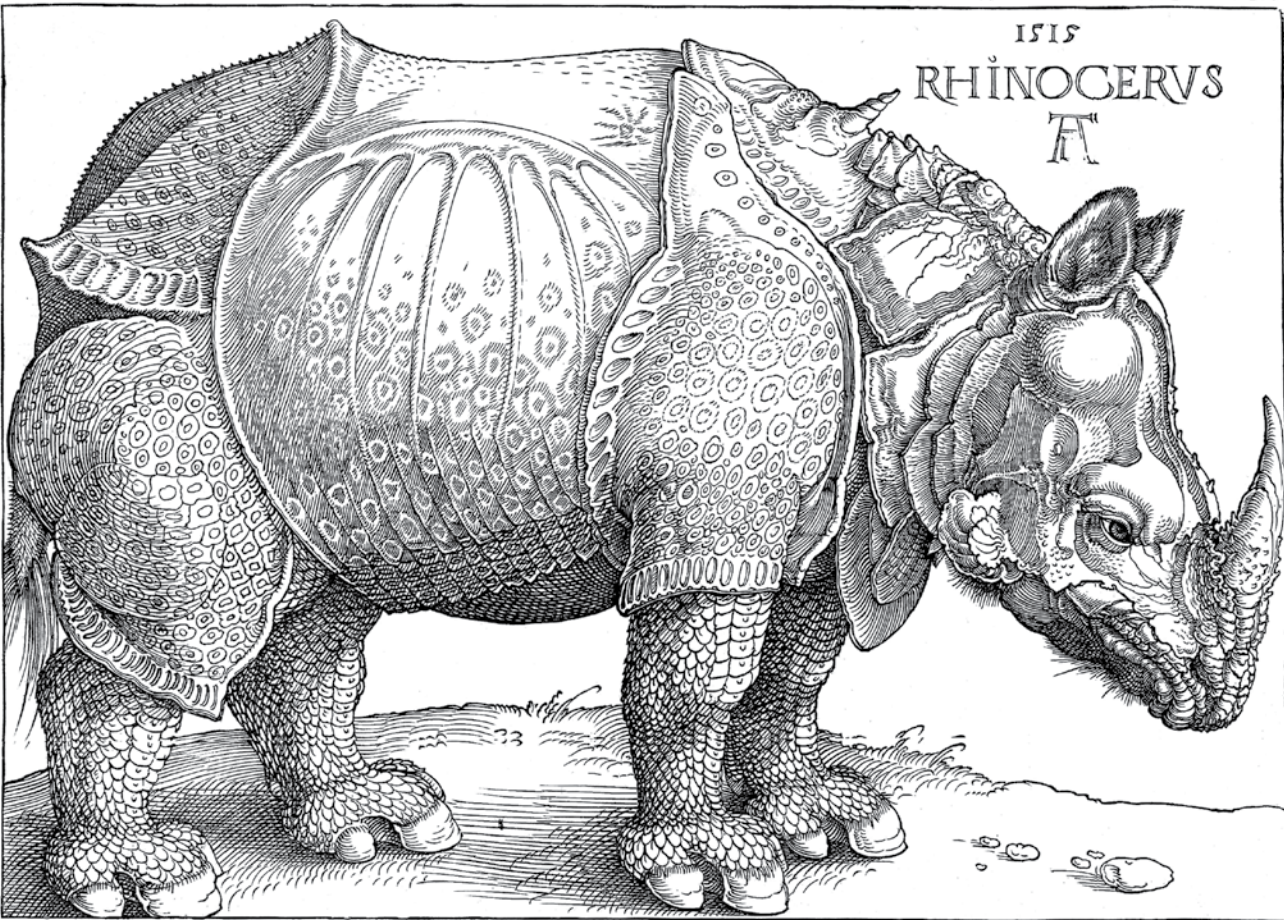


Fig. 6. Archivum Romanum Societatis Iesu (Roma), Lus. 82, “Cousas da Sacristia de São Roque”, 15 de Julho de 1561, fl. 95. Pormenor.

religiosa, acolheram estas profundas influências artísticas.

No Archivum Romanum Societatis Iesu, em Roma, encontra-se o inventário das *Cousas da Sacristia de São Roque*, de 15 de Julho de 1561 (Figs. 6 e 7).²⁰ Trata-se de um documento manuscrito²¹ e de raro interesse para a história de arte, uma vez que a Igreja de São Roque conheceu diferentes campanhas de obras e só através deste inventário é possível conhecer o recheio da sua sacristia primitiva.²²

Os objectos e materiais, provenientes da Ásia, invadiram a decoração deste espaço jesuíta de religiosidade, tão conhecido de Lisboa... As sedas indianas e chinesas (Fig. 8) foram utilizadas nos frontais e as cruzes de pau-preto preencheram alguns dos seus retábulos. Os tecidos de origem indiana, tão apreciados, foram aproveitados para cobrir os altares e vestir a igreja jesuíta com cortinas. As esteiras indianas terão conferido o remate final com a cobertura do chão. Já as diversas

caixas de marfim, tartaruga e madeira, provenientes da Índia e da China, serviram o fim mais sagrado de guardar as hóstias.

Fig. 7. Sacristia da Igreja de São Roque, em Lisboa.



HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY



Fig. 8. Pano de armar, veludo e seda. China, século xvi. Museu de São Roque. N.º de Inventário MT. 185 e MT. 186. Altura: 277 cm; largura: 184 cm. In Maria Helena Oliveira (coord.), *Museu de São Roque*, Lisboa: Santa Casa da Misericórdia de Lisboa e Museu de São Roque, pp. 206-207

Entre os 37 frontais enumerados, dois eram de seda oriental: um “de seda branca da Índia com listras vermelhas e amarellas e sobrefrontal de tafetá cremezim raxado de branco” e outro “de ceda da China de figuras d’ouro quarteado com suas sanefas e sobrefrontal.”²³ Mas, outros tecidos animavam, com as suas diferentes texturas e cores, a Igreja de São Roque. Entre os panos de cobrir o cálice encontrava-se um “da Índia com huá cruz de ceda laranjada no meo”²⁴ e das 27 guardas de corporais, duas eram de pano com a mesma proveniência “huá tem huá Nosa Senhora no meo laurada e nos cantos huás letras azuis e coroa. A outra tem huá trança branca e preta.”²⁵ As cortinas da igreja também eram, na sua grande maioria, feitas com pano indiano, de cor branca, o mesmo que protegia o altar de São Roque, e algumas tinham sobreécus.²⁶ Por outro lado, nove toalhas dos altares eram feitas do mesmo pano, ostentando uma delas, uma barra de tafetá vermelho e rede,²⁷ assim como cinco toalhas de comungar,²⁸ seis lenços,²⁹ “ huá peceta [...] de seis até sete varas”³⁰ e “hum veu [...] listrado de vermelho”.³¹

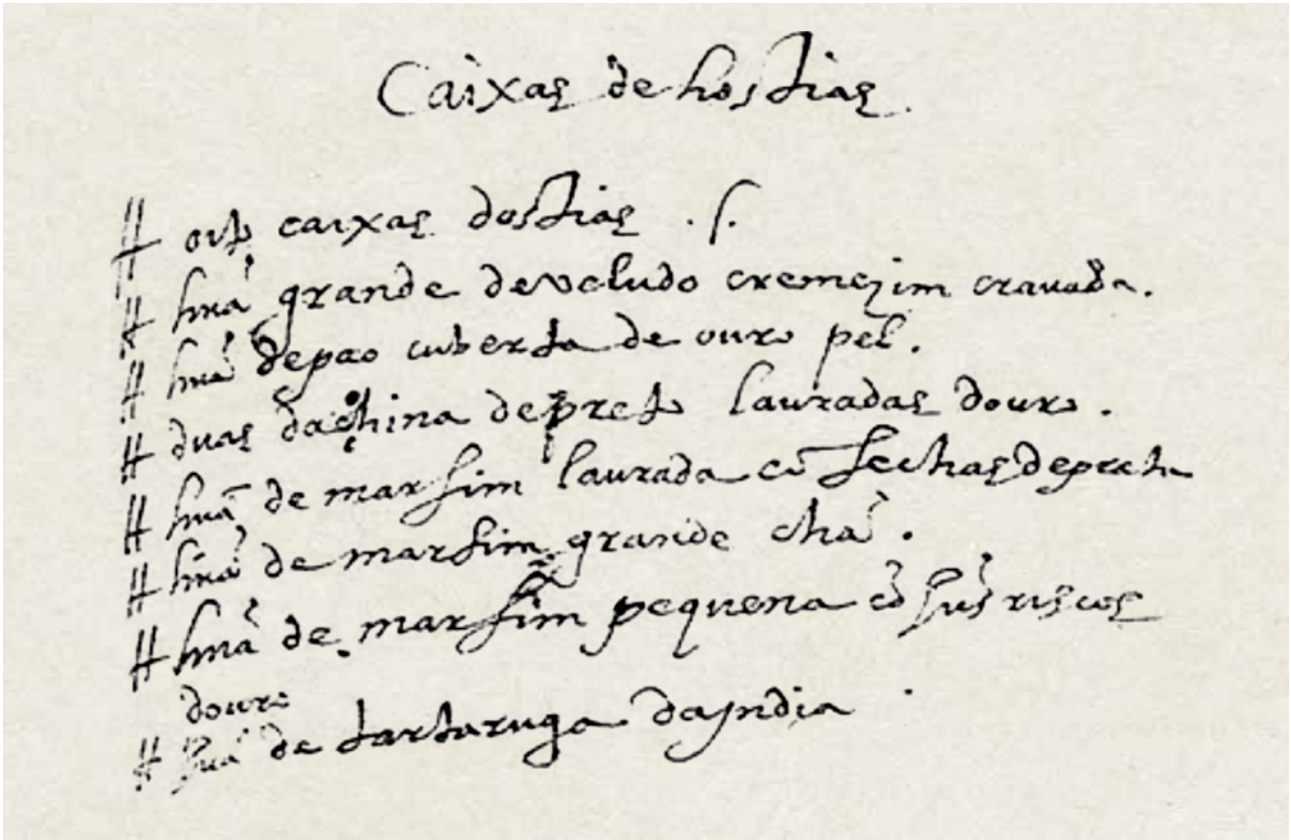
O gosto oriental fazia-se sentir muito para além das sedas e dos tecidos. As madeiras orientais espreitavam os fieis dos retábulos... Em São Roque, num deles existia “ huá cruz de pao preto da Índia”.³² Uma das estantes era feita com a mesma madeira e decorada com um Jesus.³³ Das caixas inventariadas constavam “duas bocetas como caixas de palmo e meio douradas sobre preto da China com fechaduras” e “hum cofrinho da China da mesma com fechaduras”.³⁴

As caixas de hóstias revelam bem a atracção exercida pelos diferentes materiais asiáticos (Fig. 9). Assim, duas eram da China, produzidas com pau-preto e lavradas de ouro; uma de tartaruga da Índia e três de marfim, uma decorada com fechos de prata e outra com riscas de ouro.³⁵

As três esteiras de cores da Índia completavam a decoração marcada por novos horizontes de gosto e, simultaneamente, novos padrões de consumo de matriz orientalizante.³⁶

Não admira que os religiosos da Igreja de São Roque tenham aberto as suas portas, ainda antes de

Fig. 9. Archivum Romanum Societatis Iesu (Roma), Lus. 82, “Cousas da Sacristia de São Roque”, 15 de Julho de 1561, fl. 99. Pormenor.



HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

1561, às artes decorativas asiáticas e tenham conseguido, no espaço da sacristia, fazer a simbiose das peças que chegavam do Oriente com os propósitos sagrados que os animavam. Afinal, não se assumia a Igreja de São Roque como um local privilegiado de preparação dos missionários jesuítas que partiam para o Oriente? E, uma vez aí chegados, não assumiram estes, muitas vezes, também um papel activo e directo nas suas próprias redes marítimo-mercantis?

A verdade é que alguns comerciantes de Lisboa, com fortes ligações às rotas do Oriente e à Flandres, terão apoiado economicamente os novos programas decorativos das igrejas da cidade. É o caso precisamente de São Roque... Diogo Rodríguez de Lisboa, cristão-novo, tratante de sedas, retrós e outros tecidos e membro da Junta de Comércio, foi preso pelo tribunal da Inquisição de Lisboa. O seu processo correu entre 11 de Janeiro e 23 de Dezembro de 1632. O réu não confessou as culpas de judaísmo que lhe eram imputadas. Antes, pelo contrário, afirmou perante o Santo Ofício que era católico, baptizado na

Fig. 10. *Da Fabrica que falece ha cidade de Lysboa*, Francisco de Holanda, 1571.



Igreja da Madalena, e que, entre as suas boas obras, tinha contribuído para a decoração da Igreja de São Nicolau, com grande parte do que custou o pano rico, o retábulo e com um cofre de prata para o sacrário,³⁷ e com “sincoenta mil reais pera o retabolo de S. Roque, e brocado pera huás cortinas que custou trinta mil reais.”³⁸ Apresentou, aliás, como suas testemunhas alguns padres jesuítas desta última igreja.

A que retábulo se estaria a referir? Muito provavelmente ao da capela-mor de São Roque, construído entre 1625 e 1628, considerado como o mais significativo na iconografia da Companhia de Jesus, uma vez que representa Francisco Xavier, Luís Gonzaga, Francisco de Borja e Inácio de Loyola.

O mobiliário asiático era preferido no paço de D. Sebastião. Uma das suas câmaras exibia “uma mesa pequena de couro preto da Índia mais bello que o ébano, todo lavrado ao redor de folhagens d’ouro.”³⁹ O tesouro real incluía “uma sella de diversas peças, com os demais arreios, feita na Índia. O corpo d’ella, ou assento, é de ouro e as orlas lavradas subtilissimamente. Està toda semeada de rubins, diamantes, perolas, e outras jóias semelhantes. Dizem que vale novecentos mil escudos, e é peça só digna de um rei.”⁴⁰ E na capela real, uma das tapeçarias recebia a inspiração temática do Oriente, uma vez que representava “ao natural el-rei D. Manuel, rodeado do conselho dos grandes, quando resolveu mandar conquistar as Índias que hoje chamam de Portugal.”⁴¹

E se a visão recebia novos estímulos ao ritmo das chegadas sucessivas, ao porto de Lisboa, das naus de torna viagem, que trilhavam a Rota do Cabo, o cheiro e o paladar também sofriam transformações, como se embarcassem à demanda de novas sensações... As especiarias orientais inundavam a gastronomia...

O *Livro de Cozinha da Infanta D. Maria*,⁴² que reúne receitas dos finais do século xv e inícios do século xvi, levanta um pouco o véu sobre os reflexos das especiarias asiáticas na culinária portuguesa da Corte. Entre o caderno dos manjares de carne e o caderno dos manjares de ovo torna-se quase impossível encontrar uma receita em que não se usasse e abusasse do açúcar e das especiarias, muitas das vezes designadas, por quem as escreve, como “adubos”.

As especiarias orientais serviam também objectivos decorativos, ou seja, eram utilizadas nos pratos como retoque final. Os canudos dos ovos mexidos tinham a cobertura final de açúcar branco e canela,⁴³ assim como



Fig. 11. “Lembrança da fonte de água livre trazida ao Rossio”. In *Da Fabrica que falece ha cidade de Lysboa*, Francisco de Holanda, 1571.

os pastéis de tutanos, tão apreciados, em que se deitava muita canela e açúcar pisado por cima.⁴⁴

A Ásia marcava presença à mesa... Desde os pastéis à tigelada de carne, à galinha mourisca ou albardada, até aos pastéis de tutanos, ou de fígados de cabritos, tudo incluía açafrão, cravo, pimenta, gengibre e canela.

Torna-se impossível resistir à forte tentação de viajar no tempo e acompanhar, a par e passo, uma destas receitas, a das “boldroegas”:

“Tomarão a carne de porco ou de carneiro muito gordo, que não leve ossos, e picá-la-ão muito miúda, e terão acolá a farinha peneirada por uma peneira de seda, e terão dez ou doze gemas de ovos, duras...”⁴⁵

Com estes ingredientes eram formadas as bolas de carne, que eram colocadas, como se a gordura não bastasse, numa panela de manteiga a ferver sobre as brasas, ou de caldo de carneiro muito gordo. Já no prato, as “boldroegas” deviam ter o gosto “destes adubos, isto é, cravo e açafrão, pimenta e gengibre.”

Não admira pois que os viajantes estrangeiros, que visitaram Lisboa, tivessem classificado as nossas comidas como mal temperadas⁴⁶ e “mais grosseiras que delicadas”.⁴⁷ No entanto, salvaguardaram a qualidade

dos nossos vinhos fortes, pão e carne. Esta foi a apreciação de Giovanni Battisti Venturini, secretário do legado pontifício Miguel Bonneli, quando esteve na cidade no ano de 1571 e foi convidado para comer no paço real de D. Sebastião.

A este monarca apresentou Francisco d’Ollanda um plano de “lembranças” sobre Lisboa, no qual lhe indicou as fraquezas da cidade, do ponto de vista arquitectónico, e compôs um plano geral desenhado e escrito, uma espécie de traçado director, que o coloca, na Europa de Quinhentos, como um verdadeiro urbanista precursor. Nesta sua obra intitulada *Da Fabrica que falece ha cidade de Lysboa* (Fig. 10), terminada nesse mesmo ano de 1571, interrogava-se Ollanda

“se Lysboa tem a Presunção da Mayor E mais Nobre Cidade do Mundo: Como não tem o mais Excelente Templo ou Se do Mundo? Como não tem o melhor Castello e fortaleza E Muros do Mundo? Como não tem os milhores Paços do Mundo? E finalmente como não tem Agoa pera beber a Gente do Mundo?”⁴⁸

Ollanda, todavia, não deixava de reconhecer a nobreza desta cidade e atribuía-lhe uma dimensão de grandeza porque esta dominava o Oriente.⁴⁹ Não hesitava em lembrar o rei que não tinha “outra cousa mais Nobre em seus Rejnos, nem ha mais Portugal que Lysboa!”⁵⁰

Apesar do seu sentido crítico, o gosto pelo exótico continua a marcar este projecto de reforma de Lisboa. As fontes, planeadas para o Rossio (Fig. 11) e a Ribeira das Naus, não deixam de contemplar, na sua decoração, os elefantes, que surpreendiam e deleitavam os olhos dos seus moradores ou visitantes. Ollanda escreveu sobre os seus belos desenhos destas duas fontes:

“Esta Cidade que Morre de Sede. E não lhe dão Agoa. Da qual obra Eu fiz a El Rej Vosso Avo Hum Desegno pera trazer ao Resio por quatro alifantes Ao modo deste desegno. Que El Rej muyto Desejou fazer antes de sua Morte E o Jfante Dom Luys me Dixe que Desejaua trazersse esta Agoa ha Ribeira para a tomarem as naos da India siquer por hum dos Alifantes.”⁵¹

Mesmo nas vozes críticas que se erguem sobre a cidade de Lisboa não deixamos de escutar os ecos longínquos da Ásia... Jorge Ferreira de Vasconcelos (1525?-1585), na *Comedia Vlyshipo*, cuja mais antiga edição conhecida é de 1618, sabendo-se porém que a primeira é anterior a 1561, retrata a sociedade lisboeta,

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

a propósito da família de um *cidadão* (ou burguês), chamado simbolicamente Ulyssipo, isto é Lisboa. É um pai que tem amantes clandestinas na Mouraria, então situada nos arrabaldes, mas impõe a maior severidade e castidade em casa, forçando os filhos e a mulher à reclusão.⁵²

As referências às negociações praticadas no mar, agitadas às vezes por grandes temporaes,⁵³ e ao envolvimento da nobreza na mercancia, de tal forma que o escritor utiliza a expressão de “ensopada”, para classificar a sua intervenção nos negócios, não hesitando em recordar que se esta “antes se prezaua de não saber de conta, agora não ha por discrição senão decorar preceitos de câmbios e de recambios”,⁵⁴ permitem reconstituir o ambiente da Lisboa dos Descobrimentos marcado por uma intensa actividade comercial. De tal forma, que a vida só tinha para Vasconcelos duas vias a seguir: ou da razão, ou da fortuna fácil. Concluindo

o escritor, que no seu tempo, aquela para que mais se inclinavam era a segunda.⁵⁵ Por isso, “toma a cobiça o leme á opinião, vão assi os bons espíritos rota abatida com todas as vellas tal via per seus rumos tenteados, deixando por de ree toda heróica virtude.”⁵⁶

A associação da cidade de Lisboa à mercancia, à falsa ostentação e inúteis vaidades, aos “maos enganos, vãos negócios” foi também estabelecida por outros poetas e escritores. Pêro Andrade de Caminha, na sua Ode a Francisco Sá de Miranda, em que começava por exaltar as grandezas desta cidade, não deixava de elogiar o poeta pelo seu espírito prudente, são e raro, que o tinha levado a trocar as suas tão efêmeras esperanças e enganos, pelo doce Neiva, pela tranquilidade da sua fonte e pelo cantar das aves...⁵⁷

Para trás ficava a visão da entrada das armadas, no porto de Lisboa, cheias de “mil despojos, presas grossas, / Com bandeiras trunfaes ò Céo erguidas”.⁵⁸ **RC**

NOTAS

1 Carta de Luigi Lippomano para Francesco Vannuci. Lisboa, 20 de Novembro de 1543. Direcção Geral de Arquivos/Torre do Tombo (D GARQ/TT), *Colecção Moreira*, Cad. 19, n.º 23, fls. 23-23 v.

2 Cf. *O Livro de Marco Paulo*, ed. de F. Esteves Pereira (Lisboa: Biblioteca Nacional, 1922). Epístola.

3 Cf. Luís Filipe Barreto, “A aculturação portuguesa na expansão e o luso-tropicalismo”, in Mário Ferreira Lages e Artur Teodoro de Matos (coord.), *Portugal. Percursos de Interculturalidade*, Vol. I (Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural, 2008), p. 492.

4 *Relaçam, em que se trata, e faz huã breue descrição dos arredores mais chegados à Cidade de Lisboa, e seus arrebaldes, das partes notauéis, Igrejas, Hermidas, e Conuentos que tem, começando logo da barra, vindo corredo por toda a praya até Enxobregas, e dahi pella parte de cima até São Bento o nouo*, publicada por A. Vieira da Silva nos *Anais das Bibliotecas, Arquivo e Museus Municipais*, ano iv, n.º 11 (Lisboa: S. Industriais da CML, 1934), p. 19. Na nota explicativa que antecede a edição deste texto, A. Vieira da Silva refere a sua primeira publicação no *Boletim da Real Associação dos Arquitectos Civis e Arqueólogos Portugueses*, n.ºs 5, 6, 7 e 8, tomo viii, 1899. A obra não tem indicação de autor. É um poema, um conjunto de versos encomiásticos à cidade de Lisboa. São quadras de sete sílabas não rimadas. As noções descritivas e críticas são, geralmente, muito deficientes. Mas, reveste o interesse de dar a conhecer certas particularidades de locais, de edifícios e do pulsar da vida citadina no princípio do segundo quartel do século xvii. Joaquim de Vasconcelos, em *Arqueologia Artística*, n.º 6, Porto, 1889, p. viii, defendeu que esta obra era um resumo do *Livro das Grandezas de Lisboa*, de Fr. Nicolau de Oliveira, publicado em 1.ª ed. em 1620, e talvez do mesmo autor. A *Relaçam* foi impressa, em Lisboa, por Antonio Alvarez, no ano de 1625. No entanto, um primeiro confronto directo dos dois textos, quanto à forma e aos conteúdos, deixa algumas dúvidas quanto ao autor ser o mesmo.

5 Cf. João Brandão, *Majestade e grandezas de Lisboa em 1552*. Edição

de Anselmo Braamcamp Freire, *Arquivo Histórico Português*, Vol. xi, Lisboa, p. 240.

6 Cf. Frei Nicolau de Oliveira, *Livro das Grandezas de Lisboa*, fac-símile da edição de Jorge Rodrigues, 1620 (Lisboa: Vega, 1991), p. 3 v.

7 *Ibidem*, p. A4.

8 Vanda Anastácio, *Visões de Glória: Uma Introdução à Poesia de Pêro de Andrade Caminha*, Vol. ii (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian e Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1998), p. 872.

9 Cf. Luís Filipe Barreto, “A aculturação portuguesa na expansão...”, p. 488.

10 *Ibidem*, p. 490.

11 Jerónimo Munzer, *Viaje por España y Portugal*, ed. Ramón Alfa (Madrid: Polifemo, 1991), p. 167. Esta referência foi apontada por Luís Filipe Barreto, “A aculturação portuguesa na expansão...”, p. 489.

12 Jerónimo Munzer, *Itinerário* (Excertos), ed. A. Basílio de Vasconcelos (Coimbra: Imprensa da Universidade, 1931), p. 27. Esta referência foi apontada por Luís Filipe Barreto, “A aculturação portuguesa na expansão...”, p. 489.

13 Jerónimo Munzer, *Viaje por España y Portugal*, p. 167.

14 Cf. Luís Filipe Barreto, “A aculturação portuguesa na expansão...”, p. 490.

15 João Brandão, *Majestade e grandezas de Lisboa em 1552*, p. 29.

16 *Ibidem*, p. 46.

17 *Relaçam, em que se trata, e faz huã breue descrição dos arredores mais chegados à Cidade de Lisboa, e seus arrebaldes...*, p. 24.

18 Jerónimo Munzer, *Itinerário* (Excertos), p. 27.

19 “Viagem do Cardeal Alexandrino” (1571), in Alexandre Herculano, *Opúsculos*, Tomo vi (Controvérsias e Estudos Históricos), Tomo iii (Lisboa: Viúva Bertrand & Cª, 1884), pp. 79-80.

20 Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), *Lusitania* 82, fls. 95-99.

21 Este manuscrito com que me deparei no decurso de uma investigação desenvolvida no ARSI (Roma), no ano de 2008, foi recentemente alvo de estudo aprofundado e publicado pela historiadora de arte Isabel Mayer Godinho Mendonça. Cf. Isabel Mayer Godinho Mendonça, “O primeiro inventário da igreja de S. Roque (1561)”, in José Eduardo Franco e Luís Machado de Abreu, *Para a História das Ordens e Congregações Religiosas em Portuga, na Europa e no Mundo*, Vol. i (Prior Velho: Paulinas Editora, 2014), pp. 737-784.

22 Sobre as campanhas de obras ocorridas na igreja de São Roque veja-se o estudo de Maria João Madeira Rodrigues, *A Igreja de S. Roque*, (Lisboa: Santa Casa da Misericórdia de Lisboa, 1980), pp. 18 e 20. A autora refere que a igreja sofreu obras entre 1567 e 1575, tendo conhecido novas alterações a partir de 1610. Ver também Vítor Serrão, *A Lenda de São Francisco Xavier pelo Pintor André Reinoso* (Lisboa: Bertrand Editora, 2006), pp. 23-29. Trata-se de um estudo sobre a sacristia de São Roque como uma pinacoteca, em que são abordadas as decorações realizadas na igreja inaciana entre 1619 e 1622.

23 ARSI, *Lusitania* 82, fl. 95.

24 *Ibidem*, fl. 95 v.

25 *Ibidem*, fl. 96.

26 Entre as cortinas da igreja são inventariadas: “huãs cortinas de pano da Jndia brancas com seu guarda po do altar de São Roque”; “sete corrediças dos altares de fora de pano da Jndia brancas”; “huã cortina preta de pano da Jndia com seu guarda po”; “huãs cortinas de pano da Jndia com sobreceo do mesmo forrado de pano de linho e cinco corrediças da mesma Jndia” e “duas corrediças de pano da Jndia brancas com huãs listas vermelhas dos altares pequenos”. *Ibidem*, fls. 96-96 v.

27 *Ibidem*, fl. 97 v.

28 *Ibidem*, fl. 99.

29 *Ibidem*, fl. 99.

30 *Ibidem*, fl. 97.

31 *Ibidem*, fl. 97 v.

32 *Ibidem*, fl. 96.

33 *Ibidem*, fl. 97 v.

34 *Ibidem*, fl. 98 v.

35 *Ibidem*, fl. 99.

36 *Ibidem*, fl. 99.

37 D GARQ/TT, *Inquisição de Lisboa*, Proc. n.º 4474, fl. 27 v.

38 *Ibidem*, fl. 28.

39 “Viagem do Cardeal Alexandrino” (1571), pp. 86-87.

40 *Ibidem*, p. 92.

41 *Ibidem*, p. 92.

42 *Livro de Cozinha da Infanta D. Maria. Códice Português I. E. 33. da Biblioteca Nacional de Nápoles*. Prólogo, Leitura, Notas aos textos, Glossário e Índices de Giacinto Manupella (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1986). Este códice pertenceu ao espólio da pequena livraria pessoal que a Infanta D. Maria de Portugal (1538- -1577), neta de D. Manuel i, levou consigo quando foi consorciar-se (em Bruxelas, a 30 de Novembro de 1565) com Alexandre Farnésio, 3.º duque de Parma, Piacenza e Guastalla.

43 *Ibidem*, p. 33.

44 *Ibidem*, p. 19.

45 *Ibidem*, p. 40.

46 “Viagem do Cardeal Alexandrino” (1571), p. 88.

47 *Ibidem*, p. 85.

48 *Da Fabrica que falece ha Cidade de Lysboa*, 1571. Ed. fac-símile de Jorge Segurado, *Francisco d'Ollanda* (Lisboa: Edições Excelsior, 1970), p. 100.

49 *Ibidem*, p. 80: “E outras menores cidades que ella? E que não Dominão Oriente nem Ponente como Lysboa?”

50 *Ibidem*, p. 75.

51 *Ibidem*, p. 101.

52 Cf. António José Saraiva e Óscar Lopes, *História da Literatura Portuguesa*, 3.ª ed. (Porto: Tip. e Enc. Alberto de Oliveira, Lda, [s.d.], p. 257

53 Cf. Jorge Ferreira de Vasconcelos, *Comedia Vlysippo*, 2.ª ed. (?), 1618, p. 58.

54 *Ibidem*, p. 121.

55 *Ibidem*, p. 149.

56 *Ibidem*, p. 149

57 Vanda Anastácio, *Visões de Glória...*, pp. 872-873.

58 *Ibidem*, p. 872.

Os Jesuítas no Japão e a Arte do Chá

RUI ROCHA*



O que respeita à cerimónia do chá,
é simplesmente uma questão de ferver água,
preparar o chá e bebê-lo

茶の湯とは只湯を沸し茶を立て、
呑むばかり成る事と知るべし
Sen no Rikyū (千利休, 1522-1591)

Pormenor de um biombo *nanban*
atribuído a Kano Domi, c. 1593-1600
(Museu Nacional de Arte Antiga, Lisboa).

As missões dos jesuítas nos séculos XVI e XVII, nomeadamente na Ásia, estiveram intimamente ligadas a duas ordens de razões: uma, de carácter retórico e místico, o projecto missionário, cujo objectivo era levar a todos os recantos do planeta o espírito e a letra da Contra-Reforma (a concepção de “soldado de Cristo”), com toda a abundante doutrina e dogmática católicas saídas do 19.º concílio ecuménico – o Concílio de Trento (1545-1563), também designado por Concílio da Contra-Reforma; a outra, de carácter geopolítico e económico, cujo objectivo era defender os interesses económicos dos impérios peninsulares na Ásia contra os países que sustentavam as ideias da Reforma e contra os infiéis muçulmanos para “abatimento, e extinção dos inimigos do povo Cristão”.¹ Como afirma Cruz (2009, p. 16), “A dissociação destas duas esferas é mais um recurso de análise do que um reflexo da realidade, uma vez que a concepção jesuíta da actividade missionária é tanto teológica quanto política”.

As cartas dos Jesuítas, cujas regras de constituição e estrutura epistolar foram definitivamente fixadas por Inácio de Loyola e Juan de Polanco em 1558, seguem os cinco princípios da Retórica do século XVII, dos quais a estrutura narrativa (*narratio*) constitui o *corpus* documental de explicação e categorização dos mundos e das coisas diferentes do mundo da cristandade. Aí tudo é etnograficamente revelado dos novos mundos (Cruz, 2009): o exercício do poder político (a cosmografia da região, limites, fronteiras, a estrutura e especificidades do poder, agremiações, históricos de conflitos, etc.); a economia e a sociedade (trocas mercantis e rotas de comércio, actividades produtivas, organização do trabalho, organização social – grupos e castas; as estações do ano, a flora e a fauna); a cultura e as mentalidades (a religião – os seus aspectos teológicos e doutrinários, mitos fundadores, ritos, calendários, celebrações, peregrinações; a descrição do outro).

Toda esta detalhada informação dos lugares e das gentes serve uma multiplicidade de objectivos da Companhia: a disciplina, a obediência e unidade da ordem; a publicidade da missão evangelizadora para a cativação de apoio financeiro às missões; o conhecimento em *network*, *avant la lettre*, dos projectos jesuítas no mundo, acessíveis a todos os irmãos; e a tomada de decisões e a definição, bem como a redefinição, de estratégias de actuação no terreno, não apenas no que respeita às abordagens e táticas de evangelização mas estreitamente ligadas

* Com formação académica nas áreas da sociologia, antropologia e educação e interculturalidade é, desde 2012, director do Departamento de Língua Portuguesa e Cultura dos Países de Língua Portuguesa da Universidade da Cidade de Macau. Tem trabalhos publicados nas áreas da sociologia da linguagem, das relações interculturais e da história e cultura da China e do Japão.

With academic background in sociology, anthropology and intercultural education is, since 2012, director of the Department of Portuguese Language and Culture of Portuguese Speaking Countries at the City University of Macau. He has published works in the areas of sociology of language, intercultural relations and the history and culture of China and Japan.

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY



também à manutenção dos monopólios e privilégios comerciais de Portugal e Espanha na Ásia contra a concorrência dos países da Reforma e muito particularmente da Holanda.

Diríamos que a Companhia de Jesus aprofundou e consolidou a sua unidade ao partilhar os resultados da sua acção evangelizadora e o conhecimento do mundo entre os irmãos jesuítas reconhecendo que, para tal, seria vital constituir-se como sociedade de informação, também *avant la lettre*.

Como afirmámos, as missões jesuítas na Ásia estiveram intimamente ligadas às ambições imperiais económicas da Coroa portuguesa, cujo objectivo central era o de encontrar outras rotas que evitassem o mar Mediterrâneo e que pudessem quebrar o monopólio árabe-italiano no comércio de especiarias (cravo, canela, pimenta, noz-moscada, gengibre) e de artigos de luxo (porcelana, tecidos de seda, marfim, perfumes) provenientes da África e da Ásia através dos mercadores árabes, sendo tal comércio na Europa controlado pelos mercadores italianos de Génova e de Veneza (Rocha, 2012). Daí a necessidade do empreendimento das viagens de descoberta e de conquista de territórios na América, África e Ásia à procura de outros mercados fornecedores de alimentos, de metais preciosos e de especiarias a baixo custo.

A despeito das facetas negativas decorrentes da conquista e da colonização, por vezes violenta e desumana sobre outros povos (infelizmente na história humana não há povos inocentes), a descoberta dessas novas rotas promoveu uma verdadeira revolução comercial planetária, a partir da unificação dos mercados europeus, asiáticos, africanos e americanos.

Tratou-se, afinal, da primeira grande globalização dos mercados nos séculos xv e xvi pelos diferentes continentes e teve reflexos científicos, técnicos, económicos e sociais muito marcados e duradouros. O circuito e o intercâmbio das plantas entre a Europa, a África, a Ásia e as Américas, por exemplo, que ainda hoje tem reflexos na economia de muitos países, “modificaram profundamente a economia mundial, as técnicas agrícolas seguidas e até os hábitos alimentares” (Ferrão, 1993, p. 14).

Esta abertura ao mundo permitiu também uma radical transformação da visão da história da

humanidade. Houve uma ampliação do conhecimento humano sobre a geografia física e humana da Terra, refazendo ou reformulando as ideias sobre o planeta e os seus mitos, como também uma nova dimensão da humanidade em termos de povos e de culturas.

Teve ainda o mérito de abrir a Europa à modernidade e à formação da mentalidade moderna no que respeita à génese do pensamento científico, aos novos valores e atitudes referentes à pessoa humana, com um notável impacto no pensamento, na ciência, na literatura e nas artes. Muito particularmente o encontro com a Ásia “significou ao mesmo tempo uma revolução geográfica e cultural”, afirma Loureiro (1991, p. 183).

A propósito da imagem da China no Renascimento Português, Luís Filipe Barreto (1986, p. 194) afirma o seguinte: “A China representa no universo civilizacional português do século xvi, o mundo por excelência, o lugar humano em que a condição do ser mais se aproxima do dever ser em todos os aspectos da vida humana (exclui-se em parte a religiosidade)”.

Quanto ao Japão, a imagem é igualmente de grande encantamento: “gente de muito juyzo e curiosa de saber, asi nas cousas de Deus, como nas outras cousas da sciencia” (Janeira, 1986, p. 41). Assim concluiu São Francisco Xavier, em 1549, numa extensa carta proveniente de Kagoshima.

Em 1561, o jesuíta Cosme Torres, citado por Pimenta (2013, p. 30), relewa também admiração pelos japoneses:

“São discretos quanto se pode cuidar: governam-se pela razão tanto ou mais que os espanhóis. São curiosos de saber mais que quantas gentes eu tenho conhecido [...]. Em todo o descoberto não há homens da sua maneira. Tem muy linda conversação e me parece que todos eles se criaram em passos de grandes senhores...”

Como refere Cooper, pela primeira vez na história da expansão colonial europeia e também no âmbito das relações Ocidente-Oriente, os europeus chegados ao Japão, considerados como bárbaros “esses bárbaros do sul (*nambanjin*)”, tiveram de tratar os japoneses de igual para igual e de provar aos japoneses que as diferenças culturais não implicavam necessariamente a superioridade cultural de uma

São Francisco Xavier. Anónimo japonês, fins do século xvii. Museu Municipal de Kobe, Japão.

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

cultura, nem inferioridade cultural da outra (Cooper, 1994). Como também refere Franco

“Aqui surge a primeira grande dificuldade: o diálogo com um povo detentor de uma cultura e uma ordem social muito elaborada e consolidada. Mais ainda: um povo que manifestava orgulhosamente a consciência da superioridade da sua civilização multimilenar, da sua ‘perfeita’ harmonia social e do valor intocável das suas práticas religiosas tradicionais” (2010, pp. 351-352).

As cartas da Companhia de Jesus sobre o Oriente, enviadas para Roma, iniciadas por S. Francisco Xavier, desempenharam um papel notável, por um lado, por ser a primeira informação sobre o Oriente a ser publicada na Europa (Lach, 1965) e, por outro lado, pela importância que tiveram na abertura à compreensão dos povos e costumes do Oriente por parte da Europa, algumas deles com um rico e sofisticado património civilizacional e cultural escrito.

É, como sabemos, com S. Francisco Xavier que, a partir de 1549, tem começo a informação regular sobre o Japão, desde a actividade missionária até à extensa informação sobre a vida cultural dos japoneses, informação que se prolongará por cerca de um século.

Um dos aspectos mais bem fundamentados pela missão jesuíta sobre a cultura japonesa, mas menos abordado na historiografia portuguesa sobre o Japão, é a arte e cerimónia do chá *chanoyu* 茶の湯 ou *chado* 茶道.

A primeira referência que S. Francisco Xavier obtém sobre a bebida do chá no Japão é através de Jorge Álvares, um rico mercador português que visita, em 1546, por 4/5 meses a cidade de Kagoshima nas ilhas Kyushu, no sul do Japão, três anos, portanto, antes da chegada ao Japão dos missionários jesuítas, escrevendo nesse mesmo ano a *Informação do Japão* (Schurammer, 1929; Norton, 1952) onde faz uma breve alusão à bebida do chá:

“They drink arrack made from rice; there is also another drink which both the nobles and the people take. [...] In the summer they drink barley water

and in winter water mixed with herbs, although I never learnt what these herbs were. Neither in the winter nor in the summer do they drink cold water”. (Cooper, 1965, pp. 191; 1994, p. 103).

Trata-se, contudo, de uma descrição vaga de uma água quente com ervas, relatada conjuntamente com referências a outras bebidas em uso no país. As referências ao chá como “água quente” utilizada pelos japoneses nas refeições são repetidamente evocadas ao longo de vários anos por diferentes missionários, porventura porque *chanoyu* significa literalmente “água quente (*yu*) para (*no*) o chá (*cha*)” e terá sido a estranheza, aos olhos aos observadores estrangeiros, do facto de os japoneses utilizarem uma bebida quente, como prática social corrente, tanto no Verão como no Inverno, que terá prevalecido como informação.

Juan Fernandez (1561), um dos companheiros de S. Francisco Xavier, escreve, referindo-se às actividades domésticas de Damien, um jovem convertido japonês, numa casa japonesa, a necessidade de ter sempre “água quente” para oferecer aos visitantes:

“This Japanese has many jobs in the residence, and has the task of always having a kettle of hot water ready, which he gives the to all visitors and to those in the resident who want it.” (Cooper, 1993, p. 104).

Cooper (1994, p. 104), citando Luís Fróis através de um relato de Miyako de 1565,² afirma que “In winter and summer they always drink water, as hot as they can stand it”. No seu *Tratado das Diferenças de Costumes entre a Europa e o Japão*, Fróis diz ainda: “Entre nós a água que se bebe entredia há-de ser fria e clara; a [água] dos japões há-de ser quente e há-de levar pós de chá batidos com uma escova de cana” (2001, p. 98).

Mais precisos são os relatos do jesuíta-médico Luís de Almeida (1525-1584) em 1565, do *merchant-traveller-narrator* florentino (Colla, 2008), Francesco Carletti (1573-1636), em 1598, e do mercador espanhol Bernardino de Ávila Girão sobre a planta e a bebida do chá, sobre o costume social de beber chá, realçando a cortesia dos japoneses no acto de oferecer chá aos visitantes de suas casas:

“[Luis de Almeida] [...] certain boiled herb, which is called cha and which is tasty to anybody getting used to dink it” (Cooper, 1994, p. 104). “[Luis de Almeida] [...] The custom of drinking this cha is so general and widespread among Japanese, that it is almost impossible even to enter anyone’s house without its being offered in a friendly way as a matter of politeness, as they are accustomed to honor their guest in this way” (Cooper, 1965, p. 199). “[Francisco Carletti] [...] cha 茶 (fl. 100), whose leaf is produced by a plant that grows almost like that of the box tree except that its leaves are three times as large and it remains green throughout the year” (Colla, 2008, p. 128). “[Bernardino de Ávila Girão] In the castle of Arima Harunobu. We are guided to the room called cha no yu to welcome the guests. There were some utensils to make tea in the corner of that room. Tea is a kind of dry herb...” (Cooper, 1965, pp. 196-198).

É contudo com Alessandro Valignano (1539-1606), na qualidade de “visitador”, superior da missão jesuíta no Japão, que o chá e a cerimónia do chá entram na actividade quotidiana da missão jesuíta como forma de adaptação da missão aos costumes japoneses.

“The ‘sons of Loyola’ adapted themselves to the Japanese way of living (the right way to infiltrate themselves into the Far East) and demonstrated their genius for compromise and mimicry. The attitude of the Jesuits towards Japanese culture and civilization was of course managed and organized by Valignano: tireless leader of the Jesuit enterprise in the Far East and Visitor. If in Japan they transformed themselves in Zen priests, in China they soon realized that they had to act as Confucian literati.” (Colla, 2008, p. 125)

No seu *Advertimentos e Avisos acerca dos Costumes e Catangues de Jappão* define as regras que os missionários deveriam seguir de acordo com a etiqueta japonesa:

“All the [Jesuits] residences should have their chanoyu, kept clean in good order. And there should be a dojucu (dojuku, lay acolyte) or some other person in continual attendance there; he should know something about chanoyu, especially in places where a large number of nobles are liable to come. They ought to be two or three types of cha, one of very good quality and the other of lesser sort, in keeping with the rank of people who come to visit. The man in charge of this chanoyu should not be employed



Alessandro Valignano.

in manual work, but should instead occupy himself in reading, writing, or grinding cha and doing other things connected with chanoyu. As soon as a person of quality or a messenger arrives, he should immediately inform the priest or brother in charge of dealing with Christians (visitors?) and then he must leave off everything else in order to welcome and entertain the visitors and to receive their messages without making them wait.” (Cooper, 1994, p. 105)

Valignano instruía, assim, os missionários inicianos a observar os aspectos cerimoniais do *chanoyu* como um gesto de hospitalidade e de amizade. Muito nobres, dignitários e cidadãos ricos eram recebidos nas residências jesuítas para tertúlias em salas ao gosto japonês, incluindo uma sala de chá com diferentes lotes e qualidades de chá e uma vasta colecção de utensílios de qualidade, todos eles utilizados por um treinado servidor de *chanoyu*.

HISTORIOGRAFIA



HISTORIOGRAPHY



Pouco se escreveu ou divulgou em língua portuguesa sobre a obra de João Rodrigues, que contém o grande tratado sobre arte e a cerimónia do chá do Japão, a que dedicou uma particular atenção e que ainda hoje é de extrema importância para todas as escolas e mestres do chá no Japão.

Cooper refere a este propósito o seguinte: “This essay, which forms part of this of his treatise on Japanese culture, is readily available today in English, Spanish, and Japanese translations, but it has not, ironically, been published in Rodrigues’s native Portuguese, the language in which it was written” (1994, p. 121)

A sua importância histórica deve-se ao facto de se considerar ainda hoje, no Japão, o relato de João Rodrigues “Tçuzu” (o intérprete) como um testemunho preciso, detalhado e profundo da arte do chá e uma indispensável fonte histórica do século XVII para a compreensão da história da cerimónia do chá no Japão, cuja codificação se deve ao mestre de chá Sen no Rikyu (千利休, 1522-1591). João Rodrigues estabeleceu laços de amizade com os seus discípulos ao longo da sua permanência no Japão (Cooper, 1994), sendo católicos cinco dos sete discípulos de Sen no Rikyu.

Na verdade, trata-se do primeiro grande tratado europeu sobre a cerimónia e o culto do chá no Japão legado por João Rodrigues que acompanhou, presencialmente, ao longo dos seus trinta e três anos de vida no Japão (1577-1610), a evolução e o refinamento

Este tipo de instrução integrou-se no entendimento mais vasto de Valignano sobre a forma como os missionários deveriam actuar no Japão: deveriam saber adaptar-se aos costumes dos japoneses e às suas práticas sociais; aprender o japonês, de forma correcta e elegante, e, inclusivamente, tomar os monges budistas como modelos de atitudes e comportamentos a serem seguidos “since the bonzes of Japan are distinguished by their dignity and gravity” (Boxer, 1993, p. 83). Valignano reconheceu, de imediato, após a sua chegada ao Japão que a cultura japonesa dependia de um complexo código de etiqueta, honra e respeito e como tal o sucesso da Companhia de Jesus no Japão dependia de uma cultura de acomodação os modos de ser e de estar da sociedade japonesa (Hoey III, 2010).

Valignano é, nesta perspectiva, o grande impulsionador daquilo que Teraoka designou por “política do chá”, que servia três objectivos: a) a utilização dos mestres do chá (*chajin* 茶人) como enviados, como intermediários ou com papel semelhante em processos negociais; b) a utilização das salas de chá como locais de encontro para promover negociações diplomáticas; c) a utilização dos requintados utensílios do chá para recompensar aliados ou para seduzir ou apaziguar inimigos (Teraoka, 1984). Teraoka relata a submissão do dáimio Hisahide (1510-1577) a Nobunaga (1534-1582), ao oferecer-lhe a famosa caixa de chá (*tsukumogami* 付喪神) como símbolo da sua boa-fé. Vários relatos de jesuítas e mercadores europeus informam sobre a importância do papel da cerimónia do chá como forma de aproximação e de desenvolvimento das relações amistosas entre japoneses e cristãos (Teraoka, 1984).

Mas é com a incontornável figura do jesuíta³ João Rodrigues (1561⁴-1633), admirável linguista⁵ da língua japonesa e com a sua *Arte da Lingoa de Iapam* (Nagasaki, 1604-1608)⁶ que a informação precisa, exhaustiva e elegante sobre a arte do chá no Japão adquire grande visibilidade e apreço, tanto no Japão como na Europa.

O seu domínio da língua japonesa deu-lhe a oportunidade de se tornar “a confidant and interpreter between the Japanese daimyos Toyotomi Hideyoshi (1593-1598) and Tokugawa Ieyasu (1542-1616) and the Portuguese (Boxer, 1967, p. 195)” (Zwartjes, 2011, p. 95).

Sen no Rikyu (1522-1591), por Ogawa Kyuho 雄川丘甫.

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY



do cerimonial do culto do chá imprimidos por Sen no Rikyu e seus discípulos.

Este tratado do chá encontra-se condensado em quatro capítulos na sua *Historia da Igreja de Japam* (1620), tendo sido republicados, estes quatro capítulos, em 1954, em língua espanhola, pela Universidade de Sophia, em Tóquio, sob o título *Arte del Cha*, com uma magistral recensão crítica do Professor J. L. Álvarez-Taladriz; no mesmo ano, é editada a *História da Igreja de Japam*, pelo Notícias de Macau, em dois volumes.

De notar que já o *Vocabulario da Lingoa de Iapam*, impresso em Nagasáqui, em 1603-1604, com 32 798 entradas, elaborado por alguns padres e irmãos da Companhia de Jesus, onde João Rodrigues terá tido um papel fundamental, apresenta mais de 150 termos japoneses, explicados em português, referentes ao chá, constituindo o primeiro vocabulário ocidental, global e especializado, sobre o uso e o cerimonial do chá (Zwartjes, 2011).

A versão japonesa da *Historia da Igreja de Iapam* foi publicada em 1970, em Tóquio, pela prestigiada editora Iwanami Shoten Publishers.

Esses quatro capítulos (capítulos 32 a 35) e um complementar (capítulo 12) em que se apresenta o método japonês de construção uma casa de chá (*suki* 数寄), mais do que um tratado sobre o chá e a cerimónia do chá, são o resultado da sua experiência directa, a sua privilegiada fonte de informação, a partir, porventura, de contactos com o mestre do chá Sen no Rikyu, mas sobretudo a partir dos cinco discípulos católicos do mestre de chá com quem conviveu de perto (Álvarez-Taladriz, 1954) e também da sua experiência pessoal, através das múltiplas recepções que dava na sala de chá da sua residência em Nagasáqui. Como afirma Álvarez-Taladriz, a arte do chá tem muito pouco de aprendizagem livresca: “no es conocimiento que puede transmitir-se com um buen tratado [...] se transmité sin línea escrita por observación inteligente del proceder del maestro” (Álvarez-Taladriz, 1954, p. vii). Rodrigues diz a este propósito o seguinte:

“Tambem não ensinão por palavras mais cjeue alguns fundamentos geraes, mas por obra deixando tudo o demais a consideração de cada hum athe por sy cahir no fim, e essencial accomodandose no que hé accidentario como melhor lhe cahir, e lho parecer convir de modo que não seja contra as regras geraes do Suky” (Rodrigues, 1954, p. 473).

O tratado do chá de João Rodrigues é um fascinante estudo etnográfico não apenas da arte do chá, com a explicação das diferentes qualidades de chá, dos utensílios utilizados e todo o seu cerimonial com cerca de 200 procedimentos para preparar e servir um bule de chá, mas também das características psicoculturais dos japoneses e da sua personalidade modal enquanto povo; É, sobretudo, a transmissão do refinamento filosófico que subjaz ao *chado* (a via do chá) que tão notável e exemplarmente nos descreve João Rodrigues que torna sua obra ainda válida e actual.

João Rodrigues está familiarizado com o budismo Zen, ao qual dedica a sua atenção no Livro III da *Arte Breve da Lingoa Iapoa* (Tokyo, 1993), elencando as diferentes escolas, as suas particularidades e os respectivos dignitários e mosteiros, do mesmo modo

Cerimónia do chá com arranjos de flores em volta (pormenor), de Yoshu Chikanobu 楊洲周延 (1838-1912).



HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY



Katsushika Hokusai 葛飾北斎 (1760-1849), “Casa de chá em Koishikawa. A manhã após um nevão”.

que estava familiarizado com a filosofia do *chado*, sobre o qual tinha um particular interesse.

João Rodrigues revela na sua obra um profundo entendimento do pensamento Zen, ao afirmar:

“ao princípio lhes servem como de guia, se dão a contemplação das couzas naturais alcançando por sy mesmos o conhecimento da primeira couza, pelo que vem (vêm) nas mesmas couzas botando a parte, com o animo, e consideração o mau, e imperfeito, athe darem na perfeição natural, e ser da primeira cauza (*sic*) donde tem estes philozophos por profissão não disputarem, nem contenderem com outrem por argumentos, deixando tudo a consideraçã de cada hum para por sy o alcançar com os fundamentos que tem sem ensinarem os discípulos” (Rodrigues, 1954, p. 472).

E ainda:

“Imitão-nos tambem na contemplação das couzas naturais, não quanto ao íim que he o conhecimento do ser, e perfeição da primeira

cauza pelas couzas exteriores, mas to no que nellas vem (vêm.) exteriormente natural que move, e inclina o animo, a solidão, e saudades, e apartamento do trafego, e trato mundano, e pompozo” (Rodrigues, 1954, p. 473).

Rodrigues fala do Zen que nos convida, afinal, a retomar a relação com o Registro Primordial da Vida, com o Cosmos, no sentido etimológico da palavra religião (do latim *religare*), ou seja, religar, tornar a ligar. Propõe-nos, porém, tal reencontro do modo mais simples, mais natural, sem rituais ou liturgias exteriores, apenas através de um encontro consigo próprio e com o todo que o rodeia (Rocha, 1997).

Rodrigues introduz-nos também os quatro princípios do chá: harmonia (*wa* 和); respeito(*kei* 敬), pureza (*sei* 清) e tranquilidade (*jaku* 寂)(Anderson, 1991):

“Tem pois por profissão esta arte do Châ a cortezia, bom ensino, modéstia, e moderação nas açoens exteriores, socego, e quietação do corpo,

e alma, com humildade exterior, sem altiveza, e arrogancia, fugindo do fausto, pompa, e aparato de fora, e magnificência do trato forense, antes singeleza sem dobres como he conveniente ao solitário do hermo” (Rodrigues, 1954, p. 473).

“... refuzão a multidão de couzas no trato de suas pessoas como couzas supérfluas, e desnecessarias tendo em tudo por principal, e conveniente ao hermo ser parco, e comedido com grande socego, e quietação de animo, e modéstia exterior, ou para melhor dizer hipocrezia consumada, ao modo dos estoicos, que tinham que os perfeitos não tinham nem sentião as paixoens.” (Rodrigues, 1954, p. 471).

Rodrigues faz ainda várias referência à ideia zen de despojamento, do uso minimal do espaço, isto é, de uma estética centrada na aceitação da transitoriedade, da imperfeição, da assimetria, da incompletude das coisas, que se designa pela expressão *wabi-sabi* 侘寂 (Juniper, 2003):

“Mas porque este Suky por cauza do que imitava não podia deixar de ser tambem imitação de pobreza, e falta das couzas, e esta de sua natureza ser suja em sy, e desprezada na opinião dos homens” (Rodrigues, 1954, p. 476).

“... donde o que fazem por novo que seja agrado a vista não só pela imaginação, e openião que de seu saber se tem, mas pela natural proporção que tem as partes entre sy que enchem o olho, como a tem as partes naturais de huas arvore(s) desordenadas, e lançadas para varias partes” (Rodrigues, 1954, p. 491).

A arte do chá, embora inspirada na visão da prática do budismo Zen adaptada à cerimónia do chá, era, contudo, despojada de ritos litúrgicos, de magia, de escrituras e de especulações intelectuais, muito ao gosto da tradição do budismo indiano, e não tinha um sentido ideológico-confessional que pudesse confrontar-se ou conflitar com a doutrina e com a missão cristã.

Para Valignano, a inclusão da sala de chá nas residências dos irmãos jesuítas teve obviamente um sentido estratégico de aproximação ao poder japonês. Mas o objectivo de tal estratégia foi largamente ampliado. Para Hioki a sala de chá foi um “*dialogical space*”, desempenhando um papel único na descoberta de uma nova espiritualidade que foi formada através de interacções interculturais e interconfessionais com o outro culturalmente diferente.

“Do they represent the early Japanese Christians’ way to confess their faith in the space of tea ceremony? Rodrigues also says that Takayama brought a small statue (most likely a statue of the Virgin holding infant Jesus) with him to the tea house when he

Cerimónia de chá (*chanoyu*), de Yoshu Chikanobu.



HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY



Escolha e preparação dos utensílios (*dogu* 道具) para a cerimónia do chá, de Toshikata Mizuno 水野年方 (1866-1903)

meditated alone. In any event, it was the radical openness and the dynamic inclusiveness inherent in the space of tea ceremony which invited Rodrigues and other Jesuits to contemplate on the First Cause within the framework of Japanese religion and at the same time allowed Takayama and other Japanese Christians to be Japanese and Christian, advance in contemplation, and find peace and harmony in their ‘double-belonging’.” (Hioki, 2008, p. 19)

Idêntica opinião expressa Teraoka: “*Although missionaries have often been accused of being devisive and even subversive as regards Japanese society, in tea drinking, Christians and non-Christians could come together in a harmony of spirit without any religious discord [...] the perfect place por people of all beliefs to meet.*” (1984, pp. 178-179)

Teraoka defende inclusivamente que o cerimonial do chá no Japão incorporou elementos simbólicos e conceptuais do Cristianismo:

“*Taoism furnished the basis for aesthetic ideals, Zennism made them practical. It is this author’s belief that the ideal of teaism which embodied elements of the native religions of Japan and those of Buddhism, was further enhanced by the inclusion of various Christian values*” (1984, pp. 178-179).

Os exemplos de Valignano e Rodrigues transcenderam marcadamente as fronteiras e propósitos da missão cristã. Como refere Cruz:

“O carácter universalista do pensamento jesuíta dos séculos XVI e XVII não dá espaço à compreensão do “outro” enquanto diferente. Pode-se dizer daí que este conceito de “outro” transforma-se numa

espécie de armadilha conceitual para nós que analisamos a correspondência jesuíta. Do ponto de vista teológico, a existência de um ‘outro’ enquanto tal inviabiliza a própria evangelização. [...] Assim, o que este ‘outro’ tem de diferente (no sentido daquilo que não se significa), passa a ser significado pela Providência. Vontade ou carácter divino a ele inerente, uma vez que Deus o criou como criou todas as coisas que existem. Portanto, tudo toma sentido enquanto obra divina. Assim, nega-se a especificidade radical do ‘outro’, negando-lhe alteridade, de forma a viabilizar o investimento missionário e a catequese” (2009, p. 24).

Valignano e Rodrigues parece terem compreendido a importância de “descolonizar” a imaginação sobre o outro ao considerarem o “extraordinário”, o “diferente”, o “surpreendente” como uma aprendizagem sobre o outro diferente, uma alteridade efectiva de significação plena que se devia respeitar e até adoptar numa perspectiva de abertura à diversidade cultural, geradora de possibilidades dinâmicas e realizações criativas imensas que se traduziram em novas culturas mais ricas e mais abertas à imaginação e à evolução das diversas áreas do saber, bem como dos modos de ser, de estar, de conviver e de pensar.

Como refere Franco, os jesuítas adoptaram no Japão (e na China):

“uma concepção mais moderna marcada pela tolerância e pelo princípio da adaptação do Cristianismo às diferentes culturas. [...] parece que os Jesuítas tinham de facto encetado com arrojo o caminho certo no processo de missão do Extremo Oriente, como o tempo veio a demonstrar. Arrojo que a mentalidade europeísta dominante na Igreja do seu tempo não teve capacidade de compreender ou aceitar.” (2012, p. 367). **RC**



NOTAS

- 1 “Sessão I: Decreto para se principiar o Concílio”, p. 37 , in *O sacrosanto, e ecumenico Concílio de Trento em latim e portuguez*, Lisboa, 1781 [S.C. 7006 P].
- 2 Miyako, 20 de Fevereiro de 1565, in *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos Reynos de Japão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa des do anno de 1549 até o de 1580* (Évora, 1598; Tenri Central Library Reprint, 1972, Vol. 1, f. 173v.
- 3 João Rodrigues foi também um jesuíta que desempenhou uma multiplicidade de papéis sociais, designadamente de homem de negócios, diplomata, político e intérprete entre os japoneses e os marinheiros e mercadores estrangeiros.
- 4 Poderá ter nascido em 1562. Confirmado estará o dia, mês e ano da sua morte em Macau (1/8/1633).
- 5 João Rodrigues foi igualmente um linguista da língua chinesa. João Rodrigues investigou em 1613, no interior da China, as antigas

comunidades cristãs. Como procurador de missão acompanhou o visitador André Palmeiro (1569-1635) na sua visita a Pequim. Em 1630, foi intérprete de soldados portugueses que ajudaram a dinastia Ming (1368-1644) no combate contra a invasão dos Manchus. Este importante contributo para o império Ming foi-lhe reconhecido através de um elogio imperial (19 de Junho de 1632). De lembrar ainda que João Rodrigues viveu os seus 22 últimos anos de vida na China, onde participou na “Querela dos Ritos” em apoio a Ricci, estudou e elaborou um relatório detalhado sobre a famosa estela nestoriana de Sianfu (761).

6 Esta obra foi mais tarde revista e publicada em Macau (1620) como o nome de *Arte Breve da Lingoa Japoa*, a primeira gramática japonesa com romanização que é bem mais do que isso, é também uma história do Budismo Zen no Japão.

BIBLIOGRAFIA

Álvarez-Taladriz, J.L. (1954). *El Arte del Cha*. Monumenta Nipponica Monographs 14. Tóquio: Sophia University.

Anderson, L. Jennifer (1991). *An Introduction to Japanese Tea Ritual*. New York: State University of New York Press.

Barreto, Luís Filipe (1986). *Caminhos do Saber no Renascimento Português*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Colla, Elisabetta (2008). “16th Century Japan and Macau described by Francesco Carletti (1573?-1636)”, in *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, 17, 2008, pp. 113-144. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa.

Cooper, Michael (1994). “The Early Europeans and Tea”, in Paul Varley e Kamakura Isao, eds., *Tea in Japan. Essays on the History of Chanoyu*. Honolulu: University of Hawai’i Press.

———. (1965). *They Came to Japan: An Anthology of European Reports on Japan, 1543-1640*. Berkeley: University of California Press.

Cruz, Bruna Dutra de Oliveira Soalheiro (2009). *A Missão Tibetana na Correspondência Jesuíta (1624-1631)*. São Paulo: Universidade de São Paulo.

Ferrão, José E. Mendes (1992). *A Aventura das Plantas e os Descobrimentos Portugueses*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

Franco, José Eduardo (2012). “Jesuítas e Franciscanos perante a sociedade e religião nipónicas – O caso da *Apologia do Japão* de Valentim Carvalho”. In *Revista Lusófona de Ciências das Religiões*, ano XI, n.º 16/17, pp. 351-368.

Fróis, Luís (2001). *Tratado das Contradições e Diferenças de Costumes entre a Europa e o Japão*. Edição de Rui Manuel Loureiro. Macau: Instituto Português do Oriente.

Hioki, Naoko F. (2008). “Tea Ceremony as Dialogical Space: The Jesuits and the Way of Tea in Early Modern Japan”. Separata de Engaging Particularities Conference, VI, Boston College.

Hoey III, Jack B. (2010). “Alessandro Valignano and the Restructuring of the Jesuit Mission in Japan, 1579-1582”, in *Eleutheria*, Vol. 1,1, Article 4.

Janeira, Armando Martins (1970). *O Impacte Português sobre a Civilização Japonesa*. Lisboa: D. Quixote.

Juniper, Andrew, (2003). *Wabi Sabi: The Japanese Art of Impermanence*. Tóquio: Tuttle Publishing.

Lach, Donald (1965). *Asia in the Making of Europe*, Vol. 1, *The Century of Discovery*, Book 1, Part II “The Jesuit Letters, Letterbooks and General Histories”, pp. 314-331.

Loureiro, Rui (1991). “O encontro de Portugal com a Ásia”, in Luís de Albuquerque, António Luís Ferronha; José da Silva e Horta; Rui Loureiro (eds.). *O Confronto do Olhar. O Encontro dos Povos na Época das Navegações Portuguesas, Séculos XV e XVI: Portugal, África, Ásia, América*. Lisboa: Caminho.

Pimenta, Pedro Augusto (2013). *Jesuítas no Japão: O discurso sobre os percalços da cristianização*. Dissertação de mestrado não publicada. Niterói: Universidade Federal Fluminense.

Norton, Luíz (1952). *Os Portugueses no Japão, 1543-1640: Notas e Documentos*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, p.12.

Rocha, Rui (1997).” Chan, a clara virtude do budismo chinês”, in *Macau*, II série, n.º 68, Dezembro.

———. (2012). Nota de edição do catálogo da exposição de pintura “*Geração de 500*”, de Isabel Nunes. Macau: IPOR.

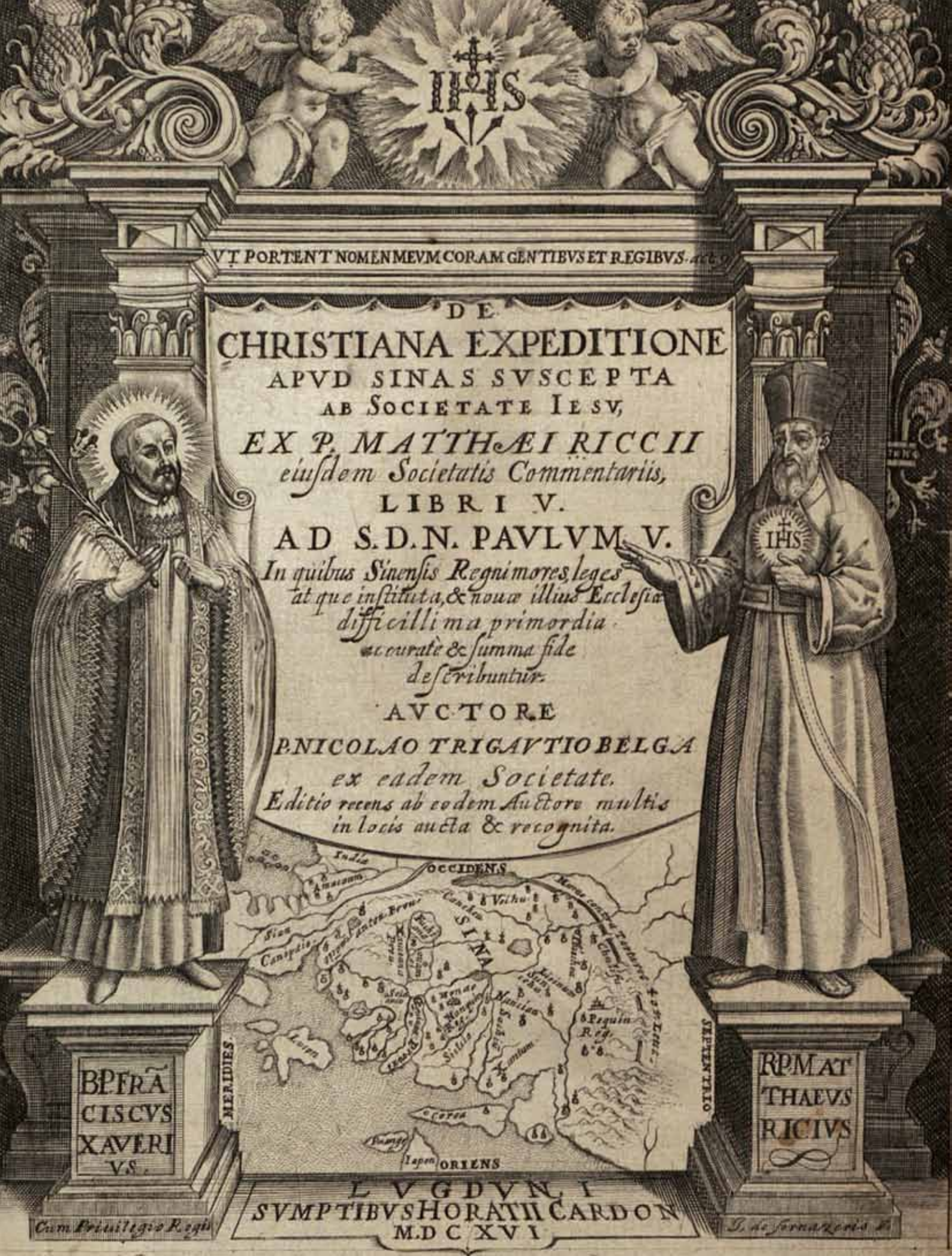
Rodrigues, João (1993). *Arte Breve da Lingoa Japoa*. Tóquio: Shin-Jinbutsu-Ōrai-Sha Co. Ltd.

———. (1954). *Historia da Igreja de Japam*. Macau: Notícias de Macau.

Schurhammer, Georg (1929). “As viagens de São Francisco Xavier e os conhecimentos geográficos do seu tempo”, in *Arqueologia e História*, Vol. VII. Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses, pp. 89-100.

Teraoka, Miyoko (1984). *The Japanese Tea Ceremony and Christianity: The Influence each had upon the other during the most important period in the development of the tea ceremony – the Christian century in Japan (1549-1650)*. Unpublished Doctoral Dissertation. South Orange: Seton Hall University.

Zwartjes, Otto (2011). *Portuguese Missionary Grammars in Asia, Africa and Brazil, 1550-1800*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.



Sinophobia vs. Sinophilia in the 16th Century Iberian World

RICARDO PADRÓN*

The 1615 publication of *De Christiana expeditione apud Sinas* by Matteo Ricci and Nicholas Trigault laid the foundations for the first European Sinography based upon knowledge of the Chinese language and direct, extended experience of Chinese culture. Yet that discourse on China, dominated by members of the Society of Jesus, was not the first to displace Marco Polo's antiquated Cathay with a new, more up-to-date understanding of the Middle Kingdom, but was instead heir to earlier efforts by Portuguese and Spanish writers. The incipient Sinography of Iberian letters was born in the prisons of Guangzhou, or Canton as it was then known, where hapless survivors of failed Portuguese commercial and diplomatic initiatives wrote letters recounting their experiences and the things they had come to learn. Some of these letters eventually made their way into print, bundled with collections of Jesuit letters or travel stories of various kinds. In

the meantime, knowledge about China also began to circulate in the official Portuguese historiography of Fernão Lopes da Castanheda (1552) and João de Barros (1563). Eventually we see publication, in Coimbra, of the first European book devoted entirely to China, the *Tractado em que se co[m]tam muito por este[n]so as cousas da China*, by Fray Gaspar da Cruz (1569). This text provided much of the raw material for Castilian texts on China, like the *Discurso de la navegacion que los portugueses hazen à los reinos y prouincias del Oriente, y de la noticia q[ue] se tiene de las grandezas del reino de la China*, by Bernardino de Escalante (1577) and the *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres, del gran reyno dela China*, by Juan González de Mendoza (1585).¹ Although these texts were highly derivative, they were also very influential, for the simple reason that Castilian was more widely read than Portuguese. The Escalante book became the major source for the material on China included on the reverse of the map of China in Abraham Ortelius's *Theatrum orbis terrarum*, starting with the 1584 edition. The Mendoza book, meanwhile, became an early modern bestseller, going through more than 40 editions in fifteen years and being translated into all of Europe's principal languages. It became the single most important European source for information about China until the publication of the Ricci book, and continued to be consulted well afterwards.²

Over the course of the century, this Iberian discourse on China developed a decidedly Sinophilic tropology for describing the Middle Kingdom.

De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Iesu, by Matteo Ricci and Nicholas Trigault (1615).

* Ph.D. in Romance Languages from Harvard University, he is Associate Professor of Spanish at the University of Virginia, in the United States. His first book, *The Spacious Word: Cartography, Literature, and Empire in Early Modern Spain* (Chicago, 2004) examines the cartographic imagination in Spain's 16th century encounter with America. His current work turns to Spain's encounter with the Asia-Pacific during the 16th and early 17th centuries.

Doutorado em Línguas Românicas pela Universidade de Harvard, é Professor Associado de Espanhol na Universidade de Virginia, EUA. O seu primeiro livro, *The Spacious Word: Cartography, Literature, and Empire in Early Modern Spain* (Chicago, 2004), examina a imaginação cartográfica no encontro da Espanha do século XVI com a América. Actualmente, os seus trabalhos centram-se na ligação da Espanha com a região Ásia-Pacífico durante o século XVI e início do século XVII.

HISTORIOGRAFIA

According to this discourse, China was an enormous country whose inhabitants were beyond number. Its robust economy answered to the necessities of life in abundance, thanks in large measure to the wisdom of its governing class, which was chosen through a meritocratic system of training and examination, and which operated with a minimum of corruption. It was said that China was free of unemployment, of poverty, and of internal conflict. All of its arable land was under cultivation. Its landscape was dotted with many large cities, which were well planned and well defended. The Portuguese often remarked, for example, that Chinese city streets were impressively straight. Only in matters of religion could the Middle Kingdom be found at fault, but while its false religion was worthy of censure, everything else elicited praise and admiration.³ Gónzález de Mendoza brings such *encomia* to its culmination, writing, ‘This kingdom deserves to be called great, and, even when one compares it with the best that we know in the world, it can be said to be one of the its best and

Tractado em que se co[m]tam muito por este[n]so as cousas da China, by Fray Gaspar da Cruz, 1569.



principal kingdoms’ (1944, p. 33; translation my own). So complimentary is he of China and the Chinese that it is possible to interpret his *Historia del gran reino de la China* as a piece of utopian writing in line with the social and political thinking of Juan Luis Vives and other Spanish humanists (Hsu, 2010).

Writers like Mendoza, however, had to contend with an alternative European vision of China, one that was just as Sinophobic as theirs was Sinophilic. This Sinophobic discourse can be identified in a smattering of manuscript sources, including letters from Portuguese captives and the writings of Alonso Sánchez, a Spanish Jesuit.⁴ Scant, less prominent, and less influential than printed examples of Sinophilia, they become easy to ignore in scholarly accounts that tend to portray the development of European Sinography as a linear account of the substitution of Marco Polo’s Cathay with first Iberian and then Jesuit Sinophilia.⁵ Nevertheless, the emergence of that very flattering image of China cannot be understood without attending to its Sinophobic double. The two discourses arose out of different experiences of the Middle Kingdom, and served different rhetorical purposes, but they existed in a dialectical relationship with each other. This paper provides a modest glimpse into the workings of that dialectic.

At the heart of Iberian Sinophobia lies the assertion that China’s system of government constituted a fearsome tyranny that lorded over a frightened populace through the exercise of a particularly draconian brand of justice. This assertion appears in one of the first 16th-century eyewitness accounts of China, by the Portuguese captive Cristóvão de Vieira. Vieira had been part of the embassy sent from Malacca to the emperor of China in 1517, only to bungle the diplomatic etiquette of the court in Beijing. At around the same time, Portuguese traders under Simão de Andrade ‘behaved in so outrageous and high-handed a way’ at the port of Canton, Charles Boxer writes, as to give credence to Malaccan claims about their rapacity. The Chinese responded by forcibly expelling Portuguese ships from Chinese waters, banning all trade with the *folangji*, as the Portuguese were known, as of 1522, and consigning the members of the embassy to

Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres, del gran reino dela China, by Juan González de Mendoza, 1585.

HISTORIOGRAPHY

HISTORIA
DE LAS COSAS
MAS NOTABLES, ^a
RITOS, Y COSTUMBRES,
Del gran Reyno dela China, sabidas assi por los libros
delos mesmos Chinas, como por relacion de Religio-
sos, y otras personas, que an estado en el dicho Reyno.
HECHAY ORDENADA POREL MVT R.^o P. MAESTRO
Fr. Ioan Gonzalez de Mendoza dela Orden de S. Agustin, y peniten-
ciario Apoptolico a quien la Magestad Catholica embio con su real
carta y otras cosas para el Rey de aquel Reyno el año. 1580.
AL ILLVSTRISSIMO S. FERNANDO
de Vega y Fonseca delconsejo de su Magestad y su
presidente en el Real delas Indias.
Con vn Itinerario del nuevo Mundo.



Portada de la «Historia... del gran Reyno de la China», Juan González de Mendoza. Roma. 1585. Primera edición

HISTORIOGRAFIA



prison, torture, and in some cases, execution. For the next 30-plus years, the Portuguese would ply the waters of the South China Sea as pirates and smugglers, trading illicitly and hoping to evade the harsh justice that could follow apprehension by the authorities.

At some point during the 1520s or early 1530s, Vieira wrote a letter from his prison in Canton recounting the travails of the Pires embassy and other Portuguese ventures in the South China Sea.⁶ The letter concludes with a brief description of China and the Chinese that acknowledges the great size and wealth of the country, but belittles various aspects of its culture and society. Most importantly, the letter insists that the ruling mandarins maintain control and extract inordinate amounts of tribute by terrifying the population through the widespread and indiscriminate application of brutal juridical punishments (1989, pp. 25-26). Since mandarins were only allowed to rule in provinces other than their place of origin, Vieira argues, they did not care for the people they governed, and thought only of how they could use their office to enrich themselves. As a result, 'the people are worse treated by these mandarins than is the devil in hell' (D'Intino 1989, p. 25; Ferguson 1902, p. 124).⁷ But the brutality of the mandarins, Vieira also argues, creates an opportunity for Portugal: the Chinese are so embittered at their oppression that they would readily rise up in support of a Portuguese attempt to take Canton by military means (1989, p. 36).⁸ Vieira thus processes the personal bitterness of his own captivity into contempt for his captors, and refashions their power as a strategic vulnerability that lays them bare to conquest and, thereby, vengeance.

Another letter attributed to another captive does much the same thing. Amaro Pereira formed part of a Portuguese trading venture that left Siam in two Chinese junks during the year 1549, and headed for the south coast of China, only to fall into the hands of forces commanded by the viceroy of Fujian and Zhejiang, who was making a concerted effort to suppress illicit trade and piracy along his shores. The Portuguese traders were escorted to a prison in Guangxi, where Pereira spent the next fourteen years of his life. His account of what happened, and the

vision of China he formed along the way, has come down to us in two letters, one of them written by a Portuguese Jesuit living in Goa, Baltazar Gago, dated 10 December 1562, presumably based on conversations with the liberated Pereira, and directed to his fellow Jesuits in Portugal.⁹ Like the earlier Vieira letter, the Galgo-Pereira account processes the bitter experience of captivity into a contemptuous vision of Chinese culture that emphasises the injustice of its governing structures, and an account of China's military vulnerability advanced as part of an argument in favor of military action. The Chinese will eat anything, we read, no matter how base or filthy, and they are all sodomites who will never be converted to Christianity (D'Intino 1989, p. 95). The cruelty of the juridical punishments used by the governing class is beyond description, we also read, and the only justice in the land is the caprice of the rapacious mandarins (1989, p. 91). But their injustice, once again, represents an opportunity for the Portuguese:

This kingdom has no manner of defence against whomever would want to overthrow it, for its very inhabitants would hand the country over, and provide the ways and means by which it could be taken, thanks to the many robberies and tyrannies that every hour are meted upon them by those who rule and govern. It would be necessary only to set the prisoners free in order to lay waste to Canton. (Translation my own).¹⁰

Clearly, the Galgo-Pereira letter reiterates the same general position we saw in the Vieira document, and it is not unreasonable to suppose that this similarity was due to some familiarity with the earlier text on the part of either Pereira or Gago. After all, we know that the Vieira letter circulated in manuscript form, and was used as a source by João de Barros, Fernão Lopes de Castanheda, and Richard Hakluyt (Oliveira 2003, p. 440). In any case, however, it is the differences that matter more than the overall similarity. The Galgo-Pereira letter does not just reiterate a discourse of Sinophobia that has sprung fully formed from the head of Cristóvão de Vieira: it develops that discourse in significant directions. For our purposes, the most significant enhancement is the introduction of the term 'tyranny,' a word entirely absent from the letters of Vieira and another early letter writer, Vasco Calvo. By referring to the mandarins as tyrants, the document does not just portray them as cruel, but

suggests that their rule is illegitimate. By the same token, their cruelty does not just present a strategic opportunity for Portugal: it also hints at a moral and legal justification for Portuguese military conquest. Finally, the language of 'tyranny' characterises China's government, not as a utopian ideal to be emulated, but as its opposite, a veritable dystopia, as D'Intino suggests (1989, p. 87).

But just as the case of Amaro Pereira provides this development in the discourse of Sinophobia, so it also provides at least two examples of how the discourse of Sinophilia could be defined against it. Pereira was also interviewed by another Jesuit, Manuel Teixeira, who has left us three letters about China, written from Macao and Canton in 1563, 1564, and 1565, but drawing heavily upon the captive's knowledge of the Middle Kingdom (Oliveira, 2003, p. 648). As Roque de Oliveira explains, there are details about Chinese geography and culture that coincide with what we find in the Galgo-Pereira letter, and that therefore seem to derive from Pereira himself, but there is no mention of Chinese cruelty, much less tyranny (Oliveira, 2003, pp. 657-58). On the contrary, China appears in the Teixeira-Pereira documents as an admirably well-governed polity ripe for Christianisation. One of them actually describes China as a 'peaceful country as obedient and subject to and fearful of its King' as a 'well-ordered [Jesuit?] College' is obedient of its Superior (Oliveira, 2003, p. 656; translation mine). According to Roque de Oliveira, these documents provide a perfect example of how the epistolary practice of the Society of Jesus worked to 'sweeten the primary source material' in the service of its strategic objectives (Oliveira, 2003, p. 647). While Galgo was a participant in the Japan mission who had no investment in the society's project in China, Teixeira was a founding member of the China mission, responsible for establishing the Jesuit house in Macao (Oliveira, 2003, pp. 647-48). His purposes were better served by a rose-colored vision of China's potential as a mission territory than by dark accounts of Chinese tyranny and inveterate sinfulness.

Another example related to the Amaro Pereira case involves one of his partners in captivity, Galiote Pereira. Galiote spent less time in Chinese prisons than did Amaro, and seems to have come away impressed with the fair handling of his case by Chinese authorities. He became the author of a treatise on China that may

HISTORIOGRAPHY

very well have been written at the urging of the Jesuits in Goa, and even perhaps revised by them (Oliveira, 2003, p. 672). The Goa Jesuits sent Galiote's text to their superiors in Europe, who translated it into Italian and printed it in a 1563 collection of Jesuit letters. During the next decade, it was printed in an English translation, and eventually made its way into Richard Hakluyt's collection of travel literature. It served as a principle source for the work of Gaspar da Cruz, and for González de Mendoza's *Historia del gran reino de la China*.

At the heart of Iberian Sinophobia lies the assertion that China's system of government constituted a fearsome tyranny that lorded over a frightened populace through the exercise of a particularly draconian brand of justice.

As such, Pereira's *Tratado da China* (ca. 1552) was a key contributor to the on-going development of the discourse of Sinophilia. Galiote praises China for the size and elegance of its cities, the speed and security of its transportation and communications networks, the manners and courtesy of its elites, the effectiveness of its charitable institutions, and much else besides. He claims it is 'the best governed land in all the world' (Pereira, 1989, p. 16). Its system of justice, he argues, is better than that of any European kingdom. Interrogations are done publically, so that there can be no false testimony. The judges demonstrate remarkable patience and care, even with foreigners who do not know their language and customs. The costs of imprisonment are born by the government, not by the prisoners themselves. And so forth. 'These men,' Galiote writes, 'are singular in the exercise of justice, even more so than were the Romans or any other people' (Pereira, 1989, p. 28).

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY



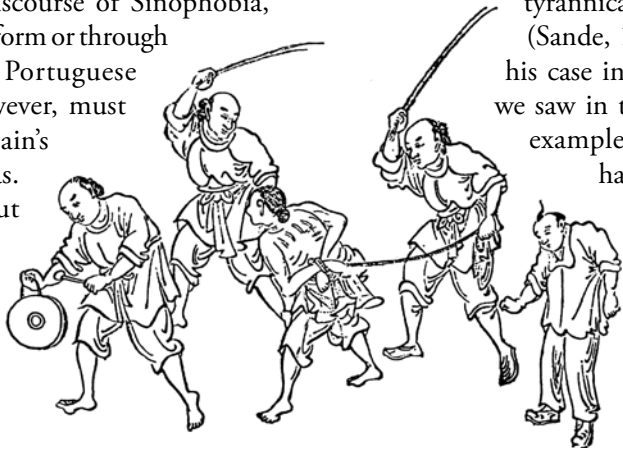
“The Punishment of the Bastinado”, from William Alexander, *The Costume of China Illustrated in Forty-Eight Coloured Engravings*. London: William Miller, 1805.

Ironically, however, Galiote’s treatise also provided the European reading public with a graphic account of one of China’s juridical punishments, the cane whipping that would later become known as the *bastinado*:
The whips used by these people are bamboo rods split down the middle, specifically fashioned for this purpose. They do not sharpen them, but leave them rounded, and they strike us on the thighs. They lower the person to be whipped to the ground, and they

raise the rod with both hands, and they deal such great blows that anyone watching will be frightened by their cruelty. Ten blows draw a great deal of blood, and if there are twenty or thirty, they leave the thighs torn to pieces, and if fifty or sixty, a man will be a long time convalescing, and if a hundred, then there is no cure known to man, and one dies from it. These blows are dealt to those who do not have anything with which to pay the executioner. (Pereira, 1989, p. 27)

According to Jonathan Spence, Galiote Pereira’s description ‘of the effects of a heavy split bamboo on naked human flesh ... [was] so terrifyingly immediate that ... [it] became a fundamental source for later depictions of the Chinese capacity for cruelty, introducing a permanent new element into the Western view of China’ (Spence, 1999, p. 21). Embedded in Galiote’s overwhelmingly Sinophilic account of Chinese justice we find this startling piece of Sinophobic imagery, along with other details familiar from Amaro Pereira, like revulsion at the Chinese diet and the claim that sodomy is widely practiced (Pereira, 1989, p. 26). No attempt is made to reconcile these details with the overall argument. And most importantly, no attempt is made to resolve the contradiction between the positive claims made about Chinese justice, and the negative emotional import of Galiote’s description of the *bastinado*. Rather than purge itself of its Sinophobic other, the Sinophilic discourse of the Galiote treatise has served as a discursive Trojan horse by which an image of Chinese cruelty, and perhaps even tyranny, has made its way into print.
The lines would become more clearly drawn over the course of the 1570s and 1580s, after the establishment of a Spanish colony in the Philippine Islands. Throughout these two decades, many a Spaniard in Manila, including several of the colony’s governors and its first and most influential bishop, thought that the destiny of their struggling island outpost was to serve as a base of operations for conquests on the mainland. The Philippines were to be, for the conquest of China, what the islands of the Caribbean had been for the conquest of Mexico. Their hopes were intertwined with an image of China that emphasised Sinophobic themes of mandarin oppression, even tyranny, and Chinese military vulnerability. Some of this certainly stemmed from contact with the existing discourse of Sinophobia, encountered either in written form or through personal contact with the Portuguese themselves. Some of it, however, must have also stemmed from Spain’s experience with the Americas. Manel Ollé has pointed out that the expectation of easy conquest with relatively small numbers so in evidence in extant plans

for the invasion of China, may have drawn upon the examples of Cortés and Pizarro, who had conquered so much with so few (Ollé, 2002, p. 43). But they may have also drawn upon accounts of the Aztecs and Incas that had emerged from reflection upon the conquest and its justification. Sinophobic accounts of Chinese tyranny and vulnerability, in other words, could have merged in ways that we do not yet understand with developing discourses about Aztec or Inca tyranny.¹¹
One of the earliest invasion proposals proposed that China could be conquered with a force of between 4,000 and 6,000 men, drawn from Mexico and Peru. This was what Philippine Governor Francisco de Sande proposed to King Philip II in a letter of 1576. Although some have characterised his plan as an eccentric individual rant, Manel Ollé has demonstrated that the proposal enjoyed the support of other members of Manila’s governing class, both secular and ecclesiastical (Ollé, 2002, pp. 79-80). In making the case for military action, Sande tries to dispel the implications of the by-then popular Sinophilic account of China, which made the Middle Kingdom out to be too large, populous, sophisticated, wealthy, and powerful to fall. Sande instead generates contempt for the Chinese and their culture, claiming that the people are by nature lazy and cowardly, that they have no arts and sciences beyond the knowledge of letters, that the kingdom is full of thieves, that they use neither silver or gold coinage, and much else besides.¹² Most importantly, he claims that China is militarily vulnerable, thanks to the poverty of its weapons and the cruelty of its rulers, which has set the population against them. That cruelty constitutes a form of tyranny, Sande argues, and that tyranny serves as justification for military action. ‘War against the Chinese nation,’ he writes, ‘is most just, for it will liberate a miserable people,’ and ‘those who judge and rule on behalf of the King perform tyrannical acts never before heard of’ (Sande, 1576). In short, Sande makes his case in terms quite similar to those we saw in the Vieira and Amaro Pereira examples, but while the Portuguese had only proposed the conquest of a single strategic port city, following the practice of the *Estado da Índia*, Sande proposed the conquest of an entire territory.



HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

Sande’s letter triggered a response from one Bernardino de Escalante, a secular priest with ties to the court of Philip II (Oliveira, 2003, p. 819). In 1577, Escalante published his *Discurso de la navegación que los portugueses hacen a los reinos y provincias del Oriente y de la noticia que se tiene del reino de la China*, a short treatise that drew heavily on the earlier but largely unknown work of Gaspar da Cruz, as well as other Portuguese authors.¹³ The text makes two major points. First, it intervenes in the on-going boundary dispute between the crowns of Portugal and Castile regarding the proper execution of the treaties of Tordesillas (1494) and Zaragoza (1529), which divided the world between the two kingdoms. Escalante argues that China is so far east that it actually lies in the westernmost part of the Castilian demarcation, and that it is in fact much easier to reach by way of the Pacific, rather than the Indian, Ocean, along the Spanish route rather than the Portuguese one. Second, and more germane to the discussion at hand, Escalante’s treatise argues that Spain must engage China through diplomacy rather than military action. Against Sande and other hawks, Escalante claims that the Chinese put the same care and skill into the defence of their kingdom that they put into the administration of justice. China thus enjoys both orderly government and a strong military establishment. Escalante even cites a letter by the governor general of Guatemala claiming that the emperor of China can field a force 300,000 strong (Escalante, 2009, pp. 91-92).

Nevertheless, because he draws on Gaspar da Cruz, who in turn draws on Galiote Pereira, Escalante’s treatise testifies to the brutality of Chinese juridical punishments, and mentions the prevalence of sodomy. According to Escalante:

The whippings they give are exceedingly cruel. They administer them to the thighs, with the victim turned face down, with their hands tied behind their backs with reeds as wide as a hand ... [the blows] are always given by two executioners, the one on one leg, and the second on the other leg, and they whip which such force and skill that after two blows no one can remain standing, and upon receiving 50 or 60 blows, many men die ... The judges themselves watch the whole time that the blows are administered, eating and drinking and entertaining themselves without suffering any melancholy. (Escalante, 2009, pp. 80-81).

The reader is left to infer that none of this is incompatible with the image painted elsewhere in the text of those same judges as conscientious and rational administrators of the Emperor’s justice. No mention is made of any abuse of power, or of any fear or resentment on the part of a supposedly oppressed populace. The discourse of Sinophilia continues to contain within it the imagery basic to Sinophobia, without acknowledging any contradiction or seeing any need to account for it.

Hence the discursive context for the writing of one of the most virulent Sinophobes, Alonso Sánchez, a Castilian Jesuit who had arrived in Manila from Mexico in 1581 and became so vocal a member of Manila’s war faction that he was chosen as its envoy to the court of Philip II, where he arrived in 1588. In this way, Sánchez was the black sheep among the black-clad Jesuits, who were eager to discourage any sort of military action against China, since that would certainly put their fledgling mission there into jeopardy. The Superior General of the Society of Jesus, Claudio Acquaviva, even went so far as to have Sánchez intercepted in Mexico while on his way from the Philippines to Spain to present the invasion proposal of the Manila hawks before the Hapsburg monarch. The Jesuit was forbidden to speak to the king about military schemes, so he presented his arguments in written form exclusively, as a brief description of China and the Chinese designed to accompany the memorial from Manila.

This ‘Relación de las cosas particulares de la China’ (1588) forms part of a small corpus of writings about China that also includes two accounts of trips he made to that country shortly after arriving in the Philippines. The first trip, from March of 1582 to March of 1583, took him to southeastern China as a diplomatic envoy from the governor of the Philippines, Gonzalo Ronquillo de Peñalosa. He was given two objectives, to present the Chinese authorities with a petition from the governor, seeking permission to establish on China’s shores a Castilian trading post analogous to Portuguese Macao, and to elicit an oath of allegiance from the Portuguese in Macao to the Hapsburg monarch Philip II, who had just been proclaimed King Philip I of Portugal after the succession crisis triggered by the untimely death of the young King Sebastião I. The second trip, from late 1583 until June 1585, took Sánchez back to Macao in continued



Luis de Barbuda, *Chinæ, olim Sinarum regionis, nova descriptio*. From Abraham Ortelius, *Theatrum orbis terrarum*, Antwerp, 1584.

pursuit of commercial opportunities for the Spanish Philippines.¹⁴ We have copies of the priest’s accounts of both trips, dated 1583 and 1584 respectively. Here I deal exclusively with the 1583 ‘Relación breve de la jornada del Padre Alonso Sánchez de la Compañía de Jesús,’ where Sánchez lays out his vision of China and of Castilian prospects there.¹⁵

The text presents us with a traveller beleaguered by an insuperable language barrier, bewildered by alien cultural norms, and beset by fear of punishment and even death. We know from its account of the Jesuit’s initial arrival in China that things are unlikely to go well. The coast guard intercepts Sanchez’s ship, and takes his party into custody as foreigners caught making an illegal entry into China. Sánchez presents a letter of introduction that has been translated into Mandarin

by a Chinese merchant living in Manila, and has little hope of effectively explaining himself beyond what it says in the letter. The group’s interpreter, a Bengali with only a smattering of Chinese, proves inadequate to the task, and the Europeans are left guessing at their status and possible fate, uncertain as to whether they are captives or guests of the Chinese authorities. Eventually, Sánchez and some of his companions are taken on a two-month odyssey through south-eastern China, ending in Macao, without any clear understanding of where they are, why they are there, how they are being perceived, or what their destiny would be. The text complains:

One of us, with no translator, and no experience of either their customs or their ways, of their ceremonies, habits, laws or sects, without

HISTORIOGRAFIA

knowledge of what is being said to him, or where he is being taken, or when he is being made fun of, or when he is being fooled, has no chance but to appear in their estimation as a wild country beast. To enter that country with only half a babbling tongue is to give them material for farce, and to allow them to mock, not only one's person, but what is worse, God and the Gospel. (Sánchez, 1583)

In China, Sánchez finds himself among a people just as assured of their own superiority over Europeans as Europeans are of their own superiority over everyone else. The tables are turned on the usual Castilian experience of encounter with non-Europeans, and Sánchez finds himself bewildered, disoriented, frustrated, suspicious, and resentful.

He is also afraid. Although his letter of introduction from the governor of the Philippines seems to have won him treatment as a diplomat of sorts, fear of imprisonment, punishment, and death never leaves him. Sánchez reports that he was at first reluctant to kowtow to mandarins, because 'such reverence was owed only to God,' but once he found himself far from his ship and its crew, entirely at the mercy of an angry official, he was quick to kowtow, for 'it was no longer appropriate to dilly-dally about kneeling or about bringing our foreheads to the floor, as they forced us do by threatening us with their unsheathed swords' (Sánchez, 1583). Even late in the trip, despite the banquets and courtesy afforded him by many a Mandarin, he feels afraid as he is jostled through the streets of a crowded city, not knowing whether he is being taken to an audience with its leader or to his own execution. His deep sense of disorientation, and his inability to read Chinese, seem to keep fear alive. When, in Canton, his party runs into Portuguese merchants, Sánchez is absolutely delighted. His sojourn through China has been so bad, that even the Portuguese look good. At the heart of his fear is awareness of the *bastinado*. He claims to have seen men whipped, to have intervened on behalf of one of the hapless victims, and to have been constantly afraid he would have to endure it himself. Upon leaving China, he writes, he understood better the sufferings of the martyrs of old, the 'fears and terrors and everything involving judges and executioners and whippings and death in those momentous times' (Sánchez, 1583). China has become for him a new Rome, but not as



Frontispiece of Bernardino de Escalante's *Discurso de la navegación que los portugueses hacen a los reinos y provincias del Oriente y de la noticia que se tiene del reino de la China*, 1577.

the exemplar of justice that it was for Galiote Pereira. It is instead the Rome of Domitian or Diocletian, or any of the emperors renowned for making martyrs of Christians like Alonso Sánchez through cruel and exacting punishment.

In this vision of China, the *bastinado* and the terror it inspires are not one reality among many in a balanced assessment of China and the Chinese: they are its central reality. Like the practice of human sacrifice in Spanish accounts of the Aztecs, the *bastinado* becomes the heart of darkness beating beneath the surface of Chinese civility. Signs of that civility thereby become mere masks obscuring the realities of weakness, effeminacy, and even tyranny. We see, for example, that Sánchez marvels at the large number of sizable vessels that make up the Chinese coast guard, and

praises the ships for their astonishing cleanliness. But he also notes that the Chinese junks are 'delicate and slender,' suggesting that they are all effeminate show, rather than indications of manly prowess (Sánchez, 1583). He does something similar with the army and the cities. The army, he admits, is as large as they say it is, but the Chinese soldier is quite pusillanimous. He admits, too, that the principal avenues of Chinese cities are indeed admirably straight, but remarks that the side streets are dark and twisted, even labyrinthine (Sánchez, 1583).

Nowhere, however, is the tendency to organise Chinese realities as a set of seductive appearances and sordid realities more in evidence than in the 1588 *relación* prepared for Philip II. The document is written in full appreciation of the influence enjoyed by the Sinophilic image of China. It begins by alluding to the many accounts of China that were currently circulating in manuscript and in print, and proceeds to disqualify them by questioning the qualifications of their authors, who either never visited China (Escalante, González de Mendoza) or were there as captives, and did not see much (Galiote Pereira, et. al.) (Sánchez, 1588). Against his rivals Sánchez advances his own authority as an eye witness, who 'went to China twice and saw as much as anyone else, and some say more' and who could, if he had the time and occasion, write a 'very long book' about the country (Sánchez, 1588). In this way, he presents his brief notes about China as an authoritative *précis* of a larger body of knowledge.

Sánchez does not precisely nay-say the Sinophiles, but rather suggests that they never get beyond surface appearances. The Chinese have printed books, but 'they are all made from poor quality paper, and are poorly bound' (Sánchez, 1588). The homes of the mandarins and the royal audiences are 'reasonable,' but they are mostly of adobe ('tapiería'), and 'with poor foundations' (Sánchez, 1588). Although there are several walled cities, 'from one to the next, and along the rivers and coasts, everything is villages and hamlets, inns and taverns ... all of it seething with anthills of people' (Sánchez, 1588). The people are indeed numerous, but they are also 'noisy, greedy, shameless, dishonest, thievish, and subtle in buying, selling, and trickery. They know not friendship nor fidelity, nor kindness toward strangers or even among themselves' (Sánchez, 1588). The men are well-dressed, but they 'Spend as much [time] as a woman over here in washing and

HISTORIOGRAPHY

combing themselves every morning' (Sánchez, 1588). 'The government of China,' Sánchez admits, 'is praised by everyone,' but when the people remove their fine clothes, their bodies reveal 'great scars, bruises, and wounds, as if they had been struck with large, hot iron plates.' Beneath the clothing, that privileged marker distinguishing the civilised from the savage, we find the physical traces of Chinese cruelty, the reality of mandarin tyranny.

Unfortunately for Sánchez and his war faction, this attempt to articulate the tropes of Sinophobia and Sinophilia as a matter of sordid realities and splendid, but superficial, appearances, fell on deaf ears. Philip II was preoccupied with the enterprise of England, and had no real time for an 'empresa de China,' and the sad fate of his Invincible Armada would do nothing, it is safe to say, to warm him to new and exotic plans to invade kingdoms even larger and more distant than that of Elizabeth I. The Council of Indies, meanwhile, had already come to see China as too big and too powerful to be subjected by military means (Ollé, 2002, p. 83).

By then, moreover, the discourse of Sinophilia had finally digested the *bastinado*. Unlike Galiote Pereira or Bernardino de Escalante, Juan González de Mendoza did not leave accounts of cruel punishments unreconciled with his utopian vision of Chinese government. In his chapter on Chinese justice, González de Mendoza admits to the cruelty of the *bastinado*, but only in the context of describing the system of inspection that regulated the operation of the justice system. According to the friar, the whippings were only administered to those who truly deserved it, and whose crimes had been discovered by a juridical system that was both insightful and reasonable. 'And the surety that the good will be rewarded and the wicked rigorously punished,' Mendoza writes, 'is the reason that this great kingdom is among the best governed and reigned throughout the world known to us' (González de Mendoza, 2009, p. 192). Far from figuring as the tyrannical kernel of a kingdom whose civility was but a costume or disguise, the *bastinado* figures in Mendoza as the instrument of judges whose wisdom, prudence, and effectives make China a paradigm of good government. Mendoza's Middle Kingdom, unlike the dystopian China of Cristóvão Vieira, Amaro Pereira, or Alonso Sánchez, offered nothing to fear. **RC**

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

NOTES

- 1

The date given is for the princeps, published in Rome. The second edition, published the following year in Madrid, contains significant additions and is considered the definitive version.
- 2

For more on the development of European knowledge of China during the 16th century, see Lach, 1965 and Oliveira, 2003.
- 3

This outline of the tropology of Iberian Sinophilia is drawn from D’Intino, 1989 and Ollé, 2000.
- 4

The Portuguese texts can be found in D’Intino, 1989. The Sánchez texts are available on the website of the Universitat Pompeu Fabra. See Folch Fornesa et al., 2006.
- 5

A notable exception can be found in the work of Manel Ollé, who has studied very closely the figure of Alonso Sánchez, one of the principal proponents of 16th century European Sinophobia. He understands the discourse of Sinophobia as a component of the militaristic rhetoric of those who advocated an invasion of China, noting that Sinophobic virulence tends to disappear when knowledge of China passes from the ‘persuasive’ register of the manuscript sources into the ‘literary’ and ‘cognitive’ registers of history (Ollé, 2000, pp. 20-23, 73-74). Although Ollé’s work is invaluable to anyone interested in Sánchez, Iberian accounts of China, or 16th century European Sinophobia, I believe his understanding of the relationship between the Sinophobic manuscripts and the largely Sinophilic print sources depends on a false dichotomy between the persuasive and the literary/cognitive. The print sources, authored by ecclesiastics interested in advocating a peaceful, evangelical approach to China, were just as ‘persuasive’ as the manuscript sources.
- 6

For the debates surrounding the circumstances and date of its composition, as well as its intended recipient, see Oliveira (p. 438 n. 5). For an account of Portuguese relations with China during the first half of the 16th century, see Ferguson, 1902, pp. 1-56.
- 7

In this case, I take the English from an available translation, but provide a reference to the most authoritative edition of the Portuguese original. English translations elsewhere are my own.
- 8

Another early letter, by Vasco Calvo, is almost entirely given over to a potential invasion plan. Calvo, however, emphasises the poor equipment and general effeminacy of Chinese soldiers rather than the potential support of the people (D’Intino 1989, pp. 39-43).
- 9

I draw all these details from D’Intino, 1989, p. 87). See also Roque de Oliveira, 2003, pp. 647-654.
- 10

Este reino não tem nhã maneira de defensão se ouver quem os bote porque os proprios moradores an de entregar a terra e dar modo e maneira com que ste tome pellas muitas tiranias e roubos que cada hora lhe fazé os que regem e guovernão’ que nã fosse masi que soltar os presos, diz que bastão para asolar Cantão. (D’Intino, 1989, p. 94)
- 11

See, for example, Castro-Klarén, 2011.
- 12

I draw on the transcription of the archival original of Sande’s 1576 letter available on the website of the Universitat Pompeu Fabra.
- 13

The Castilian original does not seem to have circulated very broadly, but it left its mark nevertheless through an English translation and through its use by Ortelius in the description of China that accompanied the map of the country incorporated into all editions of the Theatrum orbis terrarum, starting with that of 1584.
- 14

For accounts of both trips derived primarily from Sánchez’s own accounts, see Costa, 1967, pp. 38-57.
- 15

I cite from the online transcription available on the website of the Universitat Pompeu Fabreu. Translations to English are my own. The 1584 relación deals primarily with the status of the Jesuit establishment in Macao, and is therefore not germane to the argument here.

BIBLIOGRAPHY

Barros, João de (1563). *Terceira década da Asia de Joam de Barros: Dos feytos que os Portugueses fizeram no descobrimento & conquista dos mares & rerras do Oriente*. Lisbon: J. de Barreyra.

Castanheda, Fernão Lopes de (1552). *Ho primeiro livro da historia do descobrimento e conquista da India pelos Portugueses...* Coimbra: J. de Barreyra and J. Alvarez.

Castro-Klarén, Sara (2011). *The Narrow Pass of Our Nerves: Writing, Coloniality and Postcolonial Theory*. Iberoamericana.

Costa, Horacio de la (1967). *The Jesuits in the Philippines, 1581-1768*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Cruz, Gaspar da (1569). *Tractado em que se co[n]tam muito por este[n]so as cousas da China, co[n] suas particularidades, [e] assi do reyno dormuz*. Évora: Andre de Burgos.

D’Intino, Raffaella, ed. (1989). *Enformação das cousas da China: Textos do Século XVI*. Lisbon: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Escalante, Bernardino (1577). *Discurso de la navegación que los Portugueses hazen à los reinos y provinzias del Oriente, y de la noticia q[ue] se tiene de las grandezas el reino de la China*. Seville: Viuda de Alonso Escriuano.

—— (2009). *Discurso de la navegación que los Portugueses hacen a los reinos y provincias del Oriente, y de la noticia que se tiene de las grandezas del reino de la China*. In *Viajes y crónicas de China en los Siglos de Oro*. Edited by Lara Vilá and María José Vega. Córdoba: Almuzara, pp. 13-98.

Ferguson, Donald (1902). *Letters from Portuguese Captives in Canton, Written in 1534 & 1536: With an Introduction on Portuguese Intercourse with China in the First Half of the Sixteenth Century*. Bombay: Education Society Steam Press, Byculla.

Folch Fornesa, María Dolores, Manuel Ollé Rodriguez, David Martínez Robles, and Anna Busquets Alemany (2006). ‘La China en España: Elaboración de un corpus digitalizado de documentos españoles sobre China de 1555 a 1900’. 11 December 2006. <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/principal.htm>. Accessed 15 November 2013.

González de Mendoza, Juan (1585). *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres, del Gran Reyno dela China, sabidas assi por los libros de los mesmos Chinas*. Rome: B. Grassi.

—— (2009). *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de la China*. In *Viajes y crónicas de China en los Siglos de Oro*, edited by Marcela Londoño and María José Vega. Córdoba: Almuzara, pp. 99-236.

Hsu, Carmen (2010). ‘La imagen humanística del gran reino chino de Juan González de Mendoza’. *The Bulletin of Hispanic Studies* 87 (2), pp. 187-202.

Lach, Donald F. (1965). *Asia in the Making of Europe*. Chicago: University of Chicago Press.

Ollé, Manel (2000). *La invención de China: Percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo XVI*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag.

—— (2002). *La empresa de China: De la Armada Invencible al Galeón de Manila*. Barcelona: Acantilado.

Pereira, Galiote (1989). ‘Tratado da China’. In *Primeiros Escritos Portugueses sobre a China*, edited by Rui Loureiro. Lisbon: Publicações Alfa, pp. 15-49.

Oliveira, Francisco M. Roque de (2003). ‘A construção do conhecimento europeu sobre a China, c. 1500-c.1630. Impressos e manuscritos que revelaram o mundo chinês à Europa culta. Ph.D. Dissertation, Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.

Sánchez, Alonso (1583). ‘Relación breve de la jornada quel p. Alonso Sánchez dela Compañía de Jesús hizo por horden y parezer del sr. D. Gonzalo Ronquillo de Peñalosa, Governador de Philipinas’. <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/sanchez2.htm>. Accessed 15 November 2013.

—— (1588). ‘Relación de las cosas particulares de la China, la qual escribio el p. Sanchez de la Compañía de Jesús que se la pidieron para leer a su Magestad el Rey Don Felipe II estando indispuesto’. <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/sanchez.htm>. Accessed 15 November 2013.

Sande, Francisco de (1576). ‘Carta a Felipe II del Gobernador de Filipinas, doctor Sande. Da cuenta de su llegada y accidentes de su viaje; de la falta que hay allí de todo, y habla de Religiosos, minas, de la China, Mindanao, Borneo, etc.’, Archivo General de Indias. <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/sande1576.htm>. Accessed 15 November 2013.

Spence, Jonathan D. (1999). *The Chan’s Great Continent: China in Western Minds*. W.W. Norton & Company.

Culture, Gender and Post-colonial Nation Building Women in the Narrative of East Timor

CLARA SARMENTO*

INTRODUCTION: GENDER, INTERSECTIONS AND HISTORY

With this essay I would like to discuss a few selected readings of political and theoretical texts on gender condition in Southeast Asia in general, and in East Timor in particular, trying to establish their main concerns and guidelines. I intend to examine some values related to traditional female roles, as well as the strategies used to recognise women in political and social fields, that are conventionally characterised by male dominance. However, the empowerment of women—both at the individual level and, on a broader scale, in society and the nation—results in different ways, at different periods of history, as a consequence of cultural, economic, political, religious, social, and also individual circumstances. In this essay I argue that localisation and globalisation—with its associated discursive productions—do not form a

dichotomy: localisation is a significant dimension of globalisation, in which local knowledge provides a dynamic tension with global knowledge. The critical readings conducted in the course of this study led me to conclude that the search for local concepts ultimately generates new concepts, which encourage the challenge of epistemological and phenomenological adaptation when doing gender studies under a genuinely interdisciplinary and intercultural perspective.

The construction of gender is a fluid and contingent process, characterised by challenges, ambivalence and changes, so that any approach must be located within the network of ideological and material contexts of a nation, which is by definition a dynamic spatial-mental territory. In a post-colonial world and specifically in the post-colonial space of East Timor, the intersections of past and present, of the global and the local, of war and peace, define the guidelines to explore the negotiation and evolution of gender concepts. On the one hand, studies on the experience, understanding, representation and daily renewal of gender issues examine the relationship of these factors with the different types of social hierarchy acting in a given region. On the other hand, those studies reveal how different forms of consciousness and power elect bodies and sexualities as instances of validation and accomplishment of political, economic and cultural transformations. The study of emergent gender issues has, therefore, to consider the existing connections between processes of gender construction, ways of negotiating everyday life, diverse forms of power and their related discourses, and the material forces that influence individuals, communities,

* Ph.D. in Portuguese Culture and M.A. in Anglo-American Studies, develops her research on intercultural representations of gender, as the coordinator of the Centre for Intercultural Studies of the Polytechnic Institute of Porto, Portugal, where she is a tenured professor and the director of the Masters in Specialized Translation. Recipient of the American Club of Lisbon Award for Academic Merit and of the University of Coimbra Centre for Social Studies Award for Young Social Scientists, she is the author of several books, essays and conferences on Anglo-American and Portuguese Literature and Culture, Cultural and Intercultural Studies, and Gender Studies.

Doutorada em Cultura Portuguesa e Mestre em Estudos Anglo-Americanos, desenvolve investigação sobre representações interculturais de género enquanto directora do Centro de Estudos Interculturais do Instituto Politécnico do Porto, onde é professora coordenadora com tenure e directora do Mestrado em Tradução e Interpretação Especializadas. Vencedora do 'American Club of Lisbon Award for Academic Merit' e do Prémio para Jovens Cientistas Sociais da Universidade de Coimbra, é autora de diversos livros, artigos e conferências sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Anglo-Americana, Estudos Culturais e Interculturais, e Estudos de Género.

SOCIOLOGIA CULTURAL

nations, and transnational arenas (see: Sarmento, 2007, 2010).

Contemporary reality emphasises the contrast between different colonial formations in Southeast Asia, particularly in the way religion, ethnicity, and nationality-related ideologies have influenced the experience and notions of gender in the post-colonial territory. Post-colonialism is understood here as synonymous with the current situation of former Western colonies, now located somewhere between the colonial legacy, the attempt to reach a national consciousness, and the politics of both armed and cultural conflict, in which different groups are trying simultaneously to set their own identities, always under the strong influence of global hegemonies. Post-colonial societies, according to Achille Mbembe, are composed of a plurality of spheres and arenas, each with its own logic, and yet likely to be interwoven with other logics, in a continuous improvisation and negotiation (Mbembe, 1992, p. 5). This constant need to negotiate and construct identity underlies life in post-colonial Southeast Asian countries, self-defined as developing, multi-racial and multicultural societies. Under these conditions of mutability, political and cultural conflicts subsist within ideological contexts associated with religious orthodoxies, invasive forms of capitalism, and post-colonial nationalism, which communities express in a polyphony of narratives (Chatterjee, 1993). This network of post-colonial ideologies influences the conditions, characteristics and possibilities of negotiation and redefinition of gender related issues.

Western obsession with taxonomy and static controllable categories has described colonial and post-colonial third world women as a whole, with a set of unifying and explanatory characteristics. But in reality, this epistemological conception is simultaneously disqualifying, sexist and racist, and produces archetypes that fail to explain the material and immaterial diversity of the biography and social experience of most human beings. It is therefore essential to proceed with methodological precaution against universal categories, in order to reveal the existential diversity of women. Women, as human beings, live in history and culture and are themselves producers of self-conditioning facts and artefacts. Therefore, history has to be reassessed, not as a static product of memories of domination, but as a dynamic process where different women, through self-determination, with different methods, understandings

and rhythms, act and react, while resisting being objects (Mohanty, 1997, p. XVI). Listening actively to the narratives of women from Southeast Asian transitional territories—like East Timor—requires translation, equivalence, dialogue and negotiation resources, in order to find points of convergence and divergence with dominant knowledge, and thus build and implement concrete and specific strategies. But it is not enough to announce that dialogue is necessary; it is absolutely mandatory that dialogue actually happens and includes everybody, without discrimination, with justice and responsibility. One has to imagine other times and other spaces and be available to exercise the hermeneutics of suspicion on the alleged universality of Western thought (Cunha, 2006, p. 179).

THE NARRATIVE OF EVERYDAY PRACTICE

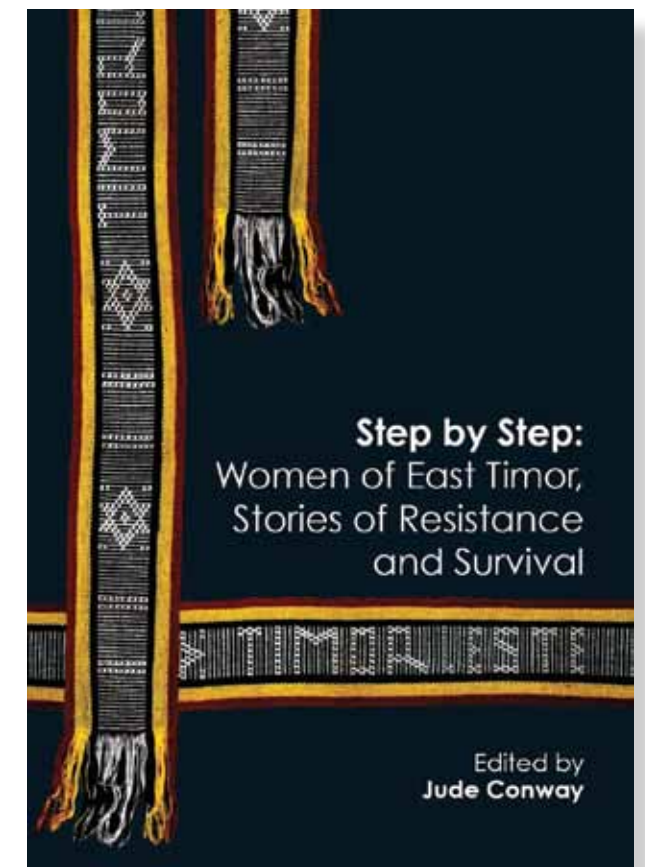
What does an account of everyday life have to contribute to the current discourse of gender studies in Southeast Asia and particularly in East Timor? Is everyday life similarly or differently manifested at the peripheries and semi-peripheries of the capitalist world-system? How are the possibilities for emancipation inscribed in everyday practices, relationships and events of specific individuals and groups, which may take the form of new potential for autonomy, dissent or accommodation? What implications do recent transformations and old continuities in the nature of everyday life hold for the analyses of subjectivity, gender, ethnicity, identity and sexuality?

André Lefevre developed a theory of cultural grids, based on the works of Pierre Bourdieu and his concept of cultural capital. In Lefevre's schema, a kind of grid system can be mapped out that shows the role and place of texts and discourses within a culture and the role they might play in another culture. Such a system would clearly show that texts undergo all kinds of variations in status both inter-temporally and inter-culturally, and would help us to explain some of the contingencies of those changes (Bassnett; Lefevre, 1998). Along these lines, while discussing gender in translation, Sherry Simon points out that those spaces that were once identified as universal (such as the great humanist tradition, the canon of great books, the public space associated with democratic communication or the model of culture which sustained the ideal of citizenship) have now been exposed as being essentially

expressive of the values of the white, European, middle-class male (Simon, 1996).

This is why life stories, case studies and interviews with women of every age, education and background must be considered as seriously valuable materials for an 'inside' study of gender in Southeast Asia, capable of generating encompassing theories. The previously silenced voices of these women (non-white, non-European, non-middle-class and non-male), and the narratives they produce, have to be given a new role and status, in a modern transnational, interdisciplinary cultural grid: small voices instead of great books, the space of home instead of the public space, that is to say, the narratives of everyday common life, read and deciphered in their own context. Moreover, by listening to women's voices and their life stories, we learn about their experiences, real needs, doubts, fears and requests. Because narratives of actual lives produced by human beings with a voice, a face and a name, create spaces of empathy, consequently projects of action and research will be conducted in order to obtain actual and useful results.

The first reading whose impressions I would like to share refers to *Step by Step: Women of East Timor, Stories of Resistance and Survival*, by Jude Conway, published in Australia and East Timor in 2010. This work collects thirteen oral narratives by East-Timorese women who played major roles in the struggle for independence, either as guerrilla fighters, undercover agents, diplomats or student leaders, both in the island and overseas. These women describe the reasons why they became involved in the struggle for East Timor's independence, in most cases due to direct experiences of repression and violence over their own lives and bodies or those of their families and compatriots. The stories of these *Women of East Timor* demonstrate how it was within homes and families that courage, adaptability, resistance and resilience grew and spread through generations, from the clandestine movement inside the country to the international solidarity movement (Niner; Hughes, 2012). Therefore, a new methodological perspective should use more appropriate terms to conceptualise the intra and extra family dynamics built around these women, and include approaches that will sustain in-depth researches—the 'thick descriptions' of Clifford Geertz (1973)—on those interactions and their associate meanings, practices and local concepts.



The power of these and many other oral histories resides in the immediacy and realism of their first person narratives, published as they are while the protagonists are still alive. It is also significant that these stories have been published for a broader English-speaking readership. This personal and political approach to the historical record of an international conflict adds weight to the struggle for gender equality in East Timor, which remains largely a conservative male-dominated society. These women emphasise that the fight for equality was not introduced by foreigners but has grown from within their own struggle for independence.

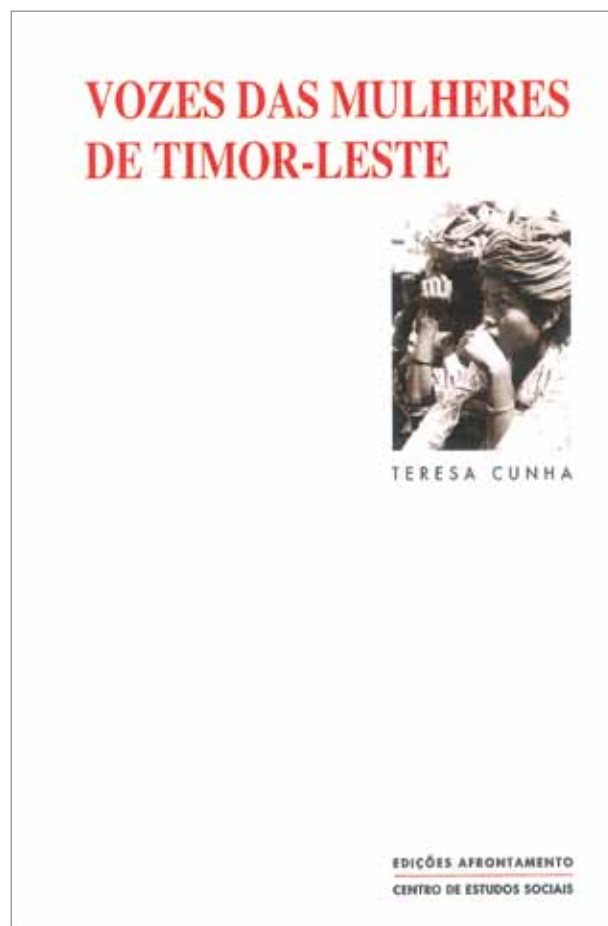
The Portuguese edition of *Vozes das Mulheres de Timor-Leste* [*Voices of East Timorese Women*], by Teresa Cunha, rescues the narratives of East Timorese women, as an invaluable source of knowledge for the peace-building process. These narratives derive from the tragic interaction between past wars and the uncertain future of political independence. Although these women and their narratives have been pushed towards the backdrop of history and thus remitted to

SOCIOLOGIA CULTURAL

subordination, they resist becoming mere shadows and actively establish the terms in which their present is built, as part of the society, the state, and the identity of East Timor.

War in East Timor organised and systematised a severe silence, which resulted in widespread ignorance about the real situation of the territory and its people. The prime source of information about that space and time is the discourse on the resistance to Indonesian occupation, whose authors and protagonists are men, a fact that complicates the access to other sources. One must bear in mind that, in times of war, the discourse of national solidarity overrides hegemonically any other discourse, particularly those addressing sexual equality and justice. Timorese women are 'found' and 'perceived' in this narrative of resistance as witnesses and secondary victims of the essential story of male heroes in their national fight for independence. However, the narratives of these women compose the memory of East Timor, repeated by word of mouth and occasionally registered in reports of conferences and political meetings. Some belong to women who, after death, became symbols of national independence, such as Rosa Muki Bonaparte, Isabel Lobato and Maria Goreti, among others. Their words acquired the status of 'unquestionable documents' and, over the years, somewhere between myth and history, eventually became part of the legacy of resistance to future generations. These narratives are now part of history, sanctioned as they have been by official and orthodox reports of international institutions (Nunes, 2001). But the women interviewed in *Voices of East Timorese Women* are students, senior political officers, mothers, workers, former-guerrillas and political prisoners. These long interviews take many directions and are made both of silences and spoken words; they are part of the author's experience as an observer-participant and correspond to the traditional form of circulating knowledge in East Timor. The performative value of the word spoken and heard is crucial to understanding the epistemological and methodological purposes of this work, in its attempt to respond to the conceptual dynamism of East Timorese society (Cunha, 2006, pp. 18-19).

The polyphony of narrative discourses by Timorese women represents a possibility for rupture, alternative and reinterpretation of the hegemonic notions about peace and war. Ambivalent and often



contradictory, their voices emerge from a social, cultural and political situation of both domination and colonisation. These women simultaneously reproduce and break stereotypes; they replicate the consequences of submission while giving rise to counter-hegemonies. They are subject to local constraints and also to the global networks acting in East Timor. Consequently, their discourses are tense, hybrid and emerge halfway through war and peace. It is not yet possible to evaluate whether these processes of negotiation generate more freedom, empowerment and respect for women. However, their complexity is expressed by a multitude of voices that are both coherent and contradictory, complementary and conflicting, thus revealing the tensions between peace and violence, emancipation and oppression, cosmopolitanism and tradition, in a 'peripheral' and 'irrelevant' territory, according to hegemonic world views. The choice of both social emancipation and respect for indigenous traditions

characterises the field of resistance of women who exercise and transform apparently outdated practices, which are nevertheless disruptive towards the current sexist and militaristic model of East Timor (Cunha, 2006, p. 176).

NARRATIVES OF VIOLENCE: THE EVERYDAY PRACTICE OF TERROR

Among the narratives of everyday practice, a particular and sadly universal reality stands out: the narrative of violence; a type of discourse generated by extreme poverty, strong relations of inequality and close contact with terror and sheer survival on a daily basis. Old and new realities created by violence require an adequate vocabulary, with its polysemic words and metaphors; new words whose meanings are created and shared by the affected community, because violence has to be described and somehow justified by both victims and perpetrators. Violence against women may take multiple forms, wear several masks, and play its hegemonic role in many scenarios. Whenever long guerrilla wars rage, women and children are the most vulnerable victims. But in many cases women do more than passively suffer abuse and war crimes: they play an active and crucial role in resistance and survival. They develop coping mechanisms to take care of large families on their own. Many also organise with others, either to fight the enemy, often in a non-violent way, or to establish and sustain a support network for the armed resistance.

In East Timor, the condition of women was exacerbated terribly by the Indonesian occupation. Not only did women participate fully in the struggle, preparing rations, carrying munitions, and acting as observers for the armed resistance forces, but they also fought alongside men and undertook various clandestine functions. Women suffered horrifically at the hands of the occupying forces, to say the least." The following excerpt from a UN report on human rights in East Timor for the period from January to November 1999 reveals that institutionalised violence against women continued in the periods before and after the Indonesian government-sanctioned ballot:

During the joint mission, the Special Rapporteur on violence against women heard testimonies from rape survivors and eyewitnesses to human rights violations. She found evidence of

widespread violence against women in East Timor during the period under consideration. The violence was organized and involved members of the militia and members of TNI [Indonesian Armed Forces]; in some places, there was no distinction between the two as members of the militia were also members of TNI. In any event, it is clear that the highest level of the military command in East Timor knew, or had reason to know, that there was widespread violence against women in East Timor. There were cases of sexual slavery, sexual violence as a means of intimidation and sexual violence as a result of the climate of impunity created by the security forces operating in the island. (UN General Assembly, 1999)

In fact, from the day of the invasion, sexual violence and rape became hallmarks of the Indonesian occupation. Not only did the Indonesian army commit atrocities on East Timorese women, singling out the politically active for particular humiliation, but they also forced East Timorese men into public rape and killing of women. Children born of rape were likely to be abandoned, or handed over to church orphanages. Women who were victims of rape were often (but not always) ostracised by their own families and communities, sometimes ending up in prostitution as a result. Testimonies to the Commission for Reception, Truth and Reconciliation set up in East Timor in 2002 to address the human rights violations since 1975 revealed that countless women were forced into prostitution by the army of occupation. The Indonesian military also used women as sex slaves, and those living in poorer rural areas were particularly vulnerable to enforced slavery and prostitution. Another common practice of the occupying forces was to organise dance parties, forcing local women to join in. Afterwards they would abduct women to rape them or to take them as a 'second wife' during their stay in East Timor. Young, unmarried women in particular were easy prey. When the soldier left East Timor he would abandon his 'wife' and any children, often without support (Cristalis; Scott, 2006, pp. 35-38).

One of the bravest but least known acts during the East Timorese resistance to Indonesian occupation occurred in November 1998, when over twenty Timorese women told their stories of surviving sexual violence to crowds of hundreds at a public meeting in Dili. The stories were collated into an English language

SOCIOLOGIA CULTURAL

CULTURAL SOCIOLOGY

book called *Buibere*, which means ‘woman’ in Mumbai, the second most common Timorese language after Tetum (Winters, 1999). It was written in English, published in Australia, and intended as an advocacy document for the international community. Between 1975 and 1999, there had only been four short but intense reports from international non-governmental organisations about gender-based persecution of women in East Timor, and no official United Nations comment whatsoever. In general, the international community ostensibly ignored the atrocities that were happening in East Timor, as poignantly outlined by Noam Chomsky in *A New Generation Draws the Line: Kosovo, East Timor and the Standards of the West*: ‘During the final phase of atrocities, a senior diplomat in Jakarta formulated “the dilemma” faced by the great powers succinctly: “Indonesia matters and East Timor doesn’t”. [...] The point was elegantly phrased by the editor of the Paris left-wing journal *Nouvel Observance*: “History has its principal currents, and the principal current passes through Cambodia, not Timor”’ (Chomsky, 2000, pp. 76, 81).

War in East Timor organised and systematised a severe silence, which resulted in widespread ignorance about the real situation of the territory and its people.

In Portuguese, another pioneer collection of personal narratives by women and men alike about the atrocities under Indonesian occupation had already been published in 1998, challenging international indifference (AA.VV, 1998, pp. 127-33). In November 2001, in independent East Timor, the local women’s rights NGO *Forum Komunikasi Untuk Perempuan Loro Sae* (East Timorese Women’s Communication Forum) released a second version of *Buibere*, in Tetum, at a public event with many of the women who had contributed with stories to the book present. This second edition was intended to formally respect and honour the contribution of East Timorese women to independence and the high price they paid during

the Indonesian occupation. Some of the problems that continue to face the women of East Timor were graphically outlined by advocate Sister Maria de Lourdes Martins Cruz at the launch:

‘A luta continua!’ [‘The fight continues!’] she said, and described how the women of East Timor were still second-class citizens in their own land. ‘A luta continua!’ and she described how girls still don’t receive the same educational or employment opportunities as men. ‘A luta continua!’ and she told of domestic violence still rampant, women still serving as slaves in their own homes, women bought and sold like commodities under the tradition of bride price, and men leaders still unwilling to accept East Timorese women as equals. Ovation after ovation shook the hall. (Gabrielson, 2002)

This speech is striking in that in the eyes of those survivors present that day, independence did not necessarily mark the end of violence against women, just a new manifestation of violence and subordination. There appeared to be a clear linkage between the gender-based political persecution and violence by invading forces, understood as the burden of the feminine face of resistance, and endemic gender-based violence and inequality experienced by women as citizens in the transitional Timorese society.

Gender-based violence in East Timor is both an endemic problem and a legacy of the Indonesian occupation. Whatever the reality, it is a well-documented feature of post-conflict societies that domestic violence levels can rise, even when peace has been re-established. Often men, and even older women, who depend for their living on the work of their daughters and daughters-in-law, seek to return social norms to the pre-war status. In practice, this presents problems, particularly when conflict has been a part of life for several generations, as the brutalising aspects of war on human behaviour are difficult to eradicate. War also changes gender roles, and women often find themselves fulfilling roles previously assigned to men, who find their former role as breadwinners usurped. Widespread unemployment also causes bitterness and frustration, which may find expression in alcohol abuse and violence in the home (Cristalis; Scott, 2006, pp. 91-94).

In *Gender and Transitional Justice: The Women of East Timor*, Susan Harris Rimmer seeks to answer

the question of what role international law has played in relation to East Timorese women engaged with transitional justice processes. Despite the placement of women in some key decision-making positions within the transitional justice mechanisms, Rimmer argues that women in East Timor generally did not receive tangible and satisfactory results from the justice system in the post independence period (Rimmer, 2010, pp. 2-3). Where women have been recognised at all in legal processes in East Timor, there is a danger that it has only led to marginalisation and stigmatisation of survivors of sexual violence. Trials have not contributed to a material rise of the basic living standards and status of women. There may also be negative consequences for survivors of domestic violence if there is no confidence in the judicial sector to acknowledge and protect women. Rimmer proposes an alternative way of addressing the situation of women, by moving beyond ideas of women as victims or even survivors, by redefining what it is to be a war ‘veteran’, so that women veterans may receive both maintenance and status in the new state (2010, p. 3). East Timorese women themselves have continuously stressed the need for justice to encompass their ongoing economic and social rights.

In reality, female combatants who served in the guerrilla army of East Timor were discriminated against throughout the fight for independence and only following protests were they (partially) recognised as war veterans (Niner, March 2012). Women fighters accepted that the struggle for their rights was not possible during the war, however, this same war created a group of highly skilled and motivated women who no longer accept widespread subordination and now work towards equality. But only now, with the war over, can women create and develop a separate identity alongside other international women’s movements, yet in a complex process. This process involves voicing opposition to former brothers in arms, with whom they formed families and communities in the recent past and now work to rebuild their country. In modern East Timorese history, the crucial and unique role of women in the resistance has not yet been fully acknowledged and this affects women’s complete and active participation in society (Niner, March 2012).

Conflict and violence carved deep scars in the new nation and its people. Moreover, East Timor is still dominated by a male elite of military and political leaders who, despite their past as fighters in

the resistance, have been responsible for episodes of violence such as the national crisis of 2006 and the attempted murder of President Ramos Horta in 2008. In the words of Sara Niner, ‘such ongoing instability, and an aggressive political culture, favours a type of strong, militarised masculinity that marginalises women, placing them in less visible traditional roles, and has a negative effect on their status and political participation’ (March 2012).

THE NATION’S NARRATIVE:
(EN)GENDERING EAST TIMOR

Ironically, women and the nation’s historical narrative usually meet closer during periods of war, where women are the most defenceless victims. But in the aftermath women also take part in (re)building these same nations, both in colonial and postcolonial times. If history is another kind of narrative, what, then, is the role of female characters in it?

According to the official discourse of independence and nation building in Southeast Asia, women act as secondary characters in the nation’s narrative, because the very definition of national history is destined to exclude or marginalise women. Colonial and post-colonial history concentrates on issues like inter-state diplomacy, political leadership and warfare, where men play the dominant roles, according to written sources that privilege male activities. In her introduction to *Other Pasts: Women, Gender and History in Early Modern Southeast Asia*, Barbara Watson Andaya stresses that, when the national story has already been laid out according to certain accepted formulae, women can only be included as a kind of supplement (Andaya, 2000). This has been especially evident in colonial and post-colonial history, where representations of nationalist movements and of the struggle against colonialism have been infused with masculine values. Histories already articulated in terms of themes such as the suppressed people, the emergence of charismatic leaders, the awakening of popular consciousness or the successful revolution have proved highly resistant to the incorporation of female characters and perspectives. But in reality, wars and liberation struggles frequently change the traditional roles that women play in their societies. When conflict is over, communities must come to terms with changed lives and sometimes, also, changed

SOCIOLOGIA CULTURAL

CULTURAL SOCIOLOGY

aspirations. Women often find themselves resisting social pressure to reconstruct life as it was before the conflict began. Some may have become heads of their household through widowhood. Some may have been combatants. Many more are simply unwilling to abandon the process of relative empowerment they have somehow undergone.

Women are predominantly invisible characters in the narrative of East Timor as a nation, since most written accounts are focused on male leaders and combatants. However, over the last decade, a series of texts has been published not only by Timorese women but also by international scholars, driven by the need to acknowledge the decisive role of female action during the struggle for independence. *Independent Women: The story of women's activism in East Timor*, by Irena Cristalis and Catherine Scott, looks at the East Timorese journey from occupation to independence from the women's perspective and records the achievements of the East Timorese women's movement, in particular during the decade leading up to the 1999 referendum (Cristalis; Scott, 2006). It also examines the challenges faced by women after independence, by looking at efforts to consolidate the gains women made in wartime through the state (constitutional reform, legislation, governmental institutions) and in civil society (through pressure, advocacy and attempts at cultural change). The book includes interviews with East Timorese women activists who are raising gender-related issues at both governmental and non-governmental levels.

Independent Women refers to the 'women's movement' rather than to the 'feminist movement' because it is unclear to what extent East Timorese women identify with the term 'feminism', as currently understood in the West. Clearly some East Timorese women activists are motivated by feminist concepts, such as equal rights, political emancipation, and liberation from subordinate and oppressive social roles. But the majority would simply describe their quest as one for greater equality and a certain degree of economic independence, and against violence (Cristalis; Scott, 2006, p. 3). Regardless of the designation they may choose for their cause, East Timor's women activists do not wish to abandon their culture: its diversity and richness provide them with a strong sense of identity both as Timorese and as members of particular tribes, but they also want to

preserve the independence and opportunities gained in wartime, as men try to regain the ground they perceive they have lost.

Although an embryonic women's movement preceded the Indonesian invasion, its character was shaped by the invasion and occupation, as were the lives of two generations of women. East Timorese women activists were networking internationally before the 1999 referendum and were keen to hear how women in other parts of the world had fared in similar circumstances. The experiences in Guatemala and South Africa, for instance, demonstrated the importance of obtaining peace and decolonisation agreements, which promoted women's rights and constitutional arrangements, and outlawed discrimination based on gender. East Timorese women argued for constitutional guarantees of international standards but also for affirmative action to correct gender imbalances. Although most male activists expected women to put the self-determination struggle first, gender considerations slowly crept into the resistance movement. President Suharto's fall from power changed the political situation in Indonesia and left East Timorese civil society with a moderate amount of freedom to organise. The 1999 referendum was followed by a transition period from 2000 to 2002, preparing the way for full independence on 20 May 2002. During these two years women activists from both inside the country and the diaspora worked ever closer together as they struggled to find the most effective ways to secure their rights and freedoms and to assert their interests in the emerging political and governmental institutions (Cristalis; Scott, 2006, pp. 5, 27, 45, 73).

But indeed, as it becomes evident, women have been and continue to be severely disadvantaged in East Timorese society. United Nations Development Programme representative, Finn Reske-Nielsen, aptly described their circumstances as follows:

Traditionally in East Timor, women have tended to hold only a small percentage of public service and decision-making positions. In addition, poverty in East Timor has a female face. Two thirds of women are illiterate, many have large families, tend to sick children, and have heavy responsibilities within the household and the village. As a result, women's health suffers. The fact that mothers in East Timor are amongst the most likely in the world to die as a result of

childbirth is a tragedy in the twenty-first century. (Reske-Nielsen, 2001)

The normalisation of life for the victims of occupation, including the guarantee of economic security for the disproportionate number of widows and the families they now head, is a major challenge for East Timor. The 2001 Election was an important first step toward equality of access to the decision-making process, with women winning 27 percent of the Constituent Assembly seats (Pecotish; Shults, 2006).

Historically, in East Timor, women have been excluded from traditional decision-making processes and they are still frequently prohibited the right to speak at community arbitration and adjudication sessions. In marked contrast to this, East Timor has actually boasted the greatest number of female Members of Parliament in Southeast Asia. Likewise, women have held high public offices, such as Ministers of Finance and Justice, and they are commonly appointed as judges and public attorneys whose authority is implicitly accepted by the same communities who continue to prohibit them from exercising any type of role in local resolution of conflicts. In 'Equal Before the Law, Unequal in the Community: Education and social construction of female authority in East Timor', Daniel Schroeter Simião addresses the fundamental issue of the different ways by which Timorese women had access to education during the past decades and even during the colonial regime, when urban and literate segments were set apart from other groups in the rural hinterland (Simião, 2008). This distinction became more marked throughout the period of Indonesian occupation and acquired new forms during the recent reconstruction of the State of East Timor. Hence, differences in recognised female authority—as the ones stated above—are a product of the structural contrasts of the communities, which take into account those women's belonging to different lineages and generations, both at the state and local level.

In East Timor, tradition is deeply hierarchical and characterised by a strong symbolic dualism in the conception of the world, which sets clear gender distinctions in almost every domain of social life. Masculine and feminine are clearly opposite principles in several ethnical groups from the Eastern islands and the respect for this distinction occupies an important position on the maintenance of the cosmical order (Simião, 2008, p. 226). In this cosmical distribution

enunciated by the Timorese *lisan* (customs), the sphere where political and/or juridical decisions are taken became definitely connected to the masculine principle. The village is still the public space for the traditional relationship among communal groups, according to whom women cannot be allowed into decision-making processes. Such crafty division of the world into different spheres of influence allows for the coexistence of different representations concerning gender relations and female authority. This fact should lead to a more careful reflection about some stereotypes concerning the position of women in East Timorese society, and the sources of female simultaneous authority and lack of power in such scenarios. Actually, education is the clue for the recognition of female empowerment, when women perform roles such as judges, prosecutors and ministers.

The polyphony of narrative discourses by Timorese women represents a possibility for rupture, alternative and reinterpretation of the hegemonic notions about peace and war.

Under the Portuguese colonial domain, the education of the daughters of a 'creole elite' was the task of Catholic schools, namely the Canossian Sisters. The Catholic education provided by those nuns marked a whole generation of women who fought for the independence. Actually, many women who took an active part in the resistance were Canossian Sisters. It is the period of Indonesian occupation, however, that made the access to education possible for many women who have recently become judges and prosecutors in the modern East Timorese State. If during the Portuguese period the access to female education was achieved through religion, another form of education was possible for certain young women, especially those from Dili, during the Indonesian period, a more technical and less vocational education in Indonesian universities. In the course of their metropolitan

SOCIOLOGIA CULTURAL

CULTURAL SOCIOLOGY

experience in the universities of Bali and Jakarta, those women contacted with feminist movements which, together with the authority from their family origins and formal education, made them question the gender differential values of Timorese tradition. In such cases, distance was indeed 'perceived as a good advisor and this escape was, as in many other cases, a way of searching for themselves, [which] takes different nuances for men and for women, as emancipation is understood as greater economic autonomy for men and greater social autonomy for women' (Seixas, 2002, p. 89, my translation). At the same time, far from Dili and from the possibility of finding in the metropolitan education (either Portuguese or Indonesian) access to the sources of a new kind of authority, a large number of women from the countryside also had their track to authority traced by local genealogies. This was the profile of many of the congresswomen elected for the Timorese Parliament.

Such plurality of positions is surely a matter of disagreement and it can explain the tendency of the women's movement in East Timor for dispersion: only in Dili, in 2003, there were 16 NGOs, all of them concerned with women rights, many of them with the same purposes, fighting for the same resources (Simião, 2008, p. 232). Such plurality also disturbs the elders of Timorese villages who, nonetheless, seem to have dealt rather well with it, identifying a domain in which all categories become equal: the State; and a way to inter-relate those categories: education. They keep the villages, nonetheless, as the niche of sexist traditions. This gender-related duality of criteria is one of the many dualities that characterise contemporary East Timorese society, as a consequence of the conflict between different cultural and colonial models. Three models overlap in the present transitional stage: the Portuguese colonial model, the Indonesian neo-colonial model, and Anglophone post-colonial models, which interrelate in different ways, creating multiple hybrid identities (Seixas, 2002, p. 95).

CONCLUSION: CONVERGING INTERESTS, EMPOWERMENT AND INTERCULTURAL TRANSITS

These—and other—readings demonstrate how feminist analysis and intervention should be defined by neither distancing 'others' (the 'other women') as

counterpoles, nor drawing them close as facsimiles, but rather by locating itself among them, to adapt Clifford Geerts's thought, as expressed in *Local Knowledge* (1993 [1983], p. 70).

It is imperative to verify the existence, relevance and concerns of multiple agendas and priorities, in order to build a truly cosmopolitan and all-inclusive feminist project in East Timor. This is the model and cognitive process of democratisation that Teresa Cunha proposes. Those who consider women's participation in peace processes as a fundamental matter need to reassess the challenges that face common sense notions about the female gender. Women from the 'vulnerable South' can no longer be considered as exotic beings, and should be called forward to the dialogue that builds those 'spaces of empathy' mentioned earlier. The exercise of tolerance towards ambiguity is a key recommendation in order to carry out non-sexist juridical, political and cognitive practices (Cunha, 2006, pp. 179-80).

Clearly, female empowerment means different things at different times in history, as a result of cultural, religious, economic, political, social, and also individual circumstances. However, no matter how much feminist agendas might be made-up to resonate with women's everyday experiences under all those circumstances, ideas alone are not enough to put effective pressure on the state and society. In other words: empowerment needs to be perceived both as something 'that comes from the women themselves and something they can own with pride' (Rowlands, 1998, p. 3), in individualised forms of everyday resistance; and as a strategy for action, implemented by governments and institutions alike, and accepted—and put into practice—by society in general. Because, in reality, in male-dominated societies, though women may be permitted to engage in contained activism, those women mobilising themselves around highly organised global feminist agendas are unlikely to receive such indulgence.

If women experience oppression in locally specific ways, these experiences are by no means simply local in their origins and they cannot be effectively combated at a restricted, fragmented level alone, which will only yield limited effects. Wherever they are, then, feminists cannot ignore the global dimensions of gender issues any more than their locally specific manifestations. Localisation and globalisation—with their associated

discursive productions—are not another dichotomy: localisation cannot be projected as a counterpoint to the global but is itself a significant dimension of globalisation. Local knowledge is in dynamic tension with global knowledge. And the issue of gender is very much at the heart of all these dynamics, strongly related to historical, cultural, ethnic and political specificities, which require an interdisciplinary, transnational approach.

In East Timor, for instance, one can say that faith has empowered women to cope with extreme violence and repression during the Indonesian occupation. Later, in independent East Timor, the immensely influential Catholic religion also provides an alternative locus of leadership and role-models for women. As a symbol of their culture and identity, religious faith restores a sense of humanity, worth and dignity to a people who have been stripped of everything: 'It increases their internal strength. It restores relation where brutality has destroyed the ability to trust, helps to promote reconciliation among neighbours, strengthens the surviving members of families. It is crucial as inspiration, resource, and lifeline; and in this way, it has served to empower women' (Cristalis; Scott, 2006, pp. 64-65). Likewise, the power of memory has been one of the most subversive that East Timorese women possess. The memory of lost sons, daughters and husbands drove them to keep on asking questions, to demand the bodies, and not to rest until explanations were offered.

Likewise, East Timorese native cultural practices are still very important and part of a complex centuries-old social system. An obvious example are the traditions of *barlake*, which vary from place to place but commonly include the giving of presents from the groom's family to his future bride and family, and are often translated into English as 'dowry' or 'bride-price'. *Barlake* has been cited as a major cause for the oppression of women and the high levels of domestic violence in the country. But arguments surrounding *barlake* are part of a much wider debate, as it remains a foremost practice of Timorese indigenous culture, whose spiritual, cultural and practical value some contemporary research has failed to understand (Niner, 2012, pp. 138-139).

To conclude, in the vast cultural diversity of Southeast Asia, past and present, global and local, converge in the analysis of concepts and issues of

gender, closely related to the on-going political, economic, social and cultural transformations. Southeast Asia is an area of cultural intersection, as far as gender is concerned, of permanent cultural translation, that is, of reinterpretation, of repositioning of symbols and signs within existing hierarchies. In its critical readings, this essay has attempted to look beyond the arbitrary meanings directly or indirectly assigned to issues of gender, favoring contextualised interpretations that, in its permanent uncertainty, are likely to produce new hypotheses, theories and explanations. This constant intercultural translation encourages the return to questions persistently excluded from hegemonic discourse (be it political, academic or derived from plain common sense), to adopt the concept of 'return of the excluded', by Judith Butler (1996: 45-53; 2000). Butler's thought seems to be more optimistic than the one expressed by Gayatri Spivak in 'Can the Subaltern Speak?', to whom historical and ideological factors have silenced the voices of those living in the national and global suburbs. To those excluded—whose epitome are non-Western women and, amongst them, the focus of this essay, East Timorese women—Spivak does not grant Butler's hypothesis of 'return', as for her, Western feminism has contributed to the construction of that silence, by denying a voice to the subaltern 'other' (Spivak, 1992, pp. 66-111).

For Butler, the universal—here understood as a synonym of hegemony, a Gramscian combination of power and consent (Gramsci, 1971)—can only be conceptualised in articulation with its own peripheries. Thus, what has been excluded from the concept of universality forces this same concept—from the outside, from the margins—to accept and include it again, which can only happen when the concept itself has evolved enough to include its own excluded. This pressure eventually leads to the re-articulation of the current concept of universality and its power. To the process through which universality readmits its own excluded, Butler calls 'translation'. Cultural translation—as the 'return of the excluded'—is a major force of contemporary democracy, challenging boundaries, fostering the evolution of society and opening new paths for emancipation, through subversive practices that alter everyday social relations. For both Homi Bhabha and Boaventura de Sousa Santos, the potential for change lies in peripheries marked by hybridity—

SOCIOLOGIA CULTURAL

CULTURAL SOCIOLOGY

peripheries like East Timor—where newcomers (the excluded who return: women, people of the so-called third world, ethnic minorities, the poor, the oppressed) have the possibility of using subversion to undermine the strategies of power, regardless of the shape this power may assume (Bhabha, 1994; Santos, 2006, 2008, 2001, pp. 23-85). Perhaps the best conclusion for this essay would be the following passage by Noam Chomsky:

Surely we should by now be willing to cast aside mythology and face the causes and consequences of our actions realistically, not only in East Timor. In that tortured corner of the world we now have an opportunity to remedy in some measure at least one of the most appalling crimes and tragedies of the terrible century that has finally come to a horrifying, wrenching close. (Chomsky, 2000, p. 86) 

BIBLIOGRAPHY

AA.VV. (1998). ‘Testemunhos’. *Encontros de Divulgação e Debate em Estudos Sociais*, special issue on East Timor. Porto: Sociedade de Estudos e Intervenção Patrimonial (SEIP).

Andaya, Barbara Watson (ed.) (2000). *Other Pasts: Women, Gender and History in Early Modern Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawai’i at Manôa, Center for Southeast Asian Studies.

Bassnett, Susan; Lefevere, André (1998). *Constructing Cultures: Essays on Literary Translation*. Clevedon: Multilingual Matters.

Bhabha, Homi (1994). *The Location of Culture*. London and New York: Routledge.

Butler, Judith (1996). ‘Universality in Culture’. In *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotisms*, edited by Joshua Cohen. Boston: Beacon Press.

——; Laclau, Ernesto; Žižek, Slavoj (2000). *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London and New York: Verso.

Chatterjee, Partha (1993). *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press.

Chomsky, Noam (2000). *A New Generation Draws the Line: Kosovo, East Timor and the Standards of the West*. London: Verso.

Conway, Jude (ed.) (2010). *Step by Step: Women of East Timor, Stories of Resistance and Survival*. Darwin: Charles Darwin University Press.

Cristalis, Irena; Scott, Catherine (2006). *Independent Women: The story of women’s activism in East Timor*. London: Catholic Institute for International Relations.

Cunha, Teresa (2006). *Voices of the Women of Timor-Leste*. Porto: Afrontamento.

Gabrielson, Curt (1 January 2002). ‘East Timorese Women’s Fight Against Violence’. *Institute of Current World Affairs Newsletter*. <http://www.icwa.org/Articles.asp>, last accessed 19 April 2012.

Geertz, Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

—— (1993 [1983]). *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. London: Fontana Press.

Gramsci, Antonio (1971). *Selections from the Prison Notebooks*. Trans. Quintin Hoare. London: Lawrence and Wishart.

Lim, Shirley Geok-Lin; Smith, Larry E.; Dissanayake, Wimal (eds.) (1999). *Transnational Asia Pacific: Gender, Culture and the Public Sphere*. Chicago: University of Illinois Press.

Mbembe, Achille (1992). ‘The Banality of Power and the Aesthetics of Vulgarly in the Postcolony’. *Public Culture*, 4:2.

Mohanty, Chandra Talpade (1991). ‘Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses’. In *Third World Women and the Politics of Feminism*, edited by Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo, Lourdes Torres. Bloomington: Indiana University Press.

Niner, Sara (2012). ‘*Barlake*: an exploration of marriage practices and issues of women’s status in Timor-Leste’. *Local-Global: Identity, Security, Community*, Globalism Research Centre, RMIT: Melbourne. <http://mams.rmit.edu.au/t16p40lldmdf.pdf>.

—— (March 2012). ‘The war is over, but women in Timor-Leste are still fighting’. ‘<http://saraniner.blogspot.com.au/2012/03/opinion-piece-for-timorese-women-on.html>, last accessed 10 April 2012.

——; Hughes, Jen (January-March 2012). ‘Review: Surviving and resisting in Timor-Leste’. *Inside Indonesia* 107. <http://www.insideindonesia.org/weekly-articles/review-surviving-and-resisting-in-timor-leste>, last accessed 2 May 2012.

Nunes, João Arriscado (2001). ‘Teoria crítica, cultura e ciência: O(s) espaço(s) e o(s) conhecimento(s) da globalização’. In *Globalização: Fatalidade ou Utopia?*, edited by Boaventura de Sousa Santos. Porto: Afrontamento.

Pecotish, Anthony; Pecotish, Clifford J. (eds.) (2006). *Handbook of Markets and Economies: East Asia, Southeast Asia, Australia and New Zealand*. New York: M.E. Sharpe.

Reske-Nielsen, Finn (2001). ‘Statement by UNDP Representative and UN Development Coordinator in East Timor’. *International Women’s Day*, Dili, 8 March, quoted in (2006) *Handbook of Markets and Economies: East Asia, Southeast Asia, Australia and New Zealand*, edited by Anthony Pecotish and Clifford J Pecotish, p. 216.

Rimmer, Susan Harris (2010). *Gender and Transitional Justice: The Women of East Timor*. London and New York: Routledge.

Rowlands, Jo (1998). ‘A word of the times, but what does it mean? Empowerment in the discourse and practice of development’. In: *Women and Empowerment: Illustrations from the Third World*, edited by Haleh Afshar. London: MacMillan.

Santos, Boaventura de Sousa (2001). ‘Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, pós-colonialismo e inter-indentidade’. In *Entre Ser e Estar: Raízes, Percursos e Discursos da Identidade*, edited by Maria Irene Ramalho and António Sousa Ribeiro. Porto: Afrontamento.

—— (2006). *A Gramática do Tempo. Para uma Nova Cultura Política*. Porto: Afrontamento.

—— (2008). ‘A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal’. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80.

Sarmento, Clara (2010). ‘Culturas, políticas e novas identidades: Uma leitura europeia sobre questões de género na Ásia. *Revista de Cultura - Edição Internacional /Review of Culture - International Edition*, 34.

—— (ed.) (2007). *Eastwards / Westwards: Which Direction for Gender Studies in the 21st Century?* Newcastle-Upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

Seixas, Paulo Castro (2002). ‘Díli: O limiar pós-colonial’. *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, Vol. 42, 1-2.

Simião, Daniel Schroeter (2008). ‘Equal Before the Law, Unequal in the Community: Education and social construction of female authority in East Timor’. In *Women in the Portuguese Colonial Empire: The Theatre of Shadows*, edited by Clara Sarmento. Newcastle-Upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

Simon, Sherry (1996). *Gender in Translation. Cultural Identity and the Politics of Transmission*. London and New York: Routledge.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1992). ‘Can the Subaltern Speak?’. In: *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, edited by P. Williams, and L. Chrisman. New York: Columbia University Press.

UN General Assembly (10 December 1999). ‘Situation of Human Rights in East Timor’. Fifty-fourth session, agenda item 116(c), A/54/660, point 48. In <http://www.unhcr.org/refworld/docid/3ae6af34c.html>, last accessed 18 April 2012.

Winters, Rebecca (ed.) (1999). *Buibere: Voice of East Timorese Women*. Darwin: East Timor International Support Center.

As Dimensões do Cânone

Textos que Balizaram a Teoria da Arte na China Imperial

GIORGIO SINEDINO*

O notável crescimento da China ao longo das duas últimas décadas tem sido motivo de grande atenção por parte da comunidade internacional. Entretanto, numa perspectiva mais ampla, se consideradas as experiências do Japão e da República da Coreia, são mais de 60 anos de milagres económicos ininterruptos. Não é necessário lembrar que há uma série de elementos culturais a unir esses países, cuja compreensão ofereceria, talvez, uma perspectiva diferente da “ascensão da Ásia do Leste”. Desta forma, ao invés de capítulos isolados na impessoal história do capitalismo internacionalizado, uma abordagem culturalista permite entrever questões muito mais sofisticadas, como os próprios limites da globalização.

Nesse contexto, é um facto inegável que o estudo da cultura do Leste Asiático ainda não pôde se estabelecer sobre bases firmes nos países lusófonos, mal-grado Portugal haver sido uma das primeiras nações europeias a chegar à região. Nos últimos séculos, contudo, países como França, Alemanha, Inglaterra e Estados Unidos não apenas realizaram um trabalho consistente de tradução e comentário do património literário desses povos, mas ainda conceberam para si verdadeiras tradições académicas na área – cada qual

reflectindo as peculiaridades e inclinações das suas próprias culturas.

Esta lacuna torna-se ainda mais importante na medida em que os interesses concretos dos países lusófonos se vêem cada vez mais empenhados na Ásia do Leste. Conhecimentos de primeira mão tornam-se prementes, por uma necessidade natural de gerir o relacionamento com tais nações – em especial com a China, a maior e a mais importante historicamente de todas elas. Num contexto em que o equilíbrio de forças no mundo se transforma a cada dia, restringir-nos ao estudo da economia e do direito chineses somente pode satisfazer as demandas da hora. É importante *scire per causas*, pois o que se considera “facto” possivelmente está condicionado a uma atitude cultural que não compreendemos.

Convencidos de que o estudo directo das fontes é a maneira mais eficaz de se obter um retrato imparcial da realidade, este projecto apresentará um conjunto de traduções comentadas de textos que a tradição chinesa singularizou como fundamentais. Para instrumentalizar uma interpretação histórica, exploraremos o abrangente campo da cultura desse país através de sua “arte”. Embora o termo “arte” seja usado arbitrariamente neste projecto para abranger três categorias principais (literatura, música e pintura) – o resultado final da compilação dos textos escolhidos certamente destacará as peculiaridades chinesas, conforme palavras e actos da sua própria cultura.

As traduções serão organizadas em módulos, seleccionando textos conforme o seu valor histórico e relevância para as três categorias apontadas como “artes”. Para o primeiro módulo, prevê-se um estudo cuidadoso

de uma série de textos canónicos em sentido estrito, por exemplo o “Grande Intróito” ao *Clássico dos Poemas* (*Shi-jing* 詩經), que definiu o vocabulário básico da teoria poética chinesa; o capítulo das *Clássico dos Ritos* (*Liji* 禮記), “Anotações sobre a Música”, que comporta uma verdadeira teoria moral e educativa da música; secções do “Tratado Bibliográfico-Artístico” do *Livro dos Han* (*Hanshu* 漢書) onde se consolida a primeira reflexão sobre o conceito das *artes liberales* chinesas. Após estes, serão traduzidas obras de referência para a teoria da arte compostas por artistas de primeira ordem. Do riquíssimo período de fragmentação política entre a dinastia Han e Tang, serão traduzidos textos de luminares como Cao Pi 曹丕, Lu Jia 陸賈, Ruan Ji 阮籍, Ji Kang 嵇康, Gu Kaizhi 顧愷之, Liu Xie 劉勰, Zhong Rong 鍾嶸 – os quais, cada um à sua maneira, contribuiu para dar mais sofisticação ao vocabulário artístico e à teorização da prosa, poesia e música; por último, atenção será dada também a alguns autores do período Tang e Song, por exemplo a primeira grande compilação biográfico-crítica sobre a pintura chinesa, por Zhang Yanyuan 張彥遠; o grande tratado sobre a cítara *qin* 琴 de Zhu Zhangwen 朱長文; sem olvidar das poesias dedicadas à música e pintura de figuras maiores, dois verdadeiros *connaisseurs*, Bai Juyi 白居易 e Su Shi 蘇軾.

Espera-se que o trabalho de investigação dos textos através de um comentário corrido permita ao leitor apreciar as subtilezas do original em chinês arcaico, encorajando-o a engajar-se emocionalmente com as obras. Os textos chineses não devem ser lidos com a expectativa de que sejam imparciais, claros e “racionais”. Muitas vezes o leitor perceberá que o dogmatismo e a dubiedade de várias passagens mascaram uma luta constante do artista para criar o seu próprio espaço – o que diz muito sobre a condição do indivíduo nas sociedades do Leste Asiático. Portanto, para além do inquestionável valor intrínseco das obras em si, este projecto deseja convidar o leitor a interessar-se pela realidade cultural chinesa – atemporal no seu tradicionalismo.

ARTE POÉTICA NA CHINA ARCAICA. À GUIA DE CONTEXTO

Se poesia hoje em dia é pouco mais do que um modo de expressão artística, no passado ela era o veículo por excelência das tradições sagradas. Não é por acaso que cada uma das grandes civilizações antigas possuía os

seus próprios poemas fundadores: os épicos homéricos para os greco-romanos; os *Salmos* para os três “povos do Livro”; os *Vedas* para os antigos hindus e o *Clássico dos Poemas* para os confucianos¹ – só para citar uma referência de um grupo de culturas hoje ainda “vivas”. Mais do que literatura, esses grandes poemas sintetizam valores, formas de pensar e de viver. Além disso, os seus autores possuíam um estatuto que os colocava lado a lado com os grandes heróis e líderes espirituais. Mais do que palavras, as suas poesias eram uma *revelação*. Vale assinalar que não apenas os autores, mas também os especialistas na declamação desses textos gozavam de grande reputação não apenas enquanto *eruditos* – o mesmo vale em nossa época –, mas sobretudo como *sábios*.

Por conseguinte, a relevância da poesia no mundo antigo é pouco compreensível para um moderno. No mundo contemporâneo, é possível falar de poesia como “um tipo de escrita”. Os mais antigos poemas, todavia, precedem a vulgarização das letras. Era por meio de composições em verso que conhecimentos e crenças eram legadas à memória das novas gerações. Muitas vezes o “currículo escolar” correspondia a exercícios de memorização e declamação dessas obras. Naturalmente, a dicção dos poetas condicionava o falar culto das elites, as suas figuras de linguagem moldavam as faculdades imaginativas das sociedades a que pertenciam, a sua forma de ver o mundo tornava-se o critério segundo o qual se definia e/ou se julgava a realidade. Mesmo no Ocidente, cuja história está pontilhada de desafios à e quebras da tradição, a ideia de *auctoritas* dos poetas – mesmo que apenas no campo educacional – permaneceu viva para além do Renascimento.

Essas características da poesia antiga estão igualmente presentes na China arcaica. Nesse contexto, tem grande relevo o *Clássico dos Poemas*, a primeira colectânea de poesia da China, reunindo obras que datam de cerca de 1100 a.C. até o início do período conhecido como da Primavera e Outono (春秋 *Chunqiu*, aprox. 771-476 a.C.). Conforme critérios relativamente frouxos de autoria, a obra divide-se em três secções: poemas do povo (os “ventos”), da aristocracia (as “odes”) e religiosos (os “cânticos”). Esses textos integravam um conjunto de disciplinas chamadas de “Seis Clássicos”² (六經 *Liujing*), base do currículo confuciano e, ultimamente, dos exames de acesso às carreiras públicas que definiram a vida política na China a partir da dinastia Sui (581-618). Os *Poemas*

* Mestre em História das Ideias pelo Departamento de Filosofia e Religião da Universidade de Pequim, prepara o doutoramento em História da Religião Chinesa na Academia de Filosofia da Universidade Renmin da China. Traduziu e comentou clássicos chineses para a Editora da Universidade Estadual Paulista.

M.A. in History of Chinese Ideas, Peking University (Department of Philosophy); Ph.D. candidate in History of Chinese Religion, Renmin University (Academy of Philosophy). He has translated and commented the Analects (2012) and Laozi's Dao De Jing (to be published in 2015), all published by the Universidade Estadual Paulista Press (Brazil).

AS DIMENSÕES DO CÂNONE

THE DIMENSIONS OF THE CANON

preservaram o seu estatuto de “clássico” ao longo de toda a história da China, embora diferenças de ênfase no seu emprego fossem inevitáveis. Mas antes de entrarmos particulares, cumpre discorrer sobre a *auctoritas* da obra. Um bom ponto de partida é compará-la a poemas fundadores de outras culturas.

Em comparação com os ciclos homéricos, não há no *Clássico* a pujança de enredo, a imaginação de e curiosidade em terras distantes, nem a força de carácter dos personagens – que sinaliza o individualismo da civilização ocidental. Na China, as ênfases são diferentes. A partir do *Clássico*, o viço da poesia chinesa não está na acção dramática, mas na expressão lírica – que desvela mundos íntimos não raro sob o *leitmotiv* de conflitos invencíveis contra os sentimentos e convenções colectivas. Também não há paralelo com a “proto-ciência” de Homero. Embora Confúcio atribua aos *Poemas* o condão de transmitir conhecimentos de facto sobre a natureza, não há paralelismo entre o texto chinês e sua contraparte grega quanto à validade dos versos de Homero nos campos da navegação, estratégia militar ou medicina.³

Os paralelos também falham face às suas contrapartidas do Oriente Próximo. O teísmo dos “cânticos”, terceira parte dos *Poemas*, difere dos *Salmos* e dos *Vedas* em que a devoção religiosa ali reflectida por vezes parece ser um mero remédio para as punições celestes ou um mecanismo legitimador do exercício de poder. Afora as menções a espíritos e práticas religiosas, falta nos “cânticos” o mesmo impulso metafísico ou “sentimento oceânico” tão notórios dentre os judeus e hindus. Mais uma vez, falta no *Clássico* o sabor de devoção individual, bem como qualquer indício de crença em salvação ou redenção, que se distinga da pura distribuição de bênçãos e

punições conforme o saldo de boas e más acções do realizador do sacrifício.

Portanto, é nos pormenores da *auctoritas* dos *Poemas* que compreendemos as suas peculiaridades. A linha condutora do pensamento chinês é o problema da governança, sobretudo da governança do grupo. Não seria errado propor que a governança do “indivíduo” somente faz sentido na medida em que contribui para resolver conflitos colectivos. Uma característica latente da sociedade chinesa é a sua estrita hierarquia e os minuciosos códigos que existem para a preservar. Estas peculiaridades certamente influenciam a concepção literária e o gosto que virá a julgá-la. Sob esse pressuposto, como viam os chineses o *Clássico*? Qual a sua utilidade? De uma forma mais profunda, como se distingue uma noção autónoma de poesia e de poético? O que baliza a concepção das obras, em termos técnicos e estéticos?

Este trabalho apresenta uma tradução seguida de comentário do primeiro texto (e dos mais influentes) da crítica poética chinesa, o “Grande Intróito ao *Clássico dos Poemas*”, que propõe respostas a todas essas questões. O “Intróito” foi o primeiro texto a reflectir sistematicamente sobre o *Clássico* duma perspectiva estritamente literária e também a tratar da “poesia” como um fenómeno artístico. O seu carácter fragmentário, por um lado, remete à sua origem, de ensinamento oral, e, por outro, exemplifica o hábito chinês de “saltar as conclusões”, com registos tersos, por vezes precários, engendrando a necessidade de tradições hermenêuticas. A leitura do “Intróito” serve como registo autêntico das preocupações primeiras que os eruditos da China arcaica dedicaram ao *Clássico dos Poemas*. Indubitavelmente, é a melhor introdução à arte poética do país naquele período. **RC**

NOTAS

- 1
- O termo “confuciano” é aqui adoptado com todas as suas perplexidades, a primeira das quais é a de que a cultura confuciana começa muito antes de Confúcio (551-479 a.C.), já que “o Mestre” se apresenta como um defensor das melhores tradições da dinastia Zhou, bem como do seu património intelectual e literário. Não obstante, diferentemente da nobreza no poder, Confúcio representava uma elite intelectual cuja única propriedade de facto eram os próprios conhecimentos, instrumentais para a sua sobrevivência e eventual sucesso em carreiras ao serviço de quem governava de facto.
- 2
- A tradição reza que o ensino na China arcaica se dividia em duas secções, ambas com seis disciplinas: (1) o “pequeno aprendizado” (小學 *xiaoxue*), incluindo a escrita e técnicas de contagem para a administração; tiro com arco, condução de carruagens para a guerra; noções de música e a prática da etiqueta (na expressão de Zhu Xi 朱熹, descrita como “disciplina de lavar e varrer o chão; rotinas de como responder e reagir, entrar e sair da presença”, 灑掃應對進退之節” *sasao yingdui jintui zhijie*, cf. a introdução à obra Pequeno Aprendizado [小學集解 *Xiaoxue jijie*] daquele autor), para definir as fronteiras entre o mundo interior e a hierarquia social; (2) o “grande aprendizado” (大學 *daxue*), centrado na síntese confuciana da literatura clássica, primeiramente a partir de seis obras: *Clássico dos Poemas* (*Shijing* 詩經), *Clássico dos Ritos* (*Liji* 禮記), *Tratado da Música* (*Yuejing* 樂經),

- 3
- Clássico dos Documentos* (*Shujing* 書經), *Clássico das Mutações* (*Yijing* 易經) e *Anais de Primavera e Outono* (*Chunqiu* 春秋). É célebre a passagem dos *Analectos* (論語 *Lun Yu*) (17.9): “O Mestre disse: ‘Pequeninos! Porque ninguém estuda os *Poemas*? Os *Poemas* podem [desenvolver] associações, podem [desenvolver] a percepção, podem [desenvolver] a sociabilidade, podem [desenvolver] a crítica. Com relação ao que está próximo [podeis inspirar-vos nos *Poemas*] para servir os vossos pai. Com relação ao que está longe, [podeis intuir dos *Poemas*] como servir o governante. [Os *Poemas* são úteis] para decorar os nomes dos pássaros, dos animais, das ervas e das árvores’”. Não obstante estar claro que a função estritamente educacional dos *Poemas* pode ser depreendida desta passagem, não é coincidência que venha em último lugar, após duas mais importantes. Em primeiro lugar vêm “associações mentais, percepção dos significados implícitos, compreensão das relações e hierarquia social”. Com as limitações de uma sociedade arcaica, diferenças dialectais impunham um grande dificuldade para o trabalho de gestão centralizada. Tais diferenças foram remediadas por uma espécie de código rudimentar baseado nos *Poemas*. Em segundo lugar, vem “servir o pai, servir o soberano”, que acentua o papel da obra na doutrinação moral-ideológica característica da cultura chinesa.

O “Grande Intróito” aos *Poemas do Senhor Mao*¹ Tradução e Comentário

GIORGIO SINEDINO*

Esta é a íntegra do “Grande Intróito”, conforme a edição de *Interpretação Autorizada* (lit. *sentido correcto*) dos *Poemas do Senhor Mao*, (*Maoshi Zhengyi* 毛詩正義), organizada pelo importante classicista do período Tang, Kong Yingda 孔穎達 (574-648). Além das anotações de Kong, os comentários exploram as glosas de Zheng Xuan 鄭玄 (127-200), um dos mais notáveis eruditos do final da dinastia Han.

Embora a questão seja insolúvel por insuficiência de documentação, a autoria do “Intróito” normalmente é atribuída à escola de Mao Heng 毛亨. Há quem seja mais específico e aponte um dos discípulos póstumos de Mao, Wei Hong 衛宏, activo nos séculos 1 a.C./1 d.C.?, mas a autoria individual por via de regra é uma questão controversa na história das ideias chinesas. Até à dinastia Song, este texto era tradicionalmente integrado na parte canónica da obra (i.e. os poemas em si) como introdução ao primeiro poema. Não se trata de um princípio editorial incomum nos textos da dinastia Han, visto o mesmo ocorrer também no *Clássico das Mutações* (*Yijing* 易經) e em secções hoje consideradas apócrifas do *Clássico dos Documentos* (*Shujing* 書經). Supõe-se, contudo, que o “Intróito” originalmente compusesse um único longo texto, distinto do *Clássico dos Poemas* (*Shijing* 詩經), constituído por duas “partes”: a primeira, que hoje se chama de “Grande Intróito”, tece considerações gerais sobre a poesia e o trabalho de criação poética; a segunda, chamada de “Pequeno Intróito”, interpreta cada uma das obras coligadas no *Clássico dos Poemas*. Tal “princípio editorial” dá margem a dificuldades, inclusive na organização do próprio “Grande Intróito”: o leitor perceberá que comentários

de natureza geral estão interpolados a anotações específicas sobre “O canto dos falcões pescadores”, que dão início e concluem o texto.

Enquanto a tradição afirmava que o “Intróito” era de facto canónico, na dinastia Song uma atitude mais crítica ganhou corpo, tornando-se maioritária nos nossos dias. A partir da releitura de Zhu Xi 朱熹 (1130-1200), o “Intróito” passou a ser visto como um texto independente dos poemas. Zhu era especialmente rígido nas suas críticas ao “Pequeno Intróito”, questionado como obra de muitas mãos e de qualidade desigual. Não obstante, as passagens que constituem o “Grande Intróito” mantiveram a sua importância na leitura de Zhu, sendo recolhidas como o primeiro documento das “Linhas Mestras” (詩傳綱領 *shi chuan gang ling*) – colectânea de passagens clássicas que define a ortodoxia hermenêutica do *Clássico dos Poemas*.

Nesta tradução, o “Grande Intróito” é composto de 20 trechos – conforme a divisão do comentário de Kong Yingda. Para fins didácticos, é conveniente dividi-lo em duas partes. A primeira, composta pelos itens 1 a 8, trata de aspectos gerais da poesia e da composição literária, particularmente as concepções de “ideais”, “emoções”, “unidade de expressão poética” entre poesia, música e dança, “correspondência por afinidade”, “papel político-doutrinário dos poemas”, entre outros; os itens 9 a 20 tratam da leitura e interpretação do *Clássico dos Poemas* como um todo. Em foco estão as importantes noções de “seis aspectos” e “quatro inícios”. Com base nelas, o “Intróito” analisa a estrutura do *Clássico dos Poemas*, conformando a obra a uma teoria da história da dinastia Zhou.

(一) 《關雎》，后妃之德也，風之始也，所以風天下而正夫婦也。故用之鄉人焉，用之邦國焉。

(1) [O poema] “O canto dos falcões pescadores”² descreve as virtudes da consorte real. É a primeira obra [da primeira secção do *Clássico dos Poemas*,] os “ventos”. [O “canto”] aventa [bom conselho] a Tudo sob o Céu, [determinando qual a relação] correcta entre marido e mulher. Por esse motivo, o poema tanto pode ser recitado para congregar hóspedes num banquete, quanto para se administrar um país.

COMENTÁRIO: Os itens 1 e 2 compõem um parágrafo único. Nele, os “ventos” dão ensejo para uma discussão profunda do significado de poesia. No original, “vento” é o substantivo *feng* 風, que literalmente significa “ar em movimento”. Em chinês, contudo, há outras conotações para o termo, a primeira das quais é “costumes” (em sentido moral, a exemplo da expressão “bons costumes”). Como ficará claro adiante, os “Ventos das Terras” representam, não os diferentes hábitos de vida de cada um dos países enfeudados a Zhou, mas a força e correcção da moralidade em cada um deles, julgados a partir do paradigma das Terras do Sul de Zhou e do Sul de Shao (cf. itens 18 e 19).

O ideograma 風 reaparece em “aventar [bom conselho]”, desta vez como verbo. Literalmente, significa “[tal como o vento,] soprar algo, movendo-o”; neste contexto, significa “exercer subtilmente influência moral sobre alguém”. Confúcio usa a metáfora do “vento” para exprimir a capacidade do homem superior para transformar o modo de ser e pensar do povo que tem abaixo de si (cf. *Analectos* [*Lun Yu* 論語] 12.19).³ Mas no caso do *Clássico dos Poemas* também há obras de pessoas consideradas inferiores na hierarquia social, de maneira que esse “ventar sobre as outras pessoas” não deve ser visto estritamente como uma obra de doutrinação moral de cima para baixo. Nestas situações excepcionais em que o inferior admoesta o seu superior, Zheng Xuan comenta que o termo *feng* 風 deve ser lido como o seu cognato “apreciar criticamente” (*feng* 諷). Deste modo, os “ventos” são uma via de duas mãos. Não apenas o superior ensina os seus subordinados, mas também os subordinados podem recorrer aos poemas para criticar as insuficiências do superior.

Enquanto primeiro dos *Poemas*, o “Grande Intróito” trata do “Canto dos falcões pescadores” como

a sua primeira e mais fundamental lição. Kong Yingda ressalta no “Canto” a concepção que perpassa toda a experiência histórica chinesa: a doutrinação política origina-se na relação correcta entre marido e mulher. Na visão chinesa, o marido é, por definição, superior à sua esposa, da mesma forma que, entre os animais, o macho domina a fêmea. O homem deve conduzir a família sob estrita obediência e voluntária cooperação da mulher. A harmonia familiar decorre desta hierarquia natural. Assim, uma sociedade estável depende de famílias estáveis e a relação ideal entre superior e subordinado deve espelhar-se nesse paradigma natural. Por tal razão, aproximar um banquete “particular” da administração “pública”, como se vê na passagem, não é incoerente, ao contrário do que poderia pensar o leitor ocidental. Subjacente a “público” e “privado” está a noção de “Ritos” (*li* 禮), o estrito sistema de etiqueta social que organizou a sociedade chinesa durante o período imperial. Portanto, não importa a distinção entre público e privado, na medida em que para um chinês há uma clara continuidade entre ambos – um código de valores comum, que naturalmente permeia a literatura em geral e a poesia em particular.

Neste contexto, o parágrafo enfatiza a dupla dimensão dos ensinamentos morais subjacentes ao “Canto dos falcões pescadores” (e também ao *Clássico dos Poemas*, em sentido lato). Os seus ensinamentos contribuem não apenas para a vida privada (“congracamento de hóspedes”), mas também para a vida pública (“administrar o país”). Conforme o *Grande Aprendizado* (*Daxue* 大學), o primeiro dentre os *Quatro Livros* (*Sishu* 四書) que, segundo Zhu Xi, representam a essência da tradição confuciana, incutir certos valores no clã é o primeiro passo para que se construa uma ordem política estável.⁴

(二) 風，風也，教也。風以動之，教以化之。

(2) [A categoria literária] “vento” [é sugerida pela palavra] “aventar” e significa “doutrinar”. Assim como o vento faz as coisas se moverem, a doutrinação transforma [as pessoas moralmente].

COMENTÁRIO: “Vento” aparece aqui com um outro significado, desta vez enquanto categoria literária, a primeira das três existentes no *Clássico dos Poemas*. Diz-se categoria literária, porque classifica as obras em

AS DIMENSÕES DO CÂNONE / Poética Chinesa

THE DIMENSIONS OF THE CANON / Chinese Poetics

termos de autoria (povo), forma (canções de ocasião) e conteúdo (elogio ou crítica aos superiores sociais). O sentido moral de “vento” (enquanto substantivo e verbo) já foi discutido acima.

O interesse particular deste parágrafo está em vincular uma categoria literária a um uso político-moral específico e também à sua eficácia. Porque vento significa “doutrinar”? E, como tal, “doutrinação” tem o condão de transformar moralmente as pessoas? Os chineses acreditavam que cada indivíduo possuía uma determinada “força moral” ou “virtude” (*de* 德). Essa força, que podia ser percebida pelos outros, dava força às acções de alguém; mas, além disso, também era possível comunicá-la às pessoas – por exemplo através de poesias. Essa concepção de *de* é um conceito indispensável para a literatura desta época, na medida em que uma obra normalmente era vista como um retrato da força moral do autor. Ultimamente, o juízo sobre a “beleza” ou “feiura” de uma obra remeterá à força ou fraqueza da moralidade de seu autor.

(三) 詩者，志之所之也。在心為志，發言為詩。

(3) O poema *shi* 詩 é para onde acorrem os [mais elevados] ideais [do poeta]. Enquanto estão dentro [do coração], chamam-se de “ideais”; ao serem comunicados com palavras, ganham o nome de *shi*.

COMENTÁRIO: Pelo menos no *Clássico dos Poemas*, a poesia está completamente determinada pelo estrito código moral “confuciano”. A individualidade do autor cinge-se a manifestar os limites da sua “força moral”, estando a sua técnica e sensibilidade submissas ao carácter didáctico de sua criação. Por conseguinte, esses poemas *shi* distinguem-se no universo poético chinês por uma aura de quase sacralidade. Talvez os poetas da dinastia Han tenham preferido uma outra nomenclatura para os poemas de temática mais mundana, os *fu* 賦. É por isso que a tradução particulariza os “poemas *shi*”, já que os mesmos recebem no “Grande Intróito” a dimensão de um género literário.

A definição “poema *shi* é para onde acorrem os ideais [do poeta]” é uma reelaboração de uma passagem do *Clássico dos Documentos*.⁵ Mas quem era esse poeta? O original chinês menciona apenas a palavra

“ideais”. O original *zhi* 志, na sua etimologia remete para a consciência e valores de um agrupamento social conhecido como os *Shi* 士 que, na época do “Intróito”, exerciam funções de guerreiros-burocratas-literatos. Membros da baixa aristocracia, raramente ricos, nunca independentes, a maior parte dependia do seu *know-how* em assuntos de governo e instrução na cultura oficial para garantir sucesso na vida. Dito isto, os ideais dos *Shi* tinham por alicerce os valores literários e morais da sua educação, estando voltados para o trabalho de governo que exerciam no dia-a-dia. Neste quadro, havia de facto espaço para a criação literária e expressão artística, embora submetidas ao cânone moral e político, de que o *Clássico dos Poemas* é uma cristalização.

Não obstante, vale a pena enfatizar que “ideal” é um conceito dinâmico: embora a moralidade confuciana seja o seu ponto de partida, cada época atribuir-lhe-á novos matizes, chegando-se mesmo ao ponto de, no final da dinastia Tang, violar o estrito código que balizara os poemas *shi* em dois milénios. Embora não haja indícios dessa revolução no período que nos interessa, de facto há uma mudança importante na transição da dinastia Zhou para a China unificada pelo clá Liu 劉 dos Han 漢. Nesse processo, os *Shi* parecem tornar-se conscientes da sua condição enquanto classe, para além do papel que lhes cabia segundo a ideologia de Estado. Confúcio é normalmente apresentado como protótipo desse novo homem. São famosas as citações dos *Analectos* onde Confúcio fala de si próprio como portador de “ideais” que, no passado, eram exclusivos dos reis e da alta aristocracia.⁶

É óbvio que as palavras de Confúcio devem ser lidas a partir do contexto histórico e da realidade institucional chinesa. O “confucionismo” (a ideologia dos *Shi* enquanto grupo social) distingue duas linhas de acção: de um lado, apregoa a conformidade social e a autoridade da hierarquia; por outro, busca para si e para a sua classe um maior campo de acção, que compense a sua inferioridade social e os equipare à elite detentora do poder real. Pode-se postular que das tensões e contradições destas duas linhas surge um impulso criativo que se manifestará inclusive na literatura e na poesia.

Por derradeiro, este parágrafo prescreve à poesia e à criação poética uma única fonte: os ideais e convicções do autor. Contudo, esses ideais não bastam por si sós. Há necessidade de um elemento formal – a linguagem – e de um elemento processual – o diálogo entre o poeta

e o seu destinatário, estando ambos esses elementos contidos no ideograma 言 *yan*, que traduzimos por “comunicar com palavras”. A próxima passagem explorará os limites da comunicação verbal e sugerirá uma relação no mínimo complexa entre moralidade, criação literária e expressão artística.

(四) 情動於中而形於言，言之不足，故嗟嘆之，嗟嘆之不足，故永歌之，永歌之不足，不知手之舞之，足之蹈之也。

(4) Quando as emoções se agitam dentro [do coração], é através de palavras que elas tomam forma. Se, contudo, [a intensidade das emoções é tal que] as palavras não bastam, [o poeta manifesta-o] com suspiros e gemidos. Caso os suspiros e gemidos [por sua vez não sejam capazes de satisfazê-lo, o poeta] canta. Falhando também o canto, [o poeta,] sem se dar conta, dança com as mãos e dança com os pés.

COMENTÁRIO: Neste parágrafo, a primeira questão a ser posta é: o que é o “poeta” na perspectiva do “Grande Intróito”? De início, cumpre distinguir o “poeta” na tradição chinesa do “poeta” na tradição ocidental. Na Grécia pré-clássica, o poeta é o ποιητής *poiétés*, isto é, o “criador” de uma cultura. Homero era a autoridade máxima de um sistema educacional (παιδεία *paideia*) por representar um sistema de valores morais-religiosos e, ultimamente, por transmitir uma visão do mundo e da sociedade que influenciou o ideal grego de homem. A crítica a Homero que culminou na Atenas do famoso século V a.C. permitiu isolar o valor retórico e literário das obras do poeta, aproximando a poesia épica, lírica e teatro como expressões literárias comuns, ainda que houvesse uma hierarquia entre elas. Foi a partir de Horácio que a poesia se tornou meramente um tipo técnico de composição literária, noção que se transmitiu à Renascença e chegou aos nossos dias.

Na China, não há um “poeta” a dessacralizar, porque a ênfase não é posta sobre a individualidade do artista e sim sobre a mensagem comum de “doutrinação” da sociedade pela poesia *shi* enquanto um género (cf. item 8 do texto principal), género que permanecerá sacralizado, pelo menos até a dinastia Tang. Como se verifica na referida passagem, por não possuir o mesmo peso da tradição ocidental, a figura do “poeta” na China pode, em tese, confundir-se com a do intérprete, a do

cantor e até mesmo com a do dançarino. O problema da “autoria”, tão importante para a tradição ocidental, não preocupa o “Grande Intróito”, porque a poesia é aqui descrita como um meio de expressão comum, cernida num conjunto de “emoções” (*qing* 情). Essas emoções não são exclusivas a uma categoria de artistas, algo que no Ocidente se cognomina “imaginação” ou “invenção” poética – já que impor critérios formais às emoções neste ponto pareceria demasiado artificial para o “Intróito”. Voltando àquela passagem, vê-se facilmente que as emoções fluem num *continuum* entre a dicção poética, a canção e a dança. Esta é uma noção de “espontaneidade” ou “naturalidade” (*ziran* 自然), muito apreciada pelos chineses. Por outro lado, apesar de que neste esquema todos sejam poetas em potencial, não decorre que na verdade o sejam, considerado o facto de que as emoções precisam de se legitimar nos ideais descritos pelo item anterior e, também, que somente artistas de “força moral” superior podem perenizar-se como grandes poetas.

(五) 情發於聲，聲成文，謂之音。

(5) As emoções manifestam-se por sons; se os sons se conformam numa ordem [determinada], a isso chamamos melodia.

COMENTÁRIO: Tal como na Grécia antiga, havia uma profunda relação entre poesia e música, de maneira que o “Intróito” não está a fugir do tema, apenas explora o paralelismo existente entre a melodia da frase e sua musicalização. Conforme o “Intróito”, o que surgiu primeiro, a poesia ou a música? Pelo tratamento dado ao problema, parece claro que a música surgiu como um subproduto da harmonia da voz (ou vozes) da declamação. Este é o ponto de vista do comentário. Mas a questão não deixa de apresentar dificuldades. O termo “sons” (*sheng* 聲, lit. “vozes”) corresponde às cinco “notas musicais” da China arcaica (*gong* 宮; *shang* 商; *jiao* 角; *zhi* 徵; *yu* 羽 – equivalentes a “do”, “ré”, “mi”, “sol”, “lá”). O comentário explica ainda que a dicção poética se constrói à maneira da organização desses sons numa “ordem”, que ultimamente será chamado de melodia. Portanto, a relação genética entre poesia e música parece inverter-se, colocando a música como origem da poesia – pelo menos intuitivamente.

AS DIMENSÕES DO CÂNONE / Poética Chinesa

THE DIMENSIONS OF THE CANON / Chinese Poetics

Resta ainda um segundo desafio para quem desejar descobrir a relação entre música e poesia. O termo traduzido por “ordem” neste item, *wen* 文, não é um termo eminentemente musical. Nos *Ritos de Zhou* (*Zhouli* 周禮) há uma passagem descrevendo as funções do “Grande Mestre de Música”,⁷ onde é utilizada a expressão “dá ordem aos tons classificados como *Yin* 陰 e *Yang* 陽 com base nos cinco sons”. Tal passagem é comentada conforme uma complexa tabela de correspondências, não somente entre sons, mas também pontos cardeais, horas, mês e ano, etc. Portanto, a “ordem” aqui mencionada pelo “Intróito” tem por pano de fundo uma concepção tipicamente chinesa de “correspondências por afinidade” (*gan ying* 感應) entre os diversos aspectos que integram a realidade, sendo os sons tão somente o aspecto enfatizado desta vez.

(六) 治世之音，安以樂，其政和。
亂世之音，怨以怒，其政乖。
亡國之音，哀以思，其民困。

(6) As melodias de uma sociedade em que há bom governo são tranquilas e transmitem alegria; isto porque [as classes superiores] adoptam um política de conciliação. Numa sociedade em desordem, as melodias são rancorosas e transmitem fúria, pois a política não consegue construir consenso. Os países prestes a se extinguir caracterizam-se por melodias tristes que suscitam reflexão, uma vez a gestão [do país] haja caído em impasse.

COMENTÁRIO: Percebe-se aqui uma aplicação prática da concepção de “correspondência por afinidade”: as melodias reflectem o estado de coisas numa sociedade, ou seja, a poesia (aqui parafraseada como “melodia”) pressente o sucesso ou fracasso de todo um povo. Como é isso possível? No comentário ao item 4 já se afirmou que a poesia – extensível ao canto e à dança – pode ser considerada uma prática colectiva, livre de preocupações a respeito da autoria ou individualidade da invenção poética. Também ficara estabelecido que as emoções são a força motriz dessas manifestações artísticas, emoções que marcam a continuidade do “diálogo poético” entre a obra e o seu(s) realizador(es). Como são emoções comuns, um mero leitor pode participar da obra: basta dar-lhe vida com a sua dicção, canto ou dança. É por tal motivo que

a poesia não é produto isolado de uma mente, sendo capaz de reproduzir a realidade que lhe deu origem. Contudo, deve-se insistir que há emoções legítimas e emoções “corrompidas”; eis algo que se pode intuir da existência de três tipos de sociedade. Mas qual o critério para as distinguir? A moralidade do grupo é uma aposta segura, mas parece que há um fundamento primeiro: os “ideais” referidos pelo item 3. Em última instância, são esses ideais que ligam a obra à realidade de onde provém. Mas que ideais devem prevalecer? Como julgar quais os ideais legítimos para animar os poemas *shi*? O item 8 responderá peremptoriamente a estas indagações.

(七) 故正得失，動天地，感鬼神，莫近於詩。

(7) Sendo assim, nada se aproxima dos poemas *shi* [em termos de oferecer uma avaliação] correcta sobre o que é sucesso ou fracasso, de comover Céu e Terra, de contagiar-se pelos espíritos humanos ou da natureza.

COMENTÁRIO: Este item descreve três “eficácias” dos *Poemas*, que certamente soarão insólitas para o leitor contemporâneo. No plano da sociedade, os poemas *shi* são referenciais seguros para avaliar a moralidade de acções individuais ou de situações colectivas – particularmente com vista a aferir a situação política de uma sociedade. No plano da natureza, caso a mensagem de transformação ética dos *Poemas* permeie tanto a elite como o povo, todo o Céu e Terra ingressará numa era de paz e estabilidade. Neste último movimento, não haverá barreiras entre o mundo material e a realidade invisível, porque o homem vibrará em uníssono com a “natureza”.

Nada há nessas funções que possa sugerir qualquer relação com o que se entende por “literatura” ou mesmo “arte” como se compreendem hoje em dia, nada que remeta a um “tipo de escrita” ou a uma “função da linguagem”. Se o “Grande Intróito” apresenta uma teoria poética, ela está submetida ao “fundamentalismo confuciano” que opera na sociedade e na política chinesas, tão preocupado que está com a defesa de um código absoluto de moralidade. Por tal motivo, as três funções devem ser vistas como modalidades de uma mesma substância. Enquanto veículo de ideais legítimos, a poesia tem o poder de exercer efeitos sobre uma comunidade, sobre Tudo sob o Céu ou mesmo sobre toda a “natureza”, visível ou não. Segundo essa

doutrina, a mensagem moral de um poema não é somente capaz de dissipar dúvidas a respeito do que é bom e ruim para as terras onde há feudatários do Filho do Céu; se os seus ideais forem reconhecidos, e mesmo influenciarem o comportamento do mundo cultural chinês inteiro, será possível promover uma grande harmonia que permeia os “espíritos”. Este pensamento mais uma vez explora a noção de “correspondência por afinidade”.

Vale a pena esclarecer o que são “espíritos” na cultura chinesa clássica. A passagem emprega o termo composto *guishen* 鬼神, que literalmente significa “espíritos dos mortos” e “espíritos celestes” (algo como “elementais”). Não obstante, os dois conceitos variam conforme o tempo. Como o *Clássico dos Poemas* é uma obra muito antiga, de uma época em que a religião chinesa era essencialmente um sistema de culto dos antepassados, parece ser mais adequada uma visão mais concreta dos espíritos, como entidades capazes de influenciar a realidade. Portanto, originalmente, talvez os “espíritos” da passagem queiram referir-se às entidades protectoras dos clãs nobres – ancestrais ou divindades. Contudo, o texto do “Intróito” é aberto e cada geração de intérpretes relê a passagem conforme as convicções da sua época, tanto que, em Zhu Xi, os “espíritos” se tornaram as energias despersonalizadas do *Yin-Yang*.

(八) 先王以是經夫婦，成孝敬，
厚人倫，美教化，移風俗。

(8) Os reis do passado apoiavam-se neles para padronizar as relações entre marido e mulher, [e também para] consolidar a piedade filial e o respeito [ao soberano. Era através deles] que se impunha o devido valor às relações humanas, que se fazia bela a doutrinação [da colectividade] e que se transformavam os hábitos e costumes.

COMENTÁRIO: “Apoiavam-se neles” é uma remissão às três eficácias dos poemas *shi*, tal como discutido no item anterior. Os itens 6, 7 e 8 têm uma relação orgânica. No item 6, postulou-se a primeira premissa da “correspondência por afinidade”, sustentando-se que as poesias são retratos da realidade de onde surgem. No item 7, foi apresentada a segunda premissa, segundo a qual os poemas também são

capazes de influenciar a realidade, possuindo três níveis de eficácia. Ao ler-se este item, percebe-se que a poética está ao serviço da moralidade, sendo uma considerável ferramenta de governo. Mais importante, este item enfeixa as três eficácias, que agora aparecem unificadas em torno da “doutrinação da colectividade” pelos reis do passado.

Tal como anunciado no item 1 durante a análise de “O canto dos falcões pescadores”, todo o arranjo das relações humanas se inspira no par primordial do masculino e feminino, *Yin* e *Yang*, que será aplicado por analogia às relações de subordinação familiar (pai-filho) e política (rei-servo). Na cultura chinesa clássica, relações humanas não são um conceito neutro, podendo ser parafraseadas como a hierarquia familiar e social. Segundo esse raciocínio, as sociedades humanas nascem num estado de perfeição orgânica, o que quer dizer que, no passado, governavam aqueles que eram os mais aptos para tanto, enquanto que o povo aceitava servi-los de bom grado. Cada um estava satisfeito com o que lhe coube e trabalhava altruisticamente em favor do todo. Esta utopia é o pano de fundo ideológico do que chamámos de primeira parte do texto – parte que, a partir de agora, será expressa por “poética ortodoxa”.

(九) 故詩有六義焉，一曰風，二曰賦，
三曰比，四曰興，五曰雅，六曰頌。

(9) Nesse sentido, os poemas *shi* têm seis aspectos: o primeiro chama-se de “ventos”; o segundo, “exposição poética”; o terceiro, “comparação”; o quarto, “alusão”; o quinto, “odes elegantes”; o sexto, “cânticos reais”.

COMENTÁRIO: Este item tem um duplo papel. Por um lado, pode ser considerado o último item do que designámos por primeira parte do “Grande Intróito”. Por outro, pode também ser tido como o primeiro item da segunda parte. A poética do *Clássico dos Poemas* está completamente resumida nos seus seis termos. Não se trata, contudo, de um agrupamento homogêneo, mas de dois grupos com três conceitos cada. Sabe-se que “Ventos”, “Odes” e “Cânticos” são as três divisões do *Clássico*; mais do que divisões, podem ser vistos como “categorias literárias” ou “géneros poéticos”. Os demais termos, “exposição poética”, “comparação” e “alusão” são procedimentos estilísticos que distinguem os poemas *shi* da prosa literária *wen*.

AS DIMENSÕES DO CÂNONE / Poética Chinesa

THE DIMENSIONS OF THE CANON / Chinese Poetics

Sendo os dois grupos tão distintos, porque é que o “Intróito” os elenca numa sequência aparentemente confusa, interpolando os procedimentos estilísticos entre “Ventos” e “Odes”? “Ventos” vem primeiro por uma razão subtil. Eles não apenas iniciam o *Clássico*, mas também possuem a eficácia mais imediata – basta que se reveja os itens 1 e 2. Após os “Ventos” seguem-se os três procedimentos. Segundo Kong, esta interpolação explica que, da mesma maneira que os três podem estar presentes nos “Ventos”, também podem ser empregados nas “Odes” e nos “Cânticos”.

Como definir esses procedimentos? O “Intróito” não desce a tais particulares e a polémica continuou ao longo da história chinesa. Porta-voz da leitura política tradicional do *Clássico*, Kong Yingda anota que o segundo procedimento consiste “em comparar a um animal ou objecto qualquer aquilo que se deseja expressar, porque o autor não ousa comunicá-lo directamente, como se tivesse medo de algo”. A comparação funciona referencialmente; por exemplo, usar o termo “rato” para exprimir a pessoa que explora o camponês, roubando as suas riquezas, à maneira do rato, que come escondido os seus cereais.

“Alusão”, o terceiro item, é um tipo de comparação que, todavia, funciona no plano das emoções suscitadas pelas imagens ou pelos objectos comparados; na expressão de Kong Yingda, “a ‘alusão’ suscita ideais e princípios elogiados pelo poeta”. Por exemplo, os falcões pescadores são conhecidos pela sua fidelidade, aninhando-se com apenas um parceiro por toda a vida. Se o poeta empregar “falcão pescador” para significar “cônjuges fiéis”, trata-se de uma comparação. Porém, como no poema, se for feita uma menção subtil ao canto dos falcões pescadores e se a lembrança do canto suscitar o sentimento de confiança e cumplicidade de um casal, estaríamos diante de uma “alusão”. Em resumo, enquanto na comparação há uma relação concreta entre referência e referido, na alusão há uma mera sugestão psicológica.

Até agora nada foi dito sobre a “exposição poética”. Sendo a “Comparação” e a “Alusão” termos correlatos, a “exposição poética” resta isolada como um procedimento aparentemente sem sentido particular. Kong Yingda explica: esse procedimento consiste numa “apresentação directa do material, sem mascarar o que se deseja dizer – de modo que sucessos e fracassos [elogio e crítica] são apresentados como tal”. Claro que a explicação de Kong tem por pano de fundo a leitura

tradicional do *Clássico*, como obra de carácter político-moral; no entanto, o essencial da “exposição poética” está presente: um impulso criativo, sob influência das emoções tal como ocorrem ao autor. Um bom exemplo é o terceiro poema da colectânea, chamado de “orelhinha enrolada” (*juan’er* 卷耳, nome chinês antigo do arbusto *xantium sibiricum*). Nele, uma mulher canta a saudade do seu marido, então distante de casa. Todas as estrofes exploram um sentimento de solidão, ora suscitado pelo que a mulher está a fazer, ora pelo que ela imagina que o seu marido esteja a fazer. A linguagem é simples e directa, adornada apenas pela interacção subtil entre o mundo psicológico e a vida quotidiana. Portanto, apesar da pobreza teórica do conceito, não seria exagero descrever a “exposição poética” como o procedimento fundamental da composição de poesia em chinês. Sensibilidade, inspiração e espontaneidade – todos esses termos dão-lhe conteúdo prático. Não é por acaso que o termo *fu* que, no “Intróito”, indica um procedimento estilístico, se tornou uma metonímia para “poesia” ou “poema” na dinastia Han.

(十) 上以風化下，下以風刺上。
主文而譎諫。言之者無罪，
聞之者足以戒，故曰風。

(10) As classes superiores utilizam os “ventos” para transformar moralmente as classes subalternas e estas, [por sua vez,] utilizam-nos para censurar [os defeitos das] classes superiores. [Apesar de os poemas *shi* serem composições] eminentemente literárias, eles podem ser utilizados para fazer críticas indirectas. [E justamente por serem críticas indirectas,] quem as profere não comete um crime [de subversão da hierarquia social, ao mesmo tempo em que] quem é criticado tem fundamentos para tomar providências [e remediar as queixas do povo.] É por estas razões que [a primeira categoria de poemas *shi* chama-se de] “ventos”.

COMENTÁRIO: No item 2 já se discutiu os diferentes sentidos da palavra “Vento” (*feng* 風) em chinês arcaico, no que têm de relevante para a poética do *Clássico*. Contudo, enquanto naquele item somente se enfatizou o sentido de “Vento” como doutrinação político-moral, agora o termo aparece polarizado: há os “Ventos” dos superiores sociais e os “Ventos” dos inferiores sociais. Na prática, esta é uma divisão

eventual, pois ambos os aspectos continuam unificados pela utopia de uma sociedade harmoniosa, onde quem tem a virtude para mandar está no poder de facto e quem deve obedecer submete-se voluntariamente. A polarização somente ocorre porque a era dourada chegou ao fim, confundindo a consciência moral da elite e desestruturando a hierarquia “natural”.

Neste contexto, este item é o que verdadeiramente assinala o início da segunda parte do “Grande Intróito”. Em contraste com a pureza da primeira parte, que permeia o ideal poético arcaico chinês, deparamo-nos agora com uma situação em que os governantes perderam as suas credenciais morais. O quebrantamento dessa ordem, por um lado, legitimou os subordinados a externarem a sua insatisfação, mas, por outro, também prescreveu as regras segundo as quais os protestos devem ser veiculados. Primeiramente, permanece o pressuposto de que a ordem hierárquica segue inalterada. Em segundo lugar, as críticas devem ser feitas indirectamente, mascaradas de ingénuos exercícios literários. Um terceiro ponto é o de que os protestos funcionam como lembretes aos superiores de que há algo errado no seu governo, cabendo a quem tem o poder decidir se tomará ou não providências. “Ventos” aqui serve de metáfora: à maneira da brisa, as críticas podem ser subtilmente sentidas e, justamente pela subtilidade da impressão, podem ser também ignoradas, sem qualquer consequência social mais ampla.

(十一) 至於王道衰，禮義廢，政教失，
國異政，家殊俗，而變風變雅作矣。

(11) Quando o “Caminho do Rei” entrou em decadência, [o sistema] dos Ritos [legítimos] e [os seus elevados] valores morais caíram em desuso; a governança e a doutrinação moral faliram. [Nesse momento, Tudo sob o Céu perdeu sua unidade,] cada país passou a adoptar políticas diferentes; cada clã começou a desenvolver hábitos próprios. Nessa era apareceram [categorias] heterodoxas de “ventos” e “odes elegantes”.

COMENTÁRIO: O conceito de poema “Heterodoxo” (*bian* 變, lit. “modificado”, “alterado”) marca a transição entre duas épocas e dois estilos. Está contraposto a “Ortodoxo” (*zheng* 正, lit. “correcto”, “direito”). O que é um poema ortodoxo? A passagem

ressalta dois aspectos. Em primeiro lugar, é ortodoxo o poema concebido segundo o espírito dos Ritos legítimos – da estrita etiqueta social, cuja observância ecuménica é atributo do Rei-Sábio. O segundo aspecto é a sua validade e significância *erga omnes*. Dito isto, os poemas Heterodoxos são corrupções de um ideal. O seu aparecimento é indício da decadência de uma sociedade.

Vale a pena enfatizar que à ideia de decadência está associada a noção de diversidade. Heterodoxia assinala a incapacidade de a corte real fazer com que os nobres feudatários (e seus servos) sigam a sua forma de pensar e agir, dando vazão a emoções e formas de pensar que necessariamente destoam do que uma tradição imemorial vaticina e impõe. Sob uma perspectiva estritamente literária, a unificação das formas de expressão poética por um único cânone não apenas é moralmente desejável, mas também esteticamente. O termo chinês significando “ortodoxia” quer dizer “correcto” (*zheng*) e está intimamente associado a elegância (*ya* 雅). Curiosamente, este termo *ya* também se refere aos hábitos linguísticos da corte real. Isto reforça os matizes depreciativos do termo “heterodoxo”.

(十二) 國史明乎得失之跡，傷人倫之廢，
哀刑政之苛，吟詠情性，以風其上，

(12) Atentos aos indícios de fracassos e sucessos [nas políticas adoptadas pelos governantes], comovidos pela falência da hierarquia familiar e social, consternados pela virulência das punições e demais medidas [para repressão dos costumes], os cronistas de cada país faziam recitar [poemas exprimindo] emoções e temperamentos [merecedores de atenção], com o fito de aventar [cautela a] seus superiores,

(十三) 達於事變而懷其舊俗者也。
故變風發乎情，止乎禮義。
發乎情，民之性也。
止乎禮義，先王之澤也。

(13) de deixar os seus soberanos a par das mudanças e, por fim, que eles, [decepcionados com os vícios de seu tempo,] pudessem contagiar-se de nostalgia pelos velhos costumes. Embora esta [categoria] heterodoxa dos “ventos” dê voz a emoções [imperfeitas], ela contém-se diante dos [imperativos ditados] pelos Ritos [legítimos] e

AS DIMENSÕES DO CÂNONE / Poética Chinesa

THE DIMENSIONS OF THE CANON / Chinese Poetics

seus valores morais. [Por um lado,] a atitude de reflectir fielmente as emoções [ao compor um poema] é da índole do povo. [Por outro lado, contudo,] o facto [de o poeta] não violar nem os Ritos, nem a moralidade deve-se à reminiscência [dos ensinamentos] dos reis do passado.

COMENTÁRIO: Os itens 12 e 13 compõem um único, longo parágrafo. A separação abrupta em duas secções justifica-se pela necessidade de esclarecer uma redacção dúbia do “Grande Intróito”, aparentemente atribuindo a “autoria” dos poemas heterodoxos a burocratas da corte real responsáveis pela organização das crónicas do país. Na verdade os poemas são oriundos das numerosas terras enfeudadas ao rei de Zhou, o que é incoerente com qualquer generalização em sentido contrário. O mal-entendido deve-se ao verbo “recitar” (*yinyong* 吟詠) que não deve ser lido na voz activa (“os cronistas recitam”), mas sim no modo causativo: “os cronistas fazem recitar”.

Estes itens explicam como os poemas heterodoxos chegavam ao conhecimento do rei: havia funcionários responsáveis pelo trabalho de compilação e interpretação dessas obras, da mesma forma que hoje em dia há profissionais encarregados da análise dos conteúdos da internet. Configura-se um modo de comunicação indirecta entre dois níveis hierárquicos, para todos os efeitos impermeáveis entre si. Por ser a autoridade absoluta uma prerrogativa do marido, do pai, do rei, como resolver os conflitos humanos inevitáveis sem esmagar a parte mais vulnerável? A resposta é: através de um código moral rígido; a responsabilidade é assim personalizada, enquanto cada um deve fazer o que lhe é prescrito nesse âmbito. Se algo está errado com Tudo sob o Céu, as causas remontam à imoralidade do rei. Uma passagem do “Vaticínio de Yin”, capítulo do *Clássico dos Documentos*, menciona os “Três Maus Hábitos e Dez Abusos” que devem ser evitados pelo Rei. São conselhos práticos minuciosos, proscrevendo falhas como: excessos de canto e dança na corte; apreço por objectos raros ou preciosos, mulheres, passeios, jogos de caça; desrespeito pelos ensinamentos dos Sábios, desconsideração pelos conselhos dos servos fiéis e rectos, desprezo pela virtude dos anciãos e fazer amizade com pessoas tolas e fúteis. Os *miroirs des princes* medievais certamente podem servir de referencial; porém, no caso da China, trata-se de um fenómeno de duração desproporcionalmente maior que o da Europa, além de que o sistema ideológico do “Rei-Sábio” essencialmente

monopolizou a educação chinesa, pelo menos até ao fim da era imperial. Na Europa, ao contrário, factores como a separação entre Estado e Igreja e entre política e economia produziram uma estratificação cultural sem paralelo na China.

（十四）是以一國之事，繫一人之本，謂之風。言天下之事，形四方之風，謂之雅。

(14) Consequentemente, [a condução dos] assuntos [de governo] numa terra está vinculada [à índole de] uma pessoa. [Eis o que se] chama de “vento”. [Se uma obra] tratar da gestão de Tudo sob o Céu, formando os “ventos” das quatro direcções, chamar-se-á de “ode elegante”.

COMENTÁRIO: Começa aqui uma nova secção que abrange os itens 14 a 17 e expõe o conceito de “Quatro Inícios” – “Ventos”, “Odes menores”, “Odes maiores” e “Cânticos”, ou seja, a estrutura de quatro géneros segundo a qual estão compiladas as obras no *Clássico dos Poemas*. Neste item, as “odes elegantes” são apresentadas como uma ampliação dos “ventos”. Diz-se ampliação, porque ambos os géneros compartilham do mesmo substrato: *shi* 事, isto é, “assuntos de governo”. Ambos são retratos da ordem política: os “ventos”, no plano das “terras” enfeudadas pelo rei de Zhou, as “odes”, na perspectiva de Tudo sob o Céu. Chama-se a atenção que, neste lugar, os “ventos” não apareçam como composições poéticas particulares, mas como um mosaico representando uma ordem político-moral determinada. Além disso, é preciso notar que, na relação entre os “ventos” e as “odes”, o todo prevalece sobre as partes. Não são as “odes elegantes” resultado da integração dos “ventos” de cada uma das terras, mas é o centro que determina aquilo que ocorre em todas as partes. O item 15 explicará como isso é possível.

（十五）雅者，正也。言王政之所由廢興也。政有小大，故有小雅焉，有大雅焉。

(15) [O termo] “elegante” refere-se ao que é ortodoxo. [As “odes elegantes”] descrevem as razões para a adopção e abandono das políticas de um rei. Dado que há políticas de maior e menor importância, as “odes elegantes” dividem-se em “odes menores” e “maiores”.

COMENTÁRIO: Este item trata as “odes” de modo similar ao que o item anterior empregou para os “ventos”. “Odes” são obras da alta aristocracia ligada por sangue ao clã de Zhou. Por essa razão, o conjunto das “odes” define a “ortodoxia” em termos de valores e de gosto estético. A crítica tradicional afirma que as “odes” dividem-se em “pequenas” e “grandes” conforme a seriedade e importância dos seus objectos. O que são assuntos pequenos? As cerimónias de conagraçamento e de brinde, o protocolo de acolhida a hóspedes, a recompensa dirigida aos servos de valor, etc. Por outro lado, “grandes” temas incluem o “Mandato do Céu” – a legitimidade conferida ao clã de Zhou após a vitória militar sobre a casa de Shang –, os elogios às virtudes dos reis fundadores, os sacrifícios religiosos de que depende a harmonia entre o Céu e a casa regente e, por fim, a manutenção de uma ordem virtuosa em Tudo sob o Céu.

Uma questão oportuna: porque somente as “odes” se dividem em “pequenas” e “grandes”? A razão está em que os “ventos” se atêm ao governo familiar das terras, geridas por um clã de nobres feudatários – um tema por definição “pequeno”. Como explicará o próximo item, apesar de constituírem o género poético mais elevado do *Clássico*, os “cânticos” têm um emprego muito restrito e específico – o de oferecer conteúdo verbal à prática dos sacrifícios pelas casas reais –, objecto em si visto como “grande”, pois beneficia Tudo sob o Céu. Em conclusão, apenas as “odes” se caracterizam por uma dualidade de material. Por um lado, enfocam os assuntos “familiares” da alta nobreza, mas, diferentemente dos nobres feudatários, a corte também governa Tudo sob o Céu. É o governo de uma família que governa todas as famílias.

（十六）頌者，美盛德之形容，以其成功，告於神明者也。

(16) Os “cânticos reais” são a forma e o conteúdo da mais bela e sumptuosa virtude. São [composições destinadas a] anunciar os feitos [do rei] aos espíritos de luz.

COMENTÁRIO: O *leitmotiv* dos clássicos confucianos, inclusive dos *Poemas*, é a busca de se submeter a política a uma moralidade absoluta. Nesse projecto, questões metafísicas – sejam individuais ou colectivas – tornam-se claramente secundárias em relação aos problemas

do dia-a-dia. Embora antropológicamente a cultura chinesa haja atravessado um período em que o culto a antepassados do clã parecia estar no centro da vida política, com a criação de um império burocrático centralizado essas tradições religiosas passaram por um processo crescente de formalização. No que tange a este “Intróito”, todavia, percebe-se que os “espíritos” ainda parecem distinguir-se das “energias do *yin-yang*”, claramente despersonalizadas, e que a “união entre homem, Terra e Céu” ainda se dá num contexto em que os “espíritos” humanos parecem agir como mediadores. A propósito, os comentários de Kong Yingda dão voz a uma dimensão menos mística do que a letra do “Intróito” sugere: “a ‘Genealogia dos Cânticos’ de Zheng Xuan lê: ‘A virtude do Filho do Céu cobre de brilho os quatro extremos, alcança o que está acima e o que está abaixo, não há nada que não envolva dentro de si, nada a que não dê suporte’. É isso que o ‘Intróito’ chama de conteúdo – eis a origem do seu sentido”. E ainda: “Por ‘feitos’, o ‘Intróito’ entende a realização de uma obra. A obra do Céu está em proferir um mandato para os sábios; a obra do sábio está em dar responsabilidades a homens de valor e a obra dos homens de valor consiste em cuidar do povo”. Desta maneira, subsumidos à imagem do Céu, os “espíritos” continuam como o primeiro elemento na cadeia de legitimação moral, mas isso ocorre sob o pano de fundo da mais absoluta formalização.

（十七）是謂四始，詩之至也。

(17) Esses são o que se chama de “quatro inícios”, a culminância dos poemas *shi*.

COMENTÁRIO: Trata-se de uma conclusão surpreendente para a secção sobre os “Quatro Inícios”. Após listar os quatro capítulos ou partes em que se divide a *Clássico dos Poemas*, o “Intróito” arrematou-os com o seguinte apanágio: “a culminância dos poemas *shi*”. Qual a razão para o dizer? De início, cumpre definir o que é culminância; o termo chinês *zhi* 至 é análogo a *ji* 極, que, etimologicamente, significa “cumeeira”, a viga mestra de um telhado, e que também é sua parte mais alta. Portanto, “culminância” quer dizer “(uni)polaridade”: é o único referencial, que paira acima do todo e demarca a sua racionalidade. Desta forma, “Ventos”, “Odes Menores”, “Odes Maiores”

AS DIMENSÕES DO CÂNONE / Poética Chinesa

THE DIMENSIONS OF THE CANON / Chinese Poetics

e “Cânticos” organizam os mais de 300 poemas do *Clássico* numa escada que reflecte a ordem social e política chinesa, enquanto dá expressão aos “ideais” (cf. item 3) maiores da civilização de Zhou. Além do mais, eles são os quatro capítulos de um livro classificado como “Clássico”, *jing* 經. Etimologicamente, tal termo refere-se à largura de um tecido, isto é, à dimensão que não varia e orienta o todo. Os “Clássicos” são a primeira das quatro divisões bibliográficas na China,⁸ recolhendo as obras de mais elevado estatuto, as quais – conforme a metáfora do tecido – exprimem um conjunto de verdades imutáveis, a “ortodoxia” do pensamento chinês clássico.

O comentário à passagem explica que os quatro “inícios” estão associados a prosperidade ou decadência do “Caminho do Rei”, são o repositório de lições de valor inestimável para os reis e sábios de tempos futuros. Talvez mais do que recolher experiências de sucesso e de fracasso, sintetizam também a moralidade confuciana. Kong Yingda chega ao ponto de louvar o *Clássico dos Poemas* como “remédio salvador” (*jiuyao* 救藥) das mazelas do Estado. Certamente exageros na perspectiva de alguém fora da realidade cultural chinesa, mas que de maneira alguma destoam da atitude geral dos académicos no período imperial. Na dinastia Han, período em que se amadureceu o trabalho exegético dos clássicos confucianos, e particularmente na síntese de Zheng Xuan vingou o entendimento de que essas obras compunham um projecto intelectual orgânico. Por exemplo, baseado neste item do “Grande Intróito”, imputou-se ao *Clássico dos Poemas* o tratamento dos “cinco limites e seis emoções”, um esquema esotérico de cunho cosmológico, que se consumava num modelo determinista da história, apontando momentos de ascensão e declínio de dinastias.

（十八）然則《關雎》、《麟趾》之化，王者之風，故繫之周公。南，言化自北而南也。《鵲巢》、《騶虞》之德，諸侯之風也，先王之所以教，故繫之召公。

(18) Nesse sentido, [o tipo de] transformação moral [vaticinado] pelos [poemas compreendidos entre] “O canto dos falcões pescadores” e “As patas do Qilin” [caracteriza-os como] “ventos” do rei, estando atribuídos [no *Clássico dos Poemas*] ao duque de Zhou. [A referência

ao] “Sul” [nos dois primeiros capítulos do *Clássico*] sugere que a [obra de] transformação moral [levada a cabo por um rei] realiza-se do norte para o sul. Ensinada pelos reis do passado, a virtude reflectida nos [poemas compreendidos entre] “ninho de pegas” e “senhor dos bosques” [define-os como] “ventos” dos senhores feudatários, estando atribuídos ao duque de Shao.

（十九）《周南》、《召南》，正始之道，王化之基。

(19) [Os dois capítulos] “ventos do Sul de Zhou” e “ventos do Sul de Shao” [representam] o *Dao* 道 das origens da ortodoxia, são a base para a transformação moral [promovida] pelo rei.

COMENTÁRIO: Os últimos três itens compõem a secção final do “Intróito”, que curiosamente disserta sobre as duas divisões iniciais dos “Ventos”, isto é, os “Ventos das Terras do Sul de Zhou” e os “Ventos das Terras do Sul de Shao”. Quais as razões para tal “princípio editorial”? Estes dois capítulos são singularizados como a síntese da “ortodoxia”. Eles são o “caminho correcto” a ser seguido pelos ideais e emoções referidos pela primeira metade do “Intróito”, cujas obras são datadas pela cronologia tradicional como do “reino” de Wen de Zhou. Por que então são atribuídas aos dois duques? Embora a dinastia de Zhou tenha sido iniciada de facto com o sucessor de Wen, o rei Wu, este morreu não muito tempo depois da vitória sobre a casa de Shang. Assim, a sua “doutrinação moral” não pôde amadurecer. O herdeiro de Wu, ulteriormente cognominado rei Cheng, ficou sob a tutela da facção legitimista, chefiada por um dos irmãos do rei Wu, o duque de Zhou. Este dividiu o governo do território de Zhou com o seu parente, o duque de Shao. Por fim, os legitimistas conseguiram prevalecer sobre o grupo chefiado por dois outros irmãos revoltosos de Wu, que se haviam aliado ao herdeiro do clá de Shang. Após um período como regente, o duque de Zhou garantiu a sucessão a Cheng. Não é necessário dizer que o duque de Zhou entrou para a história intelectual chinesa como um modelo de virtude, já que para todos os efeitos abriu mão do poder absoluto que detinha.

A nomenclatura “Sul de Zhou” e “Sul de Shao” corresponde, por conseguinte, a uma hierarquia familiar e política. O duque de Zhou representa uma virtude superior, análoga à do rei, donde o termo Zhou. Shao,

por seu turno, é o paradigma do nobre enfeudado. Segundo o “Intróito”, o prefixo Sul significa não um lugar geográfico, mas um movimento de norte para sul. Isso é possível em chinês, já que o termo *nan* 南 (lit. Sul), pode ser interpretado como um verbo, “mover-se para o sul”. É válido ressaltar que na história da China por via de regra as casas reais surgiam no norte e expandiam os seus domínios para o Sul.

（二十）是以關雎樂得淑女以配君子，憂在進賢，不淫其色。哀窈窕，思賢才，而無傷善之心焉，是《關雎》之義也。

(20) Nesse contexto, “O canto dos falcões pescadores” [reflecte] a alegria de se encontrar uma boa moça para oferecer ao soberano. [O nobre deve] empenhar-se em aceitar [moças de] valor [em seu convívio] e nunca se perder [na admiração da] beleza [delas]. [É preciso que] se compadeça da inocência dessas moças, tendo [sempre] em vista o talento e valor delas. [O rei] nunca deve macular a pureza das próprias intenções [de buscar

NOTAS

- 1 É necessário tecer alguns esclarecimentos breves sobre o título *Poemas do Senhor Mao* (*Maoshi* 毛詩). Actualmente, a única versão completa do *Clássico dos Poemas* disponível é o texto transmitido por Mao Heng 毛亨 (activo na transição entre as dinastias Qin e Han?). Ao longo da dinastia Han, todavia, existiam quatro tradições académicas especializadas no *Clássico dos Poemas*: Lu 魯, Qi 齊, Han 韓, além da de Mao. Aliás, as três primeiras recebiam apoio e aval do Imperador, sendo privilégio hereditário de três clãs o seu ensino. Mao, contudo, inicialmente não era visto como detentor de uma tradição canónica. Com a fragmentação da casa de Han, as tradições de Lu, Qi e Han perderam o seu vigor, enquanto a escola de Mao se afirmou como detentora dos melhores ensinamentos. Por fim, antes mesmo da dinastia Tang já estavam extintas as chamadas “Três Escolas”, enquanto *Os Poemas do Senhor Mao* se haviam tornado sinónimo de *Clássico dos Poemas*.
- 2 *Clássico dos Poemas*, “Ventos das Terras do Sul de Zhou”: 關關雎鳩，在河之洲。窈窕淑女，君子好逑。參差荇菜，左右流之。窈窕淑女，寤寐求之。求之不得，寤寐思服。悠哉悠哉，輾轉反側。參差荇菜，左右采之。窈窕淑女，琴瑟友之。參差荇菜，左右芼之。窈窕淑女，鐘鼓樂之。 Guan-guan! É o canto dos falcões pescadores, Trinam na restinga do centro do riacho; Ingénua donzela de coração formosa, Essa é a que o homem bom quer para si! As hastes de brasenía escalam ao céu,

- Ora vêm, ora vão no fluir da corrente; Ingénua donzela de coração formosa, De dia sonho claro o meu amor por ti. Busco-te, busco-te longe de meu abraço, Prostrado sobre o leito, desejo sem fim; Dói, dói minha alma! Padeço-me do desejo; Viro, volto; nem sequer o sopor encontro. As hastes de brasenía escalam ao céu, Ora vêm, ora vão, tocam-nas palmas minhas; Ingénua donzela de coração formosa, Como as cordas do *qin* clamam pelas do *se*. As hastes de brasenía escalam ao céu, Ora vêm, ora vão, escolhidas por mim; Ingénua donzela de coração formosa, Dobram sinos, rufam tambores: vens. És minha.
- 3 *Analectos*, Yanyuan: “[Se] o senhor é quem governa [o país], para quê matar? Se o senhor deseja o bem, o povo torna-se bom. **A virtude do homem nobre é como o vento**; a virtude dos homens pequenos é como a grama. [Se] o vento sopra sobre a grama, esta há de se dobrar”.
 - 4 *O Grande Aprendizado*, in Zhu Xi 朱熹, *Sishu Jizhu* 四書集注 *Anotações Reunidas sobre os Quatro Livros*: “Aqueles que no passado desejavam iluminar a Virtude luminosa em Tudo Sob o Céu primeiro impunham a Ordem nas suas terras. Desejando impor Ordem nas suas terras, primeiro disciplinavam os seus próprios clãs”.
 - 5 *Clássico dos Documentos*, capítulo “Cânone de Shun”: “O Imperador Shun disse: ‘Kui, é comando meu que assumas o cargo de Ministro

AS DIMENSÕES DO CÂNONE / Poética Chinesa

ABSTRACTS

dos Cânones e Música para ensinares os descendentes dos clãs nobres a serem directos, mas amenos; magnânimos, mas severos; tenazes, e sem violência; simples por fora e sem arrogância por dentro. **Que os poemas expressem esses ideais e que as canções dêem ritmo a tal expressão.** As vozes devem seguir o ritmo; os tons devem dar harmonia às vozes. Quando os oito tipos de instrumentos musicais consonarem, quando não desrespeitarem a ordem predeterminada, espíritos e homem estarão em harmonia’. Kui respondeu: ‘Sim, [majestade], quando fizer soar os diversos instrumentos, [até] os cem animais entrarão na dança!”.

- 6 *Analectos* (*Lun Yu* 論語): (9.26) “os três exércitos podem perder o seu comandante, mas um homem comum não pode vacilar diante dos seus ideais” ou (13.41) “sabe que é impossível, mas age mesmo assim”.
- 7 *Ritos de Zhou* (*Zhouli* 周禮), capítulo “Oficiais da Primavera: 25.º Oficial”: O “Grande Mestre de Música” está encarregado de unir [as forças] da *Yin* e do *Yang* por meio dos seis *lǚ* e dos seis *tong*. [Classificam-se como] *Yang* os sons: *huang zhong* 黃鐘, *tai cu* 大簇, *gu xian* 姑洗, *rui bin* 蕤賓, *yi ze* 夷則 e *wu yi* 無射. [Classificam-se como] *Yin* os sons: *da lǚ* 大呂, *ying zhong* 應鐘, *nan lǚ* 南呂,

han zhong 函鐘, *xiao lǚ* 小呂, *jia zhong* 夾鐘. **Dá ordem aos tons classificados como *Yin* e *Yang* com base nas cinco vozes:** *gong* 宮, *shang* 商, *jiao* 角, *zhi* 徵, *yu* 羽; fá-los repercutir com os oito sons: [instrumentos de] metal, pedra, barro, couro, seda, madeira, cabaça e bambu.

[O Grande Mestre também têm a obrigação de] ensinar os seis [elementos] da poesia *shi* (*liushi* 六詩), a saber: “ventos”, “exposição poética”, “comparação”, “alusão”, “odes elegantes”, “cânticos reais”. Tendo as “seis virtudes” por base, utiliza os “seis *lǚ*” para musicá-la. O Grão-Mestre dos Sacrifícios lidera os *gu* para que subam ao salão [do Rei] e entoem os cânticos. Determina [o início da] apresentação, ao fazer percutir um tambor *fu*. [Terminados os cânticos, tem lugar] um concerto onde os instrumentos de sopro são acompanhados pelos demais. [O Grão-Mestre dos Sacrifícios] assinala [o seu começo], fazendo percutir um tamboril. Nas cerimónias de boas-vindas [aos hóspedes reais], adopta-se o mesmo protocolo. Nas grandes cerimónias de tiro ao alvo, [o Grão-Mestre dos Sacrifícios também] lidera os *gu* para que cantem”.

- 8 Depois dos Clássicos vêm as obras históricas (*shi* 史), os ensinamentos dos Mestres (*zi* 子) e as antologias literárias (*ji* 集).

BIBLIOGRAFIA

Textos Originais

Adoptou-se a edição coordenada por Ruan Yuan 阮元 das *Shisanjing Zhushu* 十三經註疏 (Anotações e Glosas aos Treze Clássicos). Pequim: Zhonghua Shuju, 1980, como fonte para as seguintes traduções:

- “Grande Introito”, in *Maoshi Zhengyi* 毛詩正義 (Interpretação Autorizada dos Poemas do Senhor Mao).
- “Exortação à Kui” (Secção do “Cânone de Shun) (p. XX), in *Shangshu Zhengyi* 尚書正義 (Interpretação Autorizada dos Documentos Supremos).
- “Grande Mestre de Música” (n. XX), in *Zhouli Zhushu* 周禮註疏 (Anotações e Glosas aos Ritos de Zhou).

Ademais, foram consultados, pesquisados e traduzidos os seguintes textos (não incluídos neste trabalho):

Zheng Xuan 鄭玄. *Shipu Xu* 詩譜序 (Prefácio à Genealogia dos Poemas ‘Shi’), in *Maoshi Zhengyi*.

Zhu Xi 朱熹. *Shizhuan Gangling* 詩傳綱領 (Linhas-Mestras dos Comentários aos Poemas), in Zhu Jieren 朱傑人 *et al.* (org.), *Zhuzi Quanshu* 朱子全書 (Obras Completas do Mestre Zhu). Xangai: Shanghai Guji, 2010.

——. *Shiji Zhuanyu* 詩集傳序 (Prefácio ao Comentário aos Poemas), in Zhu Jieren *et al.* (org.), *Zhuzi Quanshu*.

——. *Shixu Bianshuo* 詩序辨說 (Discriminando o Introito aos Poemas), in Zhu Jieren *et al.* (org.), *Zhuzi Quanshu*.

Referências Principais dos Comentários

Mao Heng 毛亨, Zheng Xuan 鄭玄, Kong Yingda 孔穎達. *Maoshi Zhengyi* 毛詩正義 (Interpretação Autorizada dos Poemas do Senhor Mao). Edição de Ruan Yuan. Pequim: Zhonghua Shuju, 1980.

Kong An’guo 孔安國, Kong Yingda. *Shangshu Zhengyi* 尚書正義 (Interpretação Autorizada dos Documentos Supremos). Edição de Ruan Yuan. Pequim: Zhonghua Shuju, 1980.

Zheng Xuan 鄭玄, Jia Gongyan 賈公彥. *Zhouli Zhushu* 周禮注疏 (Anotações e Glosas aos Ritos de Zhou). Edição de Ruan Yuan. Pequim: Zhonghua Shuju, 1980.

Zhu Xi. *Sishu Jizhu* 四書集注 (Anotações Reunidas sobre os Quatro Livros). Pequim: Zhonghua Shuju, 1983.

——. *Shiji Zhuan* 詩集傳 (Comentários aos Poemas), in Zhu Jieren *et al.* (org.), *Zhuzi Quanshu* (Obras Completas do Mestre Zhu), Vol. 1. Xangai: Shanghai Guji, 2010.

——. Xiaoxue 小學 (Pequeno Aprendizado), in Zhu Jieren *et al.* (org.), *Zhuzi Quanshu* (Obras Completas do Mestre Zhu), Vol. 13. Xangai: Shanghai Guji, 2010.

——. *Shi* 詩 (Sobre os Poemas), in Zhu Jieren *et al.* (org.), *Zhuzi Yulei* 朱子語類 (Conversações com o Mestre Zhu, Compiladas por Tema), Vol. 6. Pequim: Zhonghua Shuju, 1986.

Estudos

O principal estudo em língua ocidental do “Grande Intróito” talvez ainda seja o capítulo específico emStephen Owen, *Readings in Chinese Literary Thought* (ed. chinesa中國文論：英譯與評論. Xangai: Academia de Ciências Sociais de Xangai, 2003).

Além disso, dentre as obras gerais, merecem menção:

Cheng Junying 程俊英. *Shijing Yizhu* 詩經譯註 (O Clássico dos Poemas Traduzido e Anotado). Xangai: Shanghai Guji, 1985.

——. e Jiang Jianyuan 蔣見元. *Shijing Pingxi* 詩經評析 (Anotações e Análise do Clássico dos Poemas). Pequim: Zhonghua Shuju, 1991.

Hu Puan 胡樸安. *Shijing Yanjiu* 詩經研究 (Estudo do Clássico dos Poemas). Chang’sha: Yuelu Shushe, 2010.

Pi Xirui 皮錫瑞. *Jingxue Tonglun* 經學通論 (Ensaio Geral sobre o Estudo dos Clássicos). Pequim: Zhonghua Shuju, 1954.

Xia Chuancai 夏傳才. *Shijing Yanjiu* 詩經研究 (Apresentação Geral dos Estudos Históricos sobre o Clássico dos Poemas). Pequim: Qinghua Daxue Chubanshe, 2007.

RESUMOS

Intercâmbio Cultural entre Macau e o Brasil

Para compreender as relações de Macau com o Brasil é necessário termos em conta o contexto histórico-geográfico da relação Europa/América/Ásia. A cidade portuguesa de Macau foi o único porto da China permanentemente autorizado a receber embarcações estrangeiras. Apesar das proibições, as viagens clandestinas, desde muito cedo, permitiram o contacto directo de Macau com América, via Filipinas, fugindo aos regulamentos (de que é exemplo, em 1584, o roteiro da viagem de Macau à Califórnia e Santiago do Chile, incluído num documento intitulado “Viagem que se fez de Amaquao porto da China onde estão os Portugueses pera a nova Espanha”). Muitos navios, sob pretexto de uma falsa emergência (climatérica ou para reparação), aportavam ao Brasil e aproveitavam para descarregar as mercadorias que lavavam da China e restante Ásia, para proceder à reparação do navio e, quando voltavam a carregar, faziam-no, em parte, com novas mercadorias.

Os contactos de pessoas e bens transportados pela Rota do Cabo, de Macau para o Brasil, fossem eles por contrabando ou legalmente, tornaram-se progressivamente mais frequentes. Pretendemos, pois, analisar as relações que se estabeleceram entre Macau e o Brasil, até ao século XIX, à luz da documentação existente.

[Autora: Leonor Diaz de Seabra, pp. 6-19]

Genealogias de Famílias Macaenses: Memórias e Identidades

Neste artigo. irei explorar a questão de como as representações sociais da identidade macaense são interpretadas e disseminadas através da memória e o tipo de memórias associadas a esta identidade. Ter um passado em comum implica, de maneira geral, um certo sentido de partilha de um presente também em comum. Deter uma mesma ascendência faz-nos sentir de alguma

forma “conectados”, pelo que a história desempenha um papel central na forma como construímos o nosso parentesco. Uma vez que a antropologia desenvolveu alguns dos conhecimentos mais relevantes e complexos sobre o simbolismo e seus significados, que constitui uma das substâncias da identidade, a disciplina tem-se mostrado particularmente apta em tornar evidente como categorias aparentemente naturais são, na verdade, históricas, contextuais e socialmente construídas. Por consequência, a problemática da historicidade – o enraizamento no tempo – em toda a investigação etnográfica é inevitável. É meu objectivo analisar o metamorfismo das configurações da identidade macaense tal como elas são experimentadas e produzidas pelos actores sociais, através da combinação do trabalho da memória individual e colectiva, recorrendo para isso ao método genealógico aplicado à pesquisa etnográfica. [Autora: Marisa Gaspar, pp. 20-35]

Nomeação e Baptismo: Processos Inclusivos na Macau do Início do Século XX

O processo de nomeação das pessoas tem diferentes motivações e diferentes impactos sociais. Pode-se estudá-lo buscando identificar preferências geracionais, vinculações sociais e étnicas. É possível ainda associar a esses estudos perspectivas que o colocam na esfera do mágico e do simbólico. Neste artigo, exploramos a nomeação à luz do ambiente político e sociocultural no qual ser nomeado numa língua pode significar um passaporte de um ambiente estigmatizado para um outro prestigioso. Para desenvolver este estudo, analisámos, em documentos históricos, a forma de nomeação dos órfãos que ingressaram como internos na Santa Casa da Infância, administrada por irmãs canossianas no bairro chinês próximo da Igreja de Santo António, durante os primeiros dez anos do século XX, momento em que vigoravam as leis portuguesas. No final, sinalizamos, a partir de entrevistas

sociolinguísticas, uma mudança de padrões de nomeação numa Macau da actualidade. Apresentaremos evidências de que, nos dois períodos, esse processo é motivado pelo desejo de inserção no espaço sociocultural. Este estudo colabora, em última instância, para a compreensão dos processos de integração social em regiões de carácter multicultural. [Autores: Maria Célia Lima-Hernandes, Patrícia Carvalhinhos, Roberval Teixeira e Silva, pp. 36-49]

Rotas e Redes no Oceano Índico: Goa, Malabar e Malaca

Este ensaio aborda as relações no Índico através de três textos de Goa, Malabar, e Malaca. *Sejarah Melayu* é considerado um texto autóctone em malaio; os *Colóquios* de Orta foram compostos em português em Goa; e o relato de Sheikh Zinadím sobre as atrocidades portuguesas no Malabar está em árabe. Escritos no século XVI, aproximadamente entre 1530 e 1580, são superficialmente textos sobre assuntos diversos. Em realidade, um exame mais detalhado revela que se encontram no bojo de histórias conectadas complexas que não podem ser descritas meramente como “autóctones” ou “coloniais”. Um termo mais apropriado seria textos “crioulos”, já que são, pelo menos em parte, produtos do surgimento dos portugueses no Índico assim como de antigas rotas e redes deste oceano. Assim, embora não sejam geralmente considerados dentro do mesmo arcabouço interpretativo não são na realidade textos desconectados, pertencentes a domínios sociais separados assim como distintos locais. Os seus autores, descobre-se, lançaram mão de conhecimentos e informações derivados de circuitos similares e sobrepostos. Por conseguinte, considerá-los conjuntamente gera novas percepções acerca do seu carácter assim como das antigas redes do Índico nas quais se inserem. [Autor: Fernando Rosa Ribeiro, pp. 50-65]

RESUMOS

Lisboa: Porto Asiático (Séculos XVI e XVII)

Lisboa foi, desde os finais do século xv, a porta/porto por onde foram introduzidas inúmeras novidades asiáticas na Europa, que, desde cedo, animaram o quotidiano do seu porto, das suas ruas e praças, das suas principais igrejas e palácios e do próprio paço real. As diferentes representações da cidade de Lisboa, plasmadas nos programas decorativos de igrejas e palácios, na literatura (da poesia ao teatro) e na culinária, transportam-nos para um cenário ou espaço/espelho do exótico. Animais, porcelanas, pérolas, pedras preciosas, sedas e outros tecidos, livros e gentes (indiáticos, negros e chineses) contribuíram para o despertar de novos horizontes sensoriais e para uma alteração profunda nos padrões de gosto e de consumo, assim como para o enriquecimento do próprio imaginário. [Autora: Cristina Costa Gomes, pp. 66-79]

Os Jesuítas no Japão e a Arte do Chá

O autor apresenta neste artigo os diversos contributos da missão jesuíta no Japão para a compreensão e divulgação na Europa da arte do chá japonesa. Na verdade, um dos aspectos mais bem fundamentados pela missãoação jesuíta sobre a cultura japonesa, mas menos abordado na historiografia portuguesa sobre o Japão, é a arte e cerimónia do chá, *chanoyu* ou *chado*. Os diversos relatos dos primeiros jesuítas e mercadores europeus chegados ao Japão informam sobre a importância do papel da cerimónia do chá como forma de aproximação e de desenvolvimento das relações amistosas entre japoneses e cristãos. Dois jesuítas no Japão têm um papel decisivo para o estudo detalhado do cerimonial do chá: Valignano e João Rodrigues. Valignano no seu *Advertimentos e Avisos acerca dos Costumes e Catangues de Jappão* (1581) instrui os missionários inacianos a observar os aspectos cerimoniais do *chanoyu* como um gesto de hospitalidade e de amizade. E é com João Rodrigues e com os quatro capítulos (capítulos 32 a 35) da sua obra *Historia da*

Igreja de Japam (1620) que a informação precisa, exaustiva e elegante sobre a arte do chá no Japão adquire grande visibilidade e apreço, tanto no Japão como na Europa. Ainda hoje no Japão o relato de João Rodrigues sobre a cerimónia do chá é uma indispensável fonte histórica do século xvii para a compreensão da história e codificação da cerimónia do chá no Japão. [Autor: Rui Rocha, pp. 80-93]

Sinofobia vs. Sinofilia no Mundo Ibérico do Século XVI

A imagem que os europeus formaram da China durante os séculos xvi e xvii foi fortemente influenciada pela obra missionária e intelectual da Companhia de Jesus, que geralmente era favorável, mesmo utópica. A sinografia jesuíta, no entanto, surgiu a partir de um discurso ibérico anterior que incluía tendências sinofóbicas e sinofílicas. As duas tendências desenvolveram-se numa relação dialéctica. Este artigo clarifica alguns pontos sobre o funcionamento dessa dialéctica, explorando a tropologia sinofóbica nos primeiros relatos europeus modernos sobre a China, escritos nas cartas de prisioneiros portugueses e do jesuíta espanhol Alonso Sánchez. O trabalho enfatiza as formas de punição jurídica Ming como evidência da “tirania” chinesa ou de justa e eficaz governação. [Autor: Ricardo Padrón, 94-107]

Cultura, Género e Construção da Nação Pós-Colonial: As Mulheres na Narrativa de Timor-Leste

No espaço pós-colonial de Timor-Leste, as intersecções do passado e do presente, do global e do local, da guerra e da paz, definem as directrizes utilizadas na análise da negociação e da evolução dos conceitos de género. O estudo das narrativas de mulheres provenientes de territórios de transição no Sudeste Asiático, como Timor-Leste, implica a utilização de recursos de tradução, equivalência, diálogo e negociação. Deste modo, torna-se possível encontrar nessas narrativas pontos convergência e de divergência com o conhecimento

dominante e, assim, construir e implementar estratégias concretas e específicas, ao mesmo tempo que se exerce uma hermenêutica da dúvida sobre a suposta universalidade do pensamento ocidental. Este ensaio discute textos políticos e teóricos sobre condição de género no Sudeste Asiático em geral, e em Timor-Leste em particular, examinando valores associados aos papéis femininos tradicionais e também as estratégias utilizadas para a afirmação das mulheres em campos políticos e sociais caracterizados pelo domínio masculino. [Autora: Clara Sarmento, pp. 107-121]

O “Grande Intróito” aos *Poemas do Sr. Mao*

Um marco na história da literatura chinesa, o “Grande Intróito” aos *Poemas do Sr. Mao* é uma das mais antigas tentativas de se produzir uma Poética no contexto da antiga cultura de Zhou (1046-256 a.C.). Esta tradução integral adopta a divisão em 20 parágrafos do texto autorizado de Kong Yingda (574-648), cada um dos quais seguido por um comentário baseado nas glosas mais relevantes de Zheng Xuan (127-200) e do próprio Kong. No que se refere ao comentário, o “Grande Intróito” pode ser dividido em duas partes: os parágrafos de 1 a 8 apresentam algumas características gerais da poesia clássica chinesa e da composição literária, em particular conceitos como “ideias” e “emoções”; a “unidade de expressão poética” entre poesia, música e dança; e também a influente doutrina de “correspondência por afinidade”. Essas categorias literárias baseiam-se num papel ético-político atribuído à escrita e performance dos poemas, explicado nos parágrafos 9 a 20. Partindo das noções de “Seis Aspectos” e “Quatro Inícios”, esta segunda parte esmiúça o papel doutrinário da poesia e a sua íntima relação com a política e governança. [Autor: Giorgio Sinedino, pp. 126-138]

ABSTRACTS

Cultural Interchange between Macao and Brazil

To understand the relationships of Macao and Brazil it is necessary to consider the historical and geographical context of the relationship Europe/America/Asia. The Portuguese city of Macao was the only port of China permanently authorised to receive foreign embarkations. In spite of the prohibitions, the clandestine trips, since early times, allowed the direct contact from Macao to America, through Philippines, running away to the regulations (which is an example: in 1584, the itinerary of the trip from Macao to California and Santiago, Chile, enclosed in a document named “Trip that was done from Amaquao port of the China where are the Portuguese to New Spain”). Many ships, under excuse of a false emergency (because of the bad weather or for repairing), arrived in Brazil and they took advantage to unload the goods that they brought from China and other parts from Asia, to repair the ship and, when they carried again, they made it, in part, with new goods. The people’s contacts and goods carried by the route of the Cape of Hope, from Macao to Brazil, by smuggling or legally, became gradually more frequent. We intended, therefore, to analyse the relationships between Macao and Brazil, until 19th century, considering the existent documentation. [Author: Leonor Diaz de Seabra, pp. 6-19]

Macanese Family Genealogies Memories and Identities

In this article, I shall explore the question of how social representations of Macanese identity are interpreted and disseminated through memory and what kind of memories are associated with that identity. Having a common past also entails some general sense of sharing a common present; descending from some common ancestor makes us feel somehow ‘connected’. Therefore, history plays a major role in the way we construct kinship. Since anthropology has developed some of the more nuanced and complex

insights into symbolism and meaning, which is one of the substances of identity, the discipline has been particularly apt to show how people’s seemingly natural categories are historically, contextually and socially constructed. This being the case, then, the issue of the historicity—the temporal rootedness—of all ethnographic research is unavoidable. My goal will be to analyse the changing configurations of Macanese identity as they are experienced and produced by people through the combined workings of individual and collective memory, using the genealogical method applied to ethnographic research. [Author: Marisa Gaspar, pp. 20-35]

On Christening and Baptising: Inclusive Procedures in Early 20th Century Macao

The act of christening a person has different motivations and social consequences. As a feasible approach to the theme, one could identify naming preferences in the course of generations, and also from the standpoint of social relationships and ethnic bonds. It would also be possible to associate such studies to the realm of magic and symbolism. In this paper, however, we attempt to explore the subject of christening in light of the political and sociocultural environments where being given a certain name from a certain language may deliver someone from a stigmatised milieu, granting him/her access to a prestigious one. To further develop such a study, we have researched historical documents to find out how were named the children who joined the orphanage Santa Casa da Infância in the first ten years of the 20th century, when Portuguese laws were still in force in Macao. That orphanage used to be run by Canossian sisters, and was located in a Chinese quarter close to Santo António Church. Last, by basing ourselves on sociolinguistic interviews, we have detected a pattern change in the way people are christened in nowadays Macao. I will present evidence that, during both periods covered by this

paper, christening was motivated by the wish of being included in a sociocultural environment. Hence, this study contributes to the current understanding of social integration processes in multicultural regions. [Authors: Maria Célia Lima-Hernandes, Patrícia Carvalhinhos, Roberval Teixeira e Silva, pp. 36-49]

Routes and Networks in the Indian Ocean: Goa, Malabar, and Malacca

This essay looks at Indian Ocean connections through three texts from Goa, Malabar, and Melaka. *Sejarah Melayu* is supposedly an indigenous text in Malay; Orta’s *Colóquios* was compiled in Goa and in Portuguese; and Sheikh Zainuddin’s account of Portuguese atrocities in Malabar is in Arabic. Written in the 16th century (approximately between 1530 and 1580), they are apparently disconnected texts about different subjects. In reality, a closer perusal reveals that these texts belong within complex connected histories that cannot be simply described as ‘indigenous’ or ‘colonial’. A more appropriate term for them might be ‘Creole’ as they are at least in part products of the Portuguese irruption in the Indian Ocean as well as of old Indian Ocean routes and networks. Therefore, although they are not normally brought together in a common interpretive framework, they are not in fact disconnected texts belonging to different and separate social domains as well as distinct locations. In truth, their authors tapped into knowledge and information deriving from similar or overlapping Indian Ocean circuits. A joint perusal of them therefore yields new insights into their nature as well as into the old Indian Ocean networks in which they are inserted. [Author: Fernando Rosa Ribeiro, pp. 50-65]

Lisbon: An Asian Port City (16th-17th Centuries)

Lisbon was, since the late 15th century, the gateway/port through which countless Asian novelties were introduced into

ABSTRACTS

RESUMOS

Europe, enlivening from very early on the everyday life of its port, its streets and squares, its main churches and palaces, as well the royal palace itself. The different representations of the city of Lisbon, expressed in the decorative programs of churches and palaces, in the literature (from poetry to drama) and in the culinary arts, transport us into a setting or space/mirror of the exotic. Animals, porcelains, pearls, precious stones, silks and other fabrics, books and peoples (Indian, black and Chinese), all contributed towards an awakening of new sensorial horizons and a profound change in patterns of taste and consumption, as well as the enrichment of the imaginary itself. [Author: Cristina Costa Gomes, pp. 66-79]

The Jesuits in Japan and the Art of Tea

The author presents in this paper the various contributions of the Jesuit mission in Japan for the understanding and dissemination in Europe of Japanese art of tea. In fact, one of the most well-founded on Japanese culture aspects by the Jesuit missionary, but less discussed in Portuguese historiography on Japan, was the art and tea ceremony—*chanoyu* or *chado*. The various accounts of the early Jesuits and European traders arrived in Japan reported on the important role of the tea ceremony as an approximation and the development of friendly relations between Japanese and Christians. Two Jesuits in Japan have a decisive role for the detailed study about the tea ceremony: Valignano and João Rodrigues. Valignano on his *Advertimentos e Avisos acerca dos Costumes e Catangues de Jappão* (1581) instructs the Ignatian mission to observe the ceremonial aspects of *chanoyu* as a gesture of hospitality and friendship. And it is with João Rodrigues and the four chapters (chapters 32-35) of his *Historia da Igreja de Japam* (1620) that an accurate, comprehensive and elegant information about the art of tea in Japan acquires high visibility and appreciation, both in Japan and Europe. Even today in Japan

the account of João Rodrigues about the tea ceremony is an indispensable 17th century historical source for understanding the history and codification of the tea ceremony in Japan. [Author: Rui Rocha, pp. 80-93]

Sinophobia vs. Sinophilia in the 16th Century Iberian World

The image that Europeans formed of China during the 16th and 17th centuries was powerfully influenced by the missionary and intellectual work of the Society of Jesus, and was generally flattering, even utopian. Jesuit Sinography, however, emerged from an earlier Iberian discourse that included Sinophobic tendencies as well as Sinophilic ones. The two tendencies developed in dialectical relationship with each other. This paper sheds some light on the workings of that dialectic by exploring the Sinophobic tropology of early modern European accounts of China as it emerged in letters written by Portuguese captives and the writings of the Spanish Jesuit Alonso Sánchez. The paper emphasises the ways that Ming juridical punishments were figured either as evidence of Chinese ‘tyranny’ or of just and effective governance. [Author: Ricardo Padrón, pp. 94-107]

Culture, Gender and Post-colonial Nation Building: Women in the Narrative of East Timor

In the post-colonial space of East Timor, the intersections of past and present, of the global and the local, of war and peace, define the guidelines to explore the negotiation and evolution of gender concepts. Listening actively to the narratives of women from Southeast Asian transitional territories, like East Timor, requires translation, equivalence, dialogue and negotiation resources, in order to find points of convergence and divergence with dominant knowledge, and thus build and implement concrete and specific strategies, while exercising the hermeneutics of suspicion on the alleged universality of Western thought. This essay discusses some political and theoretical texts on gender condition in Southeast Asia in general, and in East

Timor in particular, trying to examine values related to traditional female roles, as well as the strategies used to recognise women in political and social fields, that are conventionally characterised by male dominance. [Author: Clara Sarmento, pp. 108-121]

The ‘Great Foreword’ to the *Poems of Mr. Mao*

A landmark in the history of Chinese literature, the ‘Great Foreword’ to the *Poems of Mr. Mao* is one of the earliest extant attempts at producing a Poetics within the ancient Zhou culture (1046-256 b.C.E.). This complete translation adopts the division into 20 paragraphs from Kong Yingda’s (574-648 C.E.) authoritative text, every one of which is followed by a commentary based on the most relevant glosses by Zheng Xuan (127-200 C.E.) and Kong himself. As far as the argument is concerned, the ‘Great Foreword’ may be divided into two parts: paragraphs 1 to 8 introduce some general features of Chinese classical poetry and literary composition, particularly concepts such as ‘ideals’ and ‘emotions’; the ‘unity of poetic expression’ among poetry, music and dance; and also the influential doctrine of ‘correspondence by affinity’. These literary categories are underpinned by an ethico-political role ascribed to the writing and performance of poems, which is explained by paragraphs 9 to 20. Departing from the notions of ‘six features’ and ‘four beginnings’, this second part elaborates on the doctrinal role of poetry and its intimate connection with politics and governance. [Author: Giorgio Sinedino, pp. 126-138]

郵票
Selo

中國 澳門
塔石廣場
文化局大樓
澳門特別行政區政府文化局
《文化雜誌》編輯部

INSTITUTO CULTURAL do Governo
da Região Administrativa Especial de Macau
Revista de Cultura
Praça do Tap Seac, Edifício do Instituto Cultural
Macau, China

RC

Boletim de Assinatura
Subscription Form
Aquisição de Publicações
Back Issue Order

- ☐ Desejo fazer uma assinatura anual (4 números) da RC Edição Internacional a partir do n.º _____
- ☐ I would like to subscribe to RC International Edition (4 issues) starting from No. _____
- ☐ Desejo adquirir o(s) seguinte(s) número(s) _____ da RC Edição Internacional
- ☐ I would like to buy No(s) _____ of RC International Edition
- ☐ Desejo adquirir o(s) seguinte(s) número(s) _____ da RC Edição Portuguesa e/ou _____ da Edição Inglesa
- ☐ I would like to buy RC back issue(s) No(s) _____ of the Portuguese Edition and/or No(s) _____ of the English Edition

Nome / Name

Endereço / Address

Tel.

e-mail

Forma de Pagamento
Payment

- ☐ Junto envio o saque bancário em nome de **Fundo de Cultura** n.º _____ no valor de MOP / US\$ _____
- ☐ Enclosed please find bank draft no. _____ payable to **Fundo de Cultura** for the amount of MOP / US\$ _____
- Endereçar a / Send to**
Revista de Cultura – Instituto Cultural do Governo da RAEM
Edifício do Instituto Cultural – Praça do Tap Seac – Macau, China
- ☐ Cartão de Crédito / Credit Card
- ☐ Visa ☐ Master

Nome do portador do cartão / Cardholder's name

N.º do cartão / Credit card no.

Validade (mês/ano) / Expiry date (m/y)

Por favor, indique os 3 últimos algarismos constantes da zona reservada para a assinatura na parte posterior do cartão



Please write the last 3 digits of the number printed on the signature strip at the back of your credit card



Eu, _____, autorizo o Instituto Cultural do Governo da RAEM a debitar o meu Cartão de Crédito no montante de _____ pela aquisição da(s) publicação(ões) referida(s).

Data

Assinatura do titular do cartão

I, _____ hereby authorize the Instituto Cultural do Governo da RAEM to debit my account stated as above, for the amount of _____ in order to buy the above-mentioned publication(s)

Date

Signature of cardholder

50% de desconto do preço de capa na compra de 4 exemplares.
discount off cover price when buying 4 issues.

Números anteriores Edição Internacional

Revista de Cultura

Back issues International Edition Review of Culture



N.º 33 Janeiro/January 2010



N.º 34 Abril/April 2010



N.º 35 Julho/July 2010

Culturas Paralelas e Processos Transculturais
Parallel Cultures and Transcultural Processes



N.º 36 Outubro/October 2010

Portugal e China: Duas Revoluções, Dois Centenários - I
Portugal and China: Two Revolutions, Two Centenaries - I



N.º 37 Janeiro/January 2011

Portugal e China: Duas Revoluções, Dois Centenários - II
Portugal and China: Two Revolutions, Two Centenaries - II



N.º 38 Abril/April 2011

Macau: Artes e Letras - I
Macao: Arts & Letters - I



N.º 39 Julho/July 2011

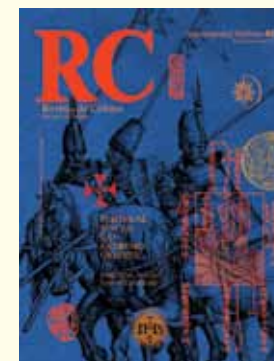
Macau Artes e Letras - II
Macao Arts & Letters - II



N.º 40 Outubro/October 2011



N.º 41 Janeiro/January 2013



N.º 42 Abril/April 2013

Portugal, Macau e o Extremo Oriente
Portugal, Macao and the Far East



N.º 43 Julho/July 2013



N.º 44 Outubro/October 2013

Literatura
Literature

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.