

RC

Revista de Cultura
Review of Culture

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



AO VIAS AE
STA PORTA
OS CRIST. POR
VENTVRA
POIS NAO ME
RECE SEV CORPO
TAO. MONROZ
ASEPULTVRA
1687

1720 ANNO

ISSN 1682-1106



9 771682 110004





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

CONSELHO DE DIRECÇÃO
Editorial Board
Ung Vai Meng, Chan Peng Fai,
Wong Man Fai, Luís Ferreira
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
Vong Vai Meng
vvmeng@icm.gov.m

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.



Preços / Rates

Exemplar Avulso / Single Copy

Macau
MOP 80,00

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

via marítima / surface mail
US\$ 14,00

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

via marítima / surface mail
US\$ 16,00

Assinatura / Subscription
(4 números / issues)

Macau
MOP 160,00

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

via marítima / surface mail
US\$ 36,00

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

via marítima / surface mail
US\$ 44,00

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

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

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

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

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

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

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

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

COLABORARAM NESTE NÚMERO
Contributors to this Issue
RC, n.º 48, IIIª Série, 4.º Trimestre 2014
RC, no. 48, IIIrd Series, 4th Quarter 2014

TEXTO
Texts
Anabela Leandro dos Santos
Giorgio Sinedino
Isabel Horta Lampreia
Keith Morrison
Margarida Saraiva
Miguel Rodrigues Lourenço
Rex Wilson
Roy Eric Xavier
Tiago Saldanha Quadros

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



Design Vong Vai Meng

A NOSSA CAPA
A Arte abre caminhos de reflexão nesta edição da *Revista de Cultura*. O trabalho do fotógrafo Ieong Man Pan é amplamente desconstruído em dois ensaios que analisam a relação da Memória com a identidade e a cidade nas criações culturais e artísticas contemporâneas em Macau. No módulo dedicado à literatura clássica chinesa, é traçado um esboço sobre a concepção chinesa de “Arte” através de uma selecção de passagens críticas do “Tratado Bibliográfico sobre Artes e Letras” do *Livro de Han*. A cultura material miscigenada do antigo entreposto português é alvo de estudo através da pintura mural da Ermida da Guia, seu edifício e fortaleza. A vida intelectual e espiritual em Macau, a influência da religião popular chinesa, mitos e crenças ou ainda a origem e desenvolvimento da comunidade macaense na Ásia conduzem neste número ao argumento sociológico. Numa visão histórica, é ilustrado o modelo de representação inquisitorial em Macau no século XVI através de processos e da correspondência de inquisidores de Goa e revelado o sistema penal chinês e as mentalidades no século XIX por análise de relatos sobre as práticas de tortura, os tribunais e as prisões.

OUR COVER
This issue of *Review of Culture* opens the path to reflection on the field of Arts. The work of the photographer Ieong Man Pan is widely deconstructed in two essays showing that Memory in its relation to identity and to the city has become a concern in terms of contemporary, cultural and artistic creations in Macao. In the module dedicated to classical Chinese literature, an outline is drawn of certain peculiarities of Chinese concept of ‘Art’ in selected critical excerpts of the ‘Bibliographic Treatise on Letters and Arts’ from the Book of Han. The miscegenated visual culture of the former Portuguese entrepôt is the subject of a study centred on the mural painting of the Chapel of Our Lady of Guia, its building and fortress. The intellectual and spiritual life of Macao, the influence of Chinese folk religion, myths and beliefs or the origin and development of the Macanese community in Asia lead in this issue to sociological argument. In a historical approach the model of inquisitorial representation in Macao in the 16th century is illustrated through the correspondence of Goa inquisitors and unveiled the Chinese penal system and mentality in the 19th century through analysis of reports on torture, the courts and the prisons.



SUMÁRIO Index



ARTE * ARTS
6 THE FUTURE WILL BE THE PAST: MEMORY AND NOSTALGIA IN THE WORK OF IEONG MAN PAN
未来将会变成过去：杨文彬作品中的记忆与怀旧情怀
Tiago Saldanha Quadros

10 NOVAS VISÕES DE UM MAPA EM CONSTANTE MUTAÇÃO
新视角下一幅不断变更的地图
Margarida Saraiva

26 THE CHAPEL OF OUR LADY OF GUIA IN MACAO AND ITS MURAL PAINTING PROGRAM
澳门圣母雪地殿教堂及其壁画
Isabel Horta Lampreia

HISTORIOGRAFIA * HISTORIOGRAPHY
48 BISPO DA CHINA E INQUISIDOR APOSTÓLICO: D. LEONARDO DE SÁ E OS INÍCIOS DA REPRESENTAÇÃO INQUISITORIAL EM MACAU
中国主教及罗马宗教裁判员：雷奥纳多·德·萨与澳门宗教裁判制度的开端
Miguel Rodrigues Lourenço

RELIGIÃO * RELIGION
68 CHINESE FOLK RELIGION IN MACAO: RITUALISM OR RELIEF?
澳门的中国民间信仰：仪式主义或精神寄托？
Rex Wilson

86 ENTRE INFERNOS: UMA PONTE OU UM ABISMO?
在地狱之间：桥梁或深渊？
Anabela Leandro dos Santos

ESTUDOS DE MACAU * MACAO STUDIES
108 FAMILY NETWORKS, DIASPORAS, AND THE ORIGINS OF THE MACANESE IN ASIA
家庭网络、散居地与亚洲土生葡人的起源
Roy Eric Xavier

122 THE INTELLECTUAL LIFE OF MACAO: THE HOLLOW HEART
澳门的智性生活：空洞的心灵
Keith Morrison

AS DIMENSÕES DO CÂNONE - III * THE DIMENSIONS OF THE CANON - III
135 ENTRE *ARTES LIBERALES* E *LIUYI* (SEIS ARTES): UM ESBOÇO DE CERTAS PECULIARIDADES DA CONCEPÇÃO CHINESA DE “ARTE” NA DINASTIA HAN
在博雅教育与六艺之间：略论中国汉朝艺术理念的某些特征
Giorgio Sinedino

139 “TRATADO BIBLIOGRÁFICO SOBRE LETRAS E ARTES” DO *LIVRO DE HAN*: UMA SELECÇÃO DE PASSAGENS CRÍTICAS
《汉书·艺文志》序说辑译
Giorgio Sinedino

155 RESUMOS

157 ABSTRACTS



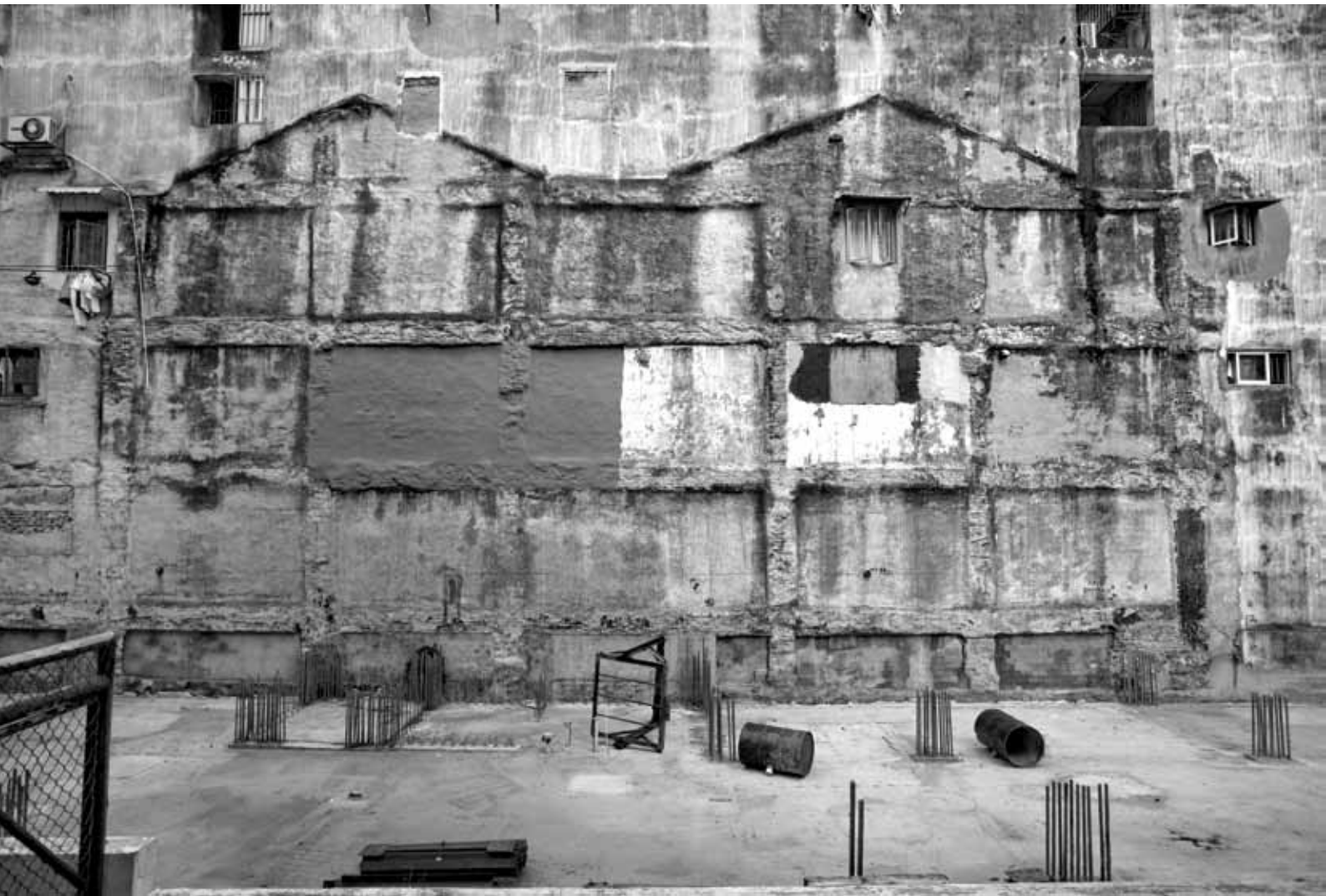


The Future Will Be the Past

Memory and Nostalgia

in the Work of Jeong Man Pan

TIAGO SALDANHA QUADROS*



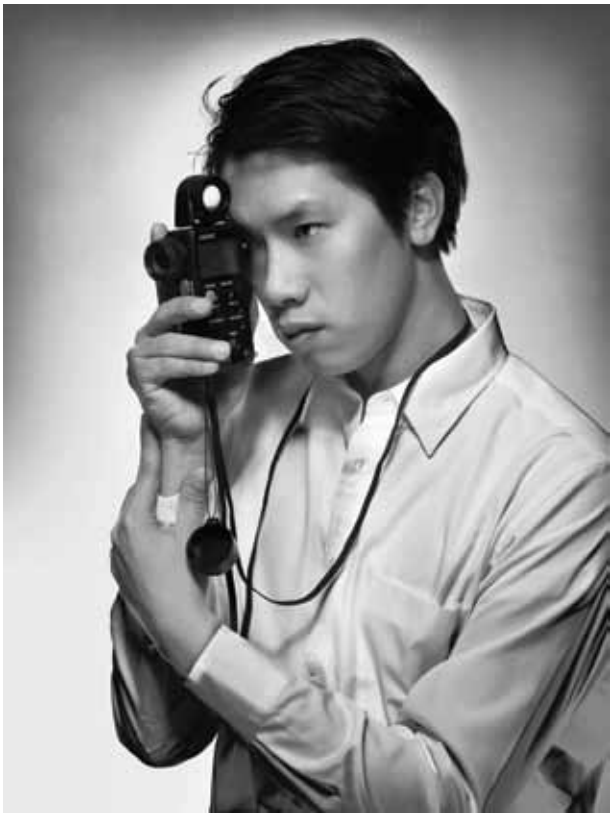
In China architecture is playing a leading role: on stage visions, dreams and sometimes nightmares of the planetary star system. As Cláudio Greco and Carlo Santoro refer: ‘The glittering constellation of monumental icons singing the praises of the country’s new power has come into existence as if by magic, with stadiums like intricate shells, towers with daring structures and airports of immeasurable size. With the curtain brought down on the Olympic and Expo ‘theatres’, beyond the terraces of the amazing stadiums and pavilions, glossy magazines continue to launch new meteors into the international firmament. Sifting through the incoherent metropolitan amalgam, fragments are sought for display in collections of auteur photographs. The frantic efforts of the critics to uncover the “genuine China” are rewarded by encouraging self-referential applause.’¹

Of the many conflicts that China faces in the future, I think the most serious one is the competition between objects, the ever-increasing number of man-made ones versus the more random dispersal of objects in nature. The wrong choice for China is to continue along the road of out-of-control industrial development. China needs to re-evaluate its value system, and consider that the quality of objects is more important than speed and quantity. It is impossible to believe that this current path will lead to a better future.² On close examination, however, the scraps collected have almost vanished, swallowed up by urban sprawl. Architecture assumes its real value only if it is recounted in a way that sets the dimension of living in the everyday. In the megalopolises of this vast country, another story is being told—a story of urbanisation with undefined boundaries, of indiscriminate replacement of historical fabrics. In fact, the predominant way of

Untitled, 68cm x 100cm.

* Artistic Director at BABEL – Cultural Organisation, Macao, he holds a M.A. in Architecture from the Faculty of Architecture of Technical University of Lisbon and a degree in Architecture from the Oporto University’s Faculty of Architecture. Visiting lecturer at the University of Saint Joseph, Macao, he is currently preparing his Ph.D. proposal in Urban Hybridity in the Post-colonial Age. He is the author of 24 Obras na Vida de uma Exposição: Xangai 2010 (Oporto: Afrontamento, 2012).

Director artístico da Babel – Organização Cultural, Macau, licenciou-se em Arquitectura pela Faculdade de Arquitectura da Universidade do Porto, tendo concluído um Mestrado em Arquitectura na Faculdade de Arquitectura da Universidade Técnica de Lisboa. Professor visitante da Universidade de São José, Macau, prepara uma proposta de doutoramento em Hibridismo Urbano na era Pós-Colonial. É autor de 24 Obras na Vida de uma Exposição. Xangai 2010 (Porto: Afrontamento, 2012).



‘doing architecture’ is certainly not the one promoted by the scant group of erudite architects who attract the attention of the media. The increasingly efficient infrastructures with the fastest railroad lines on the planet are soon going to bring the megalopolises scattered over this immense country closer together; megalopolises where subway lines are being built at a dizzying pace, sacrificing some of the most precious memories.

According to the 2010 Census, there are over 160 cities in China with a population of over one million, and six cities up to 10 million. The challenges are significant and addressing them requires the capacity to plan, but also to envisage desirable and sustainable futures. By now between thirteen and fifteen million people move every year into the big cities or into areas that rapidly become immense metropolises. With the restructuring of the economic system employment in the public sector has been drastically reduced and the predominantly homogeneous social structure linked to this has changed rapidly. New social groups have emerged, partly as a result of the slackening of restrictions on mobility in the country: upper middle

ARTE

ARTS

class/entrepreneurs, middle and lower middle class/employees in the private sector, workers in industry and the services/migrants from the countryside.

Macao is a city transformed into an urban field that displays freestanding, figurative, trophy-building-sculptures with a neglected, disorganised or damaged fabric. Among the typical symptoms for the city of imagery, are ill-conceived and/or unresolved public transportation systems, traffic congestion, lack of public spaces and pedestrian streets. Rather than try to make sense of Macao through the prism of photography, Ieong Man Pan’s 楊文彬 work generates new knowledge and insight into Macao’s current conditions, while asking: where are we going now?

... the new casino complexes must be regarded as a fundamentally authentic aspect of Macau’s contemporary condition. In fact, given the cumulative impact of the artificial creation of the land, the artificial utopias of the casinos, and the artificial political status of the Special Administrative Region, one could argue that the authenticity of Macau lies precisely in its artificiality.³

Hans Ulrich Obrist⁴ says that compiling thoughts about the future is to take a snapshot of the contemporary moment. What will be the future in China? Yung Ho Chang⁵ argues: ‘The China of the future will once again be a kingdom of Bicycles’. Daniel A. Bell⁶ says that: ‘The future of China will be a return to the past. ... The return to the past will not necessarily look like the past’, while with Unfoldable Map Ieong Man Pan seems to state that: ‘The Future will be the Past’. In fact, the Western media often links the word ‘future’ to the word ‘China’, so often so that it seems urgent to ask people working in China today if, from the viewpoint of ancient Chinese philosophy, they see time as ‘a conception of processes and unfoldings, of opportunity and duration, that doesn’t allow itself to be filed under a common, global concept’. In the meanwhile what is happening to and in Macao matters, because this level of transformation has never been seen or attempted before. And while it has a kind of terrible beauty in its scale and scope, no one is quite sure how it will ultimately impact on the future of Macao citizens.

All photographers are somehow artists or see themselves as artists. The question is merely whether their concepts and ideas communicate with the concepts and ideas of contemporary art. Ieong Man Pan does

not see photography as a means of communicating the genius of autistic self-realisation but as the definition of marks along the way to try to understand the world, the city, the neighbourhood, the house. Its experimental interactions with Macao urban environment show the potential influence personal involvement can have in shaping the city, and may challenge fellow residents to participate.

‘Unfoldable Map’ explores the tension between public and private. In fact, Ieong Man Pan explores the intangible border where architecture stops and nothingness begins; he looks for a feeling of weightlessness, for buildings that seem to defy gravity. Rather than a static and massive architecture, Ieong wants to make his work as light as possible—he wants to make photographs that evoke the feeling of fragility and instability. He wants to be able to grasp the immaterial aspect of architecture. ‘Unfoldable Map’ searches the height, while it extends the ‘urban’ concept to the scale and scope of territory and landscape. With ‘Unfoldable Map’, Ieong Man Pan presents itself in favour of a practice that knows how to look back on history, without falling into the stylistic distortion generated by the new ‘eclecticism’ born in the eighties.

The central dimension of Ieong Man Pan’s line of thinking is the body. Not the body as reference machine, but the body as a spatial component. For how is a space to be envisaged other than through its relationship with the body using it? So this involves taking the interactions between them into account, as well as the potential for action of each one, prior to any photograph. The area to be grasped is that of perception, as attested by a series of works which challenge and question memory, nostalgia,⁷ and visual and physical instability.

Nostalgia is a sentiment of loss and displacement, but it is also a romance with one’s own fantasy. Nostalgic love can only survive in a long-distance relationship. A cinematic image of nostalgia is a double exposure, or a superimposition of two images—of home and abroad, of past and present, of dream and everyday life. The moment we try to force it into a single image, it breaks the frame or burns the surface.⁸

So what do we talk about when we talk about the ‘Unfoldable Map’ ? We talk about a work that follows the tradition of critical reflection on the modern condition. We talk about a work that explores side

shadows and back alleys, rather than the straight road of progress; allowing us to take a detour from the deterministic narratives of history. With ‘Unfoldable Map’ Ieong Man Pan draws an exceptional promenade, acting as an agent of reform and creative dialectic. Ieong’s project is subsumed by an exact idea. It begins with a whole that is independent and realistically conceived but which only finds its true form in the tension of direct contact with its environment. Thus, part of the importance of the work of Ieong Man Pan lies in the commitment established with the principle of diachronic continuity of the city shape.

A defining characteristic of skin is its ability to adapt. The skins of humans and animals grow hair, shed dead layers, change colour when exposed to the sun, wrinkle with age, and regenerate when injured. Plants respond similarly as seasons change. The skin of a building, too, can adapt. Ieong’s work uses an enormous variety of building envelopes. Some of the buildings have soft, organic, and pliable layers that play well against the harder surfaces and urban context in which they are placed. Each opening between one building and the next has a different form and depth. Introverted spaces with varied functions (interiors, courtyards and entrance halls) are crossed and linked by streets and small paths.

Consciously distancing himself from many of the other ‘typical’ young generation photographers who are swallowed by a trend of noise making and media feeding, Ieong Man Pan remains detached in a time of

media frenzy and his focus is consistently positioned on the realization of urban visions and ideas. ‘Unfoldable Map’ refers to an idea that I would call architectural presence. Something that is of a solid nature, which builds itself around an interpretation of a daily ritual of life. Once again, if there is a development in this work, it is to do with memory, nostalgia, and visual and physical instability. ‘Unfoldable Map’ is grounded on the fact that both interior space and exterior volume have always been conceived of as an integrated idea.

Ieong’s work questions one of the essential meanings of life: what is memory? How should memory relate to life? How should the city relate to memory? In ‘Unfoldable Map’, the memory detaches itself from the surface and penetrates the interior of the building material. It becomes a spatial element. With ‘Unfoldable Map’, Ieong Man Pan tries to save the conflict between the individuality of the object and the laws established in the construction of the city. Ieong’s work spurs inquiry into how identity and surroundings are interlinked, in how identity and space are negotiated. With ‘Unfoldable Map’, Ieong Man Pan tries to figure out how to put the different components together: the sustainable idea of a person and his or her surroundings and the various notions of participation and the production of space. **RC**

Author’s note: This essay was written on the occasion of the exhibition ‘Unfoldable Map’, which took place at Orient Foundation, from January to 16 February 2014, Macao.

NOTES

- 1

Cláudio Greco; Carlo Santoro. ‘2, (0), 1, 0... China’. *Lotus*, no. 141, March 2010 (Milan: Editoriale Lotus), pp. 8-18.
- 2

Wang Shu, in *The Future Will Be... China. Impromptu Thoughts about What’s to Come. Curated by Hans Ulrich Obrist*, edited by Karen Marta, Philip Tinari (Beijing: Ullens Center for Contemporary Art / Pinacoteca Giovanni e Marella Agnelli), p. 195.
- 3

Thomas Daniell. ‘Nothing Serious’. *Log*, no. 27, Winter/Spring 2013 (New York: Anyone Corporation), pp. 21-30.
- 4

Hans Ulrich Obrist (b. 1968 in Zurich) is a curator. He lives and works in London.
- 5

Yung Ho Chang (b. 1956 in Beijing) is an architect. He lives and works in Beijing and Cambridge, MA (US).
- 6

Daniel A. Bell (b. 1964 in Montreal) is a philosopher. He lives in Beijing and works in Beijing and Shanghai.
- 7

For a very interesting study of the sociology of nostalgia that examines nostalgia as a ‘social emotion’ and suggests the examination of three ascending orders of nostalgia, see Fred Davis, *Yearning for Yesterday: A Sociology of Nostalgia* (New York: Free, 1979).
- 8

Svetlana Boym. ‘Nostalgia and Its Discontents’. *The Hedgehog Review*, Vol. 9, no. 2, Summer 2007 (Virginia: Institute for Advanced Studies in Culture), p. 7.
- 8 Revista de Cultura • 48 • 2014
- 2014 • 48 • Review of Culture 9

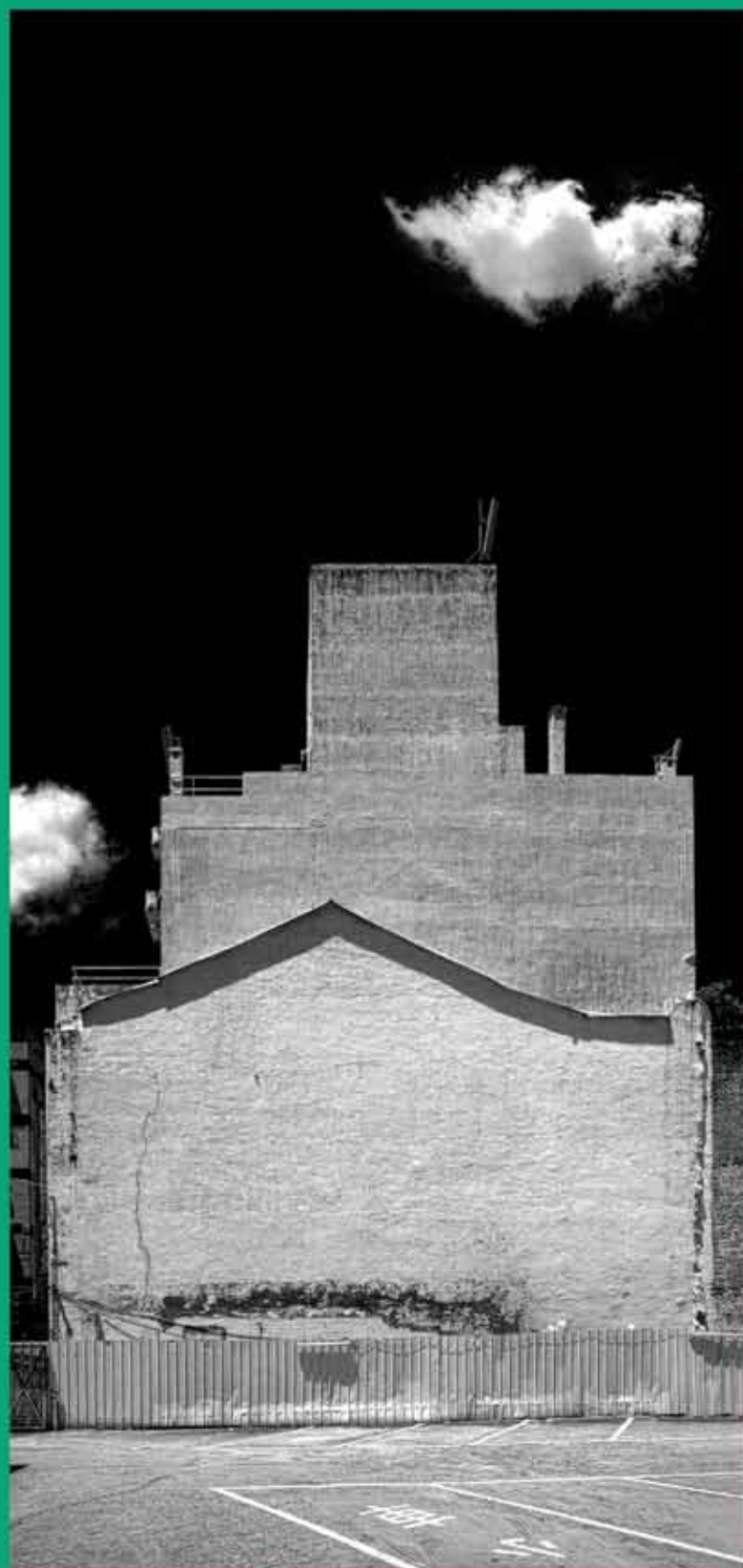
vi
s i
New
on
s

新視覺

Mapa Indobrável
Unfoldable Map
追趕黑夜

Fotografia de
Photography by
攝影作品展

leong Man Pan
楊文彬



© leong Man Pan

Novas Visões de Um Mapa em Constante Mutação

MARGARIDA SARAIVA*



NOVAS VISÕES é o título do projecto de curadoria lançado pela BABEL – Organização Cultural, com a exposição “Mapa Indobrável”, de leong Man Pan 楊文彬.

Expor arte não deve reduzir-se à mostra de obras de arte, execução de um programa de eventos e publicação de um catálogo. A história das exposições, mostras museológicas e programação institucional não pode ser adequadamente servida por umas escassas e pouco informativas fotografias panorâmicas de cada sala, pela recolha de recortes de imprensa e adição de catálogos à biblioteca.

Tal como Terry Smith propõe, na sua obra *Thinking Contemporary Curating*, os constituintes do pensamento curatorial contemporâneo são mais vastos. Entre outros aspectos, Terry Smith propõe que a curadoria seja reflexiva e o seu pensamento articulado, que os formatos expositivos sejam reinventados, que os espectadores sejam considerados centrais e que a curadoria artística ou social, do passado, presente e futuro, seja contemporânea e crítica.¹

Por outro lado, em décadas recentes os artistas tem gradualmente alargado as fronteiras da arte na sua

busca de relacionamento com um ambiente cada vez mais pluralista. Neste novo contexto, o ensino, curadoria e compreensão da arte e cultura visual deixaram de se basear na estética

tradicional para se centrarem em conceitos, ideias, tópicos e temas significativos, que vão do quotidiano ao psicanalítico, ao social ou ao político.

NOVAS VISÕES emerge de um entendimento crítico dos processos curatoriais, propondo uma nova abordagem para a compreensão das criações culturais e artísticas² locais através de conceitos, tópicos e temas. Apresentar uma pluralidade de vozes capazes de revelar uma abordagem integrada à arte e às práticas artísticas em Macau, requer a criação de um espaço público para uma discussão de arte e ideias sob uma perspectiva interdisciplinar. NOVAS VISÕES constitui um primeiro passo nesse sentido.

No contexto do projecto NOVAS VISÕES, a fotografia de leong Man Pan trouxe à superfície conceitos de memória, recordação, esquecimento e práticas associadas, oferecendo um campo de reflexão acerca desses tópicos no seio das práticas artísticas contemporâneas, da arte contemporânea chinesa e das circunstâncias altamente específicas do mapa em constante mutação de Macau, visto pelos artistas no período que se seguiu à administração portuguesa e à liberalização da indústria do jogo.

MEMÓRIA

No contexto de NOVAS VISÕES, escolhemos dar início a uma discussão baseada no tema da memória. Assim, a questão de abertura seria: o que é a Memória?

* Fundadora e directora artística da BABEL – Organização Cultural (Macau), actualmente exerce funções de investigadora no Museu de Arte de Macau. Concluiu um Mestrado em Planeamento Cultural Europeu na Universidade de Montfort, Leicester, Reino Unido), uma Pós-Graduação em Turismo Cultural no Instituto de Estudos Europeus de Macau. Frequentou a pós-graduação em Museologia na Faculdade de Letras da Universidade do Porto onde se licenciou em História.

She is the founder and artistic director of BABEL – Cultural Organisation (Macau), presently working as a full time researcher at the Macau Museum of Art. She holds a M.A. in European Cultural Planning from the Montfort University (Leicester, UK), a Post Graduation in Cultural Tourism from the Institute of European Studies of Macau and she attended the Museology Studies Post-Graduation at Oporto University's Faculty of Arts where she graduate in History.

ARTE

Segundo Pierre Nora:

“Memória é vida, transportada por sociedades vivas fundadas em seu nome. Permanece em constante evolução, aberta à dialéctica da recordação e do esquecimento, não consciente das suas sucessivas deformações, vulnerável a manipulação e apropriação, susceptível de longos adormecimentos e periódicos ressuscitamentos. Em contrapartida, a história é reconstrução, sempre problemática e incompleta, daquilo que já não é. A memória é um fenómeno perpetuamente actual, um elo que nos liga ao eterno presente; a história é uma representação do passado. A memória, na medida em que for afectiva e mágica, apenas guarda os factos que nos convêm; alimenta recordações que podem ser desfocadas ou telescópicas, globais ou desapegadas, particulares ou simbólicas [...] A história, por ser uma produção intelectual e secular, exige análise e crítica”.³

August Comte assinalou que o equilíbrio mental se deve, acima de tudo, ao facto dos objectos físicos da nossa experiência quotidiana mudarem pouco ou nada, oferecendo-nos uma impressão de permanência e estabilidade, uma impressão de ordem e tranquilidade, “como uma sociedade silenciosa e imóvel, pouco preocupada com as nossas próprias inquietações e mudanças de humor”.⁴

Deixando de lado considerações estéticas, perguntemos deliberadamente: porque é que alguém se apegue a objectos? Porque desejamos que nunca mudem e nos possam acompanhar para sempre? Maurice Halbwachs (1877-1945) propôs uma resposta provisória a esta questão: “A nossa vizinhança física tem marcas nossas e de outros. O nosso lar – com o seu mobiliário e a sua disposição e decoração – recorda família e amigos que vemos frequentemente neste contexto”.⁵ E Maurice Halbwachs acrescenta “em cada lar, o que está em jogo não é a mera harmonia ou congruência física entre lugar e pessoa. Ao contrário, cada objecto colocado apropriadamente no todo recorda um modo de vida comum a muitos homens”.⁶

Halbwachs conclui:

“Por isso compreendemos porque razão as imagens espaciais têm um papel tão importante na memória colectiva. [...] lugar e grupo receberam cada um a marca do outro. [...] Como

é óbvio, os eventos extraordinários são também integrados neste enquadramento social, pois causam no grupo uma consciência mais intensa do seu passado e presente, com os elos que o prendem a uma localização física ganhando maior clareza no momento da sua destruição. Mas um evento verdadeiramente importante resulta sempre numa alteração das relações do grupo com o lugar”.⁷

MEMÓRIA NAS PRÁTICAS ARTÍSTICAS CONTEMPORÂNEAS

Descobertas pelo mundo da arte em 2000, as imagens de Miroslav Tichý tornaram-se ícones de uma tendência *fin de siècle* na arte em voltar-se para o arquivo e histórias, para as relíquias de materialidades passadas, e explorar nelas os fenómenos de assombramento e activação da memória.

Ian Farr, editor do volume dedicado à memória dos Whitechapel Documents on Contemporary Art, propõe que a metáfora mais frequentemente registada em muita da arte da viragem do século é a de “assombramento” ou “reaparição”, tal como detectados no trabalho de Miroslav Tichý. Ou como no trabalho de Glenn Ligon quando, na sua pintura “Untitled (I Am a Man)” (1988), convoca os estandartes dos trabalhadores afro-americanos de Memphis numa greve que decorreria vinte anos antes (já estão gravados na nossa memória colectiva através da reportagem fotográfica daquela época) e também no trabalho de Sharon Hayes, quando re-performa individualmente essa manifestação (entre outras) em Nova Iorque no ano de 2005 (em “Near Future”, 2005-2009). Os exemplos abundam. De facto, tem-se verificado muita reaparição e assombramento, embora Ian Farr sugira que nos detenhamos e perguntemos: Quem, ou o quê, assombra quem?

Práticas artísticas diversas e cada vez mais contagiadas por questões ligadas à recordação, esquecimento ou, por outras palavras, à memória, pesaram nas estruturas do modernismo a partir do final da década de 1950 até ao seu colapso em fragmentos nobres, mas de certa forma incoerentes.

Com o fim da Guerra Fria (1989) e a aceleração da globalização da economia e cultura acentuaram-se mudanças, com consequências no nosso entendimento da memória nas suas relações com a identidade e a

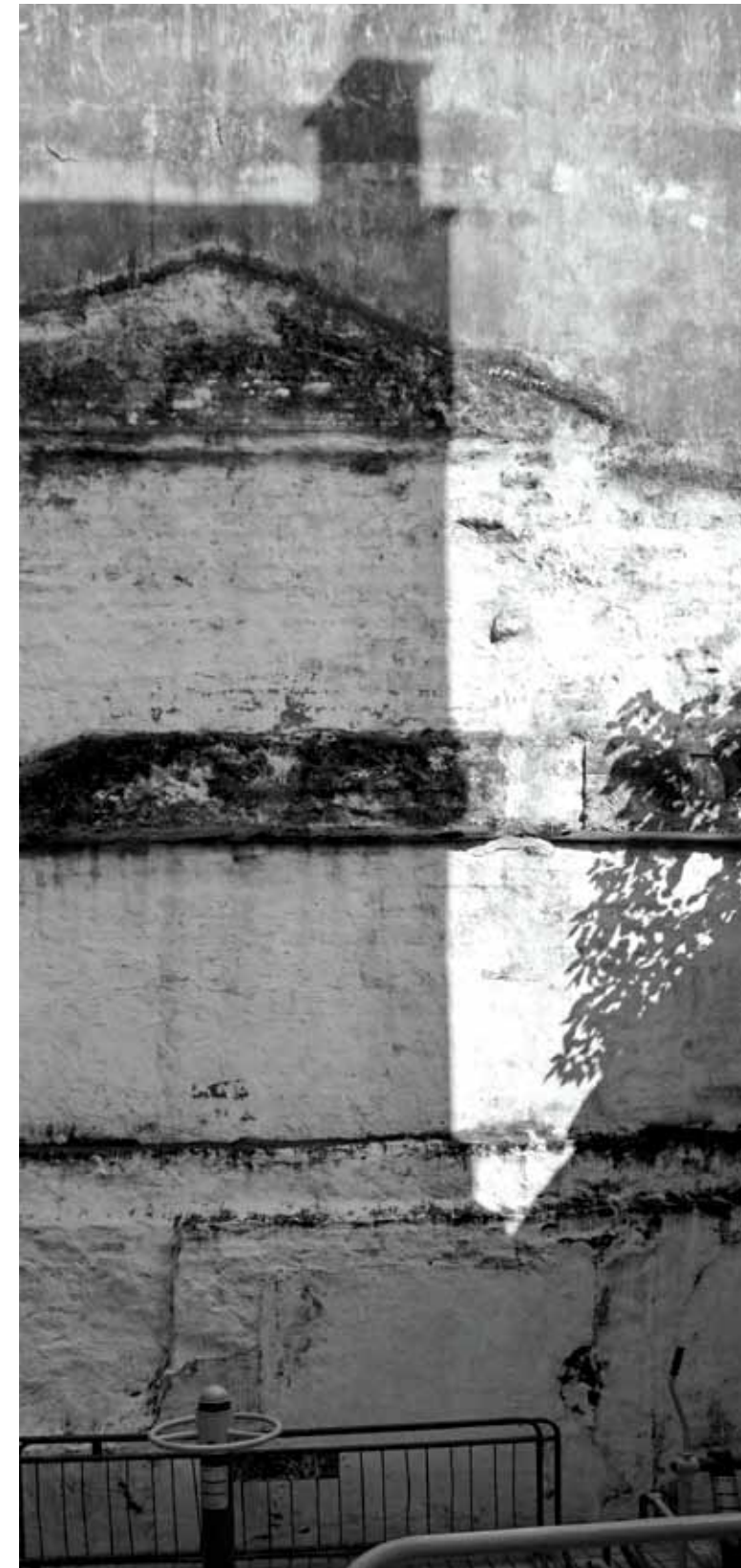
cidade (paisagens físicas, humanas e intangíveis). A circulação global de capital, bens e pessoas é uma condição essencial da economia contemporânea, enquanto a migração e o movimento multidireccional de pessoas e culturas se tornou num elemento chave na reconfiguração demográfica, acarretando diversos desafios.

Hoje, a identidade é concebida como um conjunto de múltiplas camadas em constante mutação e contínuo movimento ao longo das trajectórias da nova globalidade. Isto implica uma desidentificação da noção estabelecida de identificação (tradicionalmente derivada da dependência da comunidade estado-nação) e uma reidentificação baseada na complexa experiência de cada indivíduo ou grupo que se confronta ou vive com outros ao longo das rotas da mutação global, numa tentativa de se restabelecer em novos mundos através da relocalização, seja esta voluntária ou não.

A existência contemporânea é uma forma de vida que conduz ao não-lar, uma existência sem raízes, ou uma existência num espaço intersticial que abraça o aleatório e o mutável, o movimento e o hibridismo cultural com uma intensidade sem precedentes na história da humanidade.

Com a série apresentada em “Mapa Indobrável” Jeong Man Pan coloca cada um de nós consciente, violenta e sistematicamente neste não-lar, sem raízes, nesse espaço intersticial, apresentando-nos um vazio no qual as ruínas de uma existência passada ainda podem ser contempladas e onde novas construções se impõem: lugar de morte e renascimento.

Face a cada fotografia apresentada por Jeong Man Pan, podemos perguntar: O que se passa quando o lar se torna não-lar? O que sucede quando só nos resta uma memória de lar, já sem qualquer referente na realidade física? Será ainda viável a resposta provisória proposta por Maurice Halbwachs? Ou, enquanto comunidade que partilha uma cidade, precisaremos de buscar novos modos de viver num estado de constante fluxo e movimento, abraçando a diversidade, o hibridismo cultural e, eventualmente, um modo de vida inteiramente novo?



Sem título, 100cm x 45cm.

ARTE

ARTS

PRÁTICAS ARTÍSTICAS CONTEMPORÂNEAS CHINESAS

Na arte contemporânea chinesa abundam exemplos relacionados, de uma forma ou outra, com a memória e as transformações urbanas durante a drástica modernização e comercialização da China, como no caso da obra de Ieong Man Pan.

Nas últimas décadas, as cidades chinesas têm vivido uma incessante destruição e construção: uma floresta de guas e andaimes, o rugido de *bulldozers*, o pó e a lama. Todos os dias são demolidas velhas casas para dar lugar a novos edifícios comerciais, com frequência arranha-céus, no chamado estilo “chinês pós-moderno”.

Um número incontável de pessoas têm sido realocizadas do centro para a periferia por decreto oficial.⁸ Estas condições implicam uma alteração dos conceitos de temporalidade e espacialidade. Podemos, decerto, considerar estes momentos como “eventos extraordinários”, resultando “numa alteração da relação do grupo com o lugar, tanto individual como colectivamente”, mas também numa alteração dos elementos do grupo relativamente uns aos outros e, por isso, numa “revolução” de valores e comportamentos sociais e culturais.

Este tipo de “eventos extraordinários” forneceu tanto o contexto como o conteúdo para obras como “Temptation” (1994) e “Property Development” (1995), de Zhan Wang 展望 (n. 1962), associada ao seu outro projecto dedicado à demolição; “Untitled” (1996-1997), de Rong Rong 荣荣 (n. 1968), que estuda imagens abandonadas em edifícios demolidos; “Suitcase” (1995), de Yin Xiuzhen 尹秀珍 (n. 1963), que define a posição do artista numa “cidade arruinada”.

No seu conjunto, estes artistas deslocaram o seu enfoque do passado para o presente, abordando a memória como um fenómeno perpetuamente actual, um elo que nos liga ao eterno presente. As suas obras transmitem um inquietante sentimento de ausência e perda no ambiente urbano chinês contemporâneo.

A obra “Temptation” de Zhan Wang, assim como “Property Development”, exemplificam uma sensibilidade a uma espécie de ruína moderna, que Wu Hung 巫鸿 designou de “demolição”. Ao contrário da representação visual de ruínas de guerra, as imagens de demolições não se focam em tragédias

humanas. Ao invés, reagem à mudança dramática no ambiente causada por um processo em curso de destruição e construção. Durante uma “demolição”, o sujeito humano não é destruído, mas desenraizado, destituído da sua base; a experiência é de confusão e desorientação.

Cidades como Pequim encontram-se num estado de perpétua rotura. Apesar de, em teoria, qualquer “demolição” prometer uma renovação, o que aconteceu em Pequim foi que muitos destes locais ficaram abandonados durante anos, situados fora da vida normal não só espacialmente, mas também num sentido temporal. O passado destes lugares foi destruído e ninguém sabe os seus futuros.

Apesar das demolições constituírem processos comuns a muitas metrópoles mundiais, a enormidade da demolição experienciada na China não tem paralelo, tendo um profundo impacto nos cidadãos e encontrando forma de representação através da criação cultural e artística.

As imagens de Rong Rong captam a ansiedade e silêncio que vogam por entre estas ruínas modernas. “Untitled” foi realizada em 1996/97, em Pequim. Centenas de casas foram destruídas e toda uma nova área do centro da cidade se tornou, de súbito, numa terra de ninguém. O que aconteceu? Para onde foram os residentes? De facto, o verdadeiro tema desta fotografia é a ausência ou o desaparecimento do sujeito.

Rong Rong preenche a ausência com imagens que exercem o seu fascínio sobre o espectador, com figuras sedutoras e um ilusionismo espacial através do qual a parede se transforma num espaço de fantasia. Para o artista, as imagens estão repletas da sua memória. Mas a ruína e os cartazes não registam um passado específico. Apresentam uma derrocada entre o espaço privado e o público, como uma casa virada do avesso, cujo interior se tornou parte do espectáculo da cidade. Estes espaços não pertencem a ninguém; as pessoas atravessam-nos como se lá não estivessem, como se fossem não-espacos.

Yin Xiuzhen e Song Dong 宋东 (n. 1966) recolheram vestígios do passado, nomeadamente fragmentos materiais de um presente em desaparecimento. Desde 1997, o casal recolheu esses vestígios ao longo do local de construção da Grande Avenida da Paz e Bem-Estar, um gigantesco projecto para a criação da segunda mais larga artéria leste-oeste cruzando o centro de Pequim, uma vasta avenida (300

metros de largura e 7000 metros de comprimento) na secção mais populosa de uma cidade sobrepovoadas. A “fase de realocização” foi concluída rapidamente e, no espaço de alguns meses, em 1997/98, o local foi esvaziado e as antigas casas destruídas. Não há estatísticas publicadas indicando quantos lares e famílias foram realocalizados. Limitaram-se a desaparecer, com os seus segredos do mapa da cidade, mas não certamente do “indobrável mapa do coração”.⁹

Song Dong salvou as “placas de porta” das casas demolidas, objectos distribuídos pelo governo com dimensões idênticas e de cor vermelho vivo, mas mostrando endereços diferentes. Até há bem pouco tempo, cada uma destas placas pertencia a um grupo ou vários grupos de pessoas, às suas casas e às suas vidas. Por seu lado, Yin Xiuzhen tem vindo a salvar telhas deixadas nos locais de demolição. Estas telhas, normalmente em barro cinzento e de dimensões irregulares, pertenciam originalmente a casas individuais construídas ao longo das últimas centenas de anos na cidade antiga. Os materiais recolhidos foram mais tarde transformados numa instalação.

A peça “Transformation” (1997), de Yin Xiuzhen, foi exibida depois do Projecto para a Avenida Ping ter começado. No chão, junto à zona de construção, a artista colocou as telhas juntamente com fotografias dos edifícios demolidos de onde provinham. Song Dong planeou uma instalação semelhante, na qual um mapa na parede de fundo indicaria os endereços já não existentes mostrados nas placas. Ambos os trabalhos celebram os lugares e mostram relíquias desses lugares, evocando a memória.

“Ruined City” (1996) é uma instalação anterior na qual a artista cobriu 300m² de chão com uma colecção de fragmentos de mobiliário usado e 1400 telhas, entre objectos da sua própria família e vizinhança, recolhidos em diferentes zonas de Pequim. Apenas o cimento seco unia esta mistura de objectos. Tanto “Ruined City” como “Transformation” lidam com a perda, a sobrevivência e a fragmentação do mundo físico da artista e a insistência da memória desse mundo. Os objectos permanecem como restos e vestígios de uma condição de incompletude. Esta instalação não é uma crónica da história do ambiente urbano de Pequim: é, ao contrario, um registo, contemporâneo e pessoal, da relação da artista com a cidade, a sua memória de Pequim.

Segundo Wu Hung, muitos poemas e pinturas famosas foram compostos como objectos exteriorizados de contemplação, a exemplo de Cao Zhi 曹植 (192-232), que começa o seu conhecido lamento da capital abandonada de Luoyang: “Subi as encostas de Beimang/ Para olhar na distância as colinas de Luoyang”; ou Bao Zhao 鲍照 (408/416-466) que assim conclui a sua “Rapsódia da Cidade Arruinada”: “Por mil anos e miríades de gerações/ Te olharei (cidade arruinada) até ao fim em silêncio”.

Todavia, o autor considera outros exemplos de uma diferente abordagem, que enquadra o espectador na cidade que prossegue o seu arruinar no presente. Neste caso, os exemplos são muito mais subtis e não podem ser classificados no género poético geral de *huaigu* 怀古 (lamentando o passado ou sobre ele meditando). O autor conclui:

“Do mesmo modo, a posição do escritor/artista não é definida por justaposição com a cidade arruinada dado que ela ainda é parte dela. A sua posição de *insider* só pode ser revelada pela sua (Yin Xiuzhen) constante negociação com o seu ambiente, frequentemente através de uma série de trabalhos que desvendam os vários momentos e experiências de negociação”.¹⁰

PRÁTICAS ARTÍSTICAS CONTEMPORÂNEAS DE MACAU

De que forma se assemelha ou não o desenvolvimento de Macau e a sua produção cultural ao fenómeno cultural anteriormente descrito? Quais são as especificidades da cidade e como se traduzem nas suas criações culturais e artísticas, no âmbito do nosso tema central?

Macau é um mapa em constante mutação. Desde os primeiros aterros do século XVII, e até aos dias de hoje, as fronteiras geográficas entre a terra e o mar continuaram a mudar de um modo que não tem paralelo em nenhuma outra cidade do mundo, apesar do facto de, em termos de tamanho, Macau ter sido sempre uma micropólis, assim se distinguindo das megalópoles chinesas.

Para além desta peculiar condição, e enquanto parte da China, Macau tem experimentado as mesmas espantosas mudanças vistas noutras cidades chinesas, tornando-se também num infundável estaleiro de obras.

ARTE

ARTS

LAS VEGAS NA CHINA

Enquanto que na Europa testemunhámos uma proliferação de *chinatowns* e bairros islâmicos, na China e em Macau assistimos a uma proliferação de novas cidades em estilos tradicionais europeus ou americanos (Vegas)... Em termos de ambiente urbano, o processo levanta a questão da autenticidade e originalidade.¹¹ Contudo, Macau continua a mudar significativamente neste contexto de pós-liberalização do jogo, no sentido de uma “disneyficação” (também chamada “disneyização”),¹² numa deliberada imitação de Las Vegas, que através de Macau é recriada ou reconstruída num continente diferente.

Este modelo é alvo de crítica generalizada por parte de filósofos e pensadores contemporâneos como Sharon Zukin, Alan Bryman, ou Jean Baudrillard.

Internamente, a estrutura da população, o comportamento público e os valores estão a diversificar-se e transformar-se cada vez mais. Devemos também salientar o papel dos migrantes que fazem do seu exílio um processo de relacionamento e negociação com os espaços urbanos/suburbanos. Cultural e fisicamente, a sua presença e envolvimento activo altera as estruturas sociais e culturais da cidade de modo a produzir “novas cidades” capazes de se distinguirem das demais cidades chinesas.

Para além disto, Macau apresenta vestígios da administração pós-portuguesa que são visíveis tanto na paisagem física como na paisagem humana da cidade. A cultura portuguesa foi abraçada não como portuguesa, mas como latina (apesar de estarmos ainda para compreender o que tal significa).

Podíamos mesmo acrescentar a este cenário o facto dos cidadãos, residentes, organizações locais de negócios tradicionais ou culturais se terem tornado migrantes constantes, nómadas urbanos dentro da sua própria cidade, forçados a uma constante itinerância devido à especulação imobiliária e à subida constante dos preços das suas “casas”.

No seio desta pós (administração portuguesa), pós (recreação-Vegas), pós (deliberação-latina), a micropólis oferece um contexto muito único, que não consegue encontrar enquadramento adequado nas teorias culturais contemporâneas, constituindo um laboratório de possíveis desenvolvimentos e inovações teóricas.

Neste contexto, da literatura à fotografia, do cinema à pintura ou à instalação, podemos afirmar que

a memória, na sua relação com a identidade e a cidade, se tornou numa preocupação séria e comum em termos das criações culturais e artísticas em Macau. Mais ainda, procuraremos o significado cultural desta preocupação, não só através da sua integração em tendências globais ou nacionais, como também, e especialmente, pela sua localidade.

Yao Jingming 姚京明 (n. 1958) compreendeu este processo do seguinte modo:

“A minha casa fundada na noite
foi destruída pela violência dos raios

Escassos tijolos de sombra
não suportam mais vestígios do sonho

Condenado
a um livre abandono
Passo a ser filho do vento”¹³

Tal como na anterior descrição da peça “Ruined City”, de Yin Xiuzhen, em “Livre Abandono” a dicotomia “passado-presente” não é evidente e a posição do escritor/ artista não se define por justaposição com a cidade arruinada dado que ele ainda é parte dela e, como tal, não se trata de uma mera questão de contemplação exteriorizada. No poema de Yao Jingming, os efeitos da “cidade arruinada” são sentidos pessoalmente, da forma mais profunda possível: “Passo a ser filho do vento”. Ser filho do vento é ser filho de algo que passa e parte sem regresso possível, é ser uma espécie de órfão. Aqui reside a importância da observação de Maurice Halbwachs segundo o qual “... lugar e grupo receberam cada um a marca do outro e a disposição de cada objecto relembra o modo de vida de muitos homens, não só o do indivíduo”.

As consequências desta situação são sublinhadas num outro poema de Yao Jingming, “Ao Fim da Viagem”:

“Perdidas todas as paisagens esquecidos todos
os retratos
só guardo os duros dentes para roer mais pedras”¹⁴

Através de uma forma de expressão diferente, Konstantin Bessmertny (n.1964) também aborda o tema de uma forma muito pessoal. Bessmertny usa o seu trabalho como meio de explorar e experimentar novas



ideias, encontrando inspiração na bizzaria dos lugares e criando trabalho que continua a desafiar quaisquer ideias preconcebidas.

As suas paródias da vida contemporânea são inúmeras, embora derivem da sua apreciação de figuras famosas na história da arte. Baseando-se no seu conhecimento do cânone europeu e nas técnicas da pintura clássica, aperfeiçoadas no Instituto de Belas-Artes de Vladivostok, Bessmertny considera que “a arte do século xx foi um erro”, e o seu trabalho desenvolve-se como resistência a tudo o que foi criado neste século, propondo um regresso ao passado numa recriação que recorre a cânones técnicos e estéticos considerados ultrapassados por alguns dos seus contemporâneos.

Um exemplo notável desta abordagem encontra-se na sua “Remake Series”. “8.5 Remake” (2008) e “Casino Royal” (2012) são óleos dessa série iniciada há cerca de dez anos. A série inspira-se nos produtos contrafeitos de má qualidade, que até recentemente inundavam todo o Sudeste asiático, levantando não só problemas legais, mas também questões culturais e sociais que, decerto, merecem uma análise mais atenta. Em “Remake Series”, múltiplas camadas de imagens são tiradas de diferentes filmes existentes e inventados para criar um mundo de realidade absurda e falsa. “Remake Series” traz à superfície todo um ambiente no qual refazer [*remaking*] é mais importante do que criar. O próprio artista refaz filmes como modo de rever criticamente a realidade em que vive. Recordando ou trazendo à memória cenas de filmes que não acreditaríamos possíveis.

Aqui, gostaria de sublinhar o facto de que a preocupação com o tópico da Memória, na sua relação com a identidade e a cidade, não é exclusiva a artistas

com um percurso mais longo, sendo também uma das preocupações centrais para uma geração mais nova de artistas.

Enquanto arquitecto, André Lui Chak Keong 呂泽强 (n. 1971) preocupa-se com áreas habitacionais mínimas, tendo apresentado, recentemente, “Urban Nomadic” (2013). Na sua crítica do ritmo acelerado da vida urbana, prateleiras e armários são desmontados e remontados em camas, mesas móveis e bancos. Montadas sobre rodas, as peças podem ser desmontadas ou montadas para diferentes fins. A instalação mudou continuamente durante o período de exposição. As peças foram rearranjadas semanalmente de modo a sublinhar a ideia de que nada é estático e de que mesmo o lar se tornou móvel e a funcionalidade dos seus objectos muda diariamente: um banco sobre o chão pode tornar-se uma cómoda com rodas; enquanto que dois armários podem fundir-se para fazer uma cama ou uma mesa grande ou mesmo transformar-se numa mesa ou banco.

Como afirma André Lui Chak Keong: “Em anos mais recentes, com o contínuo e drástico aumento dos preços do imobiliário, são muitos os que se debatem para encontrar condições habitacionais acessíveis”. É na tradição local e típica que André Lui descobre “casos práticos de interesse”, nomeadamente “o caso das barracas de comida móveis”.¹⁵ “Nestas barracas de rua, todos os utensílios e equipamento estão integrados na moldura básica da estrutura, tornado cada unidade fácil de mover, dependendo das necessidades operacionais do negócio”. É aqui que encontra inspiração para desenhar um espaço habitacional móvel.¹⁶ A partir desta base conceptual, o arquitecto criou uma instalação que tenta “exprimir a essência de um estado de sobrevivência urbano que é não-fixo e sem raízes”.¹⁷

“Rua de Macau” (2008), de Sérgio Perez (n.1979), conta a história de Miri, uma jovem nascida e criada em Macau que regressou recentemente à sua cidade natal após ter trabalho no estrangeiro. A narrativa segue a sua viagem de redescoberta. O “choque” entre a nova e a velha Macau, assim como o confronto de culturas, é talvez o conceito mais relevante trazido à superfície a cada cena do filme, no qual a materialização do novo e do velho são facilmente identificáveis e constantemente justapostos num confronto que questiona o momento contemporâneo o qual, na perspectiva do autor, parece irreconciliável com a secular “Rua de Macau”.



De entre as várias formas usadas pelo autor para simbolizar o confronto do velho e do novo, um porta-chaves em forma de coração assume um papel central. Miri conhece um jovem macaense que lhe conta velhas histórias de Macau. O porta-chaves é o presente que dele recebe no decurso de uma breve história de amor entre os dois. Assim que o caso termina, o presente regressa ao chaveiro do restaurante de comida macaense do seu pai, como que colocado numa caixa de memória pessoal sem localização apropriada no momento contemporâneo.

A questão levantada durante o filme é directa e simples: qual será o papel do passado e da sua memória na nova cidade que se está a construir?

A dimensão micropólis de Macau está expressa no título do filme, ele próprio derivado do porta-chaves, uma placa de uma velha rua, uma rua única. No entanto, esta dimensão é meramente física, dado que o autor descreve, ao longo de todo o filme, a cidade feita de múltiplas camadas que Macau representa.

Lao Siu Kit 黎小杰 (n.1983) é um dos outros artistas locais que aborda o tópico da memória em relação à cidade. Lao Siu Kit usa os seus pincéis para pintar o ambiente do terraço de cobertura individual, um após outro. No seu trabalho, as plantas envasadas, o mobiliário, a miscelânea de objectos e as texturas dos azulejos são traços de vida seguindo um ritmo de tranquilidade que não tem uma correspondência com os negócios e frenético estilo de vida contemporânea em Macau, como se o próprio tempo tivesse sido suspenso.

Lao Siu Kit capta o cenário urbano de Macau a partir das alturas. No entanto, no seu trabalho mais recente, o olhar já não se detém na vasta constelação de telhados ou edifícios, mas num único espaço estrutural – o terraço de cobertura. Como afirma, o terraço é, de alguma maneira, uma área exposta mas privada. Há quem use estes espaços para armazenar todo o tipo de velhos objectos, outros para plantar flores. Alguns destes terraços são mais organizados, outros caóticos. Ou, tomando de empréstimo as palavras de Siu Kit, estes são “Os Jardins Secretos” (2012), que reclamam um novo sentido do tempo e do espaço.

Na obra de Jeong Man Pan (n. 1985), as cidades que Macau já foi estão sobrepostas, como num “corte” da história, ou alçado da memória.

Sem título, 100cm x 68cm.

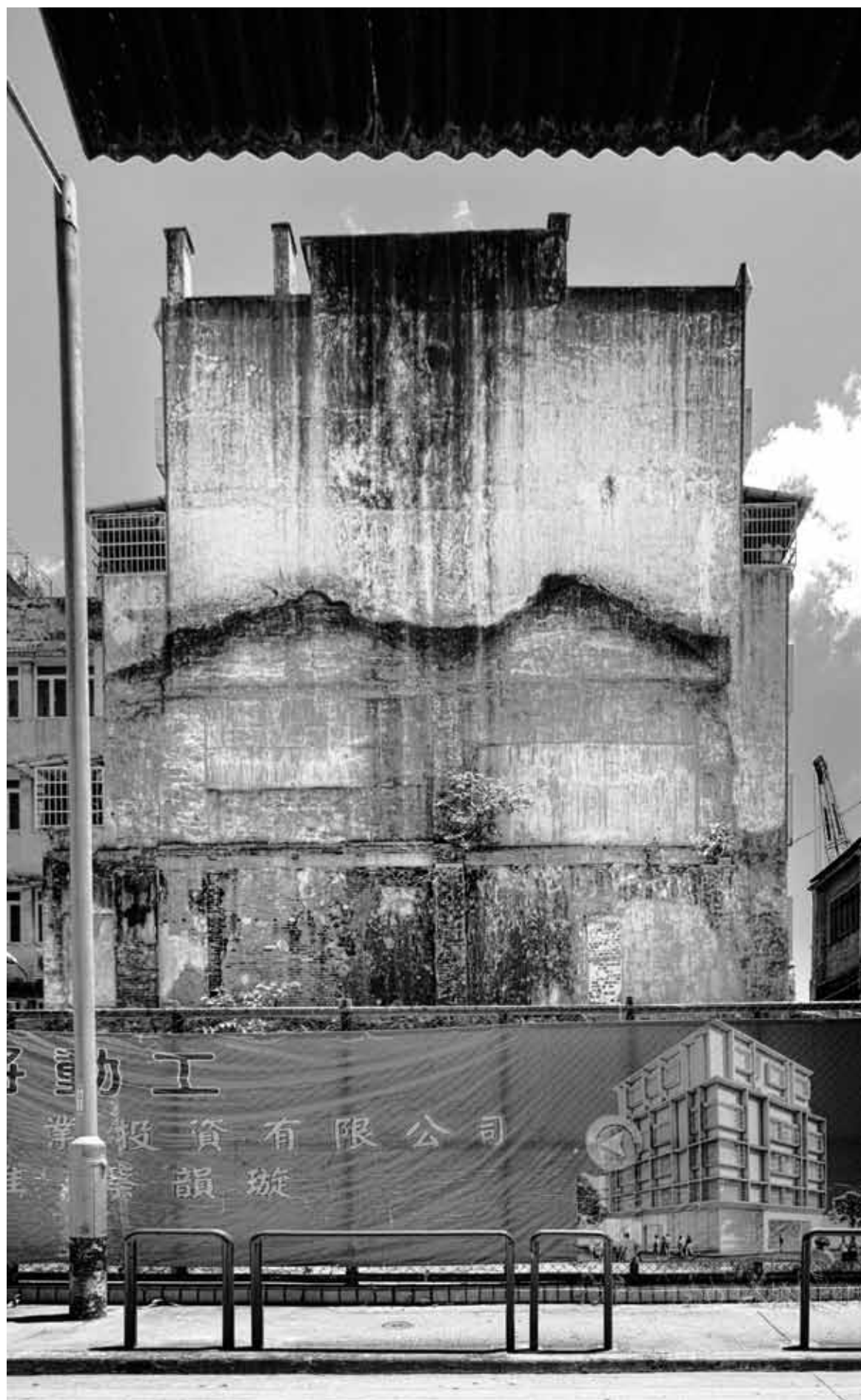
O passeio actual, o espaço vazio deixado pela queda de uma qualquer construção, restos de um edifício de vários andares desenhado na empena do prédio adjacente, os vestígios de materiais que, no vazio do espaço, nos permitem adivinhar funções diversas, os *graffiti* recentes que cobrem antigas utilizações, escritos em caracteres romanizados.

A fotografia de Jeong Man Pan cristaliza histórias de sucessivas vidas, construções, inquilinos, transeuntes. O artista oferece-nos desenhos do tempo que sintetizam existências tão abstractas quanto concretas: histórias nuas, vidas expostas, entranhas de uma cidade que ainda sobrevive, camada após camada, justapostas ou sobrepostas.

*... da literatura à fotografia,
do cinema à pintura
ou à instalação, podemos
afirmar que a memória, na sua
relação com a identidade
e a cidade, se tornou numa
preocupação séria e comum
em termos das criações culturais
e artísticas em Macau.*

O inventário sucessivo destes vazios urbanos, desenhos arquitectónicos revelados, é uma proposta de cartografia vertical e plana. Por um lado, nas fotografias de rigoroso enquadramento, o formato é vertical ou quadrado. Por outro, entre um tempo passado e um outro mais antigo não existe qualquer diferença, qualquer espaço. Os vestígios de materiais diversos, sejam eles o cimento, o tijolo ou o azulejo, ou até mesmo os *graffiti*, invocam a cor da vida. Mas a memória é toda passada. É plana. Unifica-se no preto e branco. Eterniza-se, anulando as diversas camadas, os planos, a perspectiva. Torna-se bidimensional. Contudo, serve de cenário a encontros amorosos, assinalando uma presença humana cuja dimensão nos remete para a pintura tradicional chinesa.

Foi a aceleração do tempo que levou a arte contemporânea a virar-se para a história, o arquivo, as



Sem título, 100cm x 62cm.

reliquias da modernidade passada, invocando e activando a memória. Situar a obra do jovem artista Ieong Man Pan em relação à evolução da arte contemporânea chinesa e de Macau, bem como à evolução teórica que remonta ao início do modernismo e engloba diversas relações entre ressurgimento, repetição mnemónica, lembrança e esquecimento activo, é o objectivo central da mostra “Mapa Indobrável” e deste ensaio. Sendo que o enquadramento na arte contemporânea chinesa e local foi já abordada, resta-nos concentrar-nos no seu enquadramento teórico.

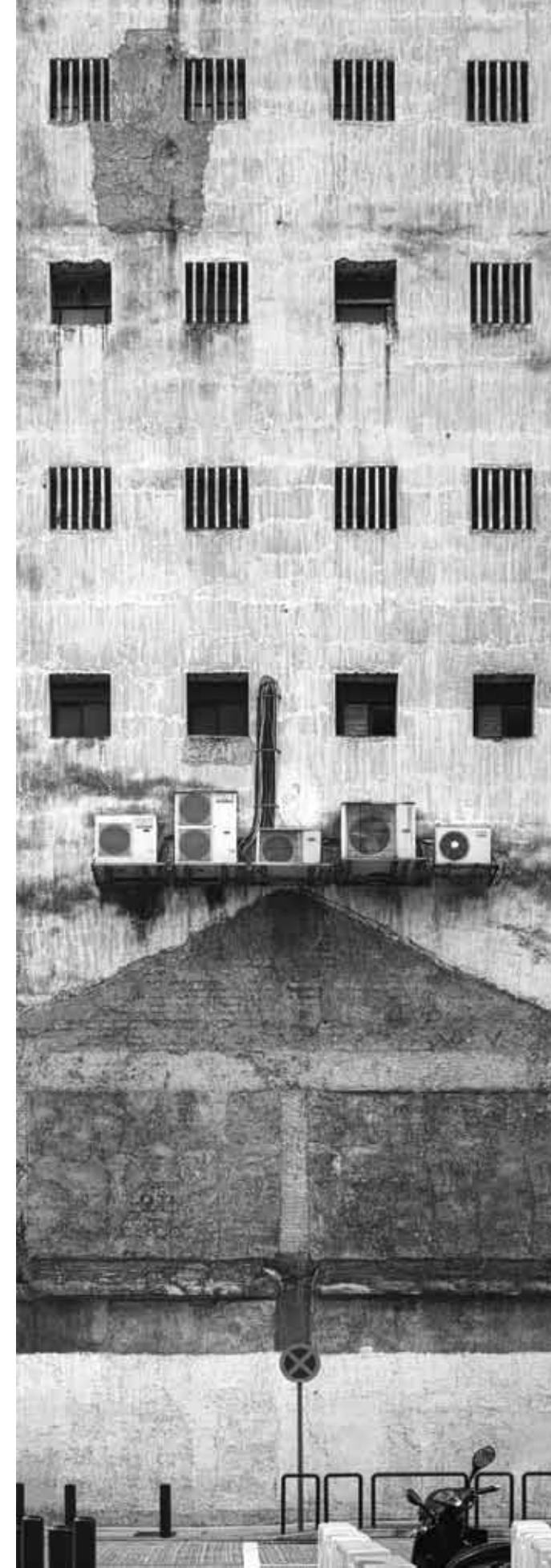
E AINDA A MODERNIDADE

Continua de certo modo a fazer sentido a reflexão sobre a natureza da modernidade, sobre as suas consequências e sobre a trajectória do desenvolvimento.

A discussão que se debruça sobre a pós-modernidade tem sido, desde finais da década de 70, balizada fundamentalmente por Jean-François Lyotard e Jürgen Habermas. Lyotard acredita que o projecto da modernidade, nomeadamente a realização da universalidade, a crença no progresso material e espiritual e a orientação para esta crença, estão esgotados, uma vez que os dogmas estão igualmente esgotados, pois não foram capazes de impedir nem a miséria, nem a barbárie. Ao contrário, Habermas defende que a modernidade não é um projecto esgotado, mas inacabado e que nesse sentido o programa das “luzes” da razão ainda não foi cumprido. Daí que, na sua visão, seja necessária uma análise dos erros passados, repensando-se o projecto da modernidade no contexto da cultura e das sociedades pós-industriais, propondo uma atenção redobrada sobre as pequenas narrativas como forma de compreensão da complexidade que caracteriza a contemporaneidade. Na verdade, neste debate encontramos autores que defendem a continuidade entre os movimentos (Barry Smart, Suzi Gablik, Lloyd Spencer ou Edward Lucie-Smith) e a sua descontinuidade (Rosalind Krauss, Frederic Jameson, Carmen Vidal, Robert Venturi, Charles Jenks, ou Achille Bonito Oliva).

De facto, pós-modernidade talvez se aproxime mais da proposta de Gianni Vattimo de um

Sem título, 200cm x 67cm.



ARTE

ARTS

“pensamento frágil” (capaz de admitir a limitação das tentativas sistemáticas da tradição filosófica, cartesiana) ou de um realismo utópico proposto por Anthony Giddens.

A pós-modernidade, que não constitui uma nova época história, apresenta-se sobretudo como uma perspectiva através da qual podemos questionar a própria modernidade nos seus mitos de progresso contínuo e irrevogável, na crença no progresso material e espiritual. A ideia de uma certa nostalgia de fim de século caracteriza-se por quatro ideias fundamentais: o declínio da história, o sentimento de perda da unidade, a sensação de perda da expressividade e da espontaneidade, e a consciência da perda da autonomia individual.

No que ao pós-modernismo, na visão de Luc Ferry, diz respeito, há três significados que devem ser destacados: o conceito de uma arte sem definição se ter tornado no ponto fulcral da sua definição, colocando-nos perante a diversidade das qualidades artísticas, das experiências estéticas e das suas condições de produção. Outros autores ainda, Charles Harisson e Paul Wood em particular, chamam a nossa atenção para o facto de no campo específico das artes visuais, o pós-modernismo dever ser olhado em torno de três questões fundamentais: crítica da diferença relacionada com o sentimento de opressão, crítica do mito da originalidade e crítica das narrativas históricas.

De acrescentar ainda que o pós-modernismo é visto como uma moda, sem fio condutor, caracterizado pela fragmentação, pelo *pastiche*, pelo caos, pelo efêmero, pela colagem e pela paródia, na forma como a obra de Konstantin Bessmertny tão magistralmente apresenta.

Mas, se é verdade que o pós-modernismo é um pouco tudo isso, também não é apenas isso. As causas destas características estão em estreita relação com a sociedade pós-moderna – política, cultural, tecnológica, económica – bem como com a confusão entre ecletismo pós-moderno e arte fácil. A estranheza face ao pós-modernismo é também justificada pela quantidade de obras que engloba, ao nível da música, das artes plásticas, do cinema, da fotografia ou do teatro. Esta perspectiva negativista prende-se com a alegada falta de originalidade, a alegada decadência estética e com o ecletismo afirmativo.

Isabel Nogueira defende que o pós-modernismo é efectivamente um movimento diferente do modernismo,

com contexto político, social, filosófico e estético distinto, apesar de habitar o espaço histórico da dita modernidade – progresso e superação –, o qual terá começado, segundo Arthur Danto, com Andy Warhol, isto é, com o fim do período histórico da arte, no qual os artistas dispõem de uma grande liberdade até então desconhecida. O modelo modernista determinístico não se coaduna com a diversidade de possibilidades e de caminhos que a arte tomou desde os anos sessenta, particularmente desde as experiências *pop art* e da arte conceptual – movimentos também designados de neovanguarda ou vanguarda tardia e, em algumas situações híbridas, considerados retrospectivamente pós-modernos.

Neste contexto, uma aproximação ao passado pode significar uma atitude mais inovadora que o experimentalismo, tornando-se possível a coexistência de certas tendências artísticas dentro do ecletismo pós-moderno ao mesmo tempo que se tende para uma separação dos domínios éticos e estético. Uma espécie de ruptura artística e estética em relação a uma esfera no limite da qual, temporalmente, ainda nos encontramos. E, num certo sentido, também artisticamente.

É assim que se enquadra a obra de Jeong Man Pan, como também a de muitos dos artistas aqui abordados, numa longa tradição de crítica da modernidade, num regresso ao passado que evoca uma atenção à memória que efectivamente derruba os alicerces das crenças modernas. Apesar dos tempos na China serem diferentes e do facto dos modelos teóricos não poderem ser simplesmente importados para a análise da contemporaneidade chinesa, não temos neste momento referencial alternativo.

Assim, estamos em condições de entender o título proposto por Tiago Quadros para o ensaio que integra este número de *Revista da Cultura*.

O futuro será o passado. Foi nesse futuro que encontramos Jeong Man Pan.

A MEMÓRIA DE IEONG MAN PAN
E O FUTURO DA EXISTÊNCIA

Com as suas questões “o que é a memória? Como deveria a memória relacionar-se com a vida? Como deveria a cidade relacionar-se com a memória? Em “Mapa Indobrável”, de Jeong Man Pan, a memória separa-se da superfície e penetra o interior do mundo

dos materiais”,¹⁸ e torna-se não só um elemento espacial como uma investigação filosófica acerca do futuro da existência.

Ao longo da exposição, podemos sentir o vazio do espaço, a ausência de lugar no lugar, o desenraizamento da existência contemporânea. As fotografias podiam ter sido realizadas em qualquer parte da China; não há nelas referência a qualquer cidade específica. Aqui, tal como nos trabalhos já referidos de Rong Rong, o espaço privado torna-se espectáculo público para quem quer que passe, um cenário feito de vidas privadas reais.

É impressionante o modo como as circunstâncias locais são descritas como lugar sem identidade, repetidamente “sem título”. O lar, enquanto lugar de memória emocional sem qualquer referente na realidade física, torna-se numa existência pós-moderna sem profundidade, bidimensional. No abandono nostálgico, tal como expresso nos poemas de Yao Jingming, no enfrentar do perigo na “Remake Series” de Konstantin Bessmertny, ou numa suspensão do tempo num espaço suspenso, tal como proposto na obra de Lao Sio Kit.

A CULTURA DE FRONTEIRA

Na sua investigação do futuro da existência, o trabalho de Jeong Man Pan, ainda que não propondo qualquer perspectiva acerca deste assunto, faz-me pensar na ideia de cultura de fronteira.

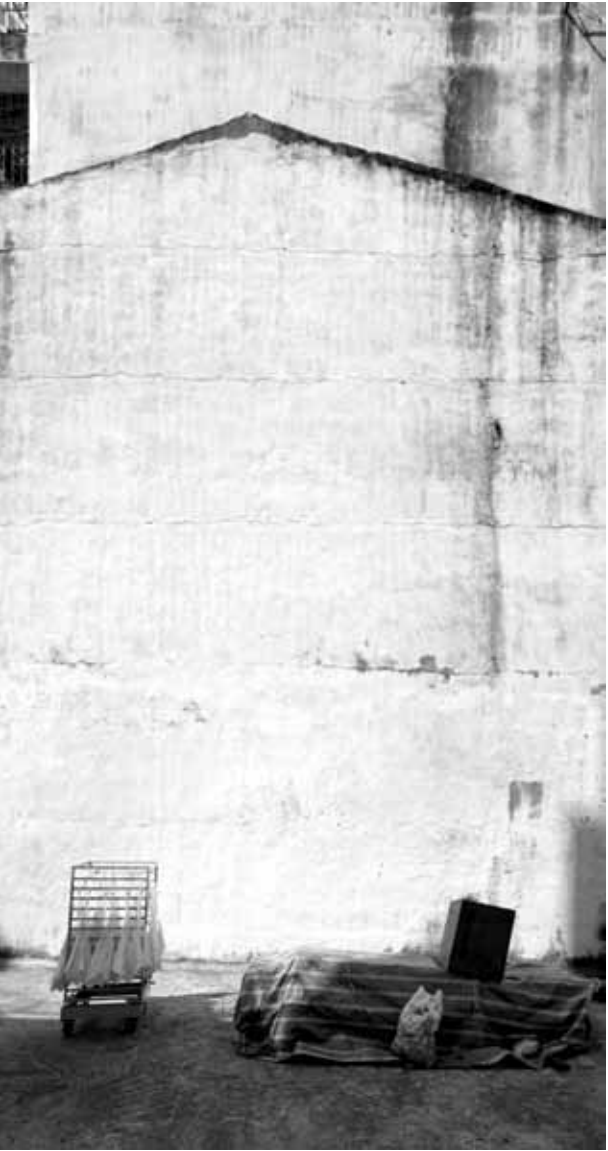
A cultura de fronteira é caracterizada pela sua natureza periférica, o seu cosmopolitismo e dramatização, as suas formas carnavalizadas, como explica Boaventura Sousa Santos. Trata-se de uma cultura que nunca se distinguiu realmente de outras culturas, padecendo por isso de uma ausência de identidade por diferenciação. Porém, as culturas de fronteira mantiveram uma enorme heterogeneidade interna, o que resulta numa ausência de identidade por homogeneidade.

Macau é a fronteira da fronteira. Em Macau, a forma de vida caracterizada pelo não-lar, pela existência sem raízes e por uma existência num espaço-entre que abraça a mudança constante, o movimento e o hibridismo cultural, era já uma realidade muito antes do advento do “contemporâneo”. Periférica relativamente à nação chinesa, periférica em relação às colónias portuguesas e, mais recentemente, periférica em relação ao sonho americano, aqui as pessoas têm

vivido em trânsito desde sempre e a cidade é, nesse sentido, cosmopolita.

Contudo, devido à natureza babélica e assíncrona e à superficialidade das suas incorporações e apropriações culturais, a cultura de fronteira identifica-se habitualmente mais com certas formas culturais do que com o conteúdo dos produtos culturais que incorpora. Devido à falta de equilíbrio que ocorre entre forma e conteúdo, verifica-se uma certa dramatização das formas que as carnaliza, que é mais entretenimento do que profilaxia e, sobretudo, feita da consciência da sua inconsequência.

Sem título, 100cm x 53cm.



ARTE

ARTS

Neste momento, o contexto geral do regresso das identidades, do multiculturalismo, da transnacionalização e das novas localidades oferece oportunidades únicas para a forma da cultura de fronteira, precisamente porque se alimenta do fluxo que constantemente a atravessa. Tal como *mun* [ˈ], a palavra cantonense para a cidade, indica, esta micropólis é uma porta, nunca completamente aberta nem totalmente fechada.

Questões de racismo, dominação neo-colonial, justiça social, direitos civis e estatuto económico são preocupações chave que caracterizam os esforços intelectuais e artísticos daqueles que estão agora a chegar a um estatuto totalmente novo de construtores do futuro.

A um nível diferente, torna-se claro que as políticas culturais ou educacionais ensimesmadas já não servem o seu antigo propósito e serão incapazes de resistir às forças da mudança que está em movimento.

Aquilo que representam é a construção de uma muralha contra a história e a memória da cidade e dos seus habitantes. Ao invés, abrir-se aos recém-chegados, aos talentos, artistas e criadores culturais é a melhor forma de beneficiar da cultura de fronteira, trazendo não só formas, mas conteúdos verdadeiramente distintos que possam aprofundar um modo de vida que é, desde há muito, a imagem de marca desta micropólis.

Independentemente do que se escreve neste ensaio, Ieong Man Pan continuará o seu percurso artístico numa direcção desconhecida. Porém, como o artista chinês Ge Lei 葛磊 diz, num livro comissariado por Hans Ulrich Obrist sobre pensamentos acerca do que está para vir: “O futuro será um contínuo espectáculo de imagens e a conversa que elas inspiram. Mas não terá nada a ver com fotografia”.¹⁹ 

Tradução do original em inglês por Rui Cascais Parada

popularizado por Alan Bryman num livro de 2004, *The Disneyization of Society*. A “disneyficação” do espaço urbano é explorada no livro de Jeff Ferrell, *Tearing Down the Streets: Adventures in Urban Anarchy* [Nova Iorque: St. Martin’s Press, 2001] Os cientistas sociais que escrevem acerca da transformação urbana empregam ambos os termos. Yao Jingming, *A Noite Deita-se Comigo*, p. 38.
Ibidem.
http://www.mam.gov.mo/showcontent.asp?item_id=20130608010100&lc=2
http://www.mam.gov.mo/showcontent.asp?item_id=20130608010100&lc=2

http://www.mam.gov.mo/showcontent.asp?item_id=20130608010100&lc=2
Tiago Quadros (2014). “O futuro será o passado”, in *Mapa Indobrável: Fotografia de Ieong Man Pan* (Macao: Babel – Organização Cultural, pp. 48-51).
“*The future will be a continuous spectacle of pictures and the conversation they inspire. But it will have nothing to do with photography*”. In Karen Marta e Philip Tinari, eds., *The Future Will Be... China. Impromptu Thoughts about What’s to Come. Curated by Hans Ulrich Obrist*, p. 79. [Tradução portuguesa para este ensaio].

BIBLIOGRAFIA

Bryman, Alan. *The Disneyization of Society*. Londres: Sage, 2004.
Farr, Ian. *Memory (Documents of Contemporary Art)*. Londres: Whitechapel Galery Ventures Limited, 2012.
Berghuis, Thomas J. *Performance Art in China*. Hong Kong: Timezone 8, 2006.
Hanru Hou; Scardi, Gabi. *Where Ever We Go: Art Identity, Cultures in Transit*. Milão: 5 Continents Editions, 2007.
Marta, Karen and Philip Tinari, eds., *The Future Will Be... China. Impromptu Thoughts about What’s to Come. Curated by Hans Ulrich Obrist*. Pequim: Ullens Center for Contemporary Art / Pinacoteca Giovanni e Marella Agnelli, 2012.

Nogueira, Isabel. *Teoria da Arte no Século XX: Modernismo, Vanguarda, Neovanguarda, Pós-modernismo*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.
Nora, Pierre. “Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire”, *Representations* 26 (1989).
Santos, Boaventura de Sousa. *Pela Mão de Alice: O Social e o Político na Pós-Modernidade*. Coimbra: Almedina, 2013.
Smith, Terry. *Thinking Contemporary Curating*. Nova Iorque: Independent Curators International, 2012.
Wu Hung. *Transience: Chinese Experimental Art at the End of the Twentieth Century*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

NOTAS

1 Terry Smith, *Thinking Contemporary Curating* (Nova Iorque: Independent Curators International, 2012), p. 256.
2 Tradicionalmente designada de “produção cultural”. No entanto, escolhi deliberadamente usar a expressão “criação cultural” para me distanciar de uma miríade de pensadores marxistas e pós-marxistas que entendem cultura como algo que é “produzido”. Na minha visão, a “produção” é vazia de significado cultural. A minha escolha prende-se com a intenção de valorizar o conteúdo criativo e o significado cultural do que estiver a ser criado, em vez de produzido.
3 “*Memory is life, borne by living societies founded in its name. It remains in permanent evolution open to the dialectic of remembering and forgetting, unconscious of its successive deformations, vulnerable to manipulation and appropriation, susceptible to being long dormant and periodically revived. History, on the other hand, its reconstruction, always problematic and incomplete, of what is no longer. Memory is a perpetually actual phenomenon, a bond tying us to the eternal present; history is a representation of the past. Memory, insofar as it is affective and magical, only accommodates those facts that suit it; it nourishes recollections that may be out of focus or telescopic, global or detached, particular or symbolic – responsive to each avenue of conveyance or phenomenal screen, to every censorship or projection. History, because it’s an intellectual and secular production, calls for analysis and criticism.*” Pierre Nora, “Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire.” *Representations* 20 (1989), pp 8-9. [Tradução portuguesa para este ensaio].
4 “... like a silent and immobile society unconcerned with our own restless and changes of moods.” Extraído de Maurice Halbwachs, “*Les cadres sociaux de la mémoire*” (Paris: Alcan, 1925) [*On Collective Memory*, trad. Lewis A. Coser (Chicago: Chicago University Press, 1992)], pp. 168-170; Ian Far, *Memory* (Londres: Whitechapel Gallery; Cambridge, Mass.: MIT Press, 2012, p. 49. [Tradução portuguesa para este ensaio].

5 “*Our physical surroundings bear our and other’s imprint. Our home – furniture’s and its arrangements, room décor – recalls family and friends whom we see frequently within this framework.*” *Ibidem*.
6 “*in each home what is involved it’s not mere harmony and physical congruence between place and person. Rather, each object appropriately placed in the whole recalls a way of like common to many men.*” *Ibidem*.
7 “*Thus we understand why spatial images play so important role in the collective memory. [...] place and group have each received the imprint of the other. [...] Of course, extraordinary events are also fitted within this social framework, because they occasion in the group a more intense awareness of its past and present, the bonds attaching it to physical locale gaining greater clarity in the very moment of their destruction. But truly major event always results in an alteration of the relationship of the group to the place.*” *Ibidem*.
8 Wu Hung, *Transience, Chinese Experimental Art at the End of the Twentieth Century*, p. 81.
9 Yao Jingming, *A Noite Deita-se Comigo* (Guimarães: Pedra Formosa - Associação Cultural e Instituto Internacional de Macau, 2001).
10 “*Likewise, the position of the writer / artist is not defined by juxtaposition with the ruined city because she is till part of it. Her insider’s position can only be revealed by her (Yin Xiuzhen) constant negotiation with her environment, often trough a series of works that disclose the various moments and experiences of negotiation*”. Hung Wu, *Transience, Chinese Experimental Art at the End of the Twentieth Century*, p. 125. [Tradução portuguesa para este ensaio].
11 Hou Hanru; Gabi Scardi, *WhereverWeGo: Art Identity, Cultures in Transit*, p. 13.
12 Um termo que descreve a transformação da sociedade em geral de modo a se assemelhar aos parques temáticos da Walt Disney Company. O segundo termo surge no livro de Sharon Zukin, *The Cultures of Cities* (Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996, p. 128), tendo sido



Fig 1. Guia Chapel.

The Chapel of Our Lady of Guia in Macao and its Mural Painting Program¹

ISABEL HORTA LAMPREIA*



In 2009 the Macao Special Administrative Region gained renewed international recognition when its historical centre was consecrated as a World Heritage Site by UNESCO.² In the context of the history and culture of the People's Republic of China, this classification highlights the peculiarity of the occupation of this small peninsula in the province of Guangzhou, strategically positioned near the mouth of the Pearl River.

As a result of a meeting of minds between Portuguese merchants, supported by the Society of Jesus, and the local Chinese authorities, what was until the mid-16th century a small fishing village and a temporary shelter to merchants on their way to or from Canton, then became a vibrant Luso-Chinese city. Macao established itself as an important international trading port in East Asia as well as a missionary centre.

It is against this historical background that the monuments, buildings and classified sites, ranging from the 17th to the 19th centuries, stand out.

Included in the list of classified areas are the Guia Hill and the fortress which occupies its summit.

The walled perimeter of the structure includes the lighthouse, which was built in 1865, and is the first construction of its kind in South China,³ and a chapel dedicated to Our Lady of Guia (Nossa Senhora da Guia) (Fig. 1).

Throughout the years the visibility of this sacred space has been compromised by its subordination to the fortress, as well as by the assumption that it has a purely decorative purpose, given the imposing presence of the lighthouse beside it. In the present study I will focus my attention solely on the Guia Chapel, addressing its historical and artistic dimensions, hence hoping to contribute to a more in-depth knowledge and a greater appreciation of this building.⁴

THE CHAPEL OF OUR LADY OF GUIA

The place occupied by this solid and austere chapel, in the context of the Christian Heritage of Macao is quite unique. Despite its 19th century facade, the Guia Chapel is probably the oldest building in Macao, and can be traced back to at least the last quarter of the 17th century. It is implanted longitudinally along a north-south axis, and its plan consists of a single nave, followed by the chancel and the apse. The sacristy, connected to the chancel area, is a square room projected from the west side of the building. The entire structure is covered with barrel vaults (Fig. 2).

* History degree from Lisbon's University Faculty of Arts; M.A. in History of Art from the School of Oriental and African Studies (SOAS), University of London.

Licenciada em História pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa; concluiu um Mestrado em História de Arte na Escola de Estudos Orientais e Africanos (SOAS), da Universidade de Londres.

ARTE

The original facade was extremely plain and featured a large quadrangular fenestration instead of a small lobulated window. What we see today is the result of building work that took place between the months of November and December 1875 and whose purpose, according to the report, was to ‘improve the façade’, whilst keeping in line with the neoclassical postulates, as one would expect.⁵ The elements introduced (all in yellow)—the pilasters and triangular pediment, reproduced on a smaller scale in the portal—have merely a decorative function.

The interior decoration of the chapel is carefully drafted and consists of an original mural painting which occupies its walls and ceilings. Up until 1998 the interior of the chapel was completely covered with whitewash. The devaluation of the paintings—due to their deterioration or simply because they were no longer seen as appropriate—resulted in their concealment, at some unknown point in time. From there onwards, the ritual cleansing with whitewash was established, and regularly renewed, since the high levels of humidity that Macao often experiences ended up bringing fragments of painting to the surface, which were regarded simply as unwanted patches of mold. The first systematic survey of the wall surface, which took place at the end of the 20th century under the responsibility of the Cultural Institute of Macao (now Cultural Affairs Bureau of Macao S.A.R.), led to the beginning of the mural's recovery.⁶

What came to be fully uncovered in 2001 was a mural painting program that would cover all or almost all of the chapel's interior. Despite its fragmentary condition, it can be perceived as an essentially ornamental program, in which the Christian rhetoric is itself confined to a succession of small and medium-sized cartouches distributed throughout the nave and chancel. But the most striking feature is the integration of Chinese-inspired motifs in the decorative style adopted. The result is truly unique, bringing together Eastern and Western artistic cultures within a Christian place of worship.

THE CHAPEL AND ITS BUILDING

The history of these paintings is, of course, inseparable from the history of the building in which they are found. Though very little is known about the chapel, we have no reason to doubt the antiquity of its foundation. The placement of chapels or hermitages

in remote locations and on overlooks follows an ancestral Christian practice, and it is even likely that the marking of the hill with a single cross took place not long after the first informal settlement of the Portuguese merchants in the small peninsula that came to be named the City of the Name of God (Cidade do Nome de Deus).⁷

There is a strong likelihood that the foundation is a gesture of gratitude to the Virgin Mary for having led the men to safety after a maritime misadventure.⁸ The Guia Hill would not only have been a reference point to those on land, but also for those at sea, and in that sense the name 'Our Lady of Guia (Guidance)' could not have been more appropriate.⁹ Even if it is not clear whether it was the dedication of the temple which gave the place a name or the name assigned to the hill that came to be adopted by the building erected, what is certain is that this particular Marian dedication cannot be associated with the object of veneration of any religious order in particular. Thus, the chapel's foundation was undoubtedly due to the initiative of lay people.

The first graphical representation of the temple, attributed to the Luso-Malay cartographer Manuel Godinho de Erédia, can be found in one of the earliest plans of Macao that we know of and was probably drawn up between 1615 and 1622. The church, already identified by name, can be easily distinguished, perched on top of Guia Hill (Fig. 3).¹⁰ However, the first written reference, found in a letter from the College of Saint Paul, allows us to go back to an even earlier date, 1604. The chapel is mentioned in passing as the final destination of a procession organised as a token of thanks by a group of people almost shipwrecked on arrival from Nagasaki (among which was the Jesuit Alessandro Valignano, Visitor of the missions of China and Japan). The distant and disinterested manner in which the priest Diogo Antunes, the author of the letter, refers to the small temple as '*hva ermida de Nossa Senhora de Guia, que está fora da cidade, situada em hum alto monte*' leaves no room for doubt as to its dissociation from the Society of Jesus and their establishments.¹¹

However, although we are referring to the same place, we are definitely not talking about the exact same

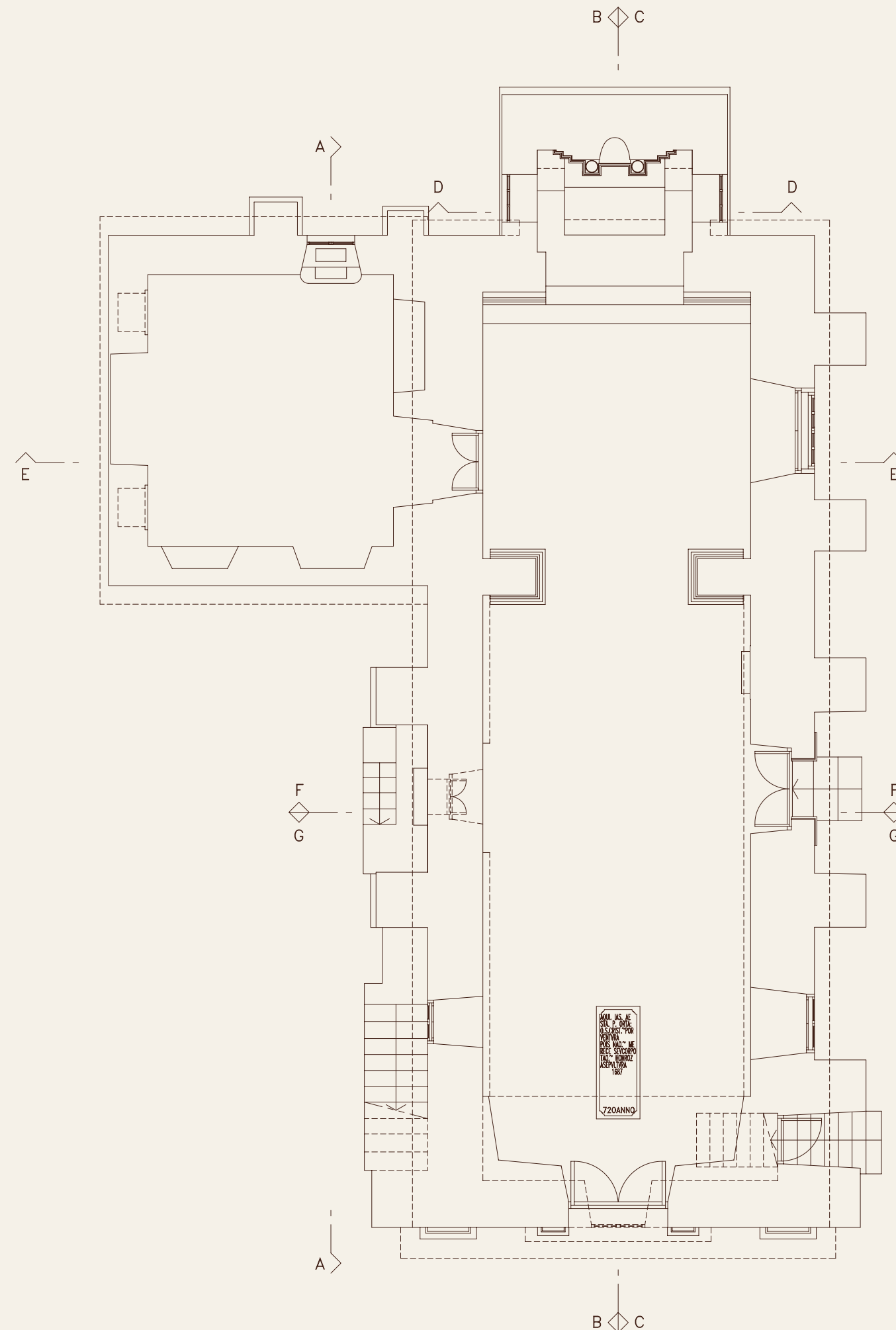


Fig. 2. Guia Chapel (Plan).



building that today houses the paintings. At the time, the Guia Chapel would have been little more than a humble hermitage.

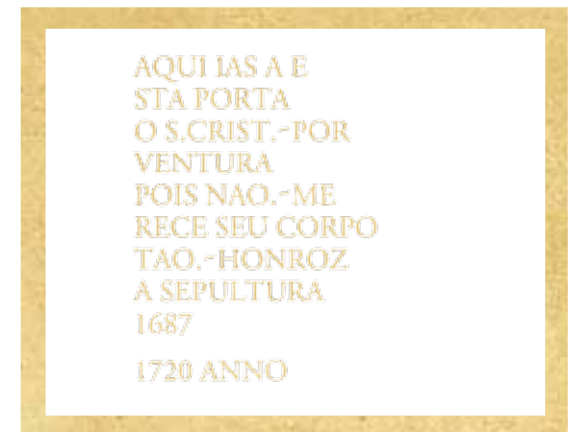
A devotional destination in Macao, the rugged elevation of Guia was also an informal watch point due to its strategic location, overlooking the Praia Grande bay and the whole village. The failed attempt of the Dutch to take over the mercantile centre on the 24th of July 1622 not only exposed its vulnerability to an armed offensive but also reinforced the need for the immediate fortification of the city, which until then had not been permitted by Chinese authorities.¹²

From 1623 onwards, and as foreseen, the Guia Hill was transformed into a defense post and the small temple, inscribed in the perimeter of a defensive stronghold, came to be under the custody of the military authority embodied in the newly created position of Captain-general of Macao.¹³ It is true that in November 1633, six Poor Clare nuns from Manila spent several days in the fort, under the supervision of four Franciscan friars of Macao. This was, however, an isolated event, that preceded their final installation in their new convent in the city.¹⁴

This first Guia bastion, a somewhat rudimentary infrastructure as can be inferred by the word ‘baluarte’ (bulwark) used by Antonio Bocarro in his description of it in his report *Livro de Todas as Plantas e Fortalezas, Cidades e Povoações do Estado da Índia Oriental* (1635), gave place to a fortress in 1638.¹⁵ Its edification, which was ordered by the Captain of artillery, Antonio Ribeiro da Raia and the Captain-general Domingos da Câmara Noronha, is immortalised on a carved stone that can still be found over the arch of the entrance.¹⁶

Could it not be possible then, that the Guia Chapel was rebuilt in this ambitious construction work, either with the purpose of dignifying the temple or of reflecting the defense concerns that had motivated the reform of the compound in the first place?

Although the plain architectonic features of the chapel do not offer much clue as to when it was erected, what we know for certain is that by 1687 the building that we see today was already standing.¹⁷ This chronological order is set by the inscription that can be found on the tombstone that lies at the entrance of the nave, marking the burial, which took place that year, of the humble sacristan that guarded the chapel¹⁸:



THE MURAL PAINTING PROGRAM

When we go through the portal we are confronted with a pair of angel musicians on the triumphal arch. These two heavenly creatures, transported by Chinese-style clouds, are blowing a trumpet while holding the Imperial crown, today almost imperceptible, over the monogram 'Ave Maria', painted in the centre. Immediately, we see ratified the Marian evocation of the chapel, in which the Virgin is celebrated as Queen of Heaven (Fig. 4).



Fig 4. The nave, the triumphal arch and the chancel area.

ARTE

ARTS

Fig 5. Detail of the decoration of the nave.



Both sides of the wall supporting the arch are decorated with a long and winding stem, terminating in a flower (lotus, peony) or fruit (berries or grapes and pomegranates), that would have risen from the dado to the clouds carrying the angels. During the conservation work a primitive decorative pattern was found covering just a section of this area. From what remains it seems that it was intended to forge the front of a fictive pillar by taking advantage of the protruding plinth and the impost of the arch. Despite the fact that the paintings seem to consist of just a black outline, contrasting with the colour scheme of the rest of the mural program, based on stylistic grounds, we believe them to be coeval to the ones that came to conceal them, probably in an early readjustment of the general program.

Fig 6. Choir area.



Fig 7. Detail of the decoration of the nave (left).



In a more articulated overview of the paintings, we can see that the nave and the chancel, in accordance with the spatial continuity determined by the plan, present a coherent decorative program.

The dado consists of a large pink bar, followed by a diagonal grid, resembling a checkered pattern, on the top of which is a succession of flower pots, commonly called 'albarradas' in Portuguese. This composition strives to recreate a tile panelling, and the abundant use of 'albarradas', in particular, is typical of the 18th century, when the motif gained an individual projection and was used for filling the lower registers of the walls of Portuguese churches. Yet, here they have added a local twist by using a Chinese vase and a stylised peony (Fig. 5).

The decoration of the choir area, akin to an upper-floor, is reduced to the fictive tile panelling, with the 'albarradas' clinging to the soffit of the vault due to the lack of space. And if the mural painting now seems somehow maladjusted to the area's current division of space, this is only because it was intended

Fig 8. Detail of the decoration of the nave (right side).



Fig 9. Detail of the decoration of the chancel area (Epistle side).



to conform to the original structure (Fig. 6).¹⁹ Whilst today we have a compact structure which both frames the portal and conceals the original wall, this certainly would not have been the case back then, when the original choir area consisted of a wooden balcony supported by a pillar which was not only lower but further into the nave.

In a second register of the walls of the nave, corresponding to the panel section, we would have found the theological program whose apologetic message is irretrievably lost due to the extensive trauma of the wall surface. Today, one can only distinguish the series of frames where biblical scenes or maybe Christian emblems were placed. These are inscribed in two interchanging compositions consisting of strap-work supported by pairs of columns whose plinths are sometimes replaced by Chinese lions, and completed with cherubs and fluttering angels.

Whether these compositions were drawn from the frontispiece of books or inspired by architectural treatises we cannot say; they seem, at least, to have stayed true to

the small scale of their prototype. Even though we are faced with depictions of architectural structures, the artist did not explore its volumetric qualities. The painting is essentially flat, with no light or shade contrast, and the only illusory effect that we can distinguish is the marble coating effect of the columns' shaft (Figs. 7, 8).

A more striking impact would have achieved the turgid framing, composed of large foliage, grapes, shells, and two cherubs above and below that decorate the walls around the main portal. Although the structure that supports the choir's balcony, located right above the entrance, only allowed the conservation work to uncover a small portion of this area, these frames can be found in a slightly more complete state in the chancel area, where they would have occupied the walls both on the Gospel side and the Epistle side (Fig. 9).

In the latter, and despite its state of deterioration, it is actually possible to make out the scene contained in one of them: the Holy Family with the Virgin (right) and Saint Joseph (left) taking the infant Jesus

ARTE

ARTS



Fig 10. *The Heavenly and Earthly Trinities*, Hieronymus Wierix, copper engraving, 9.2cm x 6.0cm. Albertina Museum, Vienna; inv. no. HB 77.2, fol.4, 36. © Albertina Museum.



Fig 11. Detail of the triumphal arch (view from the chancel area).

by the hand, a scene which was possibly inspired by an engraving of Hieronymus Wierix (Fig. 10). The cult of the Holy Family, dating from the late Middle Ages, gained new impetus within the Roman Catholic community following the Council of Trent (1545-1549, 1551-1552, 1562-1563), now consisting of these three characters only. The rehabilitation of Saint Joseph as the father-figure of the infant Jesus paved the way for the composition of this Earthly Trinity, which would mirror in its human tangibility, the Heavenly Trinity and its metaphysical dimension.²⁰ In this case, due to the flaking of the painting, we are not able to determine if the figure of God the Father appears through the clouds, along with the Dove of the Holy Ghost hovering over Jesus' head.

In fact, it would seem that the section of the program with greater visual impact was reserved for the chancel area. There is no comparing the exuberance of the two perforated rocks flanking the triumphal arch, with the realistic depiction of its openings and protuberances, nor the vitality of the two large tree trunks that stem from them, which in

a sinuous movement fill the arch with their leaves and flowers. If there was any doubt as to whether one or more Chinese artists participated in the execution of this painting, it is completely dispelled given the resourceful and personal appropriation of the motif of the Tree of Life as observed here. The fact that it is facing the altar is particularly evocative, since in the broad semantic spectrum inherent to the universality of such a symbol, in Christianity, the Tree of Life can assume a sense of regeneration associated with the Blessed Sacrament, and also allude to the cross where Christ was sacrificed (Fig. 11).²¹

The decoration of the vaulted ceilings survived, in spite of the erosion of the pictorial layer resulting in its ornamental motifs being almost unrecognisable. The ceilings of the nave and the chancel resemble a large rug organised in a series of bands, each one holding different motifs: medallions, cartouches, egg and dart, bead and reel, small floral-inspired compositions (Fig.

Fig 12. View of the ceiling (nave).



ARTE

ARTS



Fig 13. Ceiling (choir area).

12). The main difference lies in the central field: whilst in the nave we have a radiant mandorla, in the chancel we can find the depiction of delicate scrolling foliage converging to the geometrical centre of the vault, marked by a 19th century plaster medallion that most likely conceals the original painted one.

The fraction of the vault that covers the choir has an altogether different decoration, highlighting the division of spaces. This bears a medallion inscribing the moon and sun, two Marian symbols inspired in the *Song of Songs* 6:9 (*pulchra ut luna electa ut sol*), stressing, once again, the consecration of the chapel to the Virgin Mary (Fig. 13). Surrounding this medallion, and spreading to the walls which define the choir area, we find delicate stems punctuated by pomegranates, grapes, leaves and flowers.

In the sacristy, if the remaining fragments of painting do not allow us in any way to reconstitute the content of the program, at least they confirm that a distinctive scheme was planned, consecrating the different functionality of this space. Taking into consideration that the walls present open arches and

house several niches, possibly intended to accommodate small altars or simply images, we can assume that the room also served as a private chapel.

In this room the decoration of the vault (imitation panelling) is easily perceptible and almost fully complete, in contrast to the walls where the painting is in fragments. The west wall, which is the focus of our attention as we cross the door, has a round arch whose soffit is decorated with the Dove of the Holy Ghost surrounded by heart-shape contorted stems, following an ornamental layout that was most likely inspired by a decorative vignette also opened by Wierix (Figs. 14, 15).

To the left of this structure a vase projecting a single stalk with a succession of three corollas (lotus flower?) has survived, together with a rampant lion of unquestionable heraldic inspiration, but clearly Chinese in its features (Fig. 16). The two small niches which befringe the arch resume the decoration of this wall presenting the vertical stalk with three corollas and, in the soffit of the arch, exhibit a decoration pattern consisting of heart-shape stems tightened by a ring of foliage.



Fig 14. Decoration of the soffit of the arch (sacristy).



Fig. 16. Decoration on the West wall (sacristy).

On the opposite wall, in the upper centre, positioned to resemble a framed portrait, we can see a quite naïve depiction of the Virgin and Child. This is an image of the Virgin of Bethlehem, and although quite faded, we can still distinguish Mary holding the baby Jesus who, while feeding on her breast, reaches

out for her arm. The inclusion of an image of such demonstrative content in the iconographic program of the chapel conforms well to the spirituality of the post-Tridentine Church, which encouraged a pious devotion to intimate depictions of the Son of God such as these, and, if we bear in mind that this space

Fig. 15. *Holy Ghost*, Hieronymus Wierix, copper engraving, height: 5.3 cm, width: 15.3 cm (Bibliothèque Royale de Belgique, Brussels, book nr. LP 9831C). © Bibliothèque Royale de Belgique.





Fig. 17. Portrait of the Virgin of Bethlehem (sacristy).

was most likely intended to be use as a private place of worship, its presence finds all the more sense.

The composition seems to have been inspired by an engraving of Marcantonio Raimondi (Figs. 17, 18), yet, its direct model was almost certainly a painting contained in a Namban oratory, which has not survived. Even though the fake framing does not seek to resemble a lacquered frame, the content, consisting of a scene inspired by the early childhood of Christ, and the size of the figures portrayed, point to the type of images included in the portable shrines made in Japan.²²

Inside the arch located further down, we find a crowned double-headed eagle with outstretched wings and carefully outlined feathers (Fig. 19). This

Fig. 18. *Virgin feeding the Christ Child*, Marcantonio Raimondi (after Raphael), copper engraving, height: 16.7 cm, width: 11.9 cm. British Museum, London, Reg. no. H.1.51; PRN. PPA61965. ©The Trustees of the British Museum.

representation, devoid of any religious connotation or mythological allusion, corresponds to a European heraldic device frequently used as a decoration motif, especially among the decorative arts commissioned by the Portuguese in India. In this case, it seems to take on a similar function, since the fragments of paint that still remain on the other walls are evidence that the motif was multiplied throughout this room, hence indicating that this was an ornamental pattern.

We can now verify that the tympanum of the portal, placed at the right end of this wall, bears a representation of Saint John the Baptist, dressed in camel's hair, holding a lamb in his arms and a banner in his right hand (Fig. 20). Contrary to what has previously been suggested, the relevance of this representation is not related to the victory over the Dutch in 1622, which

Fig. 19. Decorated arch on the East wall.



ARTE

ARTS



Fig. 20. Decoration of the portal of the sacristy.

reached its decisive moment at Guia Hill on this saint's day. The placement of this image on the doorway simply obeys a convention regarding the organisation of a sacred space: Saint John the Baptist, due to being the last of the prophets, and therefore the immediate predecessor of Christ, is one of the elected figures to

Fig. 21. Decoration of the arch of the pulpit (nave).



be placed in the temple's entrance. This may not be the main portal, nevertheless it is the door through which one makes the transition from the sacristy to the temple itself.

THE SINO-PORTUGUESE TEXTILES AS A SOURCE OF INSPIRATION

If on the one hand the program's Chinese character offers testimony of the involvement of at least one Chinese artist in the execution of this mural painting, on the other hand the compositions which we can identify as stemming from European tradition do not guarantee the participation of a metropolitan artist in the works. In fact, they even seem to challenge such an assumption: we only need to look at the soffit of the arch at the pulpit's entrance to verify that the monogram of the name of Jesus (IHS), one of the most widespread Christian symbols, was inverted as a result of the painter's ignorance (Fig. 21).

The contingencies of the local artistic market partly serve to explain the originality of the painting scheme which houses this temple. However, the replacement of Western elements by Oriental ones, as if forging a parallel grammar, leads us to believe that those in charge of the commission were promoting the hybridisation of the project, assuming direct responsibility, or at least some degree of complicity in this transfiguration.

It is impossible to ascertain, due to the absence of coeval buildings, whether the application of the mural painting as a solution to coating the inside of Christian places of worship followed a common practice in the territory, or whether what can be seen today in the chapel of Our Lady of Guia is in fact the result of an extraordinary commission.²³

Nevertheless, what is undeniable is the familiarity that the local Christian community had with the ornamental vocabulary involved in the mural program.

Although, at a first glance, the selection and adaptation of these elements to a church decoration would seem to be 'at odds' with Western artistic tradition, if we look at some of the Chinese textile production from the 17th and 18th centuries, which were most likely commissioned in Macao or Canton by the Portuguese—specially by elements of the clergy under the Portuguese *Padroado*—the eclecticism of

Fig. 22. Altar frontal, China, 18th century, embroidered silk, height: 100 cm, width: 192 cm. Museu da Ciência da Universidade de Lisboa, Lisbon, inv. no. 11. Photo: Miguel Gama.

the Macanese scheme may not then come as such a surprise.²⁴

Without being exhaustive in my analogy, I would like to highlight some pieces, most of them vestments involved in the liturgical service, that we can take as proof of this knowledge.²⁵

Firstly, in an altar frontal kept at the Museu de Ciência da Universidade de Lisboa (Lisbon) we have, in the central field, a crowned double-headed eagle holding small branches in bloom, similar to the ones

found in the walls of the Sacristy; and, in the lateral fields, two Chinese vases with peonies, which can also be designated as 'albarradas' (Fig. 22).²⁶

In another altar frontal kept in the Museu Nacional de Arte Antiga (Lisbon), the central field presents a composition similar to the one decorating the soffit of the arch of the pulpit, but instead of blossoming peonies surrounding the monogram of Jesus, we have several stems ending in flowers and pomegranates (Fig. 23).²⁷

Fig. 23. Altar frontal, China, 17th century (2nd half), embroidered silk, height: 71.5 cm, width: 208 cm. Museu Nacional de Arte Antiga, Lisbon, inv. no. 1225/A Tec. Photo: DGPC-Luis Piorro.

Fig. 24. Bedspread, China, 18th century, embroidered silk, height: 230 cm, width: 130 cm. Museu Francisco Tavares Proença Júnior, Castelo Branco, inv. no. 70.16 MFTPJ. Photo: Miguel Gama.



Fig. 25. Chasuble (back), China, 18th century, embroidered silk, height: 109 cm, width: 67 cm. Church of São João de Brito, Lisbon. Photo: Miguel Gama.

A bedspread on display at the Museu Francisco Tavares Proença Júnior (Castelo Branco) has embroidery of a Tree of Life growing from a vase flanked by two rocks. Its strong winding branches, spreading symmetrically, with abundant leaves and flowers in full bloom is in tune with the Tree of Life depicted on the triumphal arch (Fig. 24).²⁸

In addition, the winding flowering stems clinging to the triumphal arch and occupying the vault and the walls of the choir area, as well as the fragment of a floral pattern, in what appears to be an imitation of a piece of fabric, occupying the lower register of the wall in the sacristy, present great affinity with the embroidery work of a chasuble belonging to the church of São João de Brito in Lisbon (Fig. 25).²⁹



And even the unmistakably Chinese lion found in the sacristy makes an impressive appearance in a chasuble today kept at the Peabody Essex Museum (Fig. 26).

This approach does not seek to link these textiles in any direct way with the mural painting scheme; nevertheless, such similarities cannot be seen as mere coincidence. Sumptuary goods such as embroidered silks would almost certainly have exerted an extraordinary power of seduction due to the highly decorative effect of their ornamental

Fig. 26. Chasuble (back), China, 17th century, brocaded silk, height: 118 cm, width: 66cm x 88cm. Peabody Essex Museum, Massachusetts, inv. no. AE85947.1. Photo: Peabody Essex Museum.

ARTE

ARTS

solutions and of the wealth and luxury they embodied. And, in the present context, the sharing of decorative solutions between the ritual vestments used in Catholic ceremonies and the paintings that embellish the walls and the ceilings of a church is even more plausible, since we are referring to the same religious environment. Thus, textile specimens such as those selected above, or the pattern books used by the workshops which produced them, must have inspired whoever drafted the Guia Chapel’s mural decoration.³⁰

THE COMMISSION OF THE MURAL DECORATION

As for the commission of the mural decoration, in the absence of any documentary evidence that can provide us with a specific date for its execution or the names of the people involved in the work (artists and patrons), one can only advance on hypothetical grounds.

Although the chapel was already standing by the end of the 17th century, based on a purely stylistic evaluation, I contend that its paintings were the product of a campaign that only came to pass in the 18th century. And given that the fortress was under military tutelage, one can reasonably say that the decoration program would most likely have been paid for by someone at the top of the hierarchy, such as the Captain-general.

The first name that comes to mind is that of Diogo Pinho Teixeira, in command from 1706 to 1710. According to an inscription found in the Guia Chapel’s bell,³¹ Pinho Teixeira, boldly claimed to be both ‘its [chapel] President and Captain-general of this city [Macao]’: ‘ESTE SINO FOI FEITO PARA UZO DESTA ERMIDA DE N. S. DA GUIA EM O ANNO DE 1707 SENDO PREZIDENTE DELLA E CAPITÃO GERAL DESTA CIDADE DIOGO DE PINHO TEIXEIRA’.³²

Thus, the initiative of paying for the decoration of the chapel would have been an eloquent translation of the authority he claims to have over that sacred place.

Yet, one must also take into consideration the date of 1720 which also appears on the shallow grave at the entrance to the temple. Carved at the base of the stone, this date was probably added later to mark the opening or the removal of the gravestone from

its original site. These changes, however, may have taken place while a larger intervention inside the temple was being conducted, such as the decoration of its walls.

If the mural painting of the Guia Chapel was executed around that year, then Antonio da Silva Telo e Meneses, Captain-general from 1719 to 1722, would have been in charge of the commission. By showing his ascendancy over the chapel he would have simply been following in the footsteps of his predecessor who, by placing the bell at the site, had taken the initiative of occupying Guia Hill as a means of affirming his power over Macao.

Even if we are dealing with a private commission related to the temporal sphere, someone from the ecclesiastical milieu had to be involved in the project. On this person would have fallen the responsibility of drafting a theological program in the spirit of the Catholic reform, of providing the iconographic sources to be used and, perhaps, even the responsibility of supervising the works.

FINAL CONSIDERATIONS

More important than focusing our efforts on identifying a hypothetical patron, it is best to remember that the existence of these paintings was made possible by the multicultural reality of Macao. Here, the exposure to the Chinese culture and craft tradition was by no means a sporadic event; it was part of the daily order.

Today, given the changes in the architectural landscape in the territory, it is not possible to evaluate to what extent the Guia Chapel’s decorative scheme was consciously seeking to emulate or rival the interior of any of the other Christian temples built in Macao. From the ancient Christian buildings, only the carved facade of the church of Saint Paul’s College, erected between 1637 and 1640, stands, and although it constitutes a testimony to the permeability of Chinese ornamental tradition in Western artistic canon, it does not shed much light on how or why the interior of our chapel was engendered.

The Guia Chapel is a small temple with very restricted access, whose decoration, according to our view, derives from a private commission. It would not, therefore, make much sense to envision its hybrid scheme as a product of the accommodation

strategy adopted to better serve pastoral goals, as the paintings were executed primarily to meet the taste of its patron. In this sense, because the Guia Chapel was not a pillar of the evangelical work in Macao, its mural painting, due to the prominent place given to the vernacular ornamentation, may not only be perceived as a product of the multicultural reality of the Luso-Chinese commercial entrepot, but also as a unique testimony of the local elite’s true appreciation for Chinese craftsmanship. **RC**

NOTES

- 1 To my Macanese friend Maria do Mar. The present essay is based on more extensive research work I undertook concerning the Christian heritage of Macao supported by short-term scholarship granted by Fundação Oriente: Isabel Horta Lampreia, *Arte Sacra Cristã em Macau (Inventário: Pintura Mural, Pintura, Escultura)* (mimeo). Report presented to Fundação Oriente in October 2007, 2 vols.
- 2 The Historic Centre of Macao was enlisted in the World Heritage List of UNESCO on 15 July 2005.
- 3 César Guillén-Nuñez, ‘Macao’s Heritage: The Guia Lighthouse’, in *Arts of Asia*, July-August, Vol. 22, no. 4, pp. 92-101.
- 4 The first author to draw attention to the building was Jorge Graça, who included a brief description of the chapel in the important work he dedicated to the fortresses of Macao, in the late 1960s. However, no photos of the chapel were included and furthermore, at the time, the mural painting was still hidden beneath layers of whitewash. See, Jorge Graça, *Fortifications of Macau: Their Design and History*. In 2009 a paper dedicated exclusively to Guia Chapel by the researcher Dai Lu was published in Macao. It consisted essentially of the description of the decorative scheme, and the discussion of the various technical aspects related with its execution see Dai Lu 戴璐, *Aomen dongguangyang shan shengmu xue di dian bi hua kao cha bao gao* 澳门东望洋山圣母雪地殿壁画考察报告’ (Report Concerning the Research on Fresco Painting of the Macao Chapel of Our Lady of Guia) in *Wenhua Zazhi* 文化杂志 (Review of Culture), no. 70, pp. 1-52. I would like to thank Francisco Chan for drawing my attention to this article and Professor Ana Cristina Alves (CCCM, IP) for kindly translating it at my request.
- 5 Arquivo Histórico de Macau, Processo n.º 31—Série C, ‘Construção duma fachada da Ermida de Nossa Senhora da Guia’, 25 de Novembro de 1875.
- 6 Concerning the first stage of conservation of the Guia Chapel’s paintings we rely on the report of Teresa Cabral, the mural conservation expert responsible for the works on the nave. Teresa Cabral, ‘Pintura Mural: Capela da Guia (Relatório de Exame e Tratamento de Pintura Mural)’ (mimeo). Report presented to DPC/ICM, 1998.
- 7 In 1845, José Manuel de Carvalho e Sousa states in his ‘History of Macao’ that the chapel was founded in 1560, assigning the initiative to ‘two Portuguese devotees’. However, this author does not provide any material or documentary evidence thereof. See José Manuel de Carvalho e Sousa, ‘História de Macau’, in *Boletim do Instituto Luís de Camões*, no. 3-4, Vol. III, pp. 329-393.

Author’s Note: I would like to express my gratitude to Professor Nuno Vassallo e Silva (Calouste Gulbenkian Foundation, Lisbon), Professor Jean Michel Massing (King’s College, University of Cambridge), Professor Paulo Varela Gomes (University of Coimbra), Professor Luís Filipe Barreto (Macao Scientific and Cultural Centre, Lisbon), Maria João Pacheco Ferreira, Ph.D., Professor Ana Maria Eiró (Museum of Science of the University of Lisbon), Aida Rechená (Francisco Tavares Proença Júnior Museum, Castelo Branco) Reverend Vicar João Luís Crispim Valente (Parish of São João de Brito, Lisbon) Mr. Cheong Cheok Kio and Sandra Cordeiro (Cultural Affairs Bureau, Macao SAR), and Patrícia Rodrigues Monteiro, Ph.D.

- 8 This was the case of Penha Chapel which was founded in 1620, as the result of a vow made by the passengers of the São Bartolomeu. About to see the vessel being seized by the Dutch on their way to Japan, the men asked for the interception of Our Lady of Penha de França, promising to raise a small temple in Macao where her image would be revered if they escaped. António da Silva Rego, *Documentos para a História das Missões do Padroado Português*, Vol. XI, pp. 166-167.
- 9 Fact already pinpointed by César Guillén-Nuñez. See Guillén-Nuñez, ‘Macao’s Heritage...’, p. 92.
- 10 For the plans of Macao see Francisco Roque de Oliveira and Jin Guo Ping, ‘Mapas de Macau dos Séculos XVI e XVII. Inventário, Descrição e Análise Comparativa de Espécimes Cartográficos Europeus e Chineses’, in *Review of Culture*, International Edition, no. 17, pp. 133-169. I would like to thank Professor Francisco Roque de Oliveira for his clarification about the story and destiny of this plan.
- 11 Biblioteca da Ajuda, 49-V-5, ‘Ánua do Colégio de Macau de 27 de Janeiro de 1604’, fl. 21, in *Cartas Anuais do Colégio de Macau (1594-1627)*, p. 115. (a shrine of Our Lady of Guia, which is out of town, situated in a high mountain; my translation).
- 12 Regarding the several defensive work campaigns that took place in Macao see Pedro Dias, *A Urbanização e a Arquitectura dos Portugueses em Macau. 1557-1911*, specially pp. 87-92. On the Dutch invasion see Charles Boxer, ‘A derrota dos Holandeses em Macau no ano de 1622”, *Estudos para a História de Macau*, pp. 19-102; Rui Manuel Loureiro, ‘Macao and the Dutch Threat’, in *Macao during the Ming Dynasty*, edited by Luis Filipe Barreto, pp. 68-86.
- 13 After the Dutch invasion, the Crown, represented by the Viceroy of the State of India, sought to ensure a more effective presence in Macao, nominating a Captain-general or Governor from 1623 onwards. Assigned for a three-year period, this representative of the central government, who was also responsible for the military tutelage, had to articulate with the institution responsible for the city’s affairs, the Senate of Macao, which brought together the leading figures of the local mercantile elite. See António Manuel Hespanha, *Panorama da História Institucional e Jurídica de Macau*, and Luís Filipe Barreto, *Macao: Saber e Poder*, pp. 151-161.
- 14 Frei Paulo da Trindade, OFM, *Conquista Espiritual do Oriente*, Vol. III, p. 527.
- 15 António Bocarro, *O Livro das Plantas de todas as Fortaleza, Cidades e Povoações do Estado da Índia Oriental*, Vol. II, p. 263.
- 16 On the stone placed above the arch of the fort’s entrance one can read: ESTE FORTE MANDOU FAZER A CIDADE A SUA CUSTA PELO

ARTE

ARTS

CAPITAO DA ARTILHARIA ANT RIBR RAIA COMESOUSE EN SET´EBRO DE 1637 ACABOUSE EN MARCO D 1638 SENDO GENERAL DA CAMARA DE NORONHA (This fort was comissioned by the city at its own expense under the captain of artillery Ant[onio] Rib[ei]r[o] Raia starting in September 1637 ending in March 1638 the general then being da camara de Noronha). My translation.

17 Pedro Dias points out that this building remains faithful to Portuguese architectural models and, just like the fortress, its plan was most likely the responsibility of a military engineer. Pedro Dias, *A Urbanização...*, pp. 174-176.

18 'Here lies at this door the sacristan by venture since its body is not worthy of such an honorable grave 1687. 1720 Year' (my translation).

19 The compact structure that frames today's entry and supports the choir probably dates from the 19th century; however we do not know whether it is the product of the same building works that introduced the changes in the facade that we have mentioned previously. It is probably contemporary to the altar that stands today in the chapel and the small niche opened in the wall of the nave.

20 Emile Mâle, *L'art religieux après le Concile de Trente: Étude sur l'iconographie de la fin du XVIe siècle, du XVIIe, du XVIIIe siècle: Italie, France, Espagne, Flandres*, pp. 309-313.

21 The motif of the 'tree of life' gained a new impetus in the modern period, becoming one of the most widespread themes represented in the applied arts produced in the East to the Western clientele. Its rapid adoption and reinterpretation by local craftsman unfamiliar with the European mind frame, is due to the transversal character of this symbol, present in several cultural and religious traditions. See, for instance, Isabel Mayer Godinho Mendonça "‘A Árvore da Vida’ nas Artes Decorativas: Os Sentidos de um Imagem, entre o Ocidente e o Oriente" in *Actas do 2.º Colóquio de Artes Decorativas: As Artes Decorativas e a Expansão Portuguesa – Imaginário e Viagem*, pp. 91-113.

22 Although the production and wider circulation of Namban lacquerware was comprised between the end of the 16th century and 1640, way before the period I believe the commission of the mural painting took place, as I illustrate further down the text, these precious devotional objects would undoubtedly have been found in Macao even after its commercial relations with Japan had ceased to exist. As objects intended for Catholic worship, one would have expected to find them first and foremost in the possession of the Church members, notably the priests of the Society of Jesus established in Macao since around the 1560's. It was in the context of their Mission on Japanese soil, and with the purpose of assisting the pastoral service as instruments of conversion and devotion, that the small oratories were first produced. These consisted in small framing devices lacquered in black and decorated in gold and mother-of-pearl inlay, made to hold images of religious nature usually painted in oil on copper. However, the interest aroused by these items largely surpassed the ecclesiastic circles, as wealthy merchants and noblemen would also come to covet such exquisite artefacts of exotic provenance. Besides being used for private devotion in the domestic household, Namban oratories were collectible items in their own right, together with other lacquerware goods produced in Japan for the export market. On this subject, for which we provide here a very schematic overview given that this is not the focus of this essay, see: Maria Helena Mendes Pinto, *Namban Lacquerware in Portugal*; Oliver Impey, Christian Jörg, *Japanese Export Lacquer: 1580-1850*, specially pp. 186-189; Luísa Vinhais, Jorge Welsh, eds., *After the Barbarians II: Namban*

Works of Art for the Japanese, Portuguese and Dutch Markets, specially pp. 246-253; Alexandra Curvelo da Silva Campos, *Nuvens Douradas e Paisagens Habitadas*, pp. 194-204.

23 Teresa Cabral, in her report, called attention to the fact that the fictive tile panelling, for example, was a solution found in mural paintings programs, from the 17th and 18th centuries, decorating small churches located in the Alentejo area, in the South of Portugal (Teresa Cabral, *Pintura Mural...*, p. 13). However, it seems more promising to inscribe Guia's mural decoration in a trans-regional context, as we should recall that the city of Goa, the head of the Portuguese State of India and the heart of the Roman Catholic Church in the East, became a centre of intense artistic activity in this period. Indeed, we know that some of the churches and convents that were founded at the time were decorated with wall paintings. In-depth studies about these buildings are at an early stage, however, in the future, these should also take into consideration the decorative program of the Guia Chapel. See Pedro Dias, *História da Arte Portuguesa no Mundo (1415-1822)*, Vol. I, pp. 230-234; Vítor Serrão, 'Painting and Worship in Goa during the Period of Iberian Union: the Santa Mónica Monastery at Monte Santo (c. 1606-1639) and its Artists' in *Oriente*, no. 20, pp. 11-50.

24 The similarity between textiles and some of the motifs painted in the Chapel was initially established by Teresa Cabral in her conservation report (Teresa Cabral, *Pintura Mural...*, p. 13).

25 For a comprehensive understanding of the sino-portuguese textile production in the Modern Period see Maria João Pacheco Ferreira, *As Alfaias Bordadas Sinoportuguesas (Séculos XVI a XVIII)*; Idem, *Os Textéis Chineses em Portugal nas Opções Decorativas Sacras de Aparato (Séculos XVI-XVIII)* (mimeo). Ph.D. dissertation, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2 vols., Oporto, 2011. <http://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/56346>.

26 Maria João Pacheco Ferreira, *As Alfaias Bordadas Sinoportuguesas Datáveis dos Séculos XVI a XVIII: Contextualização, Caracterização e Análise* (mimeo). M.A. dissertation, Universidade Lusíada, Lisbon, 2002, Vol. III, entry no. 12. (This work was published in a single volume (Maria João Pacheco Ferreira, *As Alfaias Bordadas Sinoportuguesas (Séculos XVI a XVIII)*), however, the inventory of all the textile specimens collected for this study, which included a description of each piece as well as an analysis of the technical aspects involved in the execution of the embroidery, was not included).

27 Ibid., Vol. III, entry no. 11.

28 I would like to thank Dr. Maria João Pacheco Ferreira for kindly informing me about the Chinese origin of this embroidered cloth.

29 Maria João Pacheco Ferreira, *As Alfaias Bordadas Sinoportuguesas Datáveis dos Séculos XVI a XVIII...*, Vol. III, entry n.º 74.

30 Regarding these religious vestments of Chinese origin and its reception in the Portuguese market see: Maria João Pacheco Ferreira, *As Alfaias Bordadas...*, Chapter 3. 'As Alfaias Litúrgicas Bordadas Sinoportuguesas no Quadro do Relacionamento entre Portugal e a China, entre os Séculos XVI e XVIII', pp. 57-80; Idem, *Os Textéis Chineses em Portugal nas Opções Decorativas Sacras...*, Chapter 4. 'Os Têxteis Chineses nas Celebrações Sacras Extraordinárias Nacionais', pp. 276-345.

31 The bell dates from the 1824, but it reproduces the inscription contained in the original one, cast at the beginning of the 18th century.

32 "This bell was made for the use of this chapel of Our Lady of Guia in the Year of 1707 being its President and Captain-General of this city Diogo de Pinho Teixeira'. My translation.

BIBLIOGRAPHY

Archival Sources

Arquivo Histórico de Macau, Processo n.º 31 – Série C, 'Construção duma fachada da Ermida de Nossa Senhora da Guia', 25 de Novembro de 1875.

Print Sources

Cartas Anuas do Colégio de Macau (1594-1627). Direcção e Estudo Introdutório de João Paulo Oliveira e Costa, Transcrição Paleográfica Ana Fernandes Pinto. Macao: Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses / Fundação Macau, 1999.

Rego, António da Silva. *Documentos para a História das Missões do Padroado Português*. Vol. XI. Lisbon: Fundação Oriente/ CNCCD, 1996 (1st edition 1952).

Studies

Barreto, Luís Filipe. *Macao: Saber e Poder*. Lisbon: Presença, 2007.

----- (ed.). *Cartografia de Macau: Séculos XVI e XVII*. Lisbon: Missão de Macau em Lisboa/ Centro Científico e Cultural de Macau, 1997.

Bocarro, António. *O Livro das Plantas de Todas as Fortaleza, Cidades e Povoações do Estado da Índia Oriental*. Introdução e transcrição de Isabel Cid. Vol. II. Lisbon: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992.

Boxer, Charles. *Estudos para a História de Macau*. Lisbon: Fundação Oriente, 1991.

Cabral, Teresa. *Pintura Mural: Capela da Guia (Relatório de Exame e Tratamento de Pintura Mural)* (mimeo). Report presented to DPC/ICM, 1998.

Campos, Alexandra Curvelo da Silva. *Nuvens Douradas e Paisagens Habitadas* (mimeo). Ph.D. dissertation, Universidade Nova de Lisboa, Lisbon, 2007.

Dai Lu 戴璐. *Aomen dongwangyang shan shengmu xue di dian bi hua kao cha bao gao* 澳门东望洋山圣母雪地殿壁画考察报告 (Report Concerning the Research on Fresco Painting of the Macao Chapel of Our Lady of Guia), in *Wenhua Zazhi* 文化杂志 (Review of Culture), Macao, no. 70, 2009, pp. 1-52.

Dias, Pedro. *História da Arte Portuguesa no Mundo (1415-1822)*, Vol. I – *O Espaço do Índico*. S.l.: Círculo de Leitores, 1998.

-----, *A Urbanização e a Arquitectura dos Portugueses em Macau (1557-1911)*. Lisbon: Portugal Telecom, 2005.

Ferreira, Maria João Pacheco. *As Alfaias Bordadas Sinoportuguesas Datáveis dos Séculos XVI a XVIII: Contextualização, Caracterização e Análise* (mimeo). M.A. dissertation, Universidade Lusíada, 3 vols., Lisbon, 2002.

-----, *As Alfaias Bordadas Sinoportuguesas (Séculos XVI a XVIII)*. Lisbon: Universidade Lusíada Editora, 2007.

-----, *Os Têxteis Chineses em Portugal nas Opções Decorativas Sacras de Aparato (Séculos XVI-XVIII)* (mimeo). Ph.D. dissertation, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2 vols, Oporto, 2011. <http://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/56346>.

Graça, Jorge. *Fortifications of Macau: Their Design and History*. Macao: Direcção dos Serviços de Turismo de Macau, 1984.

Guillén-Núñez, César. 'Macao's Heritage: The Guia Lighthouse', in *Arts of Asia*, July-August, Vol. 22, no. 4, 1992, pp. 92-101.

Hespanha, António Manuel. *Panorama da História Institucional e Jurídica de Macau*. Macao: Fundação Macau, 1995.

Impey, Oliver; Jörg, Christian. *Japanese Export Lacquer: 1580-1850*. Amsterdam: Hotei Publishing, 2005.

Lampreia, Isabel Horta. *Arte Sacra Cristã em Macau. (Inventário: Pintura Mural, Pintura, Escultura)* (mimeo). Report presented to Fundação Oriente in October 2007, 2 vols.

Loureiro, Rui Manuel. 'Macao and the Dutch Threat', in *Macao during the Ming Dynasty*, edited by Luis Filipe Barreto. Lisbon: Centro Científico e Cultural de Macau, 2009, pp. 68-86.

Mâle, Emile. *L'art religieux après le Concile de Trente: Étude sur l'iconographie de la fin du XVIe siècle, du XVIIe, du XVIIIe siècle: Italie, France, Espagne, Flandres*. Paris: Armand Colin, 1932.

Mauquoy-Hendrickx, Marie. *Les estampes des Wierix conservées au cabinet des estampes de la Bibliothèque Royale Albert Ier: Catalogue raisonné enrichi de notes prises dans diverses autres collections*. Vol. III (part 1). Brussels: Bibliothèque Royale Albert Ier., 1982.

Mendonça, Isabel Mayer Godinho. "‘A Árvore da Vida’ nas Artes Decorativas: Os Sentidos de um Imagem, entre o Ocidente e o Oriente", in *Actas do 2.º Colóquio de Artes Decorativas: As Artes Decorativas e a Expansão Portuguesa – Imaginário e Viagem*. Lisbon: ESAD- FRESS/CCCM, 2010, pp. 91-113.

Oliveira, Francisco Roque de; Jin Guo Ping. 'Mapas de Macau dos Séculos XVI e XVII. Inventário, Descrição e Análise Comparativa de Espécimes Cartográficos Europeus e Chineses', in *Review of Culture*, International Edition, no. 17, 2006, pp. 133-169.

Pinto, Maria Helena Mendes. *Namban Lacquerware in Portugal: The Portuguese Presence in Japan, 1543-1639*. Lisbon: Inapa, 1990.

Serrão, Vítor. 'Painting and Worship in Goa during the Period of Iberian Union: the Santa Mónica Monastery at “Monte Santo” (c. 1606-1639) and its Artists', in *Oriente*, no. 20, 2011, pp. 11-50.

Sousa, José Manuel de Carvalho e. 'History of Macau', in *Boletim do Instituto Luís de Camões*, Vol. III, no. 3-4, 1969, pp. 329-393.

The Illustrated Bartsch, Vol. 26 (formerly volume 14, part 1) - *The Works of Marcantonio Raimondi and of his School*. Edited by Konrad Oberhuber. New York: Abaris Books, 1978.

The New Hollstein's Dutch and Flemish Etchings, Engravings and Woodcuts, Vol. LXI: *Wierix Family* (Part III). Compiled by Zsuzsanna van Ruyven-Zeman in collaboration with Marjolein Leesberg, edited by Jan van der Stock and Marjolein Leesberg. Rotterdam: Sound & Vision Publishers; Amsterdam: Rijksprentenkabinet, Rijksmuseum, 2003.

Trindade, Frei Paulo da, OFM. *Conquista Espiritual do Oriente*. Introdução e notas de F. Félix Lopes, Vol. III. Lisbon: Centro de Estudos Ultramarinos, 1967.

Vinhais, Luísa; Welsh, Jorge (eds). *After the Barbarians II: Namban Works of Art for the Japanese, Portuguese and Dutch Markets*. London: Jorge Welsh Books, 2008.



Bispo da China e Inquisidor Apostólico

D. Leonardo de Sá e os Inícios da Representação Inquisitorial em Macau

MIGUEL RODRIGUES LOURENÇO*

INTRODUÇÃO

A abolição do tribunal do Santo Officio de Goa é um caso único no processo de extinção da Inquisição portuguesa. Encerrada em 1812 por pressão britânica no contexto da invasão napoleónica da península Ibérica, a sede asiática do Santo Officio viu, posteriormente, o seu cartório ser alvo de uma selecção, a que se seguiu a destruição quase integral do seu recheio.¹ Por esse motivo, e ao contrário do que sucedeu com os tribunais peninsulares, onde a conservação dos respectivos acervos é notável, dispomos de escassos recursos documentais para reconstituir a história das relações institucionais que manteve com o seu distrito.²

Macau, última periferia³ do distrito goês, destaca-se deste panorama documental pela circunstância de a comissão do Santo Officio – o principal mecanismo de representação territorial do tribunal – ter sido repetidamente encarada pelos seus titulares como recurso de poder em momentos de elevada tensão social na cidade.⁴ A intervenção destes actores sociais

em conflitos locais na qualidade de comissários do Santo Officio⁵ gerou, devido à amplitude dos acontecimentos, uma produção documental que extravasou os canais institucionais entre Macau e a inquisição de Goa, sobrevivendo à destruição do seu cartório,⁶ ou – justamente porque a natureza do diferendo nada tinha que ver com casos de fé – seguiu circuitos de comunicação exteriores ao tribunal, vindo a ser conservada em arquivos da Coroa ou de congregações religiosas. Como tal, e diferentemente de outros territórios do distrito da inquisição de Goa, é possível reconstituir a realidade da representação inquisitorial em Macau com um grau surpreendente de profundidade e de continuidade para a primeira metade de Seiscentos. Não sucede assim para o século XVI, onde a informação é parcelar e dispersa, escasseando as fontes que ilustrem os inícios de uma autoridade inquisitorial na cidade.

O objectivo deste artigo é determinar a especificidade do vínculo institucional que, nas últimas décadas do século XVI, o Santo Officio procurou criar com Macau, bem como o papel de D. Leonardo de Sá, primeiro bispo da China (1578-1597),⁷ na introdução de um horizonte normativo no qual a sociedade luso-asiática da Cidade do Nome de Deus teria, forçosamente, de se inscrever e de se adequar: o da jurisdição específica sobre delitos contra fé da Inquisição.

“VI A COMISSÃO DE V. A. AO BISPO DA CHINA...”

Ocorrida ainda durante o século XVI, a regularização de Macau no sistema de representação

*“Regimento do Conselho Geral do Santo Officio da Inquisição destes reinos e senhorios de Portugal”. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisbon.

* Licenciado em História e Mestre em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, é investigador do Centro de História de Além-Mar (Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa e da Universidade dos Açores) e do Centro de Estudos de História Religiosa (Universidade Católica Portuguesa). Está actualmente a preparar o Doutoramento em História na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

History degree, M.A. in the History of the Age of Portuguese Discoveries from Lisbon University's Faculty of Arts. He is a researcher at the Portuguese Centre for Global History (Lisbon's Universidade Nova's Faculty of Social and Human Sciences and University of Azores) and a researcher and member of the Centre of Religious History Studies (Catholic University of Portugal). Currently he is preparing his Ph.D. in History at Lisbon's Universidade Nova's Faculty of Social and Human Sciences.

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

territorial do tribunal do Santo Ofício de Goa (fundado em 1560) é anterior à normalização de tais práticas no seio da própria instituição. Apesar de a Inquisição portuguesa beneficiar das várias décadas de experiência e dos modelos operativos da sua congénere espanhola para a sua respectiva organização, a implementação e pleno funcionamento de soluções permanentes de representação nos reinos e domínios de Portugal foi lenta. O Santo Ofício português privilegiou, desde o início, um controlo do espaço alicerçado na prática de visitas, que implicavam a deslocação física dos inquisidores a localidades específicas do distrito de cada tribunal por um tempo limitado. Nas décadas finais de Quinhentos, meio século após a instalação do tribunal, este regime de vigilância pontual do espaço mantém-se em expansão,⁸ enquanto as esferas directivas do Santo Ofício procuram, ainda, um consenso sobre a forma e capacidade dos agentes (comissários) a nomear em permanência nas diferentes localidades dos distritos inquisitoriais.⁹

Para além de morosa, a criação de uma rede de comissários não foi uniforme ao longo de toda a estrutura do Santo Ofício. No reino, as primeiras modalidades de representação permanente começaram a ser debatidas a partir de 1570,¹⁰ num momento em que, em Goa, o tribunal se prepara para dar início a uma prática de atribuição de comissões a figuras eclesiásticas do Estado da Índia.¹¹ A medida procurava responder à necessidade de articular um distrito territorialmente descontínuo, dependente do regime de monções e de investimentos substanciais em matalotagem e estadia, o que tornava inviável uma prática regular de visitas.¹² A opção pelas comissões, feita em 1571,¹³ demonstrava a rápida tomada de consciência, com apenas uma década de vigência do tribunal, sobre as dificuldades que a morfologia do distrito levantava para a representação institucional nas suas periferias, principalmente as mais distantes. Nos anos seguintes, com efeito, a documentação disponível dá-nos conta da presença de comissários do Santo Ofício a operar em Moçambique (1572 e 1575), Cochim (1580), Barcelor (1587), Malaca (1592-1593), Diu (1593), Baçaim (1594) e Chaul (1595).¹⁴

Macau, contudo, não parece beneficiar desta solução institucional que se generaliza, progressivamente, pelo distrito da inquisição de Goa. Com efeito, a correspondência mantida com Lisboa é omissa a qualquer alusão à Cidade do Nome de Deus até aos anos

oitenta, momento em que passa a ser descrita como um reduto arraigado de “judaísmo encoberto”.¹⁵ A natureza informal da sociedade luso-asiática de Macau e o escasso nível de institucionalidade que o território, até então, ostentava, deverão ter atrasado a sua integração no distrito da inquisição de Goa, pois a documentação disponível não denuncia qualquer iniciativa por parte do tribunal em afirmar a sua jurisdição junto dos seus habitantes nas décadas anteriores.

A regularização de Macau no campo distrital do Santo Ofício decorreu, ao que tudo indica, em detrimento e a despeito da prática de atribuição de comissões entretanto posta em marcha. Em 1579, aporta a Goa com o seu homólogo de Malaca o recém-empossado bispo da China. Contudo, embora o tribunal recorresse, desde cedo, à hierarquia eclesiástica diocesana do Estado da Índia para agilizar a sua intervenção nas diferentes fortalezas do Índico,¹ a chegada de D. Leonardo de Sá, freire da Ordem de Cristo,¹⁷ como prelado da China não foi, no imediato, sentida como uma oportunidade para ampliar o seu raio de acção. Pelo contrário, a 1 de Dezembro desse mesmo ano, o inquisidor Bartolomeu da Fonseca manifesta as suas reservas quanto ao carácter da vinculação do bispo ao Santo Ofício: “Vi a comissão de V. A. ao bispo da China sobre a gente da terra parece que no usar della ha perigo pola fraqueza da gente da terra e elle nom leva meneo e só o nom spantar o nom fundir devia de correr como ordinario”.¹⁸

Conquanto curta, a passagem é reveladora a vários níveis. Pelo teor do texto, é claro que Bartolomeu da Fonseca atribui a responsabilidade pela comissão de D. Leonardo de Sá ao inquisidor-geral, já então rei de Portugal, o que significa uma delegação de poderes formalizada, não em Goa, como vinha a ser a praxe do tribunal desde 1571, mas em Lisboa. A passagem precisa, mais, que a comissão do prelado se reporta especificamente à “gente da terra”, isto é, à população nativa recém-convertida.¹⁹ A amplitude das suas competências executa-se, deste modo, sobre um universo social marcado pela missionação e por um contacto recente com o sistema de crenças, valores e comportamentos vinculado ao cristianismo.

O sentido da carta encontra eco no texto-relatório anónimo preparado ao redor de 1582 para Filipe II, novo rei de Portugal e herdeiro de um vasto império sobre cujas particularidadesurgia obter um conhecimento o mais imediato possível.²⁰ Sobre a “ilha

e cidade de Machao”, o autor do *Livro das cidades, fortalezas, que a Coroa de Portugal tem nas partes da India, e das capitánias, e mais cargos que nelas ha, e da importancia delles* sublinha a presença de “hum Bispo que chamão da China, que deste Reyno foy mandado com largos poderes Apostolicos para a Christandade daquellas partes, e de Japão”.²¹

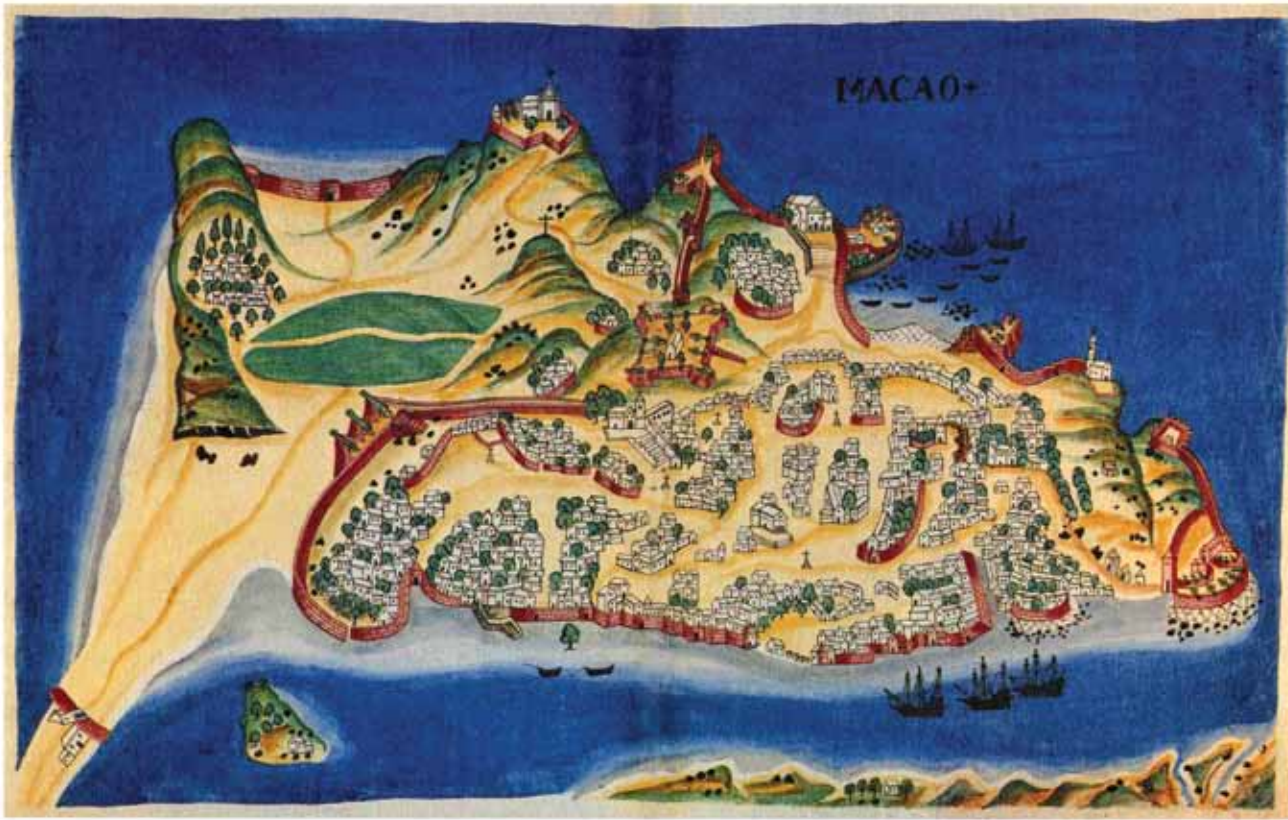
Apesar de não discriminar, à semelhança de Bartolomeu da Fonseca poucos anos antes, as competências de D. Leonardo de Sá, o trecho não só comprova uma capacitação do prelado no reino – portanto decidida ao mais alto nível das instâncias inquisitoriais –, como dá conta dos limites territoriais onde os seus poderes deveriam ser exercidos, algo a que Bartolomeu da Fonseca não aludira. Neste domínio, a circunstância de o autor anónimo incluir o Japão é significativa, pois a bula de erecção da diocese da China em 1576 contemplava, expressamente, o arquipélago nipónico.²² É, por conseguinte, no âmbito territorial do bispado da China, para benefício espiritual da cristandade nativa enquadrada pela diocese e por via de

uma delegação de poderes ao seu titular, que se concebe, em Lisboa, a comissão confiada a D. Leonardo de Sá nas vésperas da sua partida para a Ásia.

Embora não tenhamos localizado até o momento qualquer versão do documento, sabemos por um livro de registos conservado nos fundos do Conselho Geral do Santo Ofício que a comissão é passada ao bispo da China em 1579 “pera os christãos que são conuertidos nouamente”.²³ A sumária anotação não se alarga sobre as competências do prelado para além das parcas menções anteriormente mencionadas. Contudo, entre os registos do mesmo ano, consta “outra commissão pera o Bispo do Brasil dom Antonio Barreiros pera os que se conuertem nouamente”.² Ao contrário da primeira, que foi registada nos livros da inquisição de Goa, da segunda ficou um traslado no cartório do tribunal de Lisboa, motivo pelo qual ainda se conserva na actualidade.²⁵

Datada de 12 de Fevereiro, a comissão é passada por D. Henrique sendo rei de Portugal, mas actuando na qualidade de inquisidor-geral. O documento

Planta de Macau por Pedro Barreto de Resende, inserta no *Livro das Fortalezas da Índia Oriental*, de António Bocarro, conservado na Biblioteca Pública de Évora (Goa, 1635).



HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

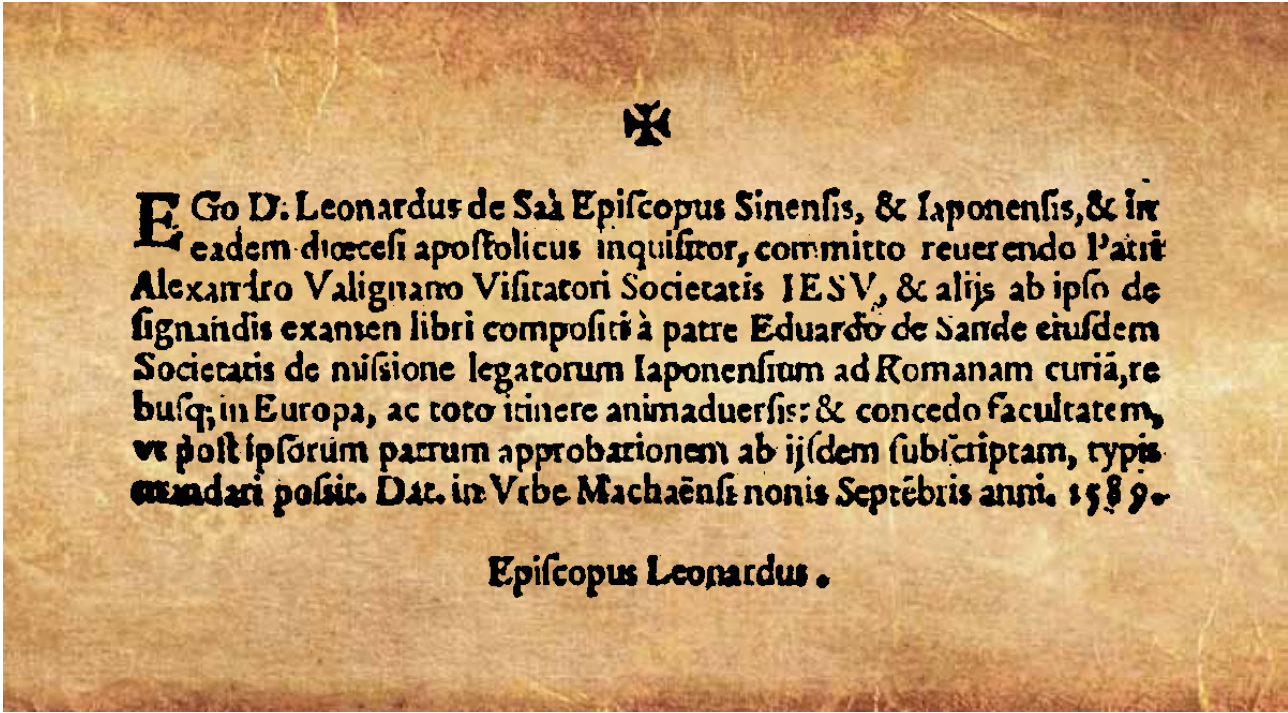
permite esclarecer, para a diocese da Bahia,²⁶ o que a informação fragmentária sobre os “largos poderes Apostólicos” de D. Leonardo de Sá não permitiam concretizar para o caso da China, designadamente, os limites da sua jurisdição inquisitorial. Se os elementos disponíveis já indicavam que era sobre a cristandade nativa que recaía o exercício dos poderes conferidos ao prelado, a comissão de D. António Barreiros estipula que esta se lhe destinava em exclusivo.²⁷ O inquisidor-geral não previa o alargamento das faculdades de que dispunha enquanto prelado e que, no contexto judicial do reino de Portugal em matéria de crimes religiosos, pressupunham a precedência dos inquisidores na apreciação de tais transgressões.²⁸ Como tal, a comissão determinava que D. António Barreiros deveria remeter ao tribunal do Santo Ofício de Lisboa todos os casos que não se reportassem às populações nativas convertidas, designadamente, tanto os “dos christãos uelhos como os que forem da nação dos cristaos novos”.²⁹ Estamos, portanto, na presença de um quadro normativo que, no “reajustamento do campo religioso”³⁰ a que a introdução do Santo Ofício em Portugal obrigou, significava que a Inquisição mantinha, no Brasil, a preferência sobre a apreciação de todos os delitos religiosos no foro exterior da consciência cometidos pelos fiéis instruídos num espaço social teórica e integralmente católico.

Finalmente, o texto previa que a actuação judicial do bispo neste domínio deveria ser conduzida em articulação e com o conselho dos religiosos da Companhia de Jesus estantes no território.³¹ A decisão reconhecia, não só a dimensão intelectual dos jesuítas, mas sobretudo o seu ascendente junto das populações convertidas face à necessidade de se criar um procedimento penitencial para os delitos sob a alçada da Inquisição. Ao mesmo tempo, possibilitava ao Santo Ofício reproduzir, num espaço não dotado de estruturas inquisitoriais, as condições de colegialidade que as sentenças emitidas pelo tribunal exigiam. O mesmo critério viria a ser seguido pelo inquisidor-geral D. Fernão Martins Mascarenhas em 1621, no desfecho de um debate sobre as faculdades de sentenciar em final de que os comissários do Santo Ofício do distrito de Goa gozavam nos territórios mais remotos da sede de distrito. Então, Mascarenhas viria a autorizar o uso de tais faculdades sempre e quando o comissário se fizesse acompanhar “por adjuntos, atte tres, ou quatro Relegiozos da Companhia, ou 3 de outras Relegião<e>s, pessoas doctas, e que tenham as partes neçessarias,

chamando tãobem o ordinario, ou os Jnquisidores darão ordem para que os ordinarios commettão suas uezes aos comissarios”.³² Com este formato, o tribunal assegurava um maior controlo sobre a prática procedimental do seu delegado, definindo as suas competências e evitando a concentração de poderes judiciais numa só pessoa.³³

É provável que o teor das comissões passadas aos dois prelados fosse, se não idêntico, ao menos muito próximo. A circunstância de datarem ambas do mesmo ano, de se visarem a regulação dos comportamentos das cristandades locais e de os seus destinatários se tratarem de figuras com dignidade episcopal sugere fortemente uma política decidida ao nível das esferas directivas do Santo Ofício com o intuito de uniformizar as respostas às dificuldades suscitadas pelas limitações da instrução religiosa na América e na Ásia e a reincidência em práticas ditas “gentílicas”. O Brasil e o Japão são dois dos territórios enquadrados pelas estruturas diocesanas da Coroa de Portugal de maior investimento missionário ao longo do século XVI por parte da Companhia de Jesus. A sua relevância na conversão das populações nativas, repetidamente enfatizada na produção impressa da época,³⁴ é reconhecida na comissão de D. António Barreiros pelo papel reservado aos religiosos da missão do Brasil nos procedimentos judiciais que o prelado deveria conduzir. O destacado sucesso dos jesuítas no Japão, que motivaria, ainda no século XVI, a constituição da missão em vice-província (1581), torna admissível que a mesma cláusula estivesse prevista na comissão passada a D. Leonardo de Sá.

Finalmente, a probabilidade de o bispo da China ter recebido uma comissão em tudo idêntica à do seu congénere de Salvador ganha força pelo facto de esta última nomear D. António Barreiros como inquisidor apostólico.³⁵ O título, em boa verdade, corresponde à enunciação formal do ministério inquisitorial conforme surge nas nomeações para o cargo pelo inquisidor-geral ou em outros actos oficiais do tribunal.³⁶ Daqui decorre que a denominação expresse, menos, uma especificidade jurisdicional dentro do Santo Ofício – por tentadora que seja a interpretação – do que o reconhecimento da jurisdição inquisitorial do prelado e consequente equiparação ao ministério de inquisidor (conquanto limitado na sua amplitude). Justamente, é na capacidade de inquisidor apostólico que o próprio D. Leonardo de Sá se faz designar em duas ocasiões distintas. A primeira ocorre num documento que apenas conhecemos através de um traslado em castelhano conservado



Pormenor da declaração de D. Leonardo de Sá como bispo e inquisidor apostólico, em como comete ao Pe. Alessandro Valignano, SJ, o exame da obra *De missione legatorum*, bem como as faculdades necessárias para ser impressa após a respectiva aprovação.

nos autos seguidos pelo comissário do Santo Ofício de Manila contra o cristão-novo português Diogo Fernandes Vitória. Trata-se de uma certidão de 1588 sobre o cativo de uma menina japonesa passada pelo vigário-geral do bispado da China, Pe. António Lopes da Fonseca, em nome do prelado, que refere como “*obispo e Ynquisidor apostolico en las Partes de la China Y Xapon*”.³⁷ A segunda surge numa declaração de 5 de Setembro de 1589 pelo próprio D. Leonardo em como delega no Pe. Alessandro Valignano, SJ, visitador da província da Índia, o exame do livro *De missione legatorum*, impresso em Macau no ano seguinte. No espaço reservado às licenças de impressão, o prelado faz-se designar como “*Episcopus Sinensis et Iaponensis, et in eadem dioecesi apostolicus inquisitor*”,³⁸ reforçando, se dúvidas subsistissem, a relação entre a jurisdição inquisitorial de que dispunha e o âmbito da sua diocese.

Em ambas as ocasiões, D. Leonardo de Sá evoca a sua titularidade sobre o Japão, o que manifesta o protagonismo do arquipélago como horizonte efectivo de ministério e de jurisdição do prelado. De facto, as nomeações do Pe. Pedro Vaz em 1583 e de António Lopes da Fonseca em 1587³⁹ para visitar a cristandade nipónica revelam como, mais que o interior chinês,

onde os jesuítas começavam apenas a dar os primeiros passos,⁴⁰ era no Japão que residia o espaço real de cristianização da diocese da China⁴¹ e que o prelado não antevia, de forma alguma, um ministério circunscrito ao território de Macau.

Ao dirigir duas comissões aos prelados das dioceses reputadas com um forte índice de conversões e, ao mesmo tempo, mais longínquas dos centros de instrução e de vigilância da fé – Lisboa e Goa –, D. Henrique procurava estender às missões brasileira e japonesa a mesma atenção e disciplinamento que, na Índia, o tribunal já se encontrava a conferir aos novos cristãos dos territórios onde a soberania portuguesa era mais sólida. Era “o resultado de uma reorganização das estratégias de vigilância religiosa” entre inquisidores e bispos no tocante aos “cristãos da terra”, cuja solidez na conversão inquietou, desde cedo, as autoridades inquisitoriais do Estado da Índia e motivou uma progressiva redefinição do seu enquadramento penitencial no contexto da actividade do Santo Ofício.⁴² Em Goa, onde a carência de recursos humanos favorecia a colaboração entre missionários e inquisidores, o Santo Ofício e as missões vieram a ajustar-se como as “duas faces, nem sempre fáceis de distinguir, de uma mesma

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

política fundada sobre a conversão das populações locais”.⁴³ No final da sua carreira como inquisidor-geral, D. Henrique reforçava, deste modo, as relações entre o clero regular, encarregue da instrução religiosa da cristandade nascente, e a instituição disciplinadora e de vigilância da fé na construção de uma sociedade católica.

“...SEMPRE NISTO SE OUUERÃO ABSOLUTAMENTE”

Concebida em Lisboa, a comissão para a diocese da China fora criada à margem do sistema de atribuição de comissões entretanto posta em prática em Goa. Como vimos para o caso do Brasil, o documento passado pelo inquisidor-geral salvaguardava que o bispo deveria remitir os demais casos à inquisição de Lisboa, ao mesmo tempo que limitava a sua exclusivamente

Frontispício da obra *De missione legatorum* da autoria de Duarte de Sande, impressa em Macau em 1590.

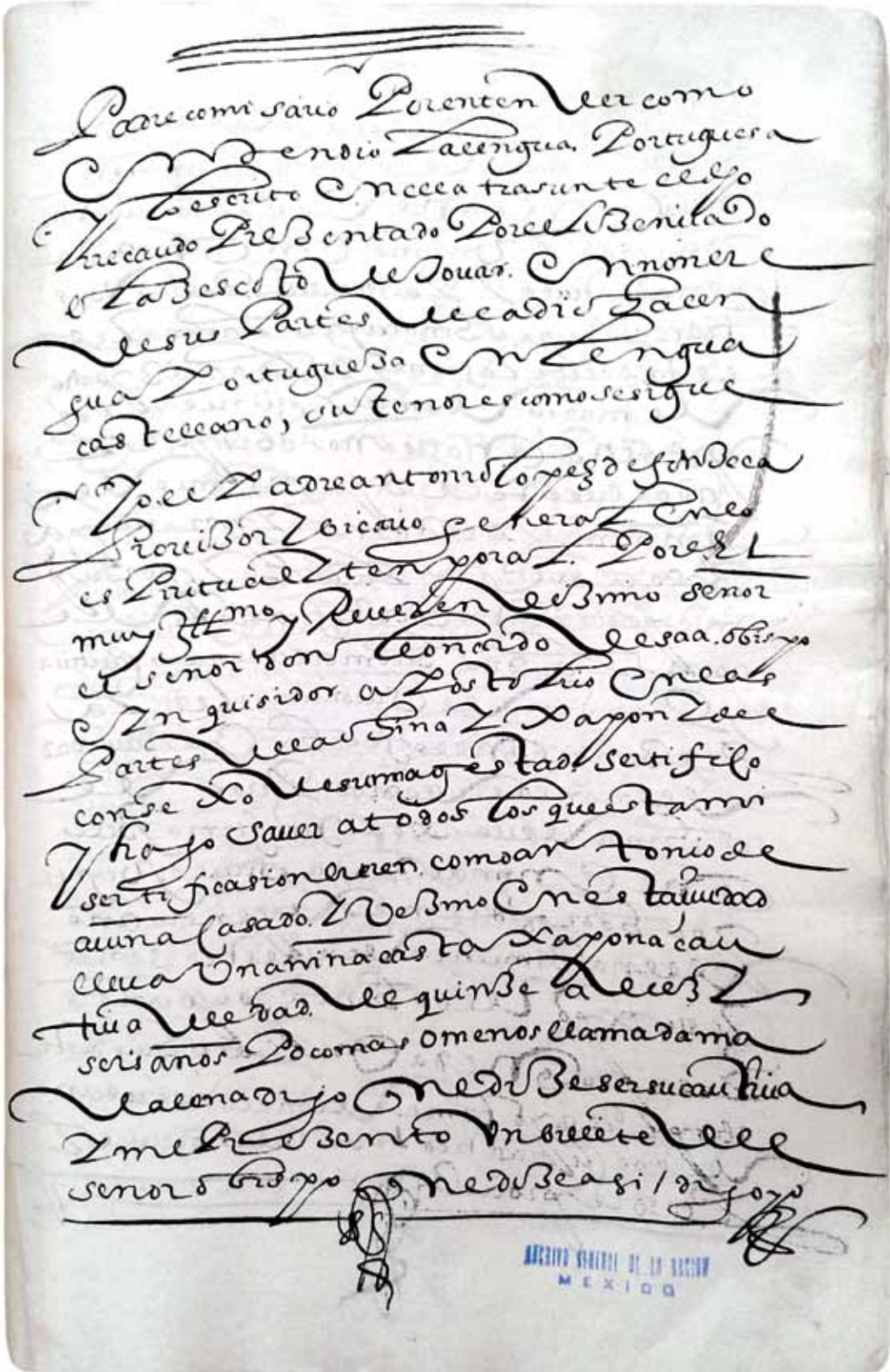


à cristandade nativa. A reserva corresponde ao procedimento episcopal esperado pelo tribunal em questões de heresia, ao mesmo tempo que constituía o prelado em interlocutor preferencial do Santo Ofício no território. Justamente, a história da Inquisição portuguesa regista vários casos de colaboração entre o episcopado e o tribunal nesta matéria,⁴⁴ sendo as “comissões apostólicas” da China e de Salvador mais um exemplo disso mesmo.⁴⁵

A chegada de D. Leonardo de Sá na qualidade de inquisidor apostólico significava, apesar do desagrado que gerou, ampliar até Macau o aparelho eclesiástico em que o Santo Ofício se apoiava para se fazer representar nas periferias do seu distrito. A ser idêntica à comissão de D. António Barreiros, a do bispo da China equiparava-o a comissário do Santo Ofício para os restantes casos, que deveria remeter à sede de distrito. Neste domínio, o que merece ser notado é a coincidência entre a sua chegada a Macau, ocorrida em 1581,⁴⁶ e o início dos processos instaurados pelo tribunal goês a moradores na cidade. Com efeito, logo no ano seguinte, Luís Pardo, dado como “morador na China”, abjurou de apartado com cárcere e hábito perpétuo por culpas de judaísmo.⁴⁷ Em 1585, a mesma acusação recai sobre Francisca Teixeira, a primeira natural de Macau a ser julgada pelo Santo Ofício de Goa.⁴⁸ O registo que se conserva do seu processo não é inequívoco quanto ao seu local de residência, mas sabemos que as suas culpas foram recolhidas em Macau,⁴⁹ o que sugere que aí terá permanecido após o seu casamento com Pêro Fernandes d’Arias, mercador com ligações ao trato da Carreira da Índia.⁵⁰

Não são conhecidos outros casos seguidos contra moradores de Macau antes da chegada de D. Leonardo de Sá ao território. É sabido, contudo, pelo estudo dos cadernos do promotor das inquisições do reino, que nem todas as denúncias recebidas pelo tribunal evoluíam para a instauração de processos judiciais⁵¹, pelo que não devemos supor que a parcimónia de casos contra moradores de Macau entre 1561 e 1585 seja o total da informação de que a sede goesa do Santo Ofício dispôs. Com os dados actuais, parece lícito admitir que a integração da povoação no distrito da inquisição de Goa terá apenas começado com a presença do bispo da China e, possivelmente, em consequência do seu papel como interlocutor do tribunal no território.

Em Goa, o balanço dos primeiros anos esteve longe de satisfazer os inquisidores que, depois de já terem



Traslado de uma certidão de António Lopes da Fonseca, provisor e vigário-geral do bispado da China, de 28 de Janeiro de 1588, onde se menciona D. Leonardo de Sá como bispo e inquisidor apostólico.

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

mostrado as suas reservas quanto à jurisdição do prelado, declararam abertamente a sua reprovação pela conduta que seguia enquanto representante do Santo Ofício. Em 1585, Rui Sodrinho de Mesquita escreve que

“ha muitos annos que nem da China nem de Malaca vem preso nem denunciação a esta mesa havendo fama estarem aquellas partes abrasadas, donde não sei se me atreva affirmar ser mais serviço de deos e proveito das almas não somente não se otorgar aos bispos dos lugares acima nomeados jurisdição delegada sobre as cousas da Inquisição, como tem ao menos o da China, mas antes a ordinaria lhes havia Sua Santidade de restringir nesta parte”.⁵²

No que se refere a Macau, a passagem parece incidir sobre o problema específico de uma representação permanente por parte do Santo Ofício, em particular sobre a proficuidade do bispo para colocar em marcha os mecanismos da dinâmica inquisitorial, mormente, a produção de denúncias que levassem à identificação de suspeitos na fé.⁵³ É, por conseguinte, o valor da vigilância local que, sob a capa da jurisdição delegada – a qual, como vimos, apenas abarcava os recém-convertidos –, está no centro do debate. Contudo, ao contestar a eficiência dos prelados para descobrir casos de heresia, Rui Sodrinho lançava as bases para questionar toda a prática de representação inquisitorial nesses espaços e para propor a sua alteração em favor da realização de visitas pelos próprios inquisidores ou deputados.⁵⁴ Deste modo, a crítica do inquisidor colocava directamente em causa a política concebida por D. Henrique no final da sua vida para as dioceses com as missões mais dinâmicas.

As declarações surpreendem, dado que o reportório dos casos seguidos no tribunal até 1623 alude aos processos de Luís Pardo e de Francisca Teixeira acima mencionados. Torna-se difícil tomar em absoluto as palavras de Rui Sodrinho, especialmente em face do julgamento de Francisca Teixeira nesse mesmo ano. Não é possível determinar a iniciativa inquisitorial que conduziu à sua detenção, nem quando ocorreu, nem ainda, em última instância, se esta se verificou efectivamente em Macau. Sugere-o a circunstância de as suas culpas terem sido averiguadas na cidade, o que remete para uma sociabilidade local da ré. O mais plausível é que ao menos a prisão de Francisca Teixeira tenha sido o resultado de denúncias realizadas em primeira mão em Goa sobre as quais o tribunal viria

a agir, e não suscitadas por averiguações conduzidas localmente por D. Leonardo de Sá. No domínio procedimental, seria esta inaptidão que o inquisidor estaria, acima de tudo, a procurar realçar.

As limitações documentais não nos permitem recriar um quadro social e institucional profundo para ilustrar os primeiros anos da representação do Santo Ofício em Macau. A presença de uma figura com jurisdição delegada em matéria inquisitorial gerou, certamente e a despeito das críticas de Rui Sodrinho, uma maior consciência da proximidade do tribunal na sociedade de Macau. Sobretudo, as prisões dos seus moradores e naturais e a condução de diligências em nome do Santo Ofício deverá ter aumentado a inquietação entre os sectores cristãos-novos radicados na cidade. Pêro Fernandes d’Arias, que perante a detenção da sua mulher conseguiu provocar uma verdadeira fuga de informações para que lhe revelassem as culpas da sua mulher, protagoniza um momento de resistência ao Santo Ofício que não foi totalmente infrutífero, apesar do ulterior desmantelamento da iniciativa pelo tribunal.⁵⁵ De facto, apesar dos processos instaurados por quebra de sigilo a elementos de Macau em 1585 e 1586, demorará quase uma década (1594) até a inquisição voltar a agir sobre uma acusação de judaísmo remetida da cidade. A oportunidade viria a surgir por mão do bispo do Japão, D. Pedro Martins, SJ, antigo deputado e visitante da inquisição de Goa,⁵⁶ então agindo na capacidade de governador do bispado da China por ausência de D. Leonardo de Sá, então cativo no Achém. Na ocasião, daria ordem de prisão a Leonor da Fonseca, irmã de Francisca Teixeira, que remeteria a Goa, onde acabaria por falecer após seu julgamento.⁵⁷

Em face do inexpressivo⁵⁸ número de processos por judaísmo instaurados a moradores de Macau ao longo de 12 anos (apenas três entre 1582 e 1594), não surpreende que o tribunal tenha insistido com o inquisidor-geral para obter as necessárias licenças para lançar uma visitação às chamadas “partes do Sul”, o que implicava a deslocação pessoal de um dos inquisidores às localidades a devassar. A defesa desta solução de representação manter-se-á ao longo de todo o século XVI,⁵⁹ em especial após o fracasso do projecto de visitação de Rui Sodrinho de Mesquita a Malaca e a Macau, autorizado pelo Conselho Geral do Santo Ofício em 1589, mas inviabilizado pelo governador da Índia em 1590.⁶⁰

PROCESSOS POR JUDAÍSMO INSTAURADOS PELA INQUISIÇÃO DE GOA A MORADORES DE MACAU NO SÉCULO XVI

Ano	Processado
1582	Luís Pardo
1585	Francisca Teixeira
1594	Leonor da Fonseca
1595	Nuno de Paredes
1599	Pêro Rodrigues

A impossibilidade de se atingir Malaca e a China acentuava ainda mais as assimetrias de um distrito quanto à capacidade de o Santo Ofício intervir por via daquela que era a sua solução de representação preferencial e a única prevista em regimento até à data: a visitação. À constatação de um espaço jurisdicional demasiado grande para ser eficazmente vigiado gerava-se, entre os inquisidores, a consciência de um distrito composto por periferias desiguais, onde a operacionalidade do tribunal era variável. Em Goa, as dificuldades dos inquisidores aumentavam face à atitude de quem via a sua autoridade eclesiástica crescer com a posse da comissão do Santo Ofício e que, demais, como era o caso dos bispos, partilhava a mesma jurisdição com o tribunal. Em 1594, o tribunal informava Lisboa de como o bispo de Cochim não fazia uso de tais poderes na sua diocese. Ao invés, censurava os prelados de Malaca e da China, sobre os quais constava que “nisto se ouuerão absolutamente não somente no foro interior mas tambem no judicial até com os portuguezes de que temos já avisado a Vossa Alteza porque a comissão do Bispo da China não comprehende mais que os da terra e o de Malaca que he o que mais duro está neste ponto nem pera hũ, nem pera outros a tem”.⁶¹

O problema, conforme sentido em Goa, não era já, como quando da chegada de D. Leonardo de Sá, uma questão de eficiência da representação inquisitorial. Quinze anos volvidos sobre o início da sua prelazia, o exercício da comissão do Santo Ofício dera ensejo a uma prática de abuso dos poderes previstos no documento por parte do seu titular, situação que se denunciava também em Malaca. Ao que o texto indica, as duas cidades eram palco de uma aplicação indiscriminada de faculdades inquisitoriais junto da população, não

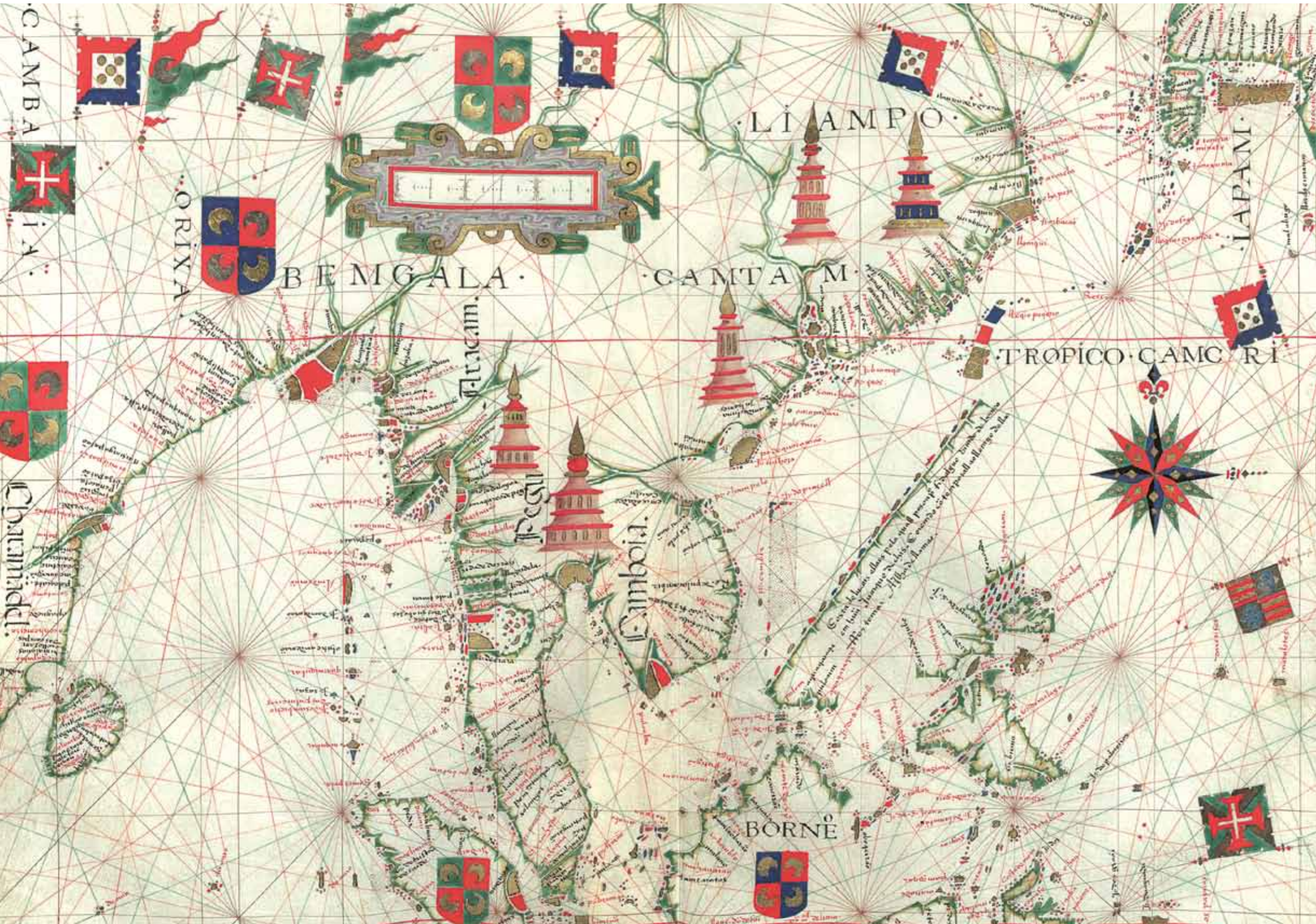
obstante as limitações vigentes nessa matéria. Mas, sobretudo, a carta dos inquisidores de Goa atesta como a regularização do problema esbarrava na obstinação dos prelados em não renunciarem ao exercício de uma (indevida) jurisdição inquisitorial. Tratava-se, portanto, de prevenir, para as periferias mais distantes do distrito, uma actuação autónoma face ao tribunal do Santo Ofício de Goa na sua qualidade de centro director e competente de pronúncia e de sentença judiciais.

É difícil não ver, nas críticas de Rui Sodrinho, o procedimento de tantos outros responsáveis eclesiásticos do Estado da Índia a quem foi confiada a comissão do Santo Ofício nos séculos XVI e XVII. Nas cidades e fortalezas do distrito da inquisição de Goa, a acumulação de faculdades ou de competências jurisdicionais reforçou, socialmente, a autoridade eclesiástica de vigários da vara, provisores episcopais ou governadores do bispado, cuja extraordinária posição de poder veio a ser instrumentalizada em vista à superação de situações de impasse e de tensão sociais.

Os elementos documentais escasseiam para o período da prelazia de D. Leonardo de Sá, mas a reprovação do inquisidor insinua desafios de ordem social em Macau que, não podendo embora ser enunciados cabalmente, parecem proceder de uma prática abusiva das faculdades inquisitoriais delegadas de que dispunha e que a concentração de poderes eclesiásticos na sua pessoa, sem dúvida, fomentou. Com efeito, pouco tempo depois da tomada de posse do bispado da China por D. Leonardo de Sá, o prelado granjeará junto dos seus contemporâneos uma má opinião que ficará patente em diversa correspondência endereçada ao monarca. D. João Ribeiro Gaio, bispo de Malaca, referir-se-á cedo (com apenas dois anos de prelazia do seu homólogo) à participação de D. Leonardo em circuitos comerciais, sugerindo a extinção do bispado da China.⁶² Opinião análoga viria a transmitir o vice-rei a Filipe II, chegando a enfatizar, em 1588, o alvoroço dos mercadores da carreira da China e do Japão com a perspectiva do regresso do prelado a Macau, os quais lhe “fiserão sobrisso alguns requerimentos por terem experiencia de seu humor, & o uerem tão mettido na mercancia”.⁶³ A advertência surge apenas um ano depois de os jesuítas Lourenço Mexia e André Pinto terem elaborado, em Macau, um rol de nove críticas contra o bispo D. Leonardo, entre as quais a participação no comércio de jovens chinesas e japonesas, assim como a sua avareza e concentração de dinheiro.⁶⁴ Por fim, Diogo Segurado,

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY



auto-intitulado capitão-mor da China, denunciará, em 1589, o envolvimento de D. Leonardo no conflito que manteve com Domingos Monteiro, mercador ligado à carreira do Japão, alegando que o bispo tinha “hum gualeão e hum navio em que chatina e anda ganhando por todas as partes e se entremete na jurdição de Vosa Magestade”.⁶⁵ Sabemos, ainda, pelas cartas de Segurado, que D. Leonardo de Sá usou das suas faculdades como prelado para admonir a população a não prestar apoio à facção que o primeiro encabeçava e que também havia excomungado e colocado sob prisão o ouvidor Estêvão Barreiros durante o conflito.⁶⁶

A intromissão na jurisdição real, criticada por Segurado, e o alerta de Rui Sodrinho sobre o estado dos assuntos do Santo Ofício na China indiciam um panorama onde a concentração da jurisdição ordinária e inquisitorial na pessoa do bispo se revestia de consequências ao nível dos equilíbrios societários na cidade de Macau. Os rumores que, tão cedo como 1583, circulam sobre o envolvimento de D. Leonardo de Sá em redes mercantis podem, perfeitamente, estar na base do comentário de Rui Sodrinho de Mesquita

acerca do pouco proveito que, em matéria de judaísmo, se retirava da comissão confiada ao prelado. Com efeito, imediatamente antes, o inquisidor alertara para a convivência do próprio clero secular, recurso tradicional do Santo Ofício para se fazer representar nas localidades do distrito, na revelação das culpas de Francisca Teixeira ao seu marido, Pêro Fernandes d’Arias, motivo pelo qual considerava que havia “muita dissolução e pouco respeito as cousas” do tribunal.⁶⁷ As reservas manifestadas por Rui Sodrinho no final do parágrafo sobre o judaísmo encoberto em Macau e em Malaca, quando refere que “mais me declarara nesta materia se me fora licito”,⁶⁸ sugere um cenário de maior gravidade que o protocolo e a formalidade da missiva não autorizavam enunciar.

No ambiente fortemente concorrencial de Macau, onde se cruzavam carreiras mercantis operadas, em parte, por redes de cristãos-novos,⁶⁹ o peso das relações informais ainda marcava de modo preponderante os ritmos colectivos de uma sociedade de institucionalização recente. É na década de 1580 que a cidade entra em

Carta da Ásia Oriental e do Sueste Asiático inserta em atlas atribuído a Fernão Vaz Dourado, conservado na Biblioteca Nacional de Portugal (c. 1576).



HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY



processo de aceleração dos seus dispositivos de institucionalidade,⁷⁰ como a criação da Câmara, a constituição do bispado, a regulação da ouvidoria e, para o caso que nos interessa, a representação do tribunal do Santo Ofício. Como vimos no caso de Pêro Fernandes d’Arias, as redes de solidariedade envolviam, em detrimento do ministério inquisitorial, a assistência de elementos do clero a cristãos-novos. Se a participação de D. Leonardo de Sá nas carreiras mercantis tiver fundamento, como parece ser a opinião generalizada dos seus contemporâneos, seria de admitir que a discrição do inquisidor Rui Sodrinho ao encerrar a sua passagem sobre a comissão da China pudesse aludir à cumplicidade do próprio prelado na dissimulação de cristãos-novos a operar em Macau, com os quais dificilmente poderia deixar de contactar. A centralidade do comércio nos ritmos da cidade e nas dinâmicas colectivas da sociedade luso-asiática de Macau terá, por outro lado, obstado a um esforço efectivo, por via da intervenção inquisitorial, de desestruturação de solidariedades locais que prejudicassem as parcerias com cristãos-novos. Na perspectiva do clero, de quem o Santo Ofício se socorre para levar a cabo as diligências no seu distrito, trata-se de uma contemporização que não poderia deixar de surgir como necessária: é logo no início da sua prelazia que D. Leonardo de Sá se queixa da incapacidade das estruturas governativas em assegurar o pagamento dos ordenados dos seus ministros, portanto, o sustento do próprio bispado da China.⁷¹ A despeito do reforço dos laços institucionais entre Macau e o Estado da Índia que se verificam à medida que nos aproximamos do final de Quinhentos, a cidade era ainda, a vários níveis, muito distante de Goa. Os limites da Coroa na Ásia Oriental, que motivaram a Companhia de Jesus a reinventar as suas soluções de financiamento nessa região,⁷² fazem com que as manifestações de repúdio contra o

envolvimento do prelado do comércio – qualquer que tenha sido a sua extensão – se reportem, na verdade, a um problema de relevo no momento de se considerar as relações institucionais entre centro e periferias. Em Macau, a polarização de prioridades (mercantis) colectivas converte a cidade num espaço onde o sistema de valores fomentado pelo centro político-religioso – em especial no que respeita ao reforço da diferença entre cristãos-velhos e cristãos-novos e à promoção da vigilância destes últimos – se realiza numa vigência negociada e continuamente ajustada. Só assim se justifica a falência sistemática das directivas vice-reais de embarcar para Goa os cristãos-novos de Macau,⁷³ sobre cujas iniciativas temos indícios para os anos de 1586⁷⁴ e de 1597.⁷⁵ A construção de Macau enquanto periferia da inquisição de Goa⁷⁶ implicava, pois, o reposicionamento local dos pressupostos de representação, tacitamente estabelecido na prática social quotidiana entre os comissários do Santo Ofício e as elites sociais, onde iniciativas tão desestruturantes como a expulsão em bloco de cristãos-novos dava lugar a cenários de resistência. Não por acaso a consolidação da figura dos comissários do Santo Ofício virá a processar-se, durante a primeira metade do século seguinte, num cenário de ausência prolongada de processos por judaísmo. A despeito das críticas provenientes do tribunal e da insistência para que fosse realizada uma visitaçao, o modelo de representação inquisitorial na cidade permaneceu inalterado até à morte do prelado. Durante os anos 90 e até ao final do século, apenas mais dois processos relativos a Macau serão seguidos por causas de judaísmo na inquisição de Goa para além do de Leonor da Fonseca: contra Nuno de Paredes (1595) e Pêro Rodrigues (1599), que ocorre já depois de falecido D. Leonardo de Sá. Um cômputo que dificilmente podia responder às inconformidades

dos inquisidores, sempre críticos e contrários à solução divisada em Lisboa para a diocese da China. A morte do prelado, ocorrida em 1597, colocava um termo à vigência da figura do inquisidor apostólico com jurisdição sobre as cristandades nativas no Estado da Índia. A ocasião parece ter dado ao tribunal de Goa o ensejo de recuperar o controlo sobre as práticas de nomeação dos seus delegados na cidade, pois durante o período de sede vacante a documentação revela a actividade de um comissário do Santo Ofício na pessoa do governador do bispado da China, Fr. Miguel dos Santos, OSA.⁷⁷ Contra esta solução se insurgiram, imediatamente, os seguintes detentores da mitra nas dioceses de Malaca e da China. Nas vésperas de tomar posse dos seus bispados, reclamaram para si a execução dos assuntos inquisitoriais em detrimento dos religiosos ou do clero diocesano – inferiores em dignidade eclesiástica – a quem a inquisição de Goa passara a confiar as suas comissões, alegando a diminuição de autoridade que sofreriam.⁷⁸ Face ao deferimento de D. Pedro de Castilho na matéria, a inquisição de Goa foi responsável pela nova comissão passada ao bispo da China, D. Fr. João da Piedade, OP. Os inquisidores deverão ter aproveitado a circunstância de o inquisidor-geral ter optado por não cometer, directamente, os seus poderes nos prelados, para reforçar a sua autoridade sobre a delegação de competências em Macau. Tê-lo-ão feito diminuindo a amplitude das mesmas, pois o sucessor de D. Leonardo de Sá manifestou-se agravado por não ter recebido uma comissão tão alargada como a do seu antecessor.⁷⁹ Ao que a documentação indica, apenas em 1611 voltou o tribunal a conceder ao bispo da China jurisdição sobre a cristandade nativa “para que possa absolver, e penitenciar assim no foro da consciencia, como tambem no exterior aos Christãos da terra novamente <convertidos>”.⁸⁰ Por fim, a inquisição de Goa deu continuidade à política gizada por D. Henrique para as populações cristãs locais. Nestes inícios do século xvii, contudo, a delegação de poderes deixou de ser directamente realizada pelo inquisidor-geral para o passar ser através do tribunal. CONCLUSÃO A chegada do bispo da China a Macau dotado de uma comissão do Santo Ofício acompanha um momento de institucionalização crescente numa

sociedade pautada por dinâmicas informais e, até então, tocada apenas sazonal e parcialmente pelo sistema normativo e organizativo do Estado da Índia. Para a inquisição de Goa, por sua vez, significou, na prática, a introdução de uma jurisdição paralela no domínio das causas de fé – ainda que coarctada – sobre a qual não detinha poder de regulação e que dificultava, na crítica dos inquisidores, a agência do Santo Ofício na cidade, quer pela ineficiência em despoletar denúncias e acusações, quer pelo desempenho irregular das faculdades inquisitoriais por parte do prelado, quer, finalmente, pelo cenário de convivência e de cumplicidade com cristãos-novos que, em 1585, Rui Sodrinho de Mesquita parece insinuar para Macau. A função de intermediação comercial que Macau desempenhava e que justificava, junto das autoridades chinesas, a continuidade do assentamento na sua expressão luso-asiática, deverá ter favorecido a constituição de uma sociedade para a qual o papel das distinções formais entre cristãos-velhos e cristãos-novos enquanto princípio social ordenador tomava um plano secundário em benefício da dinâmica mercantil. A presença de uma autoridade inquisitorial delegada não deverá ter afectado estes equilíbrios, a julgar pelo diminuto número de processos por culpas de judaísmo. A exasperação de Rui Sodrinho de Mesquita sobre a “questão da China”, bem como as suspeições lançadas contra D. Leonardo de Sá pelos seus contemporâneos, ilustram o peso que a dimensão mercantil adquiria na estruturação das sociabilidades de uma cidade demasiado distante dos centros governativos e de enquadramento religioso a que se encontrava articulada pelo lado português. Fosse por que motivo fosse, as esferas dirigentes do Santo Ofício não renovaram a solução de um bispo inquisidor apostólico directamente nomeado pelo inquisidor-geral, reconduzindo à sede asiática, ao que a prática institucional sugere, a autoridade para conferir ao sucessor de D. Leonardo de Sá as suas competências no domínio inquisitorial. Nos inícios do século xvii, a instituição procurava assegurar no distrito de Goa uma maior uniformização na ordenação das suas periferias. Em Lisboa tomava-se, cada vez mais, consciência das dificuldades de gestão de um distrito tão amplo, onde a realidade mercantil que articulava, a um tempo, centro e periferia institucionais, comprometia igualmente o desígnio do Santo Ofício na vigilância e exame da fé. **RC**



Interrogatório do preso na Inquisição, in Charles Dellon, *Histoire de l'Inquisition de Goa*, Amsterdão, 1697.

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

APÊNDICE I

Traslado da comissão passada a D. António Barreiros, bispo de Salvador, por D. Henrique, rei e inquisidor-geral de Portugal, aos 12 de Fevereiro de 1579, em Lisboa

[ANTT, *Inquisição de Lisboa*, livro 330, doc. 52]

Treslado da Comissão do Bispo do brasil como Jnquisidor

Dom Henrrique per graca de deos Rey de portugal e dos algarues daquem e dalem mar em africa *senhor* de guine e da conquista nauegação e comercio dethyopia, Arabia persia e da Jndia e nas cousas da fee Jnquisidor geral nestes meus regnos e *senhorios &c* faco saber a quantos esta minha commissão uirem que confiando na uirtude e letras de dom Antonio Barrejros Bispo da cidade do saluador nas partes do brasil do meu conselho e crendo que fara e comprira bem e fielmente com todo segredo, uerdade e consideração como cumpre a siruico de noso *senhor* e descarguo de minha conção tudo o que por mim lhe for cometido e *encomendado*. Autoritate *apostolica* lhe dou poder e faculdade pera que como Jnquisidor apostolico possa conhecer das cousas que nas ditas partes do brasil socederem tocantes a santa Jnquisição sendo as pessoas culpadas dos nouamente conuertidos somente e as detremine com quaisquer padres da companhia de Jesu que nas ditas partes se acharem, especialmente com o padre Luis da graã emquanto la estiuer e com os mais que lhe parecer da dita companhia, e na detreminação que se tomar nas ditas cousas se seguira e comprira o que parecer aos mais uotos, emcomendo ao dito Bispo e padres que usem nisso da prudencia christãa moderação e respeito que se deue ter com gente nouamente conuertida pera que se não intimidem os outros uendo que se dee a sua diuida execução, E quanto a mais gente asim dos christãos uelhos como os que forem da nação dos cristaos novos se guardara o que o direito dispoem e *nam* tera o dito bispo mais Jurdição que a que tem como perlado E remittira // os casos que delle soçederem a Jnquisição desta çidade de lisboa como ate guora se fez na qual *mando* que esta commissão fique registada pera pello treslado della se saber o que he committido ao dito bispo neste caso. em lisboa a doze de fiuirejro Manuel antunez secretairo do Conselho geral a fez de M. D. L^{ta} xxix

Rey

paulo afonso

Antonio tellez,

Jorge Serrão

foram tresladas estas prouissoes¹ atras del rej nosso *senhor* das proprias de uerbo ad uerbum com as quais concordam bem e fielmente por mim Antonio pirez notajro deste santo officio e as concertej com Joam Campello outrosi notajro e ambos asinados aqui de nossos sinais rasos e acostumados em lisboa aos dozoito dias de marco de setenta e noue annos. ~

Concertados Comigo *notarjo apostilico*

Antonio pirez

Joham Campello²

APÊNDICE 2

Traslado realizado aos 5 de Fevereiro de 1598, em Manila, por Benito de Mendiola, notário do Santo Ofício em Manila, de uma certidão de António Lopes da Fonseca, provisor e vigário-geral do bispado da China, de 28 de Janeiro de 1588, em Macau

[AGN, *Inquisición*, Vol. 162, fls. 761v-763]

[fl. 761v] ... en la çiudad de Manila a çinco dias del mes de hebrero de mill y quinientos y noventa y ocho años yo el prezente notario del secreto del *ssanto offiçio* de estas Yslas en cumplimiento de lo mandado Por El // [fl. 762] Padre comisario Por entender como entendio la lengua Portuguesa Y lo escrito en ella Por el lizençiado Blaz Escoto de Touar. en nonbre de sus Partes de la dicha lengua Portuguesa, su tenor es como se sigue

Yo el padre Antonio Lopez de Fonzeca Prouisor Y bicario general en el espiritual Y tenporal Por El muy Jll.^{mo} y Reuerendizimo señor el señor don Leonardo de Saa obispo e Ynquisidor apostolico en las Partes de la China Y Xapon Y del consexo de su magestad sertifico y hago sauer a todos los que esta mi sertificasion bieren como Antonio de Acuña Casado Y Vezino en esta çiudad lleua vna niña casta xapona cautiua de edad de quinze a diez Y seis años Poco mas o menos llamada Madalena digo que dize ser su cautiua Y me Presento vn billete del señor obispo que dize asi / digo yo // [fl. 762v] el obispo don Leonardo de Saa que yo bide vn billete del Padre *Melchior*¹ de Mora en que declara auer Visto vna nina Y vn niño en que dize Ser cautiuos Y Por me auer Pedido Vastian Pereyra, chino cuya es la nina, Y el este billete lo firme a los diez y ocho de março de mill Y quinientos Y ochenta Y quatro años obispo el qual billete el *dicho* Antonio de Acuña me Presento Y por auer pazado asi en la uerdad Y por su *parte* me pedir esta sertificasion, de como la dicha Madalena es Cautiua y Para bien de Su conção le di la Prezente que es fecha en esta çiudad del nonbre de dios Partes de China deuaxo de mi firma y Zello que en mi audençia [sic] Sirue, oy Veynte y ocho dias del mes de henero año del nazimiento de nuestro señor Jesu *Cristo* del ochenta y ocho años Y el chito queda en el archiuo deste obispado e yo Tome de Melo escriban de lo eclesiastico lo sobreescreui el Padre prouizor // [fl. 763] el qual *dicho* transvnto se saco en la manera *dicha* del *dicho* original Y ba cierto (?) Y berdadero Y asi lo Juro a dios Y a esta Cruz² en forma de derecho en el *dicho* dia mes Y año *dicho*, Benito de Mendiola

1 Refere-se aos documentos trasladados nos fólhos que precedem a comissão do bispo D. António Barreiros.
2 As assinaturas de António Pires e de João Campelo são do punho dos próprios.

1 Palavra corrigida de “manuel”.
2 Sobre a palavra †.

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

NOTAS

1 Cf. António Baião, *A Inquisição de Goa. Tentativa de História da sua Origem, Estabelecimento, Evolução e Extinção (Introdução à Correspondência dos Inquisidores da Índia 1560-1630)*, Vol. I (Lisboa: Academia das Ciências, 1945), pp. 14-16; J. A. Ismael Gracias, “Ha cem annos. Suppressão da Inquisição em Goa”, *O Oriente Portuguez*, Vol. IX, Nova Goa, 1912, pp. 50-60.

2 Nomeadamente, a falta de um corpo documental coerente de processos motivou que, até ao final do século xx, a investigação renunciasse a aprofundar os estudos sobre o procedimento do tribunal. Cf. Miguel Rodrigues Lourenço, *O Comissariado do Santo Officio em Macau (c. 1582-c. 1644). A Cidade do Nome de Deus na China e a articulação da periferia no distrito da Inquisição de Goa*, Vol. I. Tese de Mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2007. Texto policopiado, p. 77 e ss.

3 Para uma conceitualização e leitura sociológicas das relações entre “centro” e “periferia” consulte-se Edward Shils, *Center and Periphery. Essays in Macrosociology* (Chicago: University of Chicago Press, 1975).

4 Elsa Penalva, *As Lutas pelo Poder em Macau (c. 1590-c.1660)*. Dissertação de Doutoramento em História Moderna apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Vol. I, 2005. Texto policopiado, pp. 182 e 600; Miguel Rodrigues Lourenço, *O Comissariado do Santo Officio em Macau...*, Vol. I, *passim*.

5 Idem, “Introdução”, *Macau e a Inquisição nos Séculos XVI e XVII: Documentos* (Lisboa e Macau: Centro Científico e Cultural de Macau e Fundação Macau, 2012), Vol. I, pp. iv-xviii.

6 À semelhança de muita outra documentação elaborada pela inquisição de Goa que ainda se conserva na actualidade, foi a circunstância de ter sido necessário remeter ao Conselho Geral do Santo Officio, em Lisboa, todo o conjunto de autos elaborados pelos comissários do Santo Officio em Macau no contexto do seu diferendo com outras autoridades eclesiásticas que possibilita, hoje, estudar os formatos de representação deste tribunal na cidade.

7 D. Diogo Nunes Figueira não aceitou a nomeação que lhe foi feita em 1576, não chegando, por esse motivo, a tomar posse da diocese.

8 Cf. Francisco Bethencourt, *Inquisição e Controle Social*, separata de *História & Crítica* (Lisboa, 1987), pp. 6-7.

9 Miguel Rodrigues Lourenço, *O Comissariado do Santo Officio em Macau...*, Vol. I, pp. 115-117.

10 Cf. Bruno Feitler, “Commissario del Sant’Uffizio, Portogallo”, *Dizionario storico dell’ Inquisizione*. Diretto da Adriano Prosperi con la collaborazione di Vincenzo Lavenia e John Tedeschi, Vol. I(Pisa: Edizioni della Normale, 2010), p. 352.

11 Cf. Miguel Rodrigues Lourenço, *O Comissariado do Santo Officio em Macau...*, Vol. I, pp. 137-138 e 147 e ss.

12 *Ibidem*, pp. 166-167; Idem, “Macau, porto seguro para os cristãos-novos? Problemas e métodos sobre a periferia da Inquisição de Goa”, *Cadernos de Estudos Sefarditas*, n.º 10-11, Lisboa, 2012, pp. 477-479.

13 É João Delgado Figueira, então promotor da inquisição de Goa, quem, por volta de 1619, escreve ao reino a relatar que: “Neste Santo Officio acho usar-sse desdo anno de 1571 atee o presente commissoes feitas pellos Inquisidores a uigairos da uara religiosos e bispos para que possão absoluer os delinquentes em materia de fee dando-lhe as penitencias que lhes parecem iustas”. Cf. Dúvidas relativas às comissões passadas pelo Santo Officio de Goa apontadas pelo seu promotor [c. 1619], Miguel Rodrigues Lourenço, *Macau e a Inquisição nos Séculos XVI e XVII...*, Vol. I, p. 24.

14 Cf. Miguel Rodrigues Lourenço, *O Comissariado do Santo Officio em Macau...*, Vol. I, pp. 148-149; Carta do Pe. Jerónimo Xavier, SJ, deputado da inquisição de Goa, ao cardeal-arquiduque Alberto, inquisidor-geral de Portugal, aos 17 de Outubro de 1594, António

Baião, *A Inquisição de Goa. Correspondência dos Inquisidores da Índia (1569-1630)*, Vol. II (Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930), p. 208; Testemunho do licenciado Estêvão Vaz Ratão na inquisição de Goa, aos 15 de Dezembro de 1597, em Goa, *apud* Auto de testemunhas contra Matias de Albuquerque, vice-rei da Índia, levantado entre 16 de Junho de 1596 e 15 de Dezembro de 1597, em Goa. Arquivo Nacional da Torre do Tombo [AN/TT], *Inquisição de Lisboa*, n.º 491, fl. 25v.

15 Carta de Rui Sodrinho de Mesquita, inquisidor em Goa, ao Conselho Geral do Santo Officio, de 24 de Dezembro de 1585, em Goa, *in* António Baião, *A Inquisição de Goa. Correspondência dos Inquisidores da Índia ...*, Vol. II, p. 102; Carta de Rui Sodrinho de Mesquita e de Fr. Tomás Pinto, OP, inquisidores em Goa, ao cardeal-arquiduque Alberto, inquisidor-geral de Portugal, de 2 de Dezembro de 1587, em Goa, *ibidem*, p. 119.

16 Cf. Miguel Rodrigues Lourenço, *O Comissariado do Santo Officio em Macau...*, Vol. I, pp. 135-137; Bruno Feitler, “A delegação de poderes inquisitoriais: o exemplo de Goa através da documentação da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro”, *Tempo*, Vol. 24, 2008, pp. 134-135.

17 De acordo com José Pedro Paiva, D. Frei Leonardo de Sá participa de um conjunto de 57% de regulares pertencentes a Ordens Militares eleitos para bispados durante o reinado de D. Sebastião como parte de uma estratégia da monarquia de procurar captar o apoio daquelas para a expedição militar ao Norte de África. José Pedro Paiva, *Os Bispos de Portugal e do Império, 1495-1777* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006), pp. 350-351.

18 Carta de Bartolomeu da Fonseca, inquisidor em Goa, ao cardeal-rei D. Henrique, a 1 de Dezembro de 1579, António Baião, *A Inquisição de Goa. Correspondência dos Inquisidores da Índia...*, Vol. II, p. 80.

19 Para um estudo sobre a categoria identitária de “gente” ou “cristão da terra” leia-se Ângela Barreto Xavier, “De *converso* a *novamente convertido*. Identidade política e alteridade no reino e no império”, *Cultura*, n.º 22, Lisboa, 2006, pp. 245-274.

20 Cf. Francisco Bethencourt, “O Estado da Índia”, *in* Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri (dir.), *História da Expansão Portuguesa*, Vol. 2 (Lisboa: Círculo de Leitores, 1998), pp. 284-289; Luís Filipe Barreto, *Macau: Poder e Saber: Séculos XVI e XVII* (Lisboa: Editorial Presença), 2006, p. 144.

21 *Livro das cidades, fortalezas, que a Coroa de Portugal tem nas partes da Índia, e das capitánias, e mais cargos que nelas ha, e da importancia delles*. Edição preparada pelo Dr. Francisco Paulo Mendes da Luz, 2.ª ed. (Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1960), fl. 75.

22 A bula *Super specula militantis ecclesiae* de 23 de Fevereiro de 1576 estabelece que os esforços de evangelização na nova diocese se deveriam dirigir “*ad provinciam de China, necnon de Japam et de Macau nuncupatas insulas, aliasque circumjacentes terras et etiam insulas ejusdem Sebastiani Regis [...] conquestae subjectas*”. Cf. Levy Maria Jordão, *Bullarium Patronatus Portugalliae Regum in Ecclesiis Africae, Asiae atque Oceaniae*, tomus I (Lisboa: Ex Typographia Nationali, 1868), p. 243.

23 Registo da documentação expedida para Castela e para fora do reino no ano de 1579. ANTT, *Conselho Geral do Santo Officio*, livro 442, fl. 124.

24 Idem, *ibidem*, fl. 124.

25 O documento foi publicado na íntegra por Isaías da Rosa Pereira, *Documentos para a História da Inquisição em Portugal (Século XVI)*, Vol. I (Lisboa: [s.n.], 1987), pp. 56-57. Dado o interesse do documento para a comissão endereçada a D. Leonardo de Sá, fornecemos uma nova transcrição em apêndice, à qual passaremos a remeter nas citações usadas neste artigo.

26 A bula *Super specula* de 25 de Fevereiro de 1551 desmembrava os territórios brasileiros do arcebispado do Funchal, criando a diocese de S. Salvador da Bahia. Cf. Levy Maria Jordão, *Bullarium Patronatus Portugalliae Regum ...*, pp. 177-179.

27 Cf. Apêndice n.º 1; Ana Margarida Santos Pereira, *A Inquisição no Brasil. Aspectos da Sua Actuação nas Capitánias do Sul (De Meados do Século XVI ao Início do Século XVIII)* (Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2006), pp. 89-90.

28 Os bispos não perderam a sua jurisdição sobre crimes de heresia, consagrada, de resto, no final de um período conturbado de tensões entre os prelados e os inquisidores decorrente da implementação, pelo papa, de um regime de funcionamento regular destes últimos em meados do século xiii. A promulgação da constituição *Multorum querela* durante o Concílio de Viena, em 1312, estabeleceu a vigência da jurisdição episcopal sobre casos de heresia num sistema que pressupunha a coexistência das duas figuras – bispos e inquisidores –, formalizando-se a presença dos prelados em várias fases do processo inquisitorial. Em Portugal, a existência de um tribunal com jurisdição sobre casos de fé não implicou a cassação da que os bispos detinham nessas mesmas matérias, tendo permanecido respeitada pelo Regimento do Santo Officio de 1552. O ajustamento das competências a que se assistiu entre o episcopado e a Inquisição levou a uma afirmação gradual do Santo Officio como a instituição mais competente para julgar estes casos, deixando os bispos, com o passar dos anos, de os apreciar nos seus auditórios eclesiásticos, preferindo remeter o seu conhecimento ao tribunal da fé. Cf. Andrea del Col, “Vescovi, Italia”, *Dizionario storico dell’Inquisizione*, Vol. III, p. 1671; José Pedro Paiva, *Baluartes da Fé e da Disciplina. O Enlace entre a Inquisição e os Bispos em Portugal (1536-1750)* (Coimbra: Imprensa da Universidade, 2011), pp. 33-42.

29 Cf. Apêndice n.º 1.

30 A expressão é de José Pedro Paiva, *Baluartes da Fé e da Disciplina ...*, p. 15 e ss. Para uma teorização sobre a noção de “*campo religioso*” leia-se Pierre Bordieu, “Génese et structure du champ religieux”, *Revue Française de Sociologie*, n.º 12, 1971, pp. 295–334. Para a sua recepção e aplicação ao caso português, consulte-se Francisco Bethencourt, “Campo religioso e Inquisição em Portugal no século XVI”, *Estudos Contemporâneos*, n.º 6, 1984, pp. 43–60.

31 Cf. Apêndice n.º 1.

32 Carta de D. Fernão Martins Mascarenhas, inquisidor-geral de Portugal, em resposta às dúvidas do promotor do Santo Officio de Goa, de 5 de Abril de 1621, em Lisboa, Miguel Rodrigues Lourenço, *Macau e a Inquisição nos séculos XVI e XVII ...*, Vol. I, p. 25.

33 Cf. para o caso do Brasil Ana Margarida Santos Pereira, *A Inquisição no Brasil ...*, p. 90; Giuseppe Marcocci, “A fé de um império: a Inquisição no mundo português de Quinhentos”, *Revista de História*, n.º 164, São Paulo, 2011, p. 88.

34 No reino de Portugal, conforme notou José Manuel Garcia, as primeiras impressões relativas às missões da Companhia de Jesus privilegiam, justamente, os cenários do Brasil e do Japão. Pouco tempo após a chegada dos primeiros jesuítas a esses territórios (1549), são as notícias sobre as missões asiáticas (c. 1550) – com enfoque crescente sobre o caso japonês a partir de 1551 até 1565 (quando surge em impresso independente de outras missões) – e brasileiras (1551) que são destacadas, vindo mesmo a ser reunidas num único volume em 1555. Cf. José Manuel Garcia, “Apresentação”, *Carta dos Jesuítas do Oriente e do Brasil. 1549-1551*. Edição fac-similada (Lisboa: Biblioteca Nacional, 1993), pp. 12-23.

35 Vd. apêndice 1.

36 Vnde alguns exemplos da designação de inquisidores como “apostólicos” no século xvi contam-se as nomeações de Pedro Álvares

de Paredes como inquisidor de Lisboa (1559) e de Rui Sodrinho de Mesquita como inquisidor de Goa (1584). Cf. Nomeação de Pedro Álvares de Paredes, cônego da sé de Évora, para inquisidor em Lisboa, de 2 de Março de 1559, em Lisboa, *in* Isaías da Rosa Pereira, *Documentos para a História da Inquisição em Portugal ...*, Vol. I, pp. 38-39; Nomeação de Rui Sodrinho de Mesquita para inquisidor em Goa, de 18 de Fevereiro de 1584, em Lisboa, *in* António Baião, *A Inquisição de Goa. Tentativa de História da sua Origem ...*, Vol. I, pp. 193-194. Agradeço à Susana Bastos Mateus as referências documentais que me proporcionou para a discussão deste tema.

37 Traslado realizado aos 5 de Fevereiro de 1598, em Manila, por Benito de Mendiola, notário do Santo Officio em Manila, de uma certidão de António Lopes da Fonseca, provisor e vigário-geral do bispado da China, de 28 de Janeiro de 1588, em Macau. AGN, *Inquisición*, Vol. 162, fl. 762. Vd. Apêndice n.º 2. Agradeço à Flor Trejo o favor de me ter obtido uma reprodução adequada do documento.

38 Na tradução de Américo da Costa Ramalho, “bispo da China e do Japão, e na mesma diocese inquisidor apostólico”. Duarte de Sande, *Diálogo sobre a Missão dos Embaixadores Japoneses à Cúria Romana*. Prefácio, tradução e comentário de Américo da Costa Ramalho e estabelecimento do texto latino por Sebastião Tavares de Pinho, tomo I (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra e Centro Científico e Cultural de Macau, 2009), p. 24.

39 Cf. Pe. Manuel Teixeira, *Macau e a sua Diocese*, Vol. VII (Macau: Tipografia da Missão do Padroado, 1967), p. 277 e carta do Pe. Lourenço Mexia, SJ, ao Pe. Claudio Acquaviva, SJ, geral da Companhia de Jesus, aos 5 de Fevereiro de 1587, em Macau. Archivum Romanum Societatis Iesu {ARSI}, *Jap.Sin.*, 10-II, fls. 230 e 231v. Ambas as iniciativas foram goradas devido à oposição levantada pela Companhia de Jesus em Macau, que rejeitou liminarmente sujeitar a fiscalização das suas missões no Japão e da cristandade nascente a uma clerezia que considerava pouco instruída e interessada nos proveitos do trato com as ilhas.

40 Cf. Horácio Peixoto de Araújo, *Os Jesuítas no Império da China: O Primeiro Século (1582-1680)* (Macau: Instituto Português do Oriente, 2000), p. 92 e ss.

41 Com efeito, como chegou a sublinhar o então Pe. Manuel Teixeira na sua crítica a Artur Levy Gomes, no momento de criação da diocese, os jesuítas não haviam ainda inaugurado as suas missões na China. Cf. Pe. Manuel Teixeira, *Macau e a sua Diocese*, Vol. XII (Macau: Tipografia da Missão do Padroado, 1976), p. 10.

42 A citação é de Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva, *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)* (Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013), p. 116. Leiam-se, ainda, as pp. 110-115.

43 Giuseppe Marcocci, “A fé de um império: a Inquisição no mundo português de Quinhentos”, *cit.*, p. 81 e ss. (cit. na p. 82); Cf., ainda, idem, “Construir um *outro Portugal*. Strategie di conversione a Goa fra Cinque e Seicento”, *Rivista di Storia del Cristianesimo*, Vol. 7, n.º 1, 2010, p. 31; reflexão retomada, ainda, em Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva, *História da Inquisição Portuguesa ...*, p. 111 e ss.

44 Cf. José Pedro Paiva, *Baluartes da Fé e da Disciplina ...*, p. 156 e ss.

45 Idem, *ibidem*, pp. 187-188.

46 Benjamim Videira Pires, SJ, “O procurador de D. Leonardo de Sá”, *Religião e Pátria*, Ano I, n.º 10, 31 de Maio de 1964 (Macau: Tipografia da Missão do Padroado), pp. 18-20.

47 Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), Códice 203, *Reportorio Geral de tres mil oitocentos processos, que sam todos os despachados neste Sancto Officio de Goa, & mais partes da India do anno de Mil & quinhentos & secenta & hum, que começou o dito Santo Officio atè o anno de Mil & seiscentos & vinte & tres, com a lista dos Inquisidores que tem sido nele, & dos autos publicos da Fee, que se tem celebrado na dita cidade de*

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

Goa. Feito pello Licenciado Ioão Delgado Figueyra do Dezebargo de Sua Magestade, Promotor & Deputado do dito Sancto Officio, 1623, fl. 448v. Recentemente, Bruno Feitler coordenou a organização de uma base de dados sobre este importantíssimo documento para o estudo da actividade judicial do Santo Ofício de Goa, facultando um instrumento de trabalho da maior utilidade, não só para a história dos penitenciados pelo tribunal, mas ainda dos relações que estruturaram na Ásia e África Oriental e dos espaços de acção em que se moveram ou que privilegiaram. Veja-se <http://www.i-m.co/reportorio/reportorio/home.html>, consultado aos 10 de Março de 2014. Leia-se, mais, acerca deste precioso documento, José Alberto Rodrigues da Silva Tavim, “Um inquisidor inquirido: João Delgado Figueira e o seu Repertorio, no contexto da ‘documentação sobre a Inquisição de Goa’”, *Leituras: Revista da Biblioteca Nacional*, n.º 1, Lisboa, 1997, pp. 183-193; Bruno Feitler, “João Delgado Figueira e o *Reportorio* da Inquisição de Goa: uma base de dados. Problemas metodológicos”, *Anais de História de Além-Mar*, Vol. XII, 2012, pp. 531-537.

48 BNP, Códice 203, fls. 312-312v.

49 Cf. BNP, Códice 203, fl. 502v. Ainda em apoio a esta leitura, o *Reportorio* atribuiu o topónimo “Machao” à margem do registo do processo de Francisca Teixeira, permitindo avarar uma presença no território ao tempo da sua prisão. Cf. nota anterior.

50 James Boyajian refere-se a Pêro Fernandes d’Arias (ou de Aires, na sua interpretação) como oriundo de uma família de mercadores do Porto ligados ao comércio da carreira da Índia e com o seu centro de operações em Goa durante as décadas de 1570 e de 1580. Cf. James C. Boyajian, *Portuguese Trade in Asia under the Habsburgs, 1580-1640* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 2008 [1993]), p. 36. Não temos qualquer informação que permita indicar uma data aproximada para o seu casamento com a cristã-nova natural de Macau, Francisca Teixeira. Tal opção sugere uma tentativa de alargar aos mares da China a participação directa da sua família nos negócios da Ásia por via de uma aliança matrimonial. Cf. Miguel Rodrigues Lourenço, *O Comissariado do Santo Ofício em Macau ...*, Vol. I, pp. 225-229; Idem, “Macau, porto seguro para os cristãos-novos? ...”, pp. 488-491.

51 Leia-se, a respeito desta tipologia documental, a introdução de Marco Antônio Nunes da Silva à sua dissertação de doutoramento, *O Brasil holandês nos cadernos do Promotor: Inquisição de Lisboa, século XVII*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social, do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em História, São Paulo, 2003. Texto policopiado, pp. 14-31, *maxime*, p. 23.

52 Carta de Rui Sodrinho de Mesquita, inquisidor em Goa, ao Conselho Geral do Santo Ofício, de 24 de Dezembro de 1585, em Goa, *in* Antônio Baião, *A Inquisição de Goa. Correspondência dos Inquisidores da Índia ...*, Vol. II, p. 102, p. 102.

51 Leia-se, a respeito desta tipologia documental, a introdução de Marco Antônio Nunes da Silva à sua dissertação de doutoramento, *O Brasil holandês nos cadernos do Promotor: Inquisição de Lisboa, século XVII*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social, do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em História, São Paulo, 2003. Texto policopiado, pp. 14-31, *maxime*, p. 23.

52 Carta de Rui Sodrinho de Mesquita, inquisidor em Goa, ao Conselho Geral do Santo Ofício, de 24 de Dezembro de 1585, em Goa, *in* Antônio Baião, *A Inquisição de Goa. Correspondência dos Inquisidores da Índia ...*, Vol. II, p. 102, p. 102.

53 Cf. Maria José Pimenta Ferro Távares, “Inquisição: um ‘compellere intrare’ ou uma catequização pelo medo (1536-1547)”, *Revista de História Económica e Social*, n.º 21, Lisboa, 1987, pp. 14-28.

54 Carta de Rui Sodrinho de Mesquita, inquisidor em Goa, ao Conselho Geral do Santo Ofício, de 24 de Dezembro de 1585, em Goa, *in* Antônio Baião, *A Inquisição de Goa. Correspondência dos Inquisidores da Índia ...*, Vol. II, p. 102.

55 Há registo de dois processos por quebra de segredo do Santo Ofício relativos a elementos de Macau em 1585 e 1586, nomeadamente, o Pe. Francisco de Azurara e Antônio da Nóbrega. Estaremos, com probabilidade perante dois dos indivíduos mencionados por Rui Sodrinho de Mesquita que Pêro Fernandes d’Arias teria conseguido comprar para que lhe revelassem as culpas da sua mulher, *ibidem*, p. 101; BNP, Códice 203, fls. 114 e 312v. Cf. Miguel Rodrigues Lourenço, *O Comissariado do Santo Ofício em Macau ...*, Vol. I, pp. 224-229.

56 Carta de Rui Sodrinho de Mesquita e Fr. Tomás Pinto, OP, inquisidores em Goa ao cardeal-arquiduque Alberto, inquisidor-geral de Portugal, de 2 de Dezembro de 1587, em Goa, *in* Antônio Baião, *A Inquisição de Goa. Correspondência dos Inquisidores da Índia ...*, Vol. II, pp. 102 e 119; Comissão do cardeal-arquiduque Alberto, inquisidor-geral de Portugal, ao Pe. Pedro Martins, SJ, provincial da Índia e bispo eleito do Japão, de 24 de Março de 1591, AN/TT, *Conselho Geral do Santo Ofício*, livro 311, fl. 230 (no documento erradamente apontado como 221).

57 Publicámos o seu processo da íntegra em *Macau e a Inquisição nos Séculos XVI e XVII...*, Vol. I, pp. 28-44. Leia-se, ainda, o nosso trabalho sobre o mesmo caso “Attitudes and Practices of Sociability in Macao at the End of the 16th century: The Case Against Leonor da Fonseca at the Goa Inquisition (1594)”, *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, Vol. 17, Lisboa, Dezembro de 2008, pp. 145-165. Sobre o destino final de Leonor da Fonseca, consulte-se o processo do seu viúvo, Marçal Fernandes de Araújo, por nós também publicado em *Macau e a Inquisição nos Séculos XVI e XVII...*, Vol. I, pp. 65 e 80.

58 Sobre uma crítica à quantificação de processos para caracterizar a natureza das relações institucionais entre a inquisição de Goa e Macau leia-se o que escrevemos em “Macau, porto seguro para os cristãos-novos?...”.

59 Cf. Miguel Rodrigues Lourenço, *O Comissariado do Santo Ofício em Macau ...*, Vol. I, pp. 247 e ss.

60 Carta de Rui Sodrinho de Mesquita, inquisidor em Goa, ao cardeal-arquiduque Alberto, inquisidor-geral de Portugal, aos 12 de Dezembro de 1593, em Goa, *in* Antônio Baião, *A Inquisição de Goa. Correspondência dos Inquisidores da Índia...*, Vol. II, p. 149.

61 Carta de Rui Sodrinho de Mesquita, inquisidor em Goa, e Antônio de Arcediano ao cardeal-arquiduque Alberto, inquisidor-geral de Portugal, de 17 de Novembro de 1594, em Goa, *ibidem*, Vol. II, p. 216.

62 Carta de D. João Ribeiro Gaio, bispo de Malaca, a Filipe II, aos 4 de Fevereiro de 1583, de Malaca, *in* F. Félix Lopes, “Os Franciscanos no Oriente Português de 1584 a 1590”, *Studia*, n.º 9, Lisboa, Janeiro de 1962, p. 129.

63 Carta de D. Duarte de Meneses, vice-rei da Índia, a Filipe II, aos 15 de Abril de 1588, de Goa. Archivo General de Simancas, *Secretarías Provinciales*, libro 1551, fl. 301v.

64 Culpas contra D. Leonardo de Sá, bispo da China, elaboradas pelos padres Lourenço Mexia, SJ, e André Pinto, SJ, em Janeiro de 1587. ARSI, *Jap.Sin.*, 10-II, fls. 236 e 237.

65 Carta de Diogo Segurado a Filipe II, [de 1589, em Macau], *in* Pe. Manuel Teixeira, *Macau e a sua Diocese*, Vol. VII (Macau: Tipografia da Missão do Padroado, 1967), p. 288.

66 Idem, *ibidem*, p. 286.

67 Carta de Rui Sodrinho de Mesquita, inquisidor em Goa, ao Conselho Geral do Santo Ofício, de 24 de Dezembro de 1585, em Goa, *in* Antônio Baião, *A Inquisição de Goa. Correspondência dos Inquisidores da Índia ...*, Vol. II, p. 102, p. 101.

68 Idem, *ibidem*, p. 102.

69 O estudo das redes de cristãos-novos estruturadas em Macau têm conhecido avanços importantes na última década, após o clássico estudo, supracitado, de James C. Boyajian sobre o comércio português da Ásia, onde já destacava o papel de alguns cristãos-novos a operar a partir de Macau. Recentemente, para além dos meus próprios estudos sobre a matéria, citados no decorrer deste artigo, leia-se Lúcio de Sousa, *The Early European Presence in China, Japan, The Philippines and Southeast Asia (1555-1590): The Life of Bartolomeu Landeiro* (Macau: Fundação Macau, 2010).

70 Luís Filipe Barreto, *Macau: Poder e Saber...*, pp. 148-152.

71 Carta de Filipe II a D. Duarte de Meneses, vice-rei da Índia, de 11 de Fevereiro de 1585, em Lisboa, por Miguel de Moura, *in* J. H. da Cunha Rivara, *Archivo Portuguez-Oriental* (Nova Goa: Imprensa Nacional, 1861), p. 39.

72 Luís Filipe Barreto, *Macau: Poder e Saber...*, pp. 140-141; “Provisão do Conde Viso Rey da India, Dom Francisco de Mascarenhas”, de 18 de Abril de 1584, *in* Charles Ralph Boxer, *O Grande Navio de Amacau* (Macau: Fundação Oriente e Museu e Centro de Estudos Marítimos de Macau, 1989), pp. 175-178.

73 Carta do príncipe Filipe, por via de Miguel de Moura, a D. Francisco da Gama, vice-rei da Índia, aos 10 de Março de 1598, em Lisboa, *in* J. H. da Cunha Rivara, *Archivo Portuguez-Oriental*, fascículo 3, p. 862.

74 Este episódio, de que apenas temos conhecimento por via do testemunho de um mercador de Macau, Bartolomeu Jorge, que o relatou ao comissário do Santo Ofício de Manila em 1597, parece corresponder a uma dessas iniciativas por parte dos vice-reis da Índia. Bartolomeu Jorge refere que um “*Juan Gomez Fayo*” veio a Macau “*con vna comysion E prouision para prender todos los Cristianos nueuos que Judaizauan*”. Ora, Francisco de Sánchez de Carvajal, numa denúncia contra o cristão-novo português Manuel de Faria em 1593, refere ter ouvido, quando rumava a Macau na mesma embarcação de frei Martín Ignacio de Loyola, OFM, e frei Francisco Ramos, OSM, que o “*capitan mayor traia orden de enbiar a Goa presos todos los Judios questauan en Macan*”. Justamente, a chegada de Ignacio de Loyola a Macau ocorre em 1586 na companhia de Diogo Monteiro. Infelizmente, o testemunho de Bartolomeu Jorge nada mais nos refere sobre o caso para além da “*brega* que viria a gerar e que resultaria na suspensão da ordem vice-real. Cf. Testemunho de Bartolomeu Jorge ante frei Juan Maldonado, OP, comissário do Santo Ofício em Manila, aos 10 de Junho de 1597, em Manila. Archivo General de la Nación, *Inquisición*, Vol. 237, fl. 457;

Denúncia de Francisco Sánchez de Carvajal ante frei Diego Muñoz, OSA, comissário do Santo Ofício em Manila, aos 19 de Novembro de 1593, em Manila. Archivo General de la Nación, *Inquisición*, Vol. 237, fl. 488; Cf. F. Félix Lopes, OFM, “Os Franciscanos no Oriente Português de 1584 a 1590”, *Studia*, n.º 9, Lisboa, 1962, pp. 59-60; Monsenhor Manuel Teixeira, *Os Franciscanos em Macau*, separata de *Archivo Ibero-Americano*, tomo XXXVIII, n.º 149-152, Madrid, 1978, pp. 309-375.

75 James C. Boyajian, *Portuguese Trade in Asia under the Habsburgs...*, p. 80.

76 O mesmo é válido para o seu processo de integração no Estado da Índia, acelerado na centúria seguinte por via da nomeação de um capitão-geral e de um administrador da fazenda real para o território. Leia-se a este respeito, os trabalhos de Elsa Penalva, *A Companhia de Jesus em Macau (1615-1626)*. Tese de Mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2 vols., Lisboa, 2000. (policopiado); *As Lutas pelo Poder em Macau (c. 1590-c.1660)*. Dissertação de Doutoramento em História Moderna apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 4 vols., 2005; “Contradictions in Macao”, *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, Vol. 14, Lisboa, 2007, pp. 7-20; “Introdução”, *Fontes para a História de Macau no Século XVII*. Edição de Elsa Penalva e Miguel Rodrigues Lourenço (Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, 2009), pp. 13-30.

77 Elsa Penalva, *As Lutas pelo Poder em Macau...*, Vol. I, pp. 43-44; Miguel Rodrigues Lourenço, *O Comissariado do Santo Ofício em Macau ...*, Vol. I, pp. 263-264.

78 Petição dos bispos da China e de Malaca ao inquisidor-geral de Portugal, s/d [1604 ou 1605], *in* Antônio Baião, *A Inquisição de Goa. Correspondência dos Inquisidores da Índia ...*, Vol. II, p. 322; Capítulo de uma carta de D. Pedro de Castilho, inquisidor-geral de Portugal, aos inquisidores do Santo Ofício de Goa, de 20 de Março de 1605, Miguel Rodrigues Lourenço, *Macau e a Inquisição nos Séculos XVI e XVII ...* Vol. I, p. 91

79 Carta dos inquisidores de Goa a D. Pedro de Castilho, inquisidor-geral de Portugal, aos 24 de Dezembro de 1607, em Goa, *in* Antônio Baião, *A Inquisição de Goa. Correspondência dos Inquisidores da Índia ...*, Vol. II, p. 349.

80 Comissão dos inquisidores de Goa ao bispo da China, D. Fr. João Pinto ou da Piedade, OP, de 18 de Abril de 1611, em Goa, *in* Miguel Rodrigues Lourenço, *Macau e a Inquisição nos séculos XVI e XVII...*, Vol. I, p. 92.

THE LEGEND OF NEZHA

The eternally youthful child-god Nezha 哪吒 has an ancient origin.¹ Historians trace the genesis of Nezha to the Hindu prototype Nata (or Nalakubara), a son of Kubara, or Vaisravana.² The cult of Nezha was brought from India to China, where he became a minor Buddhist deity, and later a Daoist deity. The legend of Nezha is not easy to trace because each of these religious traditions has several variations on the story recorded in their writings.³ This article, however, is mainly concerned not with ancient texts but with present-day popular religious belief in Macao, where Nezha is worshipped as a Chinese Daoist deity.

Images of Nezha normally depict him as a small boy with magical treasures: he wears a red silk *dudou* 肚兜 apron called the *hun tian ling* 混天绫 (Sky-muddling Damask). In his upraised fist, he holds a ring or hoop of gold called the *qian kun quan* 乾坤圈 (Universal Ring). In the other hand he holds a spear called the *huo jian qiang* 火尖枪 (Fire-tipped Spear), and under his feet are a pair of wheels called the *feng huo lun* 风火轮 (Wind-fire Wheels). Each of these accessories has supernatural powers. The best-known and most complete story of Nezha, relating his miraculous birth, supernatural powers, quick temper and military prowess, is told in chapters 12 through 14 of the Ming dynasty novel *Fengshen Yanyi* 封神演义, which has been published in an edited English translation as *Creation of the Gods*.⁴ He is also a minor character in the even more popular Ming dynasty novel *Xi Youji* 西游记 (*Journey to the West*).⁵ Children in China love Nezha as he has been the subject of the popular animated cartoon series *Nezha Chuanqi* 哪吒传奇 *The Legend of Nezha* and the animated feature film *Nezha Nao Hai* 哪吒闹海 *Nezha Conquers the Dragon King*. His image has even been used on packages of sweets.

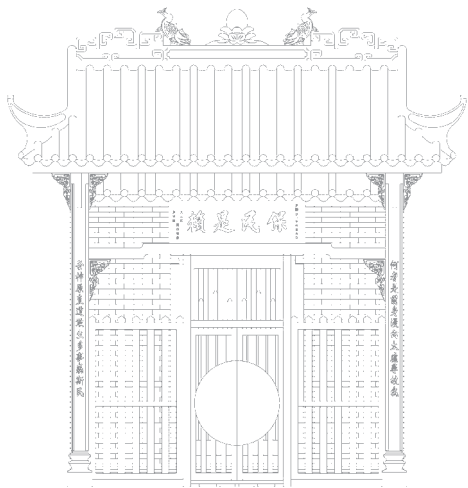
As the beliefs of Macao people about the life of Nezha are based mainly on the account in the *Fengshen Yanyi*, it is useful to summarise that story. Nezha was born at Chentang Pass in Shandong province about three thousand years ago in the final years of the Shang dynasty. His title *San Taizi* 三太子 (Third Prince) refers to his position as the third son of the commander of the garrison at the pass, General Li Jing 李靖. After three-and-a-half years of pregnancy, Madame Yin still has not delivered her third child. Then one night in



Chinese Folk Religion in Macao: Ritualism or Relief?

REX WILSON*

廟吒哪



* B.A. in Sociology (California State University, Fullerton) and M.Ed. in Education from the same University. Senior Instructor, at the University of Macau since 1990. He has edited books on Macao for the Macau Foundation and published on moral education in Macao.

Licenciatura em Sociologia e Mestrado em Educação, ambos na California State University Fullerton, EUA. Lecciona na Universidade de Macau desde 1990. Editou diversos livros sobre Macau para a Fundação Macau, tendo publicado sobre educação moral em Macau.

RELIGIÃO

RELIGION

a dream a Daoist burst into her bedroom and threw something at her abdomen. Soon her labour begins and she gives birth to a ball of flesh, which rolls across the floor while the maidservants scream in terror. Li Jing cuts it open, and out springs Nezha wearing a red silk apron and a gold bracelet. The next day a Daoist master, Taiyi Zhenren 太乙真人 (Fairy Primordial), comes and prophesises that the child will break the commandment against killing.

Seven years later the young boy goes to play outside his house for the first time on a hot day in May. To cool himself, he dips his red *dudou* apron into a stream, but as it is a magic weapon, it shakes the water all the way down the river to the undersea palace of Ao Guang 敖光, the Dragon King of the Eastern

Sea. The Dragon King dispatches a sea patrolman to investigate, and Nezha is found to be the cause of the disturbance. An argument ensues, and Nezha splits the dragon's head open with his Universal Ring. Next the third son of the Dragon King confronts him, and Nezha kills him and removes his tendon to make into a belt for his father. The Dragon King is an old friend of Li Jing, so he comes in human form to see Li Jing and complains bitterly about what has happened. Li Jing assumes there is some mistake as Nezha is only a child, but the boy naively confesses all that he has done. The Dragon King vows to report the crime to the Jade Emperor in Heaven. Nezha's father and mother bewail the disaster that their son has brought upon them, but he resolves to take responsibility for all the trouble and to protect his parents. Nezha flies away on a cloud of dust to ask Fairy Primordial what to do. The master gives him an invisibility charm so that he can ambush the Dragon King. At the gates of Heaven, Nezha beats the Dragon King, pulls off some of his scales, and forces him to transform himself into a tiny snake to put into his sleeve. Nezha quickly returns home and tells his father that he has been to the gate of Heaven to ask the Dragon King not to make his complaint to the Jade Emperor but to return with him. Li Jing believes his son is lying until he takes the snake out of his sleeve and it transforms itself into human form. The Dragon King, now angrier than ever, swears to summon the dragon kings of all the four seas. By now, Li Jing realises that his son is no ordinary mortal. His mother, seeing that Li Jing was still angry, told Nezha to go and play in the back garden. There he finds a bow and arrow and decides to practice archery, unaware that this is a magic bow that no one has been able to draw since ancient times. The arrow that he shoots flies to the White Bone Cave, home of a fairy called Shiji Niang Niang 石矶娘娘 (Lady Rock), where it kills one of her disciples.

To save his parents from punishment, Nezha decides to kill himself, 'returning' his body to his parents. Soon afterward, his spirit appears with his mother in dreams asking her to build a temple dedicated to him. She has the temple built secretly in a remote place to escape the attention of her husband, who would forbid it. Worshippers who come to visit the temple receive miraculous results from their supplications, while Nezha's soul receives nourishment

Nezha.



RELIGIÃO

RELIGION

from their offerings. Before Nezha can receive enough energy to be fully reincarnated, however, his father finds out about the temple and destroys it. Nezha’s immortal mentor, Taiyi Zhenren (Fairy Primordial), then reconstitutes Nezha’s body from lotus flowers and stems. The immortal also gives him the Fire-tipped Spear and the Wind-fire Wheels that can carry him swiftly through the air. Nezha sets out to take revenge on his father, who flees to another immortal, Randeng Daoren 燃灯道人, for protection. This immortal gives Li Jing a wonderful pagoda that he can use to restrain and punish the unruly boy whenever necessary. Finally tamed, Nezha becomes a filial son. Later he joins his father and brothers in battles to help overthrow the decadent Shang dynasty.

Chinese iconography depicts Li Jing dressed as a fierce general holding a pagoda on his upturned palm.

Li Jing is considered to be a mortal who became an immortal. Nezha, however, is considered to be a god rather than an immortal because he was sent to the earth by the Jade Emperor as the incarnation of Ling Zhuzi 灵珠子 (the Pearl Spirit) and possessed miraculous powers. Nezha also has the title Zhongtan Yuanshuai 中坛元帅 (Guardian of the Central Altar).⁶

In *Journey to the West* Nezha is called *Sanshisian Tian Nezha Taizi* 三十三天哪吒太子 (Prince Nezha of the Thirty-third Heaven). There are various explanations for this title. In Buddhist belief, there is an important guardian deity named Dishi 帝释 who lives in a city on the summit of Mount Xumi encircled by 32 Heavenly Kings, each with his own city, making a total of 33 Heavenly Cities. In folklore, Nezha’s father, Li Jing, is one of the North Heavenly Kings, also known as Duowen Tianwang 多闻天王, so the title ‘Prince

Nezha of the Thirty-third Heaven’ means that Nezha is the son of the North Heavenly King. It is interesting to note, however, that popular belief in Macao has some different ideas about this title. One informant explained that the points of the compass may be subdivided into 32 directions, with Nezha occupying the center, which is the 33rd point. Another informant related, ‘Nezha was inside a ball when he was still in the womb of his mother. He burst out of the ball after 33 days. That’s why he is called the ‘Prince of the Thirty-third Heaven [or Day]’ (The word *tian* 天 can mean either ‘heaven’ or ‘day’). The website of the Museu de Macau states that the customs and beliefs of Macao advocate ‘Prince Na Cha in 33 days’, without offering any explanation of the term.⁷

Chapter 37 of the *Fengshen Yanyi* mentions the unusual characteristics of Nezha’s body and soul. In

Chinese belief the human body is animated by two forces or souls: the *hun* 魂 and the *po* 魄 (or alternatively ten souls: three *hun* and seven *po*).⁸ Some Daoists identify the *hun* and the *po*, respectively, as the *yin* and *yang* aspects of the soul, and they pursue immortality by cultivating the *hun* virtues and controlling the *po* passions.⁹ The *hun* is responsible for the three spiritual energies that direct activity and are responsible for man’s intellect and capacity for spiritual experiences; the *po* is responsible for the physical strength of the body and the seven passions.¹⁰ At death the *hun* and *po* are separated. Nezha, however, is not like mere mortals. In one of the many battles he fought, he defeated Zhang Guifang 张桂芳, a sorcerer able to disperse a person’s soul by calling aloud the name of the person. The sorcerer called out Nezha’s name three times in battle, by which he intended to separate Nezha’s *hun*

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



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



RELIGIÃO

RELIGION

and *po* to make him collapse, but since Nezha had been reincarnated from lotus flowers, he had neither *hun* nor *po*, and thus was immune to Zhang Guifang’s sorcery.¹¹ Nezha’s lotus body also makes him immune to plague and invulnerable to certain magical weapons such as the Yin Yang Mirror, the Soul Dropping Bell, a thunderbolt, the Paralysing Rings, and the White Bone Pennant, each of which are employed against him in battle. As one foe declares in chapter 79, ‘I couldn’t hurt Nezha with my pennant because he was born from the pearl spirit and is soulless.’¹² Despite this, Nezha can still be harmed. He is wounded in battle by a girl, Deng Chanyu 邓婵玉, throwing a pebble in his face. Twice he is captured by enemy sorcery: once in the Red Sand Trap and again in a white light, being rescued on these two occasions by the Immortal of the South Pole and the Buddha Zhundi 准提, respectively.

The city of Beijing is also called the City of Nezha. This is because when the city was founded, the Daoist priest Liu Bowen 刘伯温 laid out the design for the city according to the principles of geomancy and the supposed interactions among the five elements, the five viscera, and other parts of the body of Nezha, oriented with his head toward the south.¹³

The Chinese pantheon contains many types of deities, which may be classified according to their origin, function, rank or other characteristics. Nezha is characterised differently by different authors. Keith G. Stevens classifies Nezha as a deity of fate and destiny.¹⁴ The Macau Government Tourist Office writes that Nezha is celebrated to bring ‘fine weather and nets full of fish’, implying that he is a water deity.¹⁵ Christina Cheng Miu Bing says that Nezha is honoured as the God of Lotteries and Gambling, as well as being a patron of children.¹⁶ She points to the elements of anti-authoritarian rebellion and escapist fantasy in the legend of Nezha as reasons for the enduring appeal of his cult. This may well be true in a historical sense, but comments made by our informants indicate that Nezha’s devotees in Macao venerate him principally as a guarantor of good health.



THEORETICAL VIEWPOINTS

The Oedipal overtones of the Nezha story, in which the boy tries to kill his father and competes with him for the affection of his mother, have been noted by Steven Sangren.¹⁷ Jonathan Chamberlain hypothesises that the legend of Nezha is either a Daoist satire on the legend of the Buddhist goddess Guanyin 观音 or, more likely, a political satire on the successful usurpation of the throne by the Yongle Emperor in the Ming dynasty.¹⁸

Throughout the *Fengshen Yunyi*, whenever the rebels confront the forces loyal to the emperor, they argue the principle that the emperor has lost the mandate of Heaven because of his wickedness and cruelty. The rebels, therefore, are following the will of Heaven by overthrowing him and re-establishing righteous government. The theme of rebellion against patriarchal authority in the story of Nezha related in the novel is parallel to the theme of rebellion against imperial authority. Shi Changyu points out that the feudal principle of the divine right of the king over his officials is derived from the patriarchal principle of the father’s authority over his son.¹⁹ At one telling point in the conflict between Nezha and his father, elder brother Muzha 木吒 advises his younger brother, ‘Parents are always right on matters concerning their children!’ To which Nezha retorts, ‘But don’t you know that I returned my flesh and bones to him! No relationship exists between us as father and son now.’²⁰

Stephan Feuchtwang characterises Chinese religion as ritualistic, meaning that the emphasis is on precise performances of ritual to achieve desired results (for health, wealth, etc.) as opposed to religions that stress personal belief, such as Christianity and Islam.²¹ The prayers that the Taoists are hired to perform at the Nezha temples in Macao are ritualistic, but statements made by members of the temples seem to indicate a belief emphasising personal spiritual growth. ‘For Chinese, worshipping god is simple—it is to achieve spiritual relief; it does not represent a religion’, said one man. Some members of these temples categorically

reject ‘superstition’, by which they seem to mean ‘magic’. Also, they talk about the importance of volunteering one’s services and improving one’s character. One woman said that her expectation of Nezha is that he will help people be moral, kind, and intelligent.

Robert P. Weller has noted how the varying social relations of the adherents of a cult allow varying interpretations of belief.²² In particular, social elites and accomplished practitioners are systematic in their religious ideology. In contrast, popular tradition offers piecemeal interpretations that easily change as social conditions change.

An example of an elite interpretation of the Nezha legend can be seen in a talk given by the Head of the Academic Department of the Hong Kong Taoist Association on 9 October 2005 in Macao. Dr. Tong says that Nezha is an admirable god because he possesses the five virtues that Chinese cherish: *ren* 仁 benevolence, *yi* 义 righteousness, *li* 礼 propriety, *zhi* 智 wisdom, and *xin* 信 fidelity. As one of the examples of Nezha’s benevolence, Dr. Tong cites his slaying of the third son of the Dragon King. Although the *Fengshen Yanyi* portrays this violent deed as virtually unprovoked, Dr. Tong describes it in a new light: ‘The Dragon King’s third son had made use of his family’s name and damaged the social order.’ Dr. Tong points out that Nezha fought many evil beings who could never recover from their wounds, whereas Nezha could repair his broken bones with pieces of lotus plants. This, says Dr. Tong, is Nezha’s ‘wisdom’. The legend also tells how, after his father destroyed his temple, Nezha repeatedly tried to kill his father and was finally tamed only after his father received a magical pagoda with which to capture and burn his son whenever necessary. Dr. Tong explains, ‘However, Nezha did not blame his father. He only spoke to his teacher and asked for help.... Nezha shows his spirit of restraining himself and respecting his elders.’ It seems that Dr. Tong will go to some length to fit the facts of the Nezha legend to a systematic and syncretic ideology. He concludes:

Nezha is a combination of Confucianism, Daoism and Buddhism. He remains himself mysterious, but somehow full of cultural manner. There is meaning in his three weapons: The apron is red, square-shaped to symbolize the earth, and it can absorb every worldly thing. The yin-yang hoop is green, round to represent heaven, and powerful enough to protect all people. The wind and fire

wheels are shaped like *taiji* 太极 to enlighten the truth, and they energize the world.²³

METHODOLOGY

This research is a preliminary qualitative case study to examine the customs, beliefs and motivations of present-day worshipers of Nezha in Macao in order to learn who they are, what they do, what they believe, and why.

To locate informants, we contacted leaders of the two temple associations to introduce ourselves and ask them to allow us to interview some of their members. They kindly agreed to set up appointments for us to meet the officers of the associations in their headquarters, which were near each temple. We interviewed six informants from the Persimmon Hill Old Nezha temple, and seven from the Sanba Nezha temple.

Because this is a preliminary case study, we conducted qualitative research interviews that allowed the informants to tell us what they wanted us to know and allowed us to pursue in-depth information around the topics.

The interviews, which were recorded with MP3 players, were conducted mainly in Cantonese, with student translators acting as the go-betweens translating the questions from English to Cantonese, and the answers from Cantonese to English. Sometimes informants spoke Mandarin directly with my co-investigator Prof. Yan Wenjie or English with me. The translators typed the transcripts of the interviews in English, and these transcripts were edited by me.

The translators are students recommended by the University of Macau Research Committee for this project. They speak English, Cantonese and Mandarin. One of them is uniquely qualified for the study of the Nezha temples because her family belongs to one of them. Her father is one of the informants, and our first recorded interview was with him.

I analysed the transcripts of the interviews to identify themes in the believers’ stated beliefs and practices as well as to learn more about the history of the temples and their traditions.

REASONS TO BELIEVE

Given the fantastic elements in the story of Nezha, it may seem incredible at first to a non-Chinese

RELIGIÃO

RELIGION

person that anyone could believe it to be true, but to his followers, their belief in Nezha is no more illogical than a belief in any other figure reputed to have been born in miraculous circumstances, sacrificed his life for others, been resurrected, and gifted with healing powers.

The members of both Nezha temples in Macao view the deity principally as a guardian against disease, and they credit him with the power of healing. Relating the story of an epidemic that occurred in Macao, a man at the Persimmon Hill Nezha temple said, ‘No matter how many people were killed in the epidemic, no one in the area of Persimmon Hill got infected.’ The Sanba Nezha temple was also built in honour of the god after he saved people in that neighbourhood from an epidemic. People visit the Nezha temples to ask for healing, and there were special prayer services held during the SARS epidemic in 2003. Although some of the leaders disapprove of the practice, they admit that ‘some people even pray to Nezha when they are sick. They ask the oracle [shake the fortune sticks] and follow the paper oracle in getting some Chinese medicines to cure their disease.’

When people see the evidence of supplications being answered, their belief is reinforced. ‘People prayed to Nezha, and someone dreamt of Nezha after saying prayers. Nezha helped them, and so people started to believe in him.’ Particular gods are invoked for particular purposes. ‘People choose to worship gods that are responsible for certain events. They will worship the god that they believe can help with the event that troubles them... Nezha is responsible to fight off the epidemic and to calm the sea.’ Service is also a form of supplication. ‘Serve Nezha whole-heartedly, and then you will be rewarded with what you want.’

Asked what role Nezha plays in his life, one man replied, ‘Nezha is dwelling in my heart, and I can feel his existence. Nezha blesses and protects me.’ Like many believers, he trusts in the health-preserving power of Nezha: ‘Because I am working for Nezha, I feel that I am much healthier and stronger than before. This is because Nezha wants us to work for him, and so he bestows upon us a healthy body.’

The two reasons most often given for worshipping Nezha are to ensure good health and to follow tradition. Most of the members are following in the footsteps of their parents. As one woman said, ‘My father worshipped Nezha, and this belief passed to my generation.’ Another person admitted, ‘How did

this temple get founded? Well, we don’t know. We just know that this is passed from one generation to another generation.’ Another observed, ‘There is an altar in the home of every Chinese. That is why they are used to worshipping deities.’

THE FUNCTIONS OF BELIEF

The legend of Nezha is a popular Chinese myth, and like all myths it serves the four functions of myths as identified by Joseph Campbell: metaphysical, cosmological, sociological, and pedagogical.²⁵ The metaphysical function awakens a sense of awe and mystery. The cosmological function explains the nature of the universe and our place in it. The sociological function validates our customs, ethical principles and social roles. The pedagogical function teaches how to live through the various stages and crises of life. The comments made by followers of Nezha in Macao indicate that they intuitively recognise these functions.

Metaphysical function: Worshipping Nezha gives confidence to his devotees. As one said, ‘You would have a feeling of safety when you worship [Nezha] and would be spiritually strengthened, so I think it is good because it makes you feel positive.’ One informant stated that Nezha ‘helps people gain spiritual relief... I feel easy after worshipping him. I can feel his protection.’ This ‘spiritual relief’ seems to give them contentment and peace of mind.

At least one informant was aware of receiving a deeper sort of peace. When asked if Nezha gave him anything like good health or a happy family, he laughed, ‘Nothing! No, he does not give me anything.’ He expressed his disapproval of fortune telling and superstitions: ‘Other temples have fortune telling, but we do not want to do that. It is not that the god fulfils people’s requests and gives them everything they want. The most important thing is that the believers themselves take the initiative to reach Nezha’s spirit... Nezha is in the believers’ heart.’ Asked to describe Nezha’s spirit, he replied, ‘It is almost impossible for me to describe the spirit of Nezha. My relationship with Nezha is profound. I was born next to the temple, and my whole family has been living here for generations. I was raised up and cared for by Nezha believers. That is why I cannot find a single word to describe the spirit of Nezha.’ Such comments, while acknowledging the

influence of tradition, show the psychological assurance that can come from personal faith.

Cosmological function: The myth of Nezha and the temple activities show the believers their place in both the material and spiritual worlds. One woman said, ‘I have worked for Nezha for ten years. I also feel that everything in my life runs smoothly. Things get better and better, and I also feel better, with better spiritual relief. It is probably because I work for Nezha, and so he grants me a good life and good health.’

Some informants explained the prayers that were offered for ‘peace’ on the birthday of Nezha: ‘The main purpose of the ceremony performed on the birthday of Nezha is to ask for peace... Paper sacrifices are burnt for ghosts or roaming spirits in order to calm their souls. The ghosts or spirits will be pacified.’ Plainly the purpose of this ritual is not to pray for world peace and an end to war but rather to pray for freedom from fear of ghosts, which is a common feature of Chinese folk religion.

Social function: Both Nezha associations promote social activities. The Sanba Nezha temple, for example, has a monthly meeting with a traditional dinner called *pen cai* 盆菜 (basin dish). The Persimmon Hill Nezha temple also has group meals at each festival. Both associations have annual banquets to which many guests are invited. The membership of each association seems to come mainly from the neighbourhood around each temple, though families that have moved to other parts of Macao may retain their loyalty to Nezha and support the association.

The temple is an important part of the community. ‘People living in the Persimmon Hill neighbourhood were so close to each other. Later, an association was founded. This association worked like a security guard... With this security guard, there was someone to protect the Nezha temple and the neighbourhood.’

‘We belong to the same temple and we are brothers’, said one man. The Nezha association ‘unites people, stabilises the community, and effectively creates harmony among people.’ More than one informant credited Nezha with helping bring harmony to their family. One man expressed a typical assessment: ‘I have believed in Nezha for more than ten years. I am healthier than before. Everything goes smoothly and there is harmony in my family.’

Another man, explaining why Nezha is popular in Macao, said that it was ‘because people who are in charge of the Nezha temple are influential and have good

connections.’ This might imply that some people can be attracted to the temple by a desire for social mobility.

Pedagogical function: One informant had his unruly daughter ‘adopted’ by Nezha in a temple ceremony, and afterward she learned to control her temper. ‘She was very clever, and when she was young, she behaved very well at school. However, when she returned home, perhaps she wanted to release herself. As a student, she was excellent, but at home, she was very naughty, and ill-tempered—horrible... Some of my friends were in charge of the Nezha temple. They told me that if [my daughter] was ill-tempered, maybe Nezha could help her, since Nezha was also an ill-tempered child... We sent her to the temple. It is easy to be adopted by gods. Just pray and perform some ceremonies. She was then adopted by Nezha... After being adopted by the local god, Nezha, she behaved better and we found that she improved a lot and can control her temper... Maybe she was afraid that the god was watching her’, he said.

There are also some school children who invoke Nezha for help with their grades. ‘There are quite a lot of students in this temple. On the first and fifteenth of each month they come and ask about their study’, said another informant.

NEZHA TEMPLES IN MACAO

Macao is a unique location for observing and recording living Chinese religious traditions that have

The traditional dinner called *pen cai*.



RELIGIÃO

RELIGION



The façade of Guandi Gu Miao.

remained relatively unchanged since the Qing dynasty. This is in marked contrast to the Chinese mainland where anti-superstition campaigns that were waged first by the Republican government and later by the Communist government resulted in the demolition of many temples and the suppression of many religious practices. Nezha has been worshipped in Macao for at least three hundred years.

There are two Nezha temples in Macao, each with its own association. Unlike Hong Kong, Macao has no laws specifically regulating religious organisations. The Nezha associations in Macao are organised according to the same laws as secular associations, with a General Assembly, Executive Council, and Fiscal Council.

The cult of Nezha has no creeds, commandments, doctrines, scriptures, or sacraments such as in the Roman Catholic Church. The Nezha temples in Macao have no educational activities such as Sunday schools, sermons, or prayer groups. There is no clergy in the association, and when rituals are required on special occasions, priests from the Daoist Association are invited to perform them. On any day you can see lay devotees of Nezha burning joss sticks and paper offerings as in most Chinese temples.

Statues of Nezha are also found on the altars of several other temples in Macao, such as the Tian Hou Gu Miao 天后古廟 on Rua dos Pescadores, the Guandi Gu Miao 關帝古廟 next to the São Domingos Market, and the Shi Gan Dang 石敢當 chapel at the corner of Rua da Pedra and Travessa da Ponte. Most Chinese temples, especially Daoist ones, have many gods placed on their altars in addition to the principle god of the temple. Likewise, images of Guanyu 關羽, Guanyin, Sun Wukong 孫悟空 and other gods can be seen in the temples of Nezha.

THE PERSIMMON HILL OLD NEZHA TEMPLE

The cult of Nezha has a long history in Macao. The older of the two Nezha temples, on Travessa de Sancho Pança at the corner of Calçada das Verdades, is at least three hundred years old, having been built in the early Qing dynasty.²⁶ It is named Shishan Nezha Gu Miao 柿山哪吒古廟 (Persimmon Hill Old Nezha temple) from the persimmon trees that once grew there.

Concerning the legend of this temple, elderly residents of the area relate a story that varies somewhat



Guandi, flanked by Liu Bei 刘备 and Zhang Fei 张飞 in Guandi Gu Miao.

from one informant to another: One night several hundred years ago a Portuguese woman saw a barefoot boy frolicking on a large boulder (or playing with other children). He was wearing a red apron and short trousers (or he was naked). When she approached him, he vanished (or shot up into the sky). She told what she had seen to her Chinese neighbours, who believed that the boy must have been an apparition of the god Nezha, so they built a shrine next to the boulder. Another version of the legend says, 'Children witnessed a child riding a fiery wheel across the heavens sporting golden bracelets and blood-red clothes, whom villagers believed was Na Cha.'²⁷

In 1895 bubonic plague entered Macao from Hong Kong.²⁸ The epidemic was especially severe in the neighbourhoods around Tap-Siac and the St. Lazarus Church, which are just down the hill from the Nezha temple, but the Persimmon Hill neighbourhood was spared, the people said, thanks to the protection of Nezha. Increasing numbers of people came to pray for health and happiness, and contributions were collected to raise a pavilion over the shrine in 1898, at a time when the epidemic was at a peak. The pavilion provides a roof over the shrine, but there is a wall on only one of the four sides of the temple, except for a small office for the temple caretaker. Without walls, there are no windows or doors, so this temple is unique in Macao as being the only one that never closes. An antithetical couplet carved into the stone columns testifies to the age of the shrine when the pavilion was erected:

RELIGIÃO

RELIGION

二百余年赫声濯灵，泽敷莲岛
数千万众报功崇德，亭建柿山
*Er bai yu nian he sheng zhao ling, ze fu lian dao;
Shu qian wan zong bao gong chong de, ting jian
shi shan.*

[Two centuries renowned for his cleansing spirit,
like the waters around the Lotus Isle;
Innumerable people acclaim his merit and
worship his virtue,
so the pavilion is built on Persimmon Hill.]

There are about two dozen honorific wooden tablets hanging in this temple, mostly inscribed with supplications for cures from diseases, reflecting the functionality of this temple to its visitors. A couple of tablets seem to have been placed by lucky gamblers, such as, ‘Instant Winning when Supplicated.’ One tablet contains a memorial written by Edmond Ho Hao Wah 何厚铨 before he became the Chief Executive of the Macao S.A.R. Government: *yonghu liandao* 永护莲岛 (Eternally Protecting Lotus Isle).’ Lotus Isle is a poetical appellation for Macao.

Mr. Chiang Kun Kuong 郑权光 has written a vivid description of the traditions followed in the annual Nezha Festival:

The birthday of Nezha is celebrated on the eighteenth day of the fifth lunar month. During the preceding month a group of neighbours goes from door to door collecting donations in support of the birthday celebrations. The celebrations may include public entertainments, catching a lucky coin, and a procession. Early in the 1920s, there were performances of puppet shows. During the 1960s, live theatre became dominant. The performers, often brought in from Hong Kong, would stage shows that lasted four days and five nights. The cost of such performances was exorbitantly high. The highlight of the celebrations was catching the lucky coin. Businesses or families that contributed money in support of the celebrations were eligible to participate in this event. The competition took place around a circular table four feet in diameter with a firecracker placed in the center. Each explosion of the firecracker represented a wish for the participants. A bronze coin was placed on the firecracker. The moment the firecracker was set off, the coin flew high up

into the air, and the participants vied to catch it. This coin was considered a lucky charm. Whoever got a hold of it was allowed to keep a Nezha statue for the whole year, and then they would have to return both the statue and the lucky charm to the temple before the next year’s celebration. Having the privilege to host the statue for a year was considered the pinnacle of good luck, bringing good health and fortune to the people in that family or association. It was not uncommon that well-intended jostling over the lucky charm escalated into violence resulting in bloodshed.²⁹ The most colourful event of the celebration is the procession of Prince Nezha. His carriage has to be lifted by eight people, who ideally should be unmarried men around the ages of 15 to 20. Two men escort the carriage by walking along either side, and two elder men walk in front. Trailing along behind the carriage are young girls and boys. The girls are dressed like fairies and carry flower baskets, while the boys, often Nezha look-alikes, may be carried aloft on the shoulders of adults. The fairy-girls toss flower petals to spectators while the boys sprinkle holy water on the crowd. According to tradition, the streets through which the procession passes must be clear of laundry or any other things hanging from above. To ensure this, an older woman walks in front of the procession calling out to residents on both sides of the lane to promptly take in the clothes they have left drying outside their windows. Two older men guide the procession holding signs to direct traffic and to quiet down the crowds. Leading the procession are the lion dancers from the Kit Yee Tóng martial arts association. At each temple along the route the procession stops to pay respect by bowing down three times. The Nezha festival has always been an important tradition for the Persimmon Hill Old Nezha temple. Unfortunately, due to social and political turmoil in Macao in 1966, the tradition came to a halt. Only twenty-nine years later, in 1995, was the tradition revived. However, due to a shortage of funding, the celebration in most years is limited to the procession and some small-scale theatrical performances.³⁰

The annual budget of the temple is not made public, but income derives from membership fees, private donations, and grants from the government of Macao. The Instituto Cultural gave 50,000 patacas in 2005 to repair the roof. Unfortunately, they also removed an awning, allowing rainwater to get into the temple. The Persimmon Hill Old Nezha temple has a very close and long-standing relationship with the Associação Desportiva Macau e Hong Kong Si San Kit Yee Tong de Artes Marciais Chineses 澳港柿山结义堂, which is a martial arts club with its headquarters directly across the street from the temple. Many individuals are members of both associations. The notable martial arts master Lee Fok Ng (李福伍 Li Fuwu, 1887-1932) joined this club in 1910 to teach kung fu and eventually changed the name of the club from Chun Yee Tong to the present Kit Yee Tong. Since 1922 the Kit Yee Tong has assisted the temple with the annual celebrations of Nezha’s birthday. The Kit Yee Tong has the responsibility of carrying the carriage with the statue of Nezha in the procession and of performing traditional lion dances. The Kit Yee Tong has a history of patriotic and philanthropic activities. In 1931 they helped raise money to assist people affected by flooding in northern China; in 1940 they helped raise relief money for Guangdong and Guangxi provinces; and in 1950 they raised money for Kiang Wu Hospital in Macao. During World War II several members of the Kit Yee Tong went to the mainland to help defend the nation from the Japanese invaders.³¹ Master Lee Fok Ng went to Shanghai to join China’s 19th Route Army when Japanese forces attacked Shanghai in January 1932. He became an instructor in the use of the sabre and fought on the front lines, where it seems he died, as he never returned from the war.³² The Persimmon Hill Old Nezha temple is supported by an association that counts 280 families as members. The association maintains friendly ties with Nezha temples in the city of Yibin in Sichuan province, the city of Jiangmen in Guangdong province, and Madou near Tainan, Taiwan. One informant explained, ‘The thing that connects Taiwan and Macao is that there were three statues transferred to Taiwan. There is a tradition in Taiwanese culture: things have to come back to their motherland three times in three years. That is why the statues have been transferred back and forth between Taiwan and Macao for three years. Therefore, we have to get in touch

at least once a year to manage the transportation. However, eventually the statues will stay in Taiwan.’ These visits establish a ‘genealogical’ relationship between the statues in Taiwan and Macao.³³ There is also a Nezha temple in Hong Kong—the Sam Tai Tze 三太子 temple adjacent to a smaller Pak Tai 北帝 temple at number 196 Yu Chau Street in Sham Shui Po—but the temples in Macao do not seem to have any links to it. It was erected in 1898 in gratitude to Nezha for saving the neighbourhood from an epidemic in 1894 after Hakka people brought the image of the Third Prince from their native Huiyang, in Guangdong province, to parade through the streets of the district.³⁴ Near the Persimmon Hill Old Nezha temple there used to be a two-storey house that served as a Chinese pharmacy. Inhabitants of the neighbourhood went there to fill their prescriptions, which they said were very effective for all types of illnesses.³⁵

THE SANBA NEZHA TEMPLE

The other Nezha temple in Macao is Dai Sanba Nezha Miao 大三巴哪吒庙, built adjacent to the Ruins of St. Paul’s cathedral. The name ‘Sanba’ is a Chinese phonetic transliteration of ‘St. Paul’. The Sanba Nezha temple was founded in 1888, when there was a cholera epidemic in Macao. In the seventeenth century, Christian refugees came to Macao from Nagasaki, Japan, and they helped to build the Catholic cathedral that is the iconic symbol of Macao. The area where the Sanba Nezha temple is located is called Cilinwei 茨林围 (Pátio do Espinho). It is said that the temple is situated in the ‘positive’ area at the top of the slope, while the bottom of the hill below the Ruins of St. Paul’s is the ‘negative’ area. An officer of the temple association related the following legend about why the Sanba Nezha temple was built: Why do we believe in Nezha? It was said that there was a severe epidemic in Macao more than a hundred years ago. It had a great impact, especially in our district. We didn’t know what to do aside from asking help from a god. One day, a fellow said that he dreamt of a god (Nezha), who descended from the sky. The god asked him to go and get some water from the spring on the hill nearby—that is the hill where the Macao Museum is now located—and let everyone drink

RELIGIÃO

RELIGION

the water. Because the god himself had cast a spell on the water, it cured them of the disease. There were many Portuguese living in this area at that time. They also drank the water when they heard about what happened to us, and they were also cured. Therefore, we decided to build a temple to worship him. It was then people founded a Nezha temple. However, the one built at that time was much smaller than the present one. The flush-gable roof of the temple is in the traditional *yingshan* 硬山 style. Since the temple is quite small, it was built with no open space between the porch, in *xieshan* 歇山 style, and the single-chamber interior.³⁶ Two fish on the cornice of the porch are water symbols that are supposed to protect the building from being destroyed by fire. A pearl between the fish indicates that the temple is a precious treasure. Flanking the entrance of the temple is a couplet in praise of Nezha.

乾坤圈镇妖邪灭
风火轮添泽国安
Qian kun quan zhen yao xie mie; feng huo lun tian ze guo an.
[The Universal Ring suppresses monsters and demons.
The Wind-fire Wheels increase beneficence and peace.]

In 2005 the Sanba Nezha temple association had about 120 member families. Among the members were merchants, government employees, police, and even members of triads (organised criminal societies), including the leader of the Macao branch of the 14K Triad, ‘Broken-Tooth’ Wan Kuok-koi 尹国驹. It may seem incongruous that both police and criminals would choose the same god as their patron, but this is not uncommon in Chinese popular religion. Perhaps the best example of this phenomenon is the cult of Guanyu 关羽, a deified general who is a symbol of loyalty—a quality highly prized by secret societies and police forces alike. The Sanba Nezha temple is one of 25 historic structures in Macao that were placed on UNESCO’s List of World Heritage in July 2005.³⁷ The Cultural Affairs Bureau of the Macao S.A.R. Government lauds this temple as an example of East-West harmony: The location of this temple is a perfect example of the dignity and distinctive nature of the local Chinese religious traditions in Macao, a unique

multicultural dichotomy that is well represented by this small temple. Na Tcha is also considered an irreverent god and, as such, the distinctive identity of Macao is again evident at this site, where a traditional Chinese temple stands close to the remains of the principal Jesuit enterprise of the region, presenting a dialectic of western and Chinese ideals, as one of the best examples of Macao’s multicultural identity and religious freedom.³⁸ This temple was built in a corner between the ruined Catholic cathedral and the last remaining section of the old city wall, and it is probably this unique location that won it a spot on the List of World Heritage, for this small temple has little historical importance and no unusual architectural features. The architecture is traditional Chinese with no trace of Western influences. Although there are many Chinese temples and many Catholic churches in Macao, nowhere else but here can they be found side-by-side. This proximity of two sacred structures, one Chinese and the other Christian, should not be taken as a sign of ‘multicultural identity and religious freedom’ because when the Sanba Nezha temple was founded in 1888, St. Paul’s had been an unused ruin for more than half a century after it was destroyed by a fire in 1835. The prolific Macao historian and priest, Fr. Manuel Teixeira, even dared to recommend that this temple be removed in order to clear the area around the church.³⁹

DIFFERENCES BETWEEN THE TWO
TEMPLES OF NEZHA IN MACAO

The old Persimmon Hill and new Sanba Nezha temples are located on the south side and west side, respectively, of the hill that is called Monte de São Paulo in Portuguese,⁴⁰ and Monte Hill in English.⁴¹ They are only one-third of a kilometre apart on the map. Why are there two temples so close together dedicated to the same deity and what is the relationship between them? Most informants insist that there is no animosity between them. Nevertheless, there is not a very close friendship either because the members seldom participate in each other’s social or ritual ceremonies. Macao historian Wong Chau Son 黄就顺 said in a public lecture on 9 October 2005 that the people in the neighbourhood of St. Paul’s asked the Persimmon Hill temple for some place to build something, but

were refused, so they built their own temple. An informant from the Persimmon Hill temple stated that long ago there had been a struggle for power between two factions within the temporal association, and the losing faction decided to build their own Nezha temple next to the Ruins of St. Paul’s. Another officer of the Persimmon Hill temple related a more detailed story about the events concerning the establishment of the Sanba Nezha temple: A man called Uncle Four lent the images of Nezha and his two brothers, Jinzha 金吒 and Muzha, to the new temple when it was opened. Then people from the new temple gave some money to Uncle Four, and he agreed to let them keep the two brothers, but the image of Nezha had to be returned to the old temple. That is why they need to borrow them back occasionally. After that time, the two temples had a strained relationship, and there were occasional incidents of arguing or fighting in the streets, though the tension has eased in recent years.⁴² The members of the Sanba Nezha temple do not acknowledge that there has ever been any dispute. They insist that they have no statues of Jinzha or Muzha. It is difficult now, after more than one hundred years have passed, to know the details of what happened. In 1997 the Persimmon Hill Old Nezha temple extended the hand of friendship to the Sanba Nezha temple. An officer of the Persimmon Hill temple tells the story: In 1996 the structure of the [Persimmon Hill] Nezha temple committee was reorganized. Some of the old members left, and we started to join. We thought that since Macao is a comparatively small community, we will see each other very often even if we do not really intend to. I thought maybe it was time to invite them to eat or something. In 1997 we invited those from the other Nezha temple to come here to worship and have dinner on Nezha’s birthday. You know it is our custom to hold a big banquet here on Nezha’s birthday. We had a very big banquet nine years ago, and they all came with cars and people. There were so many people that the road had to be closed. Our banquet was on the eighteenth day of the fifth month, and the next day they had their banquet, and they also invited us to go. After that, we started our friendship and have maintained the relationship until now. We start to realize that we are actually worshipping

the same god, and we believe that it is the god that connects us. However, it seems that the initiative undertaken in 1997 did not lead to a full and lasting reconciliation, as the two communities did not continue to invite one another to their banquets. Some low-level contacts continue. For example, on 5 July 2004, lion dancers from the Sanba Nezha temple performed at the Persimmon Hill Nezha temple. There may be some differences in belief and practice between the two Nezha associations. Members we spoke to at the Persimmon Hill Nezha Old temple say they reject superstitious beliefs in magic, and even admitted that Nezha had not answered their prayers by granting any specific requests. Their attitude is that if one is a devoted follower, one will live a virtuous life. One of their officers explained their belief as follows: Each religion is meant to lead people to do good deeds. They do not want to lead people into superstition. The Nezha religion is different from other religions. Nezha is in the believers’ heart. Other temples have fortune telling, but we do not want to do that. It is not that the god fulfils people’s requests and gives them everything they want. The most important thing is that the believers themselves take the initiative to reach Nezha’s spirit. Members of the Sanba Nezha temple, on the other hand, give some credence to the powers of prayer, amulets, and even exorcism. One woman explained, ‘I work for Nezha, and so he grants me a good life and good health. The most important thing is to serve Nezha whole-heartedly, and then you will be rewarded with what you want.’ A vice-president of this association, who credits Nezha with saving his life after he fell off an opera stage at the age of ten, said, ‘You see, we all carry a charm with us. This charm protects us from evils, and we will bring it with us wherever we go so that we will be safe when traveling and will not easily get sick. Nezha is also there in our heart.’ This man even credits Nezha with saving his life when he was a child: ‘People used to perform Chinese opera in front of the Nezha temple... on the night of the birthday of Nezha. I was playing on the stage when suddenly I fell off and was knocked unconscious. They took me to the temple and prayed. Luckily, because Nezha protected me, I was saved.’ A blind fortune-teller, named Mr. Lo, is sometimes in the Sanba Nezha temple to answer

RELIGIÃO

RELIGION

people’s questions and determine if they are bothered by evil spirits. ‘People approach Mr. Lo, who afterwards will try to check or detect what has happened to that person. If he detects the existence of some evil spirits, he will perform some rituals in the Nezha Temple... Some people even come from Hong Kong to ask him to perform it for them. If they are possessed by evil spirits, they will come and pray to Nezha, and some will pray for a better marriage.’ They say this fortune-teller has no power of his own, but receives it from Nezha. ‘The special power does not really belong to Mr. Lo. It is Nezha who bestowed the special power on him, and he is like a medium. Through him Nezha helps people.

RELIGION AND POLITICS

The Sanba Nezha temple has a powerful political supporter. The honorary president of their association is David Chow Kam Fai 周锦辉, who was a member of the Legislative Assembly of Macao from 1996 to 2009. At the 2005 annual banquet of the Sanba Nezha temple, he administered the oath of office for the officers of the association. They do not endorse candidates, and the officers of the association refused to discuss political matters in specific terms. When asked if the association members supported Chow Kam Fai in the upcoming elections in Macao, they declined to give an answer. Nevertheless, one officer of the temple association recognised the link between the temple association and politics in Macao. He acknowledged that the members of the association are likely to support certain candidates in the elections, and thus the temple can influence government policies. Moreover, certain prominent people donate large sums of money to the temple. The government supports the temple financially by granting funds for the annual Feast of Nezha and repair works on the temple. Thus the members of the temple association are indirectly influenced to vote for candidates who support the temple. The believers see this as the power of the god developing into political power.

One member pointed out the traditional link between religion and the state:

In fact, in China, God is a political influence. We all say that during peaceful years, kings encourage people to worship God—Buddha—because Buddha makes you peaceful, but in harsh years gods (the statues) will be destroyed... If there are more temples, it means the country is at ease. So

you see, even the Communists encourage the establishment of temples. You can know whether China is stable or not by two things: First, the Buddhist temple. The second thing is the temple of Confucius. These temples encourage people to be loyal to the king.

As this religious party gets more influential, due to God’s power, fundamental political power will be created. This power gradually develops in the society and becomes a great power. This power can show its influence in the coming election. I think, politically speaking, the new temple [Sanba Nezha temple] has greater influence because they make connections with a lot of famous people in Macao... Because the vice president can speak good Portuguese and as he worked in the government before, he has very good connections with all kinds of people, and so he is very influential. Chow Kam Fai is one of the honorary presidents. He donated some money to the temple and asked people to vote for him. Even the head of the triad, Broken-Tooth, belongs to the Temple.

CONCLUSION

Although there are some rituals performed at the Nezha temples in Macao, the thinking and activities of the people who frequent these temples are not merely ritualistic. Rather, these people often profess the sincerity of their personal belief and religious experience. As an example of Chinese folk religion in Macao, the beliefs and practices of the followers of Nezha satisfy several of their social and psychological needs. The members of the two Nezha temple associations in Macao preserve colourful local traditions in their ceremonies and benefit from fellowship in their meetings. They support charitable and patriotic activities. They are morally strengthened by their beliefs and encouraged to live virtuous lives. The Nezha temples in Macao are a precious part of Macao’s cultural heritage. **RC**

Author’s Note: This study was funded by a research grant from the University of Macau. The author is grateful for the valuable work of co-investigators William Bruce Guthrie, Yan Wenjie, and William Paul Messier, as well as the student helpers Anna Cheng and Mathilda Ng U Pek.

NOTES

1

The name 哪吒 is variously spelled Nezha, Nojia, No Cha, No-cha, Nuozha, Na T'cha, Na Cha, Nacha, Nazha, etc. The standard pinyin spelling with the tone marks is used for Chinese names and words in this article, except for the names of certain people and places in Macao and Hong Kong, where the Cantonese dialect of Chinese is spoken.

2

Keith G. Stevens, *Chinese Mythological Gods*. Hong Kong: Oxford University Press, 2001, p. 13.

3

For an excellent discussion of the mythopoeia of Nezha, see Christina Miu Bing Cheng, 'In Search of Folk Humour: The Rebellious Cult of Nezha in Macao', *Revista de Cultura / Edição Internacional*, no. 22. April 2007, pp. 77-93.

4

Xu Zhonglin 许仲琳, *Creation of the Gods*. Gu Zhizhong, trans. in Library of Chinese Classics: Chinese-English. Beijing: New World Press, 2000.

5

Jenner, W.F.J. (trans.), *Journey to the West*. Beijing: Foreign Languages Press, 2004.

6

P. Steven Sangren, 'Myths, Gods, and Family Relations', in *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, edited by Meir Shahar and Robert P. Weller. Honolulu: University of Hawaii Press, 1996, p. 157.

7

Christina Miu Bing Chengg, 'In Search of Folk Humour: The Rebellious Cult of Nezha in Macao', p. 79.

8

Macao Museum, *Na Cha Customs and Beliefs of Macao*. 2012. <http://www.macaumuseum.gov.mo/w3ENG/w3MMsource/NazhaC.aspx>.

9

Charles Alfred Speed Williams, *Chinese Symbolism and Art Motives*, 3rd ed. Rutland: Charles E. Tuttle Co. 1974, p. 462.

10

Boehmer, Thomas, 'Taoist Alchemy: A Sympathetic Approach through Symbols', in *Buddhist and Taoist Studies I*, edited by Michael Saso and David W. Chapell. Honolulu: University of Hawaii Press, 1977, p. 73.

11

Michael Loewe, *Chinese Ideas of Life and Death: Faith, Myth and Reason in the Han Period (202 BC-AD 220)*. Taipei: SMC Publishing Inc. 1982, p. 26.

12

E.T.C. Werner, *Myths and Legends of China*. Mineola, New York: Dover Publications, 1994, p. 154.

13

Xu Zhonglin, *Creation of the Gods*, p. 1641.

14

C. A. S. Williams, *Chinese Symbolism and Art Motifs*, p. 294.

15

Keith G. Stevens, *Chinese Mythological Gods*.

16

Macao Government Tourist Office. *What's On* no. 13, 7/2004, p. 1.

17

Christina Miu Bing Cheng, 'In Search of Folk Humour: The Rebellious Cult of Nezha in Macao', p. 90.

18

P. Steven Sangren, 'Myths, Gods, and Family Relations', in *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, edited by Meir Shahar and Robert P. Weller, p. 158.

19

Jonathan Chamberlain, *Chinese Gods*. Petaling Jaya: Pelanduk Publications, 1987. pp. 80-89.

20

Shi Changyu, 'Introduction', in Xu Zhonglin, *Creation of the Gods*. Gu Zhizhong, trans.

21

Xu Zhonglin, *Creation of the Gods*. Gu Zhizhong, trans., p. 283.

22

Stephan Feuchtwang, *Popular Religion in China: The Imperial Metaphor*. Richmond, Surrey: Curzon Press, 2001, p. 9.

23

Robert P. Weller, *Unities and Diversities in Chinese Religion*. Basingstoke: Macmillan, 1987.

24

Tong Wai-Hop, *Nezha*. Notes from a talk given at the Serviços de Administração e Função Pública, Macao, 9 October 2005.

25

Joseph Campbell, *The Masks of God: Creative Mythology*. New York: Penguin Books, 1991.

26

Chan Wai Hang, Lei Ioi Fan and Chendra Thamsir. *Macao Temples*. Macao: Cultural and Recreation Services of the Civic and Municipal Affairs Bureau, 2002, p. 379.

27

Macao Government Tourist Office. *What's On* no. 24, 6/2005, p. 1.

28

Leonor Diaz de Seabra and Maria Antónia Espadinha. 'Para uma História das Questões de Saúde em Macau no Século XIX', *Revista de Cultura / Edição Internacional*, no. 25, January 2008, p. 52.

29

This is the 'flower-cannon catching' activity, which was popular at many temple festivals. Rival groups formed flower-cannon associations to increase their chances to win the honour of keeping the sacred image for the year. The violent fights that often ensued at the Nezha temple festival pitted the two Nezha temples against each other. To keep the peace, the government asked the temples to select winners by lottery. See: Tik-sang Liu, 'A Nameless but Active Religion: An Anthropologist's View of Local Religion in Hong Kong and Macau, *The China Quarterly*, no. 174, June 2003, p. 381. See also: Chan Kwok-shing, 'Temple Festivals, Social Networks, and Communal Relationships: The Development of a Local Cult in Macau', *Berliner China-Hefte/ Chinese History and Society* 35, 2008, pp. 121-122.

30

Chiang Kun Kuong, 'The Past and Present of the Macao Shi Shan Nezha Old Temple', in *Aomen Shishan Nezha Gumiao Kuojian Bainian Jinian Tekan* 澳門柿山哪吒古廟擴建百年紀念特刊. Trans. Yan Wenjie, and edited by Rex Wilson.

31

Interview with Mr. Hung Hin Ho 孔宪河, former president of the Persimmon Hill Old Nezha Temple Association, 19 June 2005.

32

Iok Lan Fu Barreto, *Macao During the Sino-Japanese War*. Macao: The Cultural Institute / The Museum of Macau, 2002, p. 149.

33

Chan Kwok-shing, 'Temple festivals, Social Networks, and Communal Relationships: The Development of a Local Cult in Macau', p. 125.

34

'Sam Tai Tze & Pak Tai Temples, Sham Shui Po'. Hong Kong: Chinese Temples Committee, 2014. <http://www.ctc.org.hk/en/directcontrol/temple14.asp>.

35

Leonel Barros, *Templos Lendas e Rituais: Macau*. Macao: Associação Promotora da Instrução dos Macaenses (APIM), 2003, p. 38.

36

Cultural Affairs Bureau. *Historic Monuments of Macao*. <http://heritage.icm.gov.mo/Info/mwhE.asp?id=239>.

37

Instituto Cultural, *Revista de Cultura / Edição Internacional*, no. 15. July 2005, p. 9.

38

Cultural Affairs Bureau. *Historic Monuments of Macao*. <http://heritage.icm.gov.mo/Info/mwhE.asp?id=239>.

39

Manuel Teixeira, *Toponímia de Macau*, Vol. I. Macao: Imprensa Nacional, 1979, p. 163.

40

Ibid., p. 136.

41

Davies Shann, *Chronicles in Stone*. Macao: Department of Tourism, 1985, p. 74.

42

Chan Kwok-shing, 'Temple festivals, Social Networks, and Communal Relationships: The Development of a Local Cult in Macau', p. 122.

84 Revista de Cultura • 48 • 2014

2014 • 48 • Review of Culture 85

Entre Infernos: Uma Ponte ou Um Abismo?

ANABELA LEANDRO DOS SANTOS*



“As prisões estão sempre fechadas de dia e de noite, mas sempre cheias de gente. Os templos estão abertos de noite e de dia, e sempre sem ninguém”
(J. H. Callado Crespo, *Cousas da China: Costumes e Crenças*, p. 245.)

NOTA PRELIMINAR

Os infernos¹ são por definição a morada onde os mortos vão prestar contas e ser punidos pelas suas acções e comportamentos ao longo da vida. Aí são submetidos a variadíssimos castigos por conta dos seus actos e a justiça – que se presume divina – não abre precedentes em sede de aplicação de castigos. Ou não deveria. Contudo, este tribunal do além-túmulo parece constituir-se com base no modelo dos tribunais terrenos.

* Com um Mestrado em Estudos Orientais na Universidade Católica Portuguesa, está actualmente a preparar o doutoramento em Estudos de Cultura e a sua tese é sobre o exótico chinês na cultura portuguesa do século XIX. É investigadora júnior no Centro de Estudos de Comunicação e Cultura (Universidade Católica Portuguesa). As suas principais áreas de interesse académico são, para além do exotismo chinês, os estudos visuais que se relacionam com as imagens de morte eminente e questões ligadas a situações de catástrofe.

M.A. in Oriental Studies from the Catholic University of Portugal. Currently she is preparing her Ph.D. and her thesis is about the Chinese exoticism in the 19th century Portuguese culture. She is a junior researcher at the Research Centre for Communication and Culture (Catholic University of Portugal). Her main academic interests include Chinese exoticism, visual studies related to 'about-to-die' photographs and issues related to catastrophic situations.

Ou acontece precisamente o contrário. Há assim uma determinada analogia entre os dois tribunais e seus rituais punitivos. De resto, os tribunais dos infernos invocam os princípios do direito positivo chinês *in illo tempore*, como também normas específicas de direito consuetudinário e inclusive de direito natural.²

“As imagens dedicadas ao Inferno e ao Diabo veiculam um discurso preciso sobre a lei e sobre o governo dos homens. A partir do século XIV, a evocação pormenorizada dos suplícios infernais mostra como funciona a justiça de Deus – uma justiça implacável e sem recurso, o exacto oposto de uma prática terrestre quase sempre ineficaz” (Muchembled, 2000, 39).

Os actos que aí se praticavam revestem a forma de punições aplicadas, essencialmente, ao corpo. Por conseguinte, é ainda o corpo que é penalizado, porque as más acções merecem a punição. Para Ruthven “*The punishment [...] is a reward for wrongdoing, and is 'past-directed' in the sense that it relates to an act which has already been committed*” (Ruthven, 1978, p. 18).



A punição retroage ao tempo do delito sendo assim direccionada para a acção passada e visa fornecer ao condenado aquilo que o seu corpo ‘merece’. No dizer de Ruthven, ‘reward’ não é uma recompensa ou prémio, mas sim um merecimento. Implica pois que o indivíduo tome consciência do seu (mau) acto e sinta a necessidade social de o (se) punir.

Se nos fins do século XVIII,³ princípios do XIX, as novas teorias que regulavam matéria criminal foram sendo gradualmente obliteradas, apoiando-se na necessidade de uma nova justificação moral e política para o direito de punir, tal implicava que a justiça e o procedimento penal estavam perante uma nova era em que o espectáculo primitivo e bárbaro dos “suplícios” tenderia a desaparecer. As punições abandonavam o espectro do lado “físico” deixando de estar conotadas com a aplicação da pena física em que o carrasco e os juízes encarnavam papéis de “executores da sentença” (um porque ordenava e o outro porque a aplicava “de facto”). Assim, a execução pública, o “castigo-espectáculo” da forca, da guilhotina, do esquartejamento “escondeu-se” do procedimento penal e fez-se substituir por engenhos de maior subtilidade.⁴ Mas esta parece ser uma nova viragem de página no Ocidente em que o essencial do procedimento para a aplicação da pena não é punir mas corrigir, reeducar, curar. E muito particularmente manter o afastamento necessário do corpo (o “lado físico”) em que este desempenha uma posição de instrumento para a pena, ou mesmo de intermediário da mesma, contudo sem ser directamente atingido.⁵

Todavia, a realidade da aplicação de penas na China, profusamente descrita por ocidentais que a visitaram e/ou nela viveram, parece reger-se ainda por esta obsessão de castigar o corpo. Os castigos corporais são uma punição, mas podem ser também uma tortura. Possuem esta mesma ambivalência. São actos que ora se posicionam voltados para o passado (punições) ora para o futuro (obtenção de confissões). A tortura é “future-directed” in that it is designed to compel the patient to do or say something against his will” (Ruthven, 1978, p. 18). Nos vários patamares do inferno taoista, os actos que se verificam são castigos ou penas corporais e não torturas. Contudo, grande parte destes castigos extravasa as meras implicações da punição do corpo

Detalhe do “Rolo dos Infernos” (jigoku kuzo 地獄草紙), rolo em papel (século XII). Museu Nacional de Nara, Japão.

e entrelaça-se nos meandros religiosos e dos preceitos Confucianos, uma determinada ‘subespécie’ do direito consuetudinário e até do natural.

Desde o *hades* grego ao *diyu* 地獄 chinês, os infernos são mundos subterrâneos, inferiores, residências de diabos, chefes e deuses do submundo, associados à escuridão, aparente e debilmente iluminada pelo fogo. A difusão da imagem dos diabos ou dos deuses dos submundos (que nas gravuras chinesas dos infernos surgem particularmente pintados de azul) são uma eficaz imagem de propaganda da justiça, um exemplo da severidade do sistema (qual deles? o divino ou o terreno? Ou ambos?) que pune os prevaricadores e funciona como uma cláusula de advertimento. “A imagem de um Satanás sobre-humano é, acima de tudo, uma imagem de propaganda, criada por eruditos, propagada por artistas, escritores, eclesiásticos nos seus sermões e nos contactos que mantêm com os fiéis” (Muchembled, 2003, p. 49).

De alguns infernos temos a percepção de serem sistematizados, compostos por compartimentos que vão sendo mais profundos (no sentido literal de profundidade e no de aplicação penal) de acordo com a gravidade das acções conducentes às penas.

A teoria medieval de que o universo era formado por círculos concêntricos, conduziu à construção de infernos em espiral, também eles concêntricos e profundos, abismais, verdadeiros reinos de sombra. Como exemplo, temos os infernos criados por Dante Alighieri, constituídos por nove círculos, mas também por vales, dez fossos e quatro esferas. Comum a todos eles está subjacente a aplicação dos castigos como forma punitiva para as acções do defunto, enquanto foi homem, vivendo na terra como ser consciente e responsável pelos seus actos e comportamentos. Mas também os infernos budistas previstos na última Era do Dharma (Idade de Mappo⁶) no Japão⁷ se caracterizavam pela sua estratificação, sendo que cada um dos seus patamares possuía designações peculiares, tais como “Inferno da Regeneração”, “Inferno das Cordas Negras”, Inferno do Esmagamento”, “Inferno das Lamentações”, Inferno das Paixões Ardentes” e “Inferno dos Sofrimentos Incessantes”⁸ (Marra, 1988, p. 44; ver nota 6).⁹ Os castigos eram proporcionais e quanto mais profunda era a descida aos infernos, piores e mais severas eram as penas.

O presente artigo pretende analisar e comparar a natureza das práticas de punições, os prevaricadores

RELIGIÃO

RELIGION

e situações de comutação das penas prescritas relativamente aos infernos taoistas descritos por Callado Crespo em *Ta-ssi-yang-kuo – Arquivos e Anais do Extremo-Oriente Português* (1899), e as descrições feitas pelo mesmo autor de práticas penais efectivas em aplicação na China em *Cousas da China: Costumes e Crenças* (1898). Algumas remissões que o autor faz para outras obras serão também tidas em consideração e eventualmente aludidas.

Com efeito, Joaquim Heliodoro Callado Crespo, militar de carreira (tenente de Infantaria) e também cônsul de Portugal em Cantão, assinou o artigo “O inferno Taoista”, elaborado com base na obra chinesa *Yu-Li* (o “Divino Panorama”), traduzida por H. A. Giles, para nos dar conta dos “dez reinos ou tribunais situados no fundo do grande oceano que há nas profundezas da terra”. Na realidade, o que parece subjacente a tal intenção descritiva é, no seu dizer, “fazer ideia da força de imaginação dos chineses em matéria de castigos” (Crespo, 1899, p. 597). Tudo indica que a participação de Callado Crespo era recente (à data de 1899) já que Marques Pereira¹⁰ se refere “ao nosso prezado amigo e novo collaborador”;¹¹ contudo o livro *Cousas da China: Costumes e Crenças* era conhecido e Marques Pereira a ele se refere como sendo interessante – que se presume tê-lo lido. Igualmente faz questão de realçar os ‘nossos’ leitores, “ávidos de conhecimento sobre tudo quanto diga respeito a esse ainda misterioso paiz, que actualmente preocupa tanto as atenções do mundo occidental”.¹²

O ainda misterioso país faz parte do objecto de estudo do livro de Crespo, dedicando-lhe este, à semelhança de muitos outros autores nacionais e internacionais, algumas páginas às penas e suplícios: não só retrata o Tribunal e as prisões com incidência nas práticas de castigos – vislumbrando-se assim um outro lado do inferno – como também parece confirmar “essa força de imaginação dos chineses em matéria de castigos” com aplicabilidade efectiva no sistema penal, ainda na viragem do século XIX para o século XX.

Crespo coloca-nos ainda perante um suposto diálogo havido com o algoz de Cantão, revelando e acrescentando alguns pormenores de relevo para a compreensão do próprio sistema penal e das mentalidades – que este estudo não pode deixar de analisar. Sintetizando, este é um artigo que visa analisar e comparar o que está contido entre infernos.

OS INFERNOS DA VIDA E DA MORTE

O inferno taoista tem dez patamares que o autor afirma designarem-se de “reinos” ou “tribunais”. A primeira analogia destes infernos com a designação de tribunais parece remeter à aplicação da justiça – quer esta seja aplicada a vivos ou a mortos.

Na China do século XIX, os tribunais inspiravam algum temor: têm “um longo corredor ao centro, ao fundo do qual está a sala das audiências [...] abertas as portas, sempre com grande estrondo, vê-se a terrível sala, onde, n’um estrado por detrás de uma mesa forrada de encarnado, está sentado o mandarim [...] mas que o terror torna gigantesco” (Crespo 1898, p. 140).

Os infernos taoistas, recorde-se que também denominados como tribunais, têm cenários próprios – conforme o grau do inferno – mas são igualmente aterrorizantes. São locais de escuridão, cobertos de nuvens negras e repletos de tempestades de areia finíssima, onde correm rios de lodo e imundice, como é o caso do segundo inferno; ou aí proliferam porcos e aves de rapina (sétimo inferno) ou ainda patos que comem corações e fígados, cães que devoram pulmões e intestinos, escorpiões, serpentes venenosas, formigas e vermes (nono inferno). Não só a fauna pode causar terror como também a flora parece ser particularmente aterrorizante: plantas com folhas agudas e cortantes como espadas e planícies de gelo (segundo inferno).

Acresce que, segundo Crespo, os castigos são uma ponte entre infernos, ou seja, esta continuidade punitiva culmina e reforça-se pela própria acção punitiva do inferno: “taes são os castigos que ainda tem de soffrer os condemnados vindos do oitavo reino, ou os que na Terra commeteram algum crime pelo que merecessem a morte lenta, a estrangulação ou a decapitação” (Crespo, 1899, p. 602). Quer os Tribunais (terrenos) dos Homens quer os Infernais encetam uma espécie de processo prossecutor ao indivíduo, forçando-o a comportamentos sociais e morais ajustados. Claramente se manifesta no inferno a continuidade da pena imputada: aquele que mereceu na terra a pena da morte lenta (por estrangulamento/asfixia) e a decapitação vai ser ainda mais penalizado quando chegar ao inferno, reforçando-se assim a perda da integridade somática e o direito de retorno à vida na forma humana, de acordo com as crenças religiosas.

Todos os dez reinos são manifestamente sistematizados, hierarquizados e chefiados. São uma



Estatuetas do século XVI, representando três dos juizes do *diyu*.

espécie de pequenos estados hegemónicos. Em todos se verificam os palcos do castigo físico, à excepção do décimo reino.

O décimo e último inferno é chefiado por Zhuang Lun Wang 转轮王薛¹³ que decide sobre o destino a dar à alma que aí se lhe apresenta em termos de “uma nova existência terrena”, ou seja, depois das punições que teve de suportar, é de novo enviado à terra para aí encetar uma nova aventura de vida. A forma como tal vai acontecer é da responsabilidade deste chefe e está também de acordo com aquilo que a alma merece: daí a relevância da escolha do sexo, posição social, nível de riqueza/pobreza, entre outros atributos.

Este inferno é aquele que não exhibe práticas de castigos corporais mas que somatiza numa nova existência das almas, a decisão final do seu referido chefe. Assim, condensa nele a decisão acerca da forma como se retorna à terra; acresce que é adjuvado pela deusa Meng Po¹⁴ que atira as almas para o ‘Terraço do Esquecimento’ “onde se lhes varre da memória a santa palavra da religião; tornam então a nascer por um dia, uma semana, e quando muito por um anno, para morrerem novamente” (Crespo, 1899, p. 603).

Em outras versões, Meng Po oferta às almas o ‘Chá do Esquecimento’, mas a ideia subjacente é exactamente a mesma: perder a memória, esquecer a vida anterior e ‘começar de novo’.

Se neste décimo inferno não há lugar à aplicabilidade de penas físicas, tal não significa que o veredicto do seu chefe não seja de seminal importância. Para a alma chinesa que retorna à vida terrena é primordialmente importante a forma física que terá e a condição. Nos degraus evolutivos da vida, voltar como insecto é um fracasso total. Perder a integridade somática na vida anterior e regressar como uma espécie de fantasma decapitado ou com um corpo constituído por uma massa disforme é tudo menos desejável. Assim, este décimo inferno surge neste trabalho em primeiro lugar como uma espécie de nota preambular para os outros nove porque é essencial ter sempre em consideração o que está por detrás dos castigos físicos, particularmente daqueles que mutilam o corpo, separam as suas partes por esquarteramento ou o destroem de facto.

O primeiro inferno, cujo chefe é Qin Guang Wang 秦广王蒋, destina--se essencialmente às almas

RELIGIÃO

RELIGION

dos velhos, dos suicidas e dos sacerdotes que, recebendo dinheiro pelas suas orações, as não fizeram. Assim, se as más acções excedem as boas, são estas almas levadas ao “Terraço do espelho do pecado”, onde vislumbram a perversidade das suas vidas; afirma-nos o autor que ainda vêem “as bestas, [reptis] e insectos, em que de novo tem de voltar à Terra, depois de sofrerem o castigo da tortura” (Crespo, 1898, p. 598). Assim, este terraço está dividido em duas sessões denominadas: “da Fome” e “da Sede”. Tal significa que a penalização se resume a sentir ora a fome ou a sede. Também os suicidas tomam, todos os dias, a forma material para sentirem as dores



e o sofrimento da morte, chorando amarguradamente e esforçando-se por encontrar quem os substitua.¹⁵ Curiosamente, estão isentos de aplicabilidade punitiva e perdoados aqueles que, não obstante terem sido suicidas, tenham cumprido os preceitos do amor filial, da castidade, da lealdade e da amizade. O primeiro inferno remete-nos para questões muito interessantes e que se relacionam com a questão dos suicídios, da piedade filial e do retorno à vida terrena como insecto, réptil ou besta – que *de per se* constitui uma desqualificação na escala evolutiva da vida, como anteriormente mencionado. Sobre os suicídios, Crespo informa que são numerosos, particularmente os das mulheres, dadas as condições de vida que têm em que “só podem encontrar na morte um fim ao tormento constante que a civilização chinesa as colocou.” (Crespo, 1898, p. 219). Aparentemente, as mulheres parecem preferir o interior das suas casas para porem termo à vida enquanto que os homens o fazem mais amiúde no exterior. Ambos os sexos parecem ter “a strong suicidal tendency developed amongst this singular people, and it was not uncommon in the morning to find half-adozen bodies suspended from trees in close proximity to the road” (Gray, 1878, Vol.1, p. 330).

Por outro lado, a própria lei chinesa “torna responsável o dono de uma propriedade pela morte de

qualquer pessoa, cujo cadáver se encontre em terreno seu” (Crespo, 1898, p. 219), sendo que, desta forma, muitos chineses desejosos de vingança face a um qualquer inimigo, nas suas propriedades se suicidavam para lhes imputar a culpa e conseguir, para a sua família, “grossa indemnização”, acrescida da instauração de processo criminal e consequente responsabilização da vida – ou mais precisamente da ausência desta.

“A opinião pública que rende homenagem e glorifica aqueles que tiveram coragem para acabar seus dias, e sobretudo, o que é mais importante, a desmoralização dos costumes e curiosa legislação chinesa em matéria de mortes, e ter-se-há encontrado a rasão de tantos suicídios” (Crespo, 1898, pp. 218-219).

As questões que envolvem suicídios por vingança, ou por obra meritória que assegura a sobrevivência da família parecem ser recorrentes e uma clara alternativa ao assassinato do inimigo. Crespo explica-o:

“Suicidando-se, o seu inimigo é responsável pela sua morte, é logo preso, submetido aos horrores da tortura, a sua existência perseguida pela alma do suicida, parte dos seus bens dados à família do morto como compensação [...] e o pobre proprietário feliz se considerará se/não lhe tirarem também a vida, o que muitas vezes acontece!” (Crespo, 1898, pp. 220-221).

O espectáculo do suicídio, particularmente por enforcamento e a aparente indiferença da comunidade, parece ser particularmente perturbante para as mentalidades ocidentais: “at Macao I found a body suspended from the bough of a tree which stretched across the street. Several persons were passing at the same time, but the melancholy spectacle seemed to excite no emotion, scarcely to attract attention” (Gray, 1878, Vol. 1, p. 330).

Com efeito, claramente profícuas são as temáticas que envolvem questões relacionadas com a piedade filial e a eventual morte, mas honrosa, daquele que a exercia – e que podia ser considerada como uma outra forma de suicídio, perfeita e legitimamente aceite,¹⁶ contudo, extravasam o propósito deste trabalho, mas são aqui referidas como detentoras de uma seminal relevância para a compreensão da cultura chinesa e história das mentalidades.

No que diz respeito à pena da fome e/ou da sede neste primeiro inferno, esta parece espelhar o mesmo tipo de punição que se praticava de facto quando se condenavam prisioneiros à canga ou à gaiola,

impossibilitando-os assim de se alimentarem – e de serem alimentados – e deixando-os morrer à fome e à sede. Citando Scarth, Crespo afirma que “alguns presos [eram] mettidos em gaiolas como animais selvagens, cobertos de lama, a mendigar alguma cousa para comer; outros no coração do inverno, ligados por correntes, uns vivos e outros já mortos de frios” (Crespo, 1898, p. 141).¹⁷ Mas usando ainda os testemunhos de Scarth, este é mesmo peremptório face à questão de publicamente se estar condenado a morrer à fome: “It is in the recollection of Canton residents, when four men were placed in the cangue with a guard around them, and publicly starved to death in the open streets!” (Scarth, 1860, p. 146)

Algumas fotografias recolhidas por Jérôme Bourgon¹⁸ documentam esta forma de punição letal.

O segundo inferno tipifica igualmente o crime e identifica os criminosos, remetendo assim para os mandarins que exercem a opressão no povo, mas também para aqueles que exercem medicina sem qualificação para tal, crime, aliás previsto no *Da Qing Lüli*, o código civil e penal da dinastia Qing. Uma vez mais se articulam as informações contidas neste segundo inferno com a prática efectiva de crime respeitante a indivíduos que exerciam medicina sem possuírem competências para tal. A provar tais actos, este articulado possui um intrigante artigo – “Practitioners of medicine killing or injuring their patients” – , inserido no Livro II, *Sobre os Homicídios* (Staunton, 1810, pp. 319-320) que contempla para este crime três configurações específicas:

a) A primeira parte do artigo estipula que os praticantes de medicina que não tenham essas competências – “unskilled practitioners” – mas que administrem drogas (não especificadas) e façam operações com agulhas contrárias ao estabelecido nas regras e na prática médica¹⁹ e que por tal facto provoquem dano sério ou morte no paciente, terão o seu (mau) desempenho avaliado por uma comissão de outros médicos – “other practitioners to examine the nature of the medicine” – que vão determinar o grau da ilicitude. Assim, se foi um erro, o médico é obrigado a deixar a profissão, pagando uma multa.

b) Se, por sua vez, o procedimento foi intencional – se tiver havido intenção maliciosa de extorquir dinheiro ao paciente ou através dele obter ganho ilícito – será punido em conformidade e de acordo com o dano produzido, já que o dinheiro extorquido será tipificado como roubo.

c) Se, finalmente, do erro resultar a morte do paciente será então punido com a decapitação. Há pois três situações que resultam do *know-how* dos médicos, ou seja, da sua competência para administrar drogas ou operar com agulhas e da intenção com que o fazem – e se causam dano ou morte ao paciente. Não é a natureza das drogas que é apurada como lícita ou ilícita, nem a cirurgia com agulhas, mas o desempenho de quem as administra e da *performance* do cirurgião.

Os restantes crimes apresentados do segundo inferno parecem corresponder a “delitos” menores, principalmente de cariz moral:

a) Roubar livros e cartas e depois dizer que estão perdidos

b) Esconder a sua idade quando se vai contrair casamento ou omitir mau carácter de um dos nubentes;

c) Repudiar os cônjuges femininos sem qualquer razão;

d) Desencaminhar menores para os tornar monges;

e) Não ensinar os filhos devidamente acerca do respeito pela vida de pequenos animais e não disponibilizar medicamentos aos necessitados.

Escapam aos tormentos deste inferno – liderado por Chu Jiang Wang 楚江王厉 – aqueles que tiverem comprado ou dado arroz ao povo, medicamentos a doentes ou ensinado os ignorantes. Assim, uma vez praticados estes actos, voltarão à terra como homens ricos e coberto de honrarias. Caso contrário, aguardam estes prevaricadores a pena de serem asfixiados por areia e afogados em rios de lodo – uma variante imaginativa para a morte lenta por estrangulação – ou com “cortes no corpo por acção das plantas como espadas”, uma variante preambular da morte por *lingchi* 凌迟, ou mesmo a serem cozidos vivos – havendo relatos de barbaridades idênticas, particularmente por parte de piratas aos seus reféns.²⁰

Com efeito, ser asfixiado ou cozido vivo pela prática de crimes essencialmente morais²¹ parecem ser delitos conducentes a penalizações excessivas quando comparadas com outros tipos de crimes. Tal leva-nos a entender que, quer o conceito de crime quer a gradação de penas é obviamente diferente para as culturas chinesa e ocidental, mas não menos cruel. Recordamos Laurence que “*Quartering alive, tearing to pieces by horses and disembowelling were common punishments on the Continent*” (Laurence, 1960, p.15), assim como situações de crianças que foram enforcadas por delitos

RELIGIÃO

RELIGION

menores. “*In 1808 Michael Hamond and his sister aged seven and eleven respectively, were hanged at Lynn for felony*” (Laurence, 1960, p. 18).

Por outro lado, as sanções ofertadas para se escapar às penalizações infernais deixam antever as brechas no próprio sistema. No caso das mortes violentas, por exemplo, refere Crespo que “Se a alma d’alguem que morra de morte violenta pode fazer uma victima de morte semelhante, volta à Terra, deixando aquella a substitil-a no inferno” (Crespo, 1899, p. 598, n. 1).

Mas também o sistema de justiça terreno é permeável à vontade e corrupção dos mandarins: “*If prisoners could not be taken in battle, innocent people were brought in for execution; the citizens must be made to believe in the power of the mandarins*” (Scarth, 1860, p. 227); ou “*This is hard for us to believe, but it is well known that in China a substitute can be bought for a small sum to undergo capital punishment*” (*ibidem*, p. 239).

Crespo, no seu livro, opina de forma positiva relativamente ao templo da lei, “onde todos entram sem receio” (1898, p. 140), contudo, ao estabelecer a comparação entre o templo da lei e o mercado da justiça chinesa, refere-se à segunda como “tal outra prostituta, se vende a quem mais dá” (*ibidem*).

Por sua vez, verifica-se que o terceiro inferno, regido por Song Di Wang 宋帝王余, se destinava particularmente a prevaricadores com responsabilidades governativas e/ou exercendo funções públicas a quem é atribuída a prática de crimes de lesar o próprio Estado.

a) Os funcionários que gastam em seu proveito os emolumentos do Estado; aos que falsificam selos e assinaturas; aos trabalhadores ingratos;

b) Mas também aos que não pagam impostos e recebem dívidas sem passar recibo;

c) Aos que instigam outros à prática de crimes e aos que escrevem pasquins anónimos; aos criminosos que fogem da prisão ou do exílio;

d) Crimes relacionados com os mortos: aos que impedem as cerimónias de funeral ou obras de túmulos; aos que estando a cavar encontrem um túmulo e não o cubram logo de terra; aos que esqueceram as sepulturas dos seus antepassados; aos que intervêm nas funções do *Feng Shui* (presume-se também para a localização dos túmulos)

e) Aos que repudiam as noivas; os que não cumprem com os deveres de casados (reprodução: água e terra).

Uma vez mais se encontra em território de não sujeição aqueles que tiverem construído pontes sobre ribeiros ou canais; quem tenha empedrado caminhos abertos para o povo, o que pressupõe à partida que são as classes sociais mais favorecidas economicamente – porque têm capacidade de pagar a construção de pontes, canais ou estradas – que podem livrar-se dos castigos do terceiro inferno, aliás, à semelhanças dos castigos do segundo (comprar/dar arroz e medicamentos ao povo).

Relativamente às penas físicas, a imaginação chinesa reveste-se de alguma crueldade: cortar os pés, arrancar-se a cara com ganchos de ferro, os olhos, as unhas; chupar-se o sangue do condenado, extrair-lhe o fígado com tenazes e apertar-se o coração; finalmente esfolar-se o condenado, pendurado de cabeça para baixo e o seu regresso a uma nova vida na qualidade de monstro. Não havendo directo conhecimento de aplicações de penas similares, há contudo representações de suplícios que envolvem por exemplo, os pés ou os olhos. Algumas gravuras mostram claramente que o tendão de Aquiles e o tendão do jarrete (tendão da curva do joelho) era particularmente fustigado e que se usava o sumo de limas para cegar os condenados.

O quarto inferno – chefiado por Wu Guan Wang 五官王吕 – destina-se aos contrabandistas, mas também aos crimes contra a propriedade (os que destroem sementeiras e vedações das propriedades dos vizinho), assim como aos libertinos, alcoviteiros, bêbedos, jogadores e turbulentos (conflituosos). Incluem-se nesta sessão ainda os que fazem uso das balanças ou pesos falsos; os que vendem medicamentos falsificados ou seda de má qualidade e arroz molhado para pesar mais; os que atiram à rua as garrafas ou vasos que tenham servido a medicamentos; também estão incluídos aqueles que contraem dívidas maliciosamente, os que propositadamente demoram a entregar cartas que lhes foram entregues, assim como aqueles que roubam ladrilhos, azeite ou pivetes dos altares; os que não dêem passagem aos velhos e às crianças; os que façam retratos dos seus inimigos para os queimar.

O tipo de delito, conforme se pode perceber, é muito variado e também se inscreve na categoria ocidental de delitos com menor gravidade, como por exemplo, não dar passagem aos velhos ou às crianças. Contudo, tais ofensas são particularmente notórias face aos preceitos Confucianos. Uma vez mais, a sanção oferecida para tais crimes consiste em mandar fazer

caixões mortuários para os pobres tendo em vista a finalidade de voltar a este mundo como homens ricos e felizes. Ou seja, de novo a apologia à consciência dos mais ricos, de valores como a generosidade, ao altruísmo, a satisfação das necessidades dos mais pobres visando, contudo, a recompensa de ganhar uma vida futura melhor – ou seja com riqueza e honrarias. A recompensa está sempre inerente a este tipo de conduta. O apelo à generosidade não surge como uma satisfação moral do ego, mas sim como um meio para alcançar um fim.

As penas do quarto inferno consistem em cenários de “sombras perversas”²² onde os condenados são pendurados e sobre eles cai água continuamente; estão ajoelhados em cima de correntes de ferro e lascas de bambu; escaudam-lhes as mãos e pés com água a ferver; esfregam-lhes o corpo com escovas muito ásperas; correm por um chão escorregadio estando continuamente a cair; carregam pesos enormes; a boca enche-se de pó. Crespo dá-nos conta de algumas penas: “[o acusado] que de joelhos e carregado de pesadas correntes de ferro, está no meio da sala” (1898, p. 140); “untam-lhes a cara com substancias assucaradas para que as moscas o atormentem” (1989, p. 143).

Mas o castigo continua com a suspensão: pendurados por ganchos que lhes trespassam as carnes; retalho do corpo para extracção dos ossos; afogamento em tanques de sangue; pisados por almofarizes; enterrados em pedra britada só com a cabeça de fora e voltam à terra como bestas, répteis ou insectos.

Há alguma similaridade entre as penas do quarto inferno e alguns dos suplícios descritos como sendo praticados pelos chineses.

“Outras vezes é esta [a canga] fixa e suspensa a uma trave superior, de forma que o condenado só se pode apoiar nos bicos dos pés” (Crespo, 1898, pp. 142-143).

Particularmente interessante é a questão do sangue (ser afogado em tanques de sangue) ou beber o próprio sangue (sétimo inferno): o sangue de um condenado era tido como uma substância muito poderosa e frequentemente a audiência lançava moedas ou outros artefactos sobre o sangue daquele que acabava de ser decapitado.

“*The notion that Chinese were superstitious about the blood of executed convicts is not merely an artifact of Western accounts [...] [they] shared the common belief that a dumpling soaked in the blood*

of a freshly executed corpse had medicinal powers beyond those of ordinary medicines” (Brook *et al.*, 2008, pp.16-17).

O jorrar de sangue está, há muito associado às transições entre a vida e a morte. Dudgeon (1877, p. 25) dá-nos conta que “*The only treatment which the Chinese have devised for this formidable complaint [dyspepsia] is bread saturated with the blood of decapitated criminals*”. Assim, o sangue revela-se um poderoso elemento que faz a ponte entre a vida e a morte: “*Bloodshed is associated with transitions, the crossing of boundaries between life and death*” (Blok, 2000, p. 30). Com efeito, o próprio corpo do defunto era considerado como bastante poderoso quando a morte ocorria de forma violenta e pública.

Desde o hades grego ao diyu chinês, os infernos são mundos subterrâneos, inferiores, residências de diabos, chefes e deuses do submundo, associados à escuridão, aparente e debilmente iluminada pelo fogo.

“*A public execution may be seen, paradoxically, as an occasion of both life and death – the finishing of a life as much as the release of life force. Through this potent act of bodily destruction, a flow of life force would spread out to be absorbed by other living persons*” (Ho, 2000, p. 156).

Algumas partes do seu corpo chegavam mesmo a ser ‘negociadas’ dado o seu valor simbólico como amuletos: “*The finger of a condemned thief or a piece of rope were coveted items*” (Spierenburg, 2008, p. 30).

Contudo, não se pense que estes tipos de superstições são exclusivas dos chineses: em Londres, por exemplo, quando havia uma execução pública, as pessoas que eram portadoras de deformações ou feridas, infecções, tocavam a mão do enforcado convencidas que ficariam curadas (Ho, 2000, p. 160, n.16). Acreditava-se também que “*if it [blood] came to a capital execution, the convict’s blood carried a positive value. Notably it was said to cure epilepsy*” (Spierenburg, 2008, p. 30).

RELIGIÃO

RELIGION

O quinto inferno é governado por Yen Lo Wang 阎罗王包 e detém uma particularidade interessante: aos condenados é dada a capacidade da visão daquilo que se passa nas suas casas e com as suas famílias depois da sua morte. Esta capacidade de exercer uma “prolepse’ com contornos e similaridades Scroogenianas²³ revela-se como uma fonte de muita infelicidade, já que as almas ficam a saber que as suas vontades não foram cumpridas e as suas famílias ficaram na miséria ou caíram em desgraça, as propriedades foram destruídas, as fortunas caíram em mãos alheias. Os visados são as pessoas imorais; os assassinos e aqueles que desejam a morte de outros; os maus feiticeiros, maldizentes, caluniadores, adutores e intriguistas; os que não rendem culto aos deuses; os que crêem em falsas doutrinas; os que queimam e estragam livros religiosos; os que injuriam; os que não tiram o seu semelhante de dificuldades por mesquizez; os que incendeiam a propriedade do vizinho; os que envenenam peixe ou apanham passarinhos com visco ou armadilhas; os que não enterram os gatos mortos e as serpentes venenosas em covas fundas; os que entopem os poços e esgotos; os que atiram flechas aos vizinhos; os que quebram loiça de propósito. Uma vez mais estamos perante a incongruência da tipificação do delito face à pena a aplicar. Os castigos são o envio dos condenados a um terraço cercado por um muro de espadas afiadas; estes são esartejados e o coração é-lhes arrancado e as entranhas que são dadas a comer aos cães. O esartejamento aqui referido encontra similitude com a prática de *lingchi*.

O sexto inferno, cujo chefe é Bian Cheng Wang 卞城王毕, compreende castigos bastante elaborados que incluem desde a pancada nos corpos até estes escorrerem sangue; abrir a boca com tenazes de ferro e aí lhes introduzir agulhas de coser; colocar em redes de espinhos onde os ratos e os gafanhotos lhes roem as carnes; arrancar a pele e o couro cabeludo aos pedaços; mas refere um outro detalhe particularmente curioso e que está relacionado com o olfacto: a permanência num lugar onde o cheiro a imundice é impossível de cheirar. Crespo, à semelhança de muitos outros autores nacionais e internacionais, refere o mau cheiro constante, as imundices, o fedor: “as prisões são de tal forma imundas, e taes os seus horrores” (1898, p. 141). O sexto inferno é, curiosamente, o único que refere um cheiro insuportável como forma de castigo. As almas a condenar são também, e expressamente, as que não respeitam as doutrinas Confucianas, mas também os

gatunos que roubam o ouro das imagens (religiosas), os que não se lavam antes de entrar nos templos; os que atiram lixo e imundices para junto dos templos; os que zombam do Céu e da Terra, os que dizem mal das condições atmosféricas (vento, chuva, calor, frio ou trovão); os que lêem livros obscenos; os que não se abstêm de comer carne de boi ou de cão; os que se adornam com a figura do dragão ou da Fénix; os que pintam na loiça e nos bordados a seda a figura dos deuses, do sol, da lua ou das estrelas. Neste inferno, a fauna inclui expressamente “bois que lhes marram e com cavallos que espesinham” (1899, p. 601), o que os distingue dos animais usados nas lavouras e que contribuem para a riqueza das famílias com o seu trabalho.

Se no sexto inferno o cheiro é insuportável, no sétimo o barulho é ensurdecador e a fauna inclui porcos e aves de rapina. Este inferno, governado por Tai Shan Wang 泰山王董, destina-se aos grandes criminosos. Aliás, à medida que se vai descendo nos níveis infernais, as penalizações vão sendo mais cruéis e também imaginativas. Apesar de compreender a suspensão no tecto e as “palmatoadas” nos pés, este inferno também inclui que se suportem grandes pedras à cabeça, que se vistam fatos de fogo, com as pernas dentro de uma fornalha; que se arranquem cabelos com pentes de ferro e se esburaquem crânios e se seja fervido em azeite; igualmente que se beba o seu próprio sangue, se seja espezinhadados por muares e comido pelos porcos e aves da rapina. Mais uma vez o que está em causa nestes castigos é a perda da integridade física, particularmente realçada em “espezinhados por muares” ou “comidos” pelos animais já referidos. Os prevaricadores são aqueles que ousam alcançar a imortalidade comendo vermelhão de chumbo, mas também os que roubam pessoas para as vender; os que pisam ossos humanos para fazer medicamentos; os que roubam as jóias e roupas dos defuntos nos seus túmulos; os que matam os filhos ilegítimos; os que consentem que as suas mulheres afoguem os descendentes de sexo feminino; os que desobedecem aos anciãos; os que castigam os serviais sem motivo; os mestres que ignoram os seus discípulos; os tutores que prejudicam os seus pupilos; os que enganam os outros ao jogo; as mulheres que provocam abortos. Uma vez mais estamos perante o delito grave de causar a morte a outrem ou de não respeitar a morte – entretanto consumada – dos outros.

Particularmente interessante é a referência às mulheres que afoguem as filhas e as que provocam

QUADRO I

Delictos	Castigo applicado a homens	Castigo applicado a mulheres
Injurias	Nada	Quarenta varadas
Offensas corporaes	Nada	Cem varadas
Fractura de algum osso	Sessenta varadas e um anno de trabalhos forçados	Cem varadas e tres annos de trabalhos forçados
Ferimentos de que resulte enfermidade	Oitenta varadas e dois annos de trabalhos forçados	Estrangulação
Ferimentos que causem a morte	Estrangulação	Decapitação
Homicídio voluntário	Estrangulação	Morte lenta

abortos. Crespo surpreende-se porque “a lei é muito mais rigorosa para com as mulheres do que para com os homens” (1898, p. 142). Elabora até um quadro comparativo de penas para os dois sexos (p. 141) e que aqui se reproduz. (Quadro I)

Não nos indica, porém qual a fonte utilizada para a elaboração de tal quadro mas cita o código penal chinês “no título VI, que é a parte propriamente das leis criminaes” (1898, 144). Há um pormenor relevante a apontar ao quadro reproduzido. Não restam dúvidas que o homicídio voluntário é o crime mais gravoso desta tabela, mas o que surpreende é justamente que o castigo aplicado à mulher seja o da morte lenta quando deveria ser a decapitação. A morte lenta garante a integridade somática ao contrário da decapitação em que o corpo é separado da cabeça. E a importância de enterrar o corpo completo é de tal forma óbvia que Crespo acrescenta:

“As cabeças dos decapitados costumam ser expostas em gaiolas às portas das cidades; e, o que é notável, se algum filho rouba a cabeça de seu pae para lhe dar sepultura, não é julgado criminoso, por o facto ser considerado uma demonstração de amor filial” (p. 143).

Aliás, Crespo parece bem informado acerca da questão. “A estrangulação é uma pena de effeito moral muito mais suave que a da decapitação, porque não priva o cadáver da sepultura, nem das cerimónias dos ritos.” (1898, p. 143).

O direito à sepultura do corpo por inteiro possui, para o chinês, um papel de primordial importância. Ao

contrário de Antígona, que se viu legalmente impedida de fazer o luto e as exéquias fúnebres ao seu irmão (e que ao fazê-lo desafiou Creonte – que personifica o Estado) e que pagou com a própria vida a desobediência à ordem dada, o caso chinês revela o papel hegemónico do Estado, através do seu sistema judicial, que pune também através da decapitação, mas que não só não impede que ambas as partes do individuo sejam enterradas devidamente como não castiga quem o faz. Tal pode significar que as leis dos homens (direito positivo) não estão acima das leis protagonizadas pelo direito natural (onde se incluem claramente os preceitos de Confúcio como fazendo parte daquilo a que podemos designar como normas do direito consuetudinário). No caso deste filho que roubou a cabeça de seu pai, o mesmo não é condenado porque não se considera que ele tenha questionado o procedimento penal do Estado ou implicitamente tenha posto em causa a sua legitimidade. Porém, estamos perante a força dos usos e costumes – incluindo a convicção de que os mesmos são justos e correctos – e que a lei se não lhes opõe.

O oitavo inferno, governado por Du Shi Wang 都市王黄, reforça a ideia da integridade somática do corpo quando refere que as punições são, para além da exposição a todas as imundices, colocar as almas em caçarolas onde são reduzidos a carne picada; arrancar – lhes os dentes; cortar-lhes os pés e as mãos; queimar-lhes o peito por dentro; fritar órgãos internos (coração, fígado, pulmões e rins). Tal significa que reduzindo o corpo aos pedaços, será particularmente difícil regressar à

RELIGIÃO

RELIGION

vida terrena na forma humana. Estes “partir aos pedaços” remete para a pior forma de morrer: por *lingchi*.

Crespo, ao descrever as três²⁴ formas de aplicação da pena de morte, refere o *lingchi* como “A morte pelo supplicio de ‘Lin che’, que consiste em cortar o corpo do condenado ‘em dez mil bocados’” (1898, p. 143). Na realidade, o desmembramento do corpo está naturalmente associado à vergonha do condenado – e particularmente da sua família – por não poder regressar em forma humana. “*He is unworthy to exist longer either as a man or a recognizable spirit*” (Brook *et al.*, 2008, p. 91). É uma punição extratúmulo – com efeito, é uma das punições mais brutais. De resto, o *lingchi* não é uma tortura, já que não se pretende através dela extrair qualquer confissão: “*it is not a lingering death, for it is all over in a few seconds, and the coup de grace is generally given on the third cut*” (Brook *et al.*, 2008, p. 91). A mutilação é feita depois da morte e não antes. E também não envolve ‘dez mil pedaços’, expressão hiperbolizada para o próprio desmembramento e perda de integridade somática.

Os delitos que levam a tais horrores são os seguintes:

- a) Os que pronunciam palavras obscenas;
- b) Os que não cumprem os deveres de amor filial; os que dão desgostos aos seus pais; deixam de sustentar os parentes; não enterram os parentes quando estes morrem.

Parece assim ficar bem clara a incomensurável importância dos deveres de amor filial e das exéquias fúnebres, bem como outras questões que se relacionem com a morte dos parentes e seus túmulos e enterros.

Finalmente estamos perante o nono inferno, liderado por Ping Deng Wang 平等王陆, em que a tipificação dos castigos continua a realçar o despedaçar do corpo, acrescida de alguns pormenores imaginativos: água a ferver que corre gota a gota; arrancar a língua e os dentes; apertar cabeças e troncos em prensas de madeira; retirar-se miolos para fora do crânio; corações triturados; corpos esfolados, torcidos e amarrados a uma coluna; entregues para serem comidos pelos bichos.

A fauna é também particularmente devoradora: patos que comem corações e fígados; cães que devoram pulmões e intestinos; escorpiões, serpentes venenosas, formigas e vermes e os condenados são aqueles que morreram por morte lenta, estrangulados, ou decapitados; os que provocaram questões conflituosas entre marido-mulher, pais-filhos; artistas que verteram o

seu talento e fizeram pinturas obscenas; os que preparam o veneno *gu* 蛊. Crespo fornece a receita deste veneno: “Tome-se uma certa quantidade de insectos diferentes e lancem-se num vaso qualquer: tape-se e não se torne a ver o que está lá dentro antes de passar um anno. Passado esse tempo os insectos tem-se matado e comido uns aos outros e, não resta senão um: é o ‘ku’” (Crespo, 1899, p. 603, n. 1).

Crespo fornece-nos no seu livro uma precisa descrição sobre a morte por esquartejamento (*lingchi*) assim como interessantes notas sobre o exílio (desterro temporário e o permanente), socorrendo-se de novo a fontes não portuguesas²⁵ para justificar as suas afirmações e conferir-lhes verosimilhança.

BREVE DIÁLOGO COM O CARRASCO DE CANTÃO E ALGUMAS CONCLUSÕES

No livro de Crespo, surge um suposto diálogo entre o carrasco de Cantão e ele próprio. Não parece ser possível apurar se esta “entrevista” ocorreu de facto entre ambos mas Crespo apresenta-nos um texto composto por perguntas e respostas, tendo o cuidado de informar o leitor que se trata de um fragmento – o que pressupõe que a conversa foi mais longa. De resto, dada a sua posição como cônsul em Cantão, conhecedor da língua e dos costumes que tão bem descreve – apesar do recurso a outras fontes – não parece ser difícil crer que o carrasco de Cantão, orgulhoso da sua profissão e especialmente da sua experiência em cortar cabeças ao primeiro golpe – se furtasse a responder às perguntas do cônsul. De resto, conforme Crespo informa logo no início do texto-entrevista foi “mediante uma pequena esportula [que] o verdugo não teve inconveniente em apresentar os instrumentos da sua profissão” (Crespo, 1898, p. 145).

Acrescendo a esta introdução reveladora acerca dos subornos (aliás, questão que tão profusamente é referida por muitos outros autores como um habitual *modus faciendi* chinês), a entrevista apresenta-nos duas notas pessoais de Crespo que surgem no texto entre parênteses. A primeira é quando refere a palavra “parões” cujo significado esclarece – facas; a segunda é quando o algoz explica que coloca o condenado na cruz. Crespo descreve, presume-se, aquilo que visionou e julgou: “Era uma cruz tosca feita de dois paus atravessados” (Crespo, 1898, p. 145). De realçar a transcrição das

onomatopeias (toc-toc) e da interrogação do carrasco no final do excerto – que endereça a sua questão no plural e nos leva a crer que Crespo não foi sozinho a esta “entrevista”.

Começa o autor por nos informar que mediante uma retribuição em dinheiro, o carrasco lhe mostrou os instrumentos da sua profissão: dois parões (facas) de tamanhos diferentes mas muito bem afiados. O parão grande servia para a decapitação e o algoz vangloriou-se por não necessitar de usar cepo e de decepar as cabeças de um só golpe:

“Colloco os condenados de joelhos, cara a cara, e com a cabeça baixa: empunhando depois com ambas as mãos este parão, e fazendo ‘toc toc’, ora para a direita ora para a esquerda, caem as cabeças exactamente como espigas n’um campo” (Crespo, 1898, p. 145).

Na realidade, cortar cabeças à primeira era um claro sinal de profissionalismo e experiência do carrasco. “*But if the job is to kill, and to kill quickly, then skill counts. Decapitation is the classic example. It is the executioner’s ‘masterpiece’*”. Não obstante esta demonstração de excelência na arte de cortar cabeças, Spierenburg acredita haver uma espécie de iniciação, um “rito de passagem”, que compreende quer o carrasco quer o condenado. Assim, “*the victim has a right to lose his head in one stroke. And no doubt this was a rule*” (Spierenburg, 2008, p. 13).

A rapidez com que o faziam também indicia o *know-how* inerente à profissão: “*The stories about hangmen who executed a whole party of rogues in a few minutes are numerous [...] the executioner of Hamburg beheaded seventy-nine pirates non-stop*” (Spierenburg, 2008, p. 31). Interrogado este algoz acerca da utilidade do parão mais pequeno informou que o mesmo era usado na prática do *lingchi*.

“N’este caso colloco o paciente n’aquela cruz e começo a cortar-lhe as pálpebras, depois o nariz, em seguida os beijos, os músculos dos braços e das pernas, e assim sucessivamente até descarregar o último golpe no coração. O número de feridas e golpes varia de vinte a cento e vinte, segundo a gravidade do crime.” (Crespo, 1898, p. 145).

Conforme já anteriormente referido, grande parte do desmembramento do corpo ocorria já depois da morte do condenado que, muito provavelmente poderia ter a sorte de estar inebriado por ópio antes da *performance* começar. O número de feridas e golpes,

segundo Crespo, é entre vinte a vinte cinco, mas não há qualquer referência ao facto de a vítima já estar morta a partir do golpe no coração – que estará entre a primeira meia dúzia.

Ainda questionado sobre a periodicidade de execuções, respondeu que “conforme; há dias de vinte, tudo questão de alguns minutos” (Crespo, 1898, p. 146). Não existe um consenso relativamente às cifras apresentadas. Scarth, por exemplo refere que “*suffice it is to say, that in the city of Canton alone, during six months, 70,000 men were executed!*” (Scarth, 1860, p. 238). O que se pode deduzir através dos muitos relatos de época é que as execuções públicas eram uma constante e que muitos as testemunharam pessoalmente. Outros as relataram por interposta pessoa ou através de fontes que leram. Note-se igualmente como os prisioneiros podiam ser colocados de joelhos, voltados um para o outro, face a face, e as duas cabeças serem cortadas quase em simultâneo. Mas também podiam ser colocados em fila, impedidos de visionar a decapitação do parceiro. As onomatopeias do carrasco dão conta de uma decapitação dupla (toc-toc). Note-se ainda o processo

A canga, in William Alexander, *Picturesque Representations of the Dress and Manners of the Chinese* (Londres, 1814).



RELIGIÃO

RELIGION

descritivo da queda das cabeças “como espigas num campo”. A comparação que o algoz faz, é, quiçá, algo poética, não fosse a situação em apreço. Contudo não esqueçamos que este carrasco fala da sua profissão e do orgulho que sente pela sua competência.

Finalmente quando solicitado para informar sobre o destino dos cadáveres, respondeu que:

“As famílias e amigos têm direito a levar os corpos, para os sepultar; aqui só se guardam as cabeças, que se collocam n’aquellas tinas que além estão, e ali se conservam ao sol e a chuva até que se decomponham sendo preciso deitar-lhes alguma terra. Querem ver algumas ainda frescas?” (Crespo, 1898, p. 146).

Não negando o direito ao sepultamento do corpo, informa que a cabeça deverá ser exibida. Ter a cabeça de um familiar a decompor-se publicamente deveria ser um acto de profunda vergonha e bastante desonroso. Não admira que alguns familiares subornassem o carrasco para conseguir levar a cabeça e poupar a família a tal embaraço. De facto, a cabeça é um sinal da individualidade e identidade. Todavia, expor cabeças é também uma demonstração do poder judicial de um estado. Contudo, não esqueçamos que a exibição pública de cabeças funcionava igualmente como uma forma de mostrar e ‘dar o exemplo’ – relembrar os restantes cidadãos acerca das normas de boa conduta, do poder do Estado e da sua legitimidade para o fazer.

Verifica-se que muitos ocidentais que estavam ou permaneciam em território chinês eram convidados para assistir às execuções públicas: tal atitude revela muito da intenção dos governantes chineses, particularmente no intuito de demonstrar poder e da legitimidade do mesmo.

Relativamente aos infernos taoistas que Crespo descreve, verificamos que muitas das penas aplicadas às almas encontram correspondência quer com os castigos aplicados nos tribunais, quer com as práticas de tortura que ocorriam na fase de instrução do processo. Particularmente percepcionadas como bárbaras (não civilizado) e horrendas pelos ocidentais, não são senão algumas variantes do mesmo tipo de penas e torturas que foram utilizadas no Ocidente. Mason refere que os conceitos de civilizado e não civilizado

“Are loaded terms which reflect the vision of the colonizers. Civilized means for them docile and amenable to European domination; uncivilized

QUADRO 2

Infernos	Fauna existente
2	Comidos pelos animais: lobos, raposas e aves famintas
5	Coração e as entranhas que são dadas a comer aos cães
6	Ratos e os gafanhotos lhes roem as carnes; bois que marram, cavalos que espezinham
7	Comidos pelos porcos e aves da rapina
9	Comidos pelos bichos: patos que comem corações e fígados; cães que devoram pulmões e intestinos; escorpiões, serpentes venenosas, formigas e vermes

means putting up a spirited resistance to this colonial endeavour”. (Mason 1998, 52)

Com efeito, alguns países ocidentais mantiveram a prática de execuções públicas até às primeiras décadas do século xx.²⁶ Relembre-se aqui a descrição feita por Charles Dickens em *Pictures from Italy, 1844-45* em que descreve uma decapitação em Roma a que assistiu com a devida exibição da cabeça do condenado por parte do carrasco.

Os infernos são assim descritos como cenários de *locus horrendus*: as intempéries meteorológicas apontam para nuvens negras, tempestades de areia finíssima (que asfixiam) e os rios são de lodo. Os infernos podem ser também uma afronta do ponto de vista do olfacto ou auditivo. Há ainda o fogo (fatos de fogo), instrumentos variados de tortura (tenazes, ferros). A fauna existente (com uma grande predominância para insectos) devora e maltrata as almas e a flora possui folhas que se assemelham a espadas cortantes. Aliás, ‘ser comido’ por animais parece ser um castigo recorrente e suficientemente aterrador para constar como castigo em metade dos infernos. (Quadro2)

Mas também o sangue corre em abundância em muitos dos infernos, sendo que este elemento se mostra inevitável mesmo quando o signo linguístico aí não surge (infernos 2 e 5). (Quadro 3)

A presença do corpo e seus órgãos para a aplicação das penas é inevitável. Primordialmente as penas

incidem na cabeça (e nos órgãos que aí se situam) e no coração. (Quadro4)

O corpo, na sua totalidade, é associado a verbos como ‘esfolar’, ‘trespassar’, ‘roer’, ‘torcer’ e ‘amarrar’. Os verbos que são utilizados para o coração são ‘arrancar’, ‘fritar’, ‘triturar’ e ‘apertar’. Verifica-se que a incidência de maiores castigos associados à cabeça, remetem para verbos como ‘apertar’, ‘arrancar’, ‘retirar’ e ‘esburacar’. Cabelos, couro cabeludo, língua e dentes são órgãos bastante visados nestas penas. Os cortes e palmadas em mãos e pés constituem penas vulgares, quer nos infernos taoistas quer nos próprios tribunais, inclusive como acções de tortura em fase instrutória de processo.

Assim, considerando o pesado sistema judicial chinês, permanente e veemente referido e descrito por autores ocidentais, associado metaforicamente a um tipo de inferno ‘em vida’, somos levados a questionarmo-nos: o que existe de facto em comum entre infernos?

O inferno taoista parece ser uma projecção do sistema penal chinês – ou será o contrário? A imaginação chinesa para descrição e aplicação de penas às almas poderá ter recorrido às práticas que habitualmente eram infringidas aos prisioneiros desde tempos imemoriais e que se prendem com a própria crueldade humana, mesmo remontando a tempos em que a legitimidade do castigo não era um atributo estatal, mas sim um apanágio de vingança individual. O castigo e execução públicos, acompanhados da institucionalização do *metier* de carrasco, estão directamente relacionados com a emergência dos estados já que,

“These changes in criminal procedure and prosecution policy are part of processes of state formation. They go hand in hand with attempts to arrive to a greater stabilization and internal pacification of towns and territories.” (Spierenburg, 2008, p. 28).

Os infernos descritos por Crespo funcionam como pequenos estados dentro de um grande Estado. Os castigos e os carrascos que os executam são legitimados pela sua própria institucionalização, graças à formação de um estado com necessidades legislativas, incluindo as penais/criminais. Os deuses/diabos que chefiam cada patamar de inferno, podiam ser os magistrados ou mandarins, adjuvados por um *staff* de outros diabos (os deuses e diabos azuis das gravuras e representações visuais) que executam as penas e desempenham funções de carrascos.

Relativamente à aplicação da lei chinesa face à criminalidade e à forma de punição como elemento

dissuasor à prática desse mesmo crime, poder-se-á acrescentar que o conhecimento do sistema penal, nomeadamente através do seu suporte teórico legislativo (códigos), a jurisprudência frequentemente apoiada no Confucionismo e no direito consuetudinário, parece ser de vital importância para a compreensão e estudo destas questões. Ora, as leis e os articulados esboçam-se na emergência de Estados hegemónicos.

Os suportes legislativos escritos – os códigos – que serviram como base legal às várias dinastias foram-se perpetuando ao longo dos tempos, acrescentados ou sofrendo alterações pontuais que legislaram de acordo com as necessidades das diferentes épocas.

As penalidades e castigos legislados na dinastia Song (960-1279), herdados aliás, da dinastia Tang (618-907) são similares aos praticados pela última dinastia.

“When the Sung dynasty inherited from the Tang the traditional system of the Five Punishments (*wu-hsing*) - beating with the light rod, beating with the heavy rod, penal servitude, exile, and death – it initially continued to use the two forms of death penalty that had been most common under preceding dynasties, strangling and beheading.” (McKhight, 1992, p. 447).

Se considerarmos que a dinastia Song foi um importante marco no campo das leis e suas articulações escritas, essencialmente devido “of its pivotal position in the evolution of early modern Chinese institutions and because of the wealth of available nonofficial sources, is a particularly important and attractive period.” (McKnight,

QUADRO 3

Infernos	Presença do Sangue
2	Cortes no corpo por acção das plantas como espadas (que geram sangue)
3	Chupa-se o sangue; esfola-se o indivíduo
4	Afogamento em tanques de sangue
5	Um muro de espadas afiadas e são esquartejados (sangue)
6	Escorrerem sangue
7	Beber o seu próprio sangue

RELIGIÃO

RELIGION

1992, p. x), verificamos que a pena de morte por estrangulamento, decapitação ou esquartejamento se mantinha como uma constante forma suprema de punição. “*The death penalty as it was generally practiced in traditional China was the ultimate demonstration of the ruler’s power and the ultimate humiliation of the powerless victim*” (McKnight, 1992, p. 446). Gravuras datadas do período compreendido pela dinastia Song exibem claramente situações de pena de morte por decapitação, aliás em tudo similares com as fotografias dos séculos XIX/XX, onde constam o(s) executor(es), a vítima e o público. Os códigos penais das dinastias Ming e Qing são igualmente uma referência. Yonglin (2005) e a sua tradução e comentários ao Código Ming – *Da Ming Lü* 大明律 – são de grande importância para a análise dos suplícios chineses, assim como da execução pública do transgressor através, por exemplo, da decapitação, já que esta era a penalidade de maior gravidade: “*Beheading was the ultimate mutilation. The Chinese believed that for the proper passage of the*

soul, the body must be whole. To dismember the body, and particularly to sever the head, was to extend the person’s punishment beyond the grave. Beheading thus was much more to be feared than strangulation” (McKnight, 200, p. 447) De resto, este código – que contém 606 artigos – provém de diversas outras fontes: entre elas 288 de adaptações ao código anterior, 128 de estipulações subsequentes que estavam separadas do *corpus* do código anterior (presume-se que uma série de legislação avulsa) e 123 do Código Tang. “*The Code entirely followed the structure of the Tang Code*” (Yonglin, 2005, p. xlvi). Na realidade, o que está subjacente a todos estes códigos é a base Confuciana e “*since the basic Confucian orthodoxy did not change thereafter in its essentials, similar rules can be found in the codes of all subsequent dynasties until the Qing dynasty (1644-1911)*” (Muhlhahn, 2009, p. 25). O Grande Código Qing (1740) – *Da Qing Lüli* 大清律例– baseou-se também no anterior código,



Torturando os dedos. Ilustração de J. Dadley in *The Punishments of China: Illustrated by Twenty-two Engravings: With Explanations in English and French* (Londres, 1801).

QUADRO 4

Infernos	Corpo	Coração/Fígado	Pés/Mãos	Cabeça/Cara
2	Cortes			
3	-----	Arrancar	Cortes pés	Arrancar cara/olhos
4	Esfregar (esfolar); trespassar as carnes e extraírem-se ossos	-----	Escaldar	Encher-se a boca de pó
5		Arrancar		
6	Pancada; roer as carnes	-----	-----	Arrancar a pele e o couro cabeludo; tenazes na boca
7	-----	-----	Palmatoadas e pernas na fornalha	Arrancar cabelos e esburacar os crânios; pedras à cabeça
8	-----	Fritar coração e fígado; queimar o peito; fritar os órgãos	Cortar mãos e pés	Arrancar dentes
9	Esfolar, torcer e amarrar corpos;	Triturar corações; apertar troncos em prensas		Apertar cabeças e retirar miolos; arrancar língua e dentes

“*The code contained a total of 438 statutes (lu) and 1049 substatutes (li). Approximately 30 percent to 40 percent of the statues were retained unchanged from the Tang Code of 653, which in turn was closely modelled after the lost code of the Sui dynasty from 581*” (Muhlhahn, 2009, p. 44). Contudo, igualmente fundamental é o olhar do ocidente sobre esse mesmo sistema penal milenar alicerçado na tradição e percebido como um sistema fossilizado e antagónico à própria modernidade e suas premissas. As penalidades chinesas serviam como ambivalentes mensagens de poder: “*Penalties are messages, messages to those who suffer, to those who observe, to those who execute, and to those who know of them only by rumour [...] the messages may be deliberately spectacular and open, like the public executions of Europe (and China) until recent times [...] penalties are messages about power, about the capacity of the punisher to demean the punished.*” (McKnight, 1992, p. 351). Acreditava-se que esta orquestração pública da punição e da morte, a visibilidade do sofrimento,

produzia eficácia na prevenção contra o crime. “*The public production of pain was believed to serve as a clear message, as a lesson to others and to prevent further transgressions by the convicts themselves.*” (Muhlhahn, 2009, p. 28). As exigências da modernidade implicaram que o olhar ocidental se adaptasse a uma nova visão da realidade e esquecesse a sua própria herança penal, de resto, considerada como sendo *tão bárbara* como aquela que observavam em território chinês e portadora de mensagens semelhantes. “*Like executions in early Europe, it was a profound and loud message to all concerned and therefore required a public ceremonial.*” (McKnight, 1992, p. 446). Existem de facto pontes entre a representação destes dois infernos. Não obstante serem mundos de abismo – onde o indivíduo inevitavelmente tropeça – ambos partilham pontes que ligam as duas margens de forma inexorável. E estas pontes estão imbuídas de mensagens sobre o poder e a capacidade e legitimidade de o articular e fazer valer.

RELIGIÃO

RELIGION

ANEXO

Meramente a título informativo e também comparativo, anexa-se uma tabela elaborada a partir do texto de Marra (1988) (ver nota 7). O interesse está nas nomenclaturas escolhidas para este inferno japonês de Genshi (monge da Terra Pura), como

também para o tipo de punições, onde predominam também fauna e flora similares às do *diyu*. Os insectos são uma constante nos dois infernos e parecem estar indubitavelmente associados à decomposição do cadáver após a morte.

TABELA 1: PUNIÇÕES E DESTINATÁRIOS

O Inferno	Punições	Destinatários
1. <i>Tokatsu jigoku</i> 等活地獄 (Jap) Inferno da Regeneração	- garras de ferro que serviam para arrancar a carne até ao osso	Os que mataram seres viventes
2. <i>Kokujo jigoku</i> 黒縄地獄 Inferno das Cordas Negras	- chão como um ferro em brasa - corpos retalhados e cozidos	Assassinos; ladrões
3. <i>Shugo jigoku</i> 衆合地獄 Inferno do Esmagamento	- paredes amovíveis - esmagamento de corpos - animais selvagens - floresta	Pecadores com comportamentos imorais
4. <i>Kyokan jigoku</i> 叫喚地獄 Inferno das Lamentações	- gritos de monstros - lamentos dos pecadores - agulhas de ferro nas línguas e bocas	Assassinos; ladrões; alcoólicos; mentirosos ; burlões (misturavam água no saké)
5. <i>Daikyokan jigoku</i> 大叫喚地獄 Inferno das Grandes Lamentações	- gritos de monstros - lamentos dos pecadores - agulhas de ferro nas línguas e bocas	Assassinos; ladrões; alcoólicos; mentirosos ; burlões (misturavam água no saké)
6. <i>Shonetsu jigoku</i> 焦熱地獄 Inferno das Paixões Ardentes	- espetos onde os corpos (troncos) assavam - grande fome	Aos que não acreditavam no Karma (lei causa/efeito)
7. <i>Daishonetsu jigoku</i> 大焦熱地獄 Inferno das Paixões Grandes Ardentes	- diabos que estrangulavam - descida sobre um fogo enorme	Os que cometeram actos de violência contra mulheres piedosas e de fé sincera
8. <i>Abi jigoku</i> 阿鼻地獄 Inferno dos Sofrimentos Incessantes	- castelo e floresta - cães enormes - cobras venenosas e insectos - potes de cobre derretido	Para pecadores culpados dos 5 crimes capitais

BREVE SUMÁRIO DOS INFERNOS E SUAS PENAS

1. Apresenta garras de ferro que servem para descarnar os corpos dos condenados, enquanto os demónios ajudantes os açoitam com ferros. A

dor sentida é infinita já que estes condenados são ciclicamente reanimados por uma brisa fresca, seguindo-se a tortura já descrita. Os destinatários são todos aqueles que mataram seres viventes (prende-se

com a conhecida compaixão budista por todas as criaturas viventes).

2. Pressupõe que as almas aí colocadas (dos assassinos e ladrões) e deitadas num chão de ferros em brasa são chicoteadas; as marcas deixadas pelos chicotes servem para que as carnes sejam retalhadas por machados, espadas e serras. Os corpos são assim esquartejados. Neste inferno existe uma enorme montanha de ferro, assim como grandes recipientes de água a ferver onde as almas são “cozidas”. De salientar as quatro portas existentes neste inferno e que conduzem a 16 infernos menores que se destinam aos suicidas.

3. Implica exactamente o que o seu nome designa, com a particularidade de serem demónios com cabeça de boi e de cavalo a moverem as paredes de ferro e a promoverem o esmagamento dos corpos – provocando este imensos jorros de sangue. A carne e ossos serão espalhados por tigres, lobos, corvos e outras aves, enquanto águias com bicos de ferro apanham os pecadores do chão – ou o que deles resta – e os penduram em árvores. Este inferno tem, de igual modo, a particularidade de conter uma floresta cujas folhas das árvores são tão afiadas quanto espadas e no topo destas árvores estão belas raparigas que convidam os pecadores a subir. Estes vão sendo recortados até os seus corpos estarem, inevitavelmente, aos pedaços.

Os infernos seguintes (3, 4 e 5) destinam-se aos assassinos, ladrões, gente imoral, bebedores alcoólicos, aos que misturaram saké com água e aos mentirosos. São aterrorizados por gritos e lamentos produzidos por demónios monstruosos e os mentirosos não podem sequer gritar porque têm as bocas e línguas presas por agulhas de ferro.

6. Destina-se aos que não acreditam na lei da causa/efeito (*karma*), sendo estes espetados e assados. Curiosamente, existe uma referência às pessoas que se auto-condenaram à fome e à morte para mais rapidamente atingirem o paraíso (o martírio, como uma outra forma de suicídio). Estes são também punidos, sendo convidados por uma voz, a beber da água de um lago onde há flores de lótus brancas em botão. Na sua demanda por este lago (e a flor de lótus simboliza a terra pura), ignoram os imensos buracos da estrada onde se soltam chamas e neles caem.

7. Parece ser o destino para quem cometeu actos de violência contra monjas e mulheres virtuosas, de fé sincera. Aqui os demónios ajudantes são feitos de ferro

e são portadores de enormes braços que estrangulam os pecadores. É o único inferno para quem comete actos contra as mulheres piedosas e monjas.

8. Finalmente, surge o mais cruel e que se destina aos cinco crimes capitais: os que negaram o karma; os que amaldiçoaram os ensinamentos da via Mahayana; os que infringiram os preceitos religiosos; os que de forma incorrecta extorquiram os crentes; os que queimaram imagens budistas e roubaram os pertences dos monges.

Este inferno é constituído por um castelo rodeado por sete muros, protegido por uma floresta de espadas e por quatro enormes cães de cobre, colocados estrategicamente nos quatro cantos do referido castelo. Os cães são descritos como tendo olhos mais brilhantes do que raios; dentes mais afiados do que espadas; línguas idênticas a espinhos de ferro; poros que emitem chamas que produzem um fumo mal cheiroso. As paredes são decoradas por cobras venenosas e insectos (o mundo subterrâneo e pouco visível dos insectos) que deitam chamas através das suas inúmeras bocas (inúmeras bocas dos insectos que remetem para a decomposição dos corpos que são literalmente “comidos” por muitas bocas), tornando este inferno no mais quente de todos. Se observarmos a descrição que Genshi faz dos Domínios dos *gaki* (fantasmas esfomeados), dos *chikusho* (dos animais bestiais) e dos *asura* (espíritos enraivecidos), esta não se afasta muito dos horrores destes infernos.

Estes infernos têm algo em comum. Todos remetem indubitavelmente para a fragilidade e vulnerabilidade do corpo humano, associado à impureza, dor e mutabilidade. Assim, o corpo humano é perecível (as vísceras, o estômago, os intestinos, o sangue), apodrecendo com a morte e sendo devorado por milhões de insectos. O ser humano está igualmente sujeito às doenças, fome, sede, frio e calor e ao envelhecimento. A associação entre a decomposição do cadáver e a impureza é evidente. O ferro - como metal que condena, esquarteja, tortura – é quase sempre referido em todos os infernos; provavelmente devido ao facto de ser uma das riquezas do Japão.

SOBRE OS DEMÓNIOS:

Os demónios ajudantes e que guardam o castelo têm sessenta e quatro olhos que projectam balas de ferro. Em cada uma das quatro portas há oitenta recipientes cheios de cobre derretido que vertem o seu conteúdo. **RC**

RELIGIÃO

RELIGION

NOTAS

1 Inferno, s. do lat. tardio *infernu-*, substantivo tardio, do adj. *infernus*, [...] “que se encontra debaixo de, inferior” [...] “os infernos, residências dos deuses *Inferi*; partes inferiores, o baixo-ventre”, in José Pedro Machado, *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, Vol. 3 (Lisboa: Livros Horizonte, 1989), p. 293.

2 Como parece ser o caso do direito à sepultura não obstante a violação de integridade somática pela acção da decapitação e/ou morte por *lingchi*, particularmente quando associado ao exercício de piedade filial.

3 Ver Cesare Beccaria (1738-1794), *On Crimes and Punishments* (1764).

4 E por um “exército” de novas personagens que vieram adjuvar – ou não – os procedimentos (guardas, médicos, sacerdotes, psiquiatras, psicólogos).

5 Apesar do aspecto físico das penas (prisão em cela ou prisão domiciliária – como privação de liberdade do indivíduo e que o retém encarcerado; trabalhos forçados e/ou servidão – que o obriga a usar a força do seu corpo e que o condiciona a vários níveis; deportação – que o força a fisicamente deslocar-se para o exílio, etc).

6 A temática dos infernos relaciona-se com a ideia de punição mas especialmente com uma espécie de “apocalipse budista” , uma idade do “fim dos tempos” que foi essencialmente protagonizada por alguns dos monges aderentes ao movimento da Terra Pura que irão corporizar esta teoria. No caso concreto, o monge Genshi (942-1017). Nesta prática budista e de acordo com Genshi, este período do “fim dos tempos” é designado pela idade de Mappo, precedida, respectivamente, pela Idade de Zobo e da de Shobo. Assim, ao retirar-se para o monte Hiei numa postura de clássico ascetismo, Genshi escreve a sua antologia de ensinamentos essenciais sobre o renascimento das almas na Terra Pura – o *Ojoyoshu* 往生要集 – referindo-se às três idades da humanidade: 1.ª Idade de Shobo – período que compreende 500 anos após a morte de Gautama; 2.ª Idade de Zobo – que compreenderia os seguintes 500 anos; 3.ª Idade de Mappo – os últimos dias da lei (os últimos 10 000 anos).

7 Ver Michele Marra, “The Development of Mappo Thought in Japan”. *Japanese Journal of Religious Studies*, 1988, 15 (1), pp. 25-54 e também, Allan A. Andrews, (1973). *The Teachings for Rebirth. A Study of Genshin of Ojoyoshu* (Tokyo: Sophia University, 1988).

8 Ver Anexo (tabela penalizações dos infernos da Idade Mappo).

9 “*The lowest and the most cruel of all hells is called the Unremitting Hell (abi jigoku 阿鼻地獄 the abode of those guilty of the five crimes, of those who denied the principle of cause and effect, who cursed the Mahayana teachings, broke the precepts, improperly took alms from believers, and burnt Buddhist images and lodgings belonging to monks. This hell is dominated by a castle surrounded by seven walls, protected all around by a forest of swords and by four huge dogs made of copper, put in the four corners of the castle. The dogs’ eyes are as bright as lightening, their teeth as sharp as swords, and their tongues are similar to iron thorns, while their pores emit flames producing a stinking smoke. Each of the fiends guarding the castle [have] sixty-four eyes which cast iron bullets against the prisoners kept inside. On the four doors of the castle lay eighty pots full of melted copper which flows all over the castle and its inhabitants. Pythons and other poisonous snakes cover the walls, and insects emit flames from their countless mouths, making the Unremitting Hell the hottest of all, where sinners, pains do not know a moment of rest. [...] Such dramatic description is not limited to the sphere of hell. The realms of starving ghosts (gaki 餓鬼), beasts (chikusho 畜生), raging spirits asura 阿 𠂉修羅) are painted in very similar colours which sometime get even darker than those of hell, considered the increasing realism used by Genshin in the description of realms drawing nearer and nearer to that of human beings (jin 人).*”

10 João Feliciano Marques Pereira (1863-1909) adquiriu posição de destaque no meio intelectual português como estudioso das coisas do

Oriente. Dedicando-se ao jornalismo, ganhou notoriedade pública e acabou fundando e dirigindo o *Ta-ssi-yang-kuo* (literalmente “O grande reino do mar do Oeste”) de 1899 a 1903. Ver “Introdução” Jorge Santos Alves à reedição de *Ta-ssi-yang-kuo* (Macau: Direcção dos Serviços de Educação e Juventude de Macau / Fundação Macau, Vol. I, pp. I-XI).

11 Nota de rodapé que Marques Pereira inclui no referido artigo de Callado Crespo, p. 597.

12 *Ibidem*.

13 Todos os chefes dos infernos são uma espécie de monarcas desse mesmo reino e todos eles têm no seu nome o signo *wang* 王, significando ‘rei’ (não como apelido mas como atributo do nome) in William H. Baxter; Laurent Sagart, “Baxter–Sagart Old Chinese Reconstruction”, 2011, p. 48. [acesso: Setembro 2012].

14 Crespo esclarece no artigo, em nota de rodapé, que a deusa Meng Po é proveniente da dinastia Han e muito instruída nos livros de Confúcio. Acrescem aos seus atributos o facto de se ter recolhido nas montanhas, vivendo como eremita e religiosa, ter conservado a sua virgindade (manter-se sem mácula) e a referência à sua longevidade. Tais atributos conferiram-lhe a responsabilidade de preparar e ministrar as drogas que aniquilam a memória.

15 Crespo esclarece que “se a alma d’alguem que morra de morte violenta pôde fazer uma vítima de morte semelhante, volta à terra, deixando aquella a substituil-a no inferno” (1899, p. 598).

16 Através da prática de usar o seu próprio corpo para alimentar os pais numa circunstância de doença, por exemplo.

17 “*In Shanghai, I have seen them crammed like wild beasts in a cage, rolling about in the midst of filth and disease, begging for fod. In the depth of winter, prisoners are chained to each other in strings, one of them not unfrequently dead in his comrades!*” (Scarth, 1860, p. 145).

18 De 2003 a 2006 foi director do projecto “Supplice chinois/ Chinese Torture: Approche historique, littéraire et iconographique d’une représentation exotique”, in <http://turandot.chineselegalculture.org/> [acesso: Setembro 2012].

19 Que se presumem ser as da tradição, sendo que a cirurgia tal como é conhecida no ocidente é raramente realizada.

20 Ver Camilo Pessanha, *China: Estudos e Traduções*, 2ª. ed. (Lisboa: Editora Vega, 1993).

21 Como exemplo, não ensinar os filhos a respeitar animais pequenos – o que em si é suficientemente ambíguo dadas as práticas chinesas de também se alimentarem de animais pequenos e também porque não possuímos a definição daquilo que são ‘animais pequenos’.

22 Que remete para o teatro de sombras e para as representações teatrais das execuções públicas e que inevitavelmente trazem à reminiscência o teatro de marionetas, que “*compara l’home amb un titella de fil manipulat pel destí*” (in Jacques Pimpaneau *Heróis i déus – el teatre d’ombres i de titelles a la Xina* [Barcelona: Fundació La Caixa, 2005]). Esta inevitabilidade do destino do homem estar nas mãos dos deuses, manipulado pelos fios da própria marioneta, não o iliba do castigo, mas arremessa-o à insignificância da vida humana e do próprio indivíduo de acordo com perspectivas Confucianas (em que o importante é sempre a comunidade e o colectivo em detrimento do indivíduo e da individualidade).

23 Referência a Ebenezer Scrooge, personagem principal do romance *A Christmas Carol* (1843) de Charles Dickens a quem também é concedida a capacidade de visionar o que acontece depois da sua morte.

24 Na realidade, a pena de morte incluía quatro formas, sendo que a primeira – e mais severa – consistia no esmagamento do corpo: “*Smash up the body and grind the bones to dust, such that not a hair remains – this is the most extreme punishment for the very worst of crimes that neither heaven nor earth can tolerate*” (Brook *et al.*, 2008, p. 13). Os castigos

de alguns infernos aludem ao esmagamento do corpo: espezinhados por muares no sétimo inferno e reduzidos a carne picada no oitavo. Refere o livro de “coronel Bouinaiis no seu livro *Le culte des morts*” (Crespo, 1898, p. 144).

25 Ver Spierenburg (2008); Scott (1963); Ruthven, (1978); Laurence (1960); Cooper, *The Lesson of the Scaffold: The Public Execution*

Controversy in Victorian England (Athens, OH: Ohio University Press, 1974); Anthony Duff, *Punishment, Communication and Community* (Oxford: Oxford University Press, 2001); Brian Innes, (2001) *Tortura: Na Política e na Religião, da Antiguidade aos Nossos Dias* (Mem Martins: Inquérito, 2001), entre outros.

BIBLIOGRAFIA

Aijmer, Goran; Abbink, J., eds. (2000). *Meanings of Violence: A Cross Cultural Perspective*. Oxford: Berg Publisher.

Alabaster, Ernest (1899). *Notes and Commentaries on Chinese Criminal Law: And Cognate Topics with Special Relation to Ruling Cases*. Londres: Luzac & Co.

Blok, Anton (2000). ‘The Enigma of Senseless Violence’. In Goran Aijmer; J. Abbink, eds., *Meanings of Violence: A Cross Cultural Perspective*.

Brook, Timothy; Blue, Gregory; Bourgon, Jérôme. *Death by a Thousand Cuts*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2008.

Crespo, J. H. Callado (1898). *Cousas da China: Costumes e Crenças*. Lisbon: Imprensa Nacional.

—— (1899. ‘O Inferno Taoísta’. In *Ta-ssi-yang-kuo [Arquivos e Anais do Extremo-Oriente Português]*, Série I, Vol.1, pp. 597-603. Lisboa: Antiga Casa Bertrand.

Dudgeon, Jonh Hepburn (1877). *The Diseases of China; Their Causes, Conditions, and Prevalence, Contrasted with Those of Europe*. Glasgow: Dunn & Wright.

Foucault, Michel (1991). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Trad. de Alan Sheridan. Londres: Penguin Books

Gray, John Henry (1878). *China. A History of the Laws, Manners and Customs of the People*, 2 vols. Londres : MacMillan & Co.

Ho Virgil Kit-yiu (2000). “Butchering Fish and Executing Criminals: Public Executions and the Meaning of Violence in Late Imperial and Modern China”. In Goran Aijmer; J. Abbink, eds., *Meanings of Violence: A Cross Cultural Perspective*.

Langbein, John H. (1978). “Torture and Plea Bargaining”, in The University of Chicago Law Review, Vol. 46, n.º 1 (Autumn, 1978), pp. 3-22, in <http://www.jstor.org/stable/1599287> [acesso 20.10.2008].

Laurence, John (1960). *A History of Capital Punishment*. Nova Iorque: The Citadel Press.

Liu Jinglian (2005). “A justica Qing e os crimes de morte em Macau”, in *Revista de Cultura / Edição Internacional*, Macau, n.º13, pp- 65-83 (www.icm.gov.mo/rc).

Mason, Peter (1998). *Infelicities: Representations of the Exotic*. Baltimore e Londres: The Johns Hopkins University Press.

Matignon, J. J. (1900). *Superstition, crime et misère en Chine*, 2.ª ed. Paris: Masson & Cie; Lyon: A. Storck & Cie.

McKnight, Brian E. (1992). *Law and Order in Sung China*, Cambridge: Cambridge University Press.

Miller, William Ian (2006). *An Eye for an Eye*. New York: Cambridge University Press, N.Y.

Muchembled, Robert (2003). *Uma História do Diabo (Séculos XII a XX)*. Lisboa: Círculo de Leitores.

Muhlhahn, Klaus (2009). *Criminal Justice in China*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Peters, Edward (1996). *Torture* (expanded version). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Ruthven, Malise (1978). *Torture: The Grand Conspiracy*. Londres: Weidenfeld and Nicolson.

Scarry, Elaine (1985). *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Nova Iorque: Oxford University Press.

Scarth, M. (1860). *Twelve Years in China: The People, the Rebels and the Mandarins*. Edinburgo: Thomas Constable & Co.

Scott, George Ryley (1963). *The History of Corporal Punishment: A Survey of Flagellation in its Historical, Anthropological and Sociological Aspects*. Milton Keynes: Lightning Source.

Spierenburg, Pieter (2008). *The Spectacle of Suffering: Executions and the Evolution of Repression: From a Preindustrial Metropolis to the European Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.

Staunton, George Thomas (1810). *Ta Tsing Leu Lee; Being the Fundamental Laws, and a Selection from the Supplementary Statutes of the Penal Code of China*. Londres: T. Cadell & W. Davies.

Yonglin Jiang, trad. e introd. (2005). *The Great Ming Code: Da Ming Lü*. Seatle, WA: University of Washington Press.

INTRODUCTION

Historians and sociologists often refer to the family as the fundamental unit of society, a place where, in the words of Emil Durkheim, ‘ways of acting are reinforced by practice ... called customs, laws, and mores’ ... residues of collective experiences, fashioned by an entire train of generations.² One of the few studies of Macanese immigration also points to the ‘social value’ of familial groups, which collectively maintained early residents, secured places for those who followed, and extended ties to other communities.³

But an analysis of immigrant families on the basis of ‘social value’ and common practice alone may not be sufficient to understand the formation of communities. We should also attempt to explain why specific immigrant groups settled in new destinations in the first place. A study of Macanese families, in particular, should provide historical reasons for their migrations and clarify how specific practices among familial networks affected the organisation of Macanese resources and the emergence of community leaders. We should also consider how those developments played out against the backdrop of Asia’s colonial history.⁴

Macanese history is indicative of an unusual story of colonial settlement. That narrative may be divided into four distinct periods: a ‘pre-history’ before the settlement of Macao, (1509 to 1557), the period after Macao’s settlement (1557 to 1860), a time of cultural and political change, the migration of Macanese to Hong Kong, Canton, and Shanghai in the 19th century and, finally, immigration to western countries after World War II. The ‘cultural homeland’ is considered by many as the point of departure for all transnational migrations, even though the origins of the community were in Goa.⁵ Today the Macanese population is estimated to be well over 1 million people living in 35 countries, and consists of many organised communities.⁶ There are also active groups in Macao and Hong Kong, now administrative regions of China, which remain in contact with immigrant organisations.⁷

Thus, transnational mobility and diaspora-like behaviour seem to explain some aspects of the Macanese experience. But the evolution of Macanese communities cannot be fully explained without an understanding of the way Macanese families were initially formed, and how family networks developed as a result. That evidence can be found in historical and biographical

Family Networks, Diasporas, and the Origins of the Macanese in Asia

ROY ERIC XAVIER*



* Ph.D. in Sociology from the University of California, Berkeley, where he is now the Director of the Portuguese and Macanese Studies Project, and a Visiting Scholar at the Institute for the Study of Societal Issues.

Doutorado em Sociologia pela Universidade da Califórnia, Berkeley, onde é Director do Projecto de Estudos Portugueses e Macanenses e Professor Visitante no Instituto para o Estudo das Questões Sociais (ISSI).



Ung Vai Meng, "Sons and Daughters of the Soil: The Macanese (Woman)". Poster, 103cm x 73cm, 1997.

ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

materials which are currently being collected. The latest demonstration of that research is presented in the following analysis.

FAMILIES, CUSTOMS AND PRACTICES

Family customs have long marked the boundaries of the Macanese experience, and helped shape the character of its communities throughout Asia. Macanese families also have been influenced by changing political and economic conditions, formal policy, language, and religious practices. Each of these, in turn, was affected by different styles of colonialism, the Church, and indigenous institutions, which helped perpetuate the community's development.

Macanese families emerged as a result of the first Luso-Asian unions. After the conquest of Goa in 1509, Afonso de Albuquerque initiated a policy of indigenous marriage in order to maintain his fighting force and administrative personnel throughout Portugal's far-flung Asian possessions, which were depleted by travel

to and from Europe, skirmishes with pirates and indigenous armies, disease, and isolation. Albuquerque is even reported to have officiated at marriage ceremonies conducted by Catholic missionaries of his men to captured Goan and Middle Eastern women. Many were the widows and daughters of soldiers who died in battle.⁸

Following Albuquerque's death in 1515, inter-racial unions proceeded with and without the consent of the Church, probably pushed by the expedience of trade, through the custom of informal liaisons between Portuguese men and indigenous women.⁹ These unions were partially the result of policies forbidding European women from making the journey to Asia, but also the prevalence of slavery, which included women and children sold by their impoverish relatives, labourers and those who spoke multiple languages, and others who were educated in culinary arts, geography, and statistics.¹⁰

Recent studies suggest that many women in these unions were indentured servants, escaped slaves,

kidnapped girls, and surrogates intended for the 'Marriage Markets' of the Portuguese colonies.¹¹ Nearly all came from trading ports in Southeast Asia, including Goa, Malacca, the Philippines, Japan, and Timor. As trade with Japan weakened and finally closed in 1639, trade with Chinese ports gained momentum, and women from the region were included as well.

The Portuguese households of Goa and Macao often included wives, concubines, servants, and their respective children. This practice created the environment for accepted behavior within families. One of the typical characteristics were large 'mestizo' family groups made up of legitimate and illegitimate children.¹² Accounts of households of more than twenty or 30 members were common, and remained so in some settlements well into the 20th century. Another practice was the acceptance by 'legitimate' members, including the wives of the household's head, of multiple conjugal relations. This was apparently common in most Portuguese colonies, and had important consequences for the future of the Macanese community.¹³

The acceptance of multi-racial children from these unions created bonds between the Portuguese and indigenous communities and lessened the impact of colonisation in early settlements. Such alliances, based on familial ties with ethnic groups in India, Malacca, Brazil, and Africa, helped diminish the influence of the Dutch and English for almost two centuries.¹⁴ Despite the discord that sometimes divided generations, political and economic priorities in Goa and Macao tended to break down race and class divisions within families, and over time allowed a semblance of unity to occur.¹⁵

Another key arbitrator of racially mixed families was the Roman Catholic Church. The influence of the Church through its Jesuit missionaries in Japan and China from the late 15th century introduced baptism to virtually all household members. Devotion to the Church in Goa and was well documented by Jesuit chroniclers, travellers and commercial agents.¹⁶ The wide acceptance of baptism and other sacraments extended familial bonds, while strengthening relations to the new Christian order through ritualised ceremony and adherence to doctrine.

The Church also played a significant role in the education of Portuguese 'descendentes' in trading ports. The socialisation of family members, primarily males in schools set up by missionaries, and later

females separately in convents, reinforced ties through religious practice and education, creating both a sense of moral superiority and an expectation of social position among family members that aligned with the needs of Church and State. The continuance of these practices legitimised to a degree all Portuguese settlers, regardless of their origins, while supporting the extension of familial relations to future generations.¹⁷

The Church thus helped to solidify Luso-Asian customs and practice. By legitimising racially mixed unions through baptism in Goa, it also condoned bonds to other ethnic groups that were necessary for the survival of Portuguese trade. In the process, the Church became a powerful ally of Portuguese ambitions in Asia, and the future 'guardian' of Macanese culture and community life.

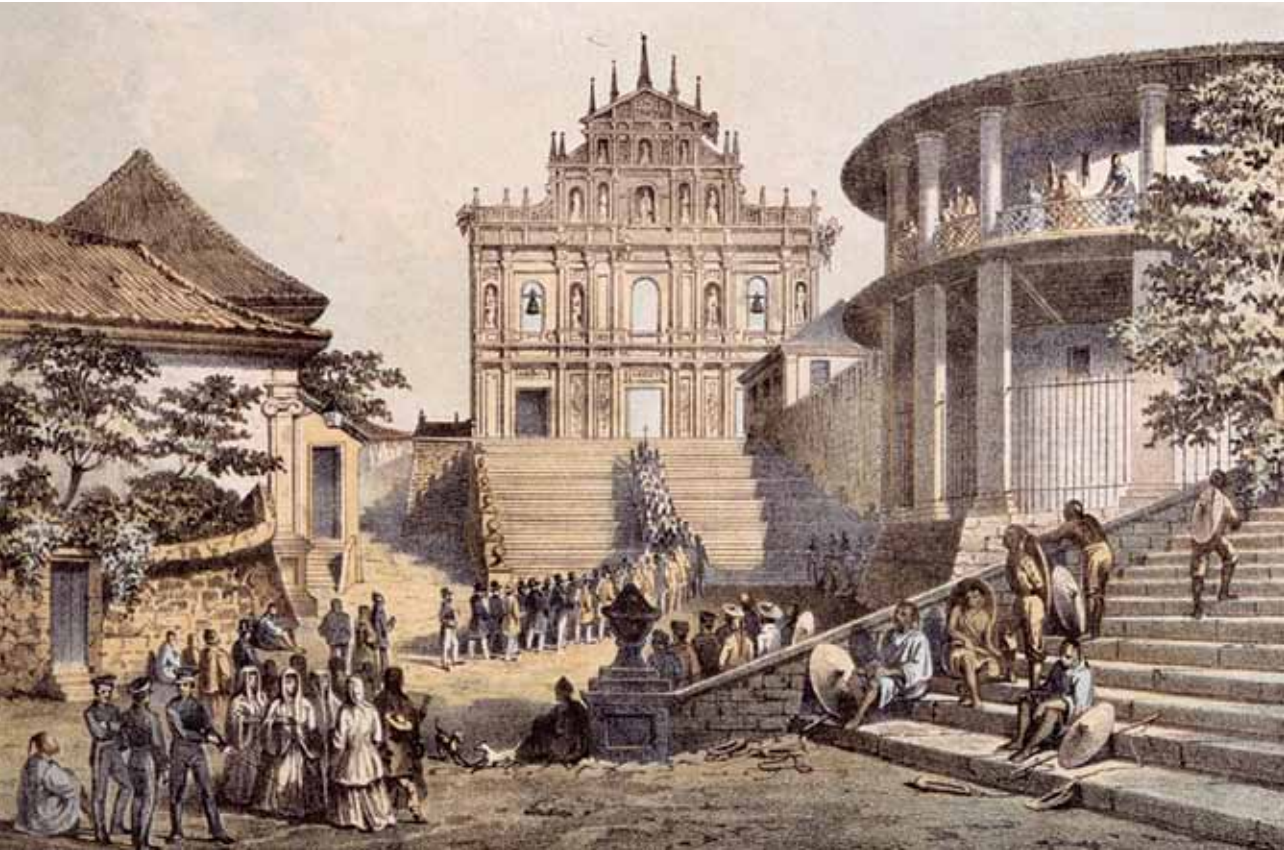
And yet Portuguese 'descendentes', like other colonised groups, were not completely reliant on the Church or on colonial administrations for their survival.¹⁸ The expanding Asian trade provided other options. For while the 'rules' of family practice were regulated by the Holy See and the Bishop of Goa, social and commercial relations among families, and the effects of those relationships on the Macanese community, were very much in play.

FAMILY NETWORKS IN GOA

By most accounts, ties between families were common aspects of early colonial life in India that were later brought to Macao. In Goa, for example, where the number of Portuguese 'descendentes' in the 1500s already numbered about 10,000, a mix of Indian, Malayan, and Sri Lankan influences through trade created a shared patois that researchers have called a 'linguistic hybridization of Portuguese, Malay and Sinitic traits'.¹⁹ This led them to conclude that 'Maquista', the creole language usually identified with Macao is actually 'the result of the mixing of different cultures and linguistic systems' adopted from other ports and probably first spoken in Goa and Malacca.²⁰

The wide range of cultural influences, which later included Japanese and Chinese, brought together by Portuguese colonisation and the Church, resulted in unique familial traditions. In Goa the conversion of native Indians gave rise to the adoption of Portuguese surnames at baptism, the rearing and education of mestizo children according to Christian values, and

William Heine, 'Jesuit Convent, Macao', 1854.



ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

even the incorporation of indigenous rituals into the marriage ceremony. A vivid example of the latter is provided by an Italian traveller, Pietro Della Valle, who attended a Goan wedding in the 1620s:

The Bride and Bridegroom came under Umbrellas of Silk, garnished with silver, and in other particulars the Ceremonies were according to the custom of the Portugals, only I observed that, according to the use of the Country, in the Company before the Married Persons there marched a party of fourteen, or sixteen, men oddly clothed after the Indian fashion, to wit naked from the girdle upward, and their Bodies painted in a pattern with white Sanders (sand).²¹

The blending of old and new world elements, and the social ties they created, led to the establishment of a large Indo-Portuguese community in Goa, one of the original locations of ‘descendentes’ in Asia.²²

Two examples of Portuguese family ties through Goa suggest the roles that generational networks played during this period. According to genealogist Jorge Forjaz, the descendants of Rui Lopes, a 12th century soldier on the northern Portuguese frontier at Chaves (then part of Spain), can be traced thirteen generations later to Antonio Rafael Alvares, a 17th century Captain-General of Diu, a Goan trading port. Although born in Lisbon around 1650, Alvares spent his military career in India, where he married a local woman and raised four sons and several grandchildren who were prominent in Goa’s military and religious establishment.²³

Several of Alvares’ descendants appear throughout the 18th century as soldiers and physicians. One grandson, Vicente Alvares, was an officer who later became a pharmacist in 1726. His son, Manuel Caetano Alvares, was a doctor certified to practice in Goa and Portugal in 1755. Another cousin, Joao Jacques Floriano Alvares, was a doctor at the Medical School of Goa in 1849, and later was appointed Chief Medical Officer of Macao in 1872. Through the 19th century many Alvares family members also worked as researchers, attorneys, teachers, and university professors, with several moving between Goa, Hong Kong, and Portugal.²⁴

Another ‘descendente’ family from India, the Barrettos, originated from the union of Antonio Lorenzo Barretto, born into the Maratha tribe of Goa, and Pascoa de Sousa, whose father was Portuguese. Upon his baptism, Barretto adopted the family name of his godfather, a descendent of Gomez Mendes Barretto,

who lived in 12th century Spain. Antonio Barretto’s ‘descendentes’ later became successful traders in India and Macao.²⁵

Antonio’s second son, Luis Barretto de Sousa, who was born in Bombay in 1745, founded the merchant firm L. Barretto & Company. In 1797, Luis joined his younger brother, Joseph Barretto Senior de Sousa (1750-1824), to establish the first insurance business in Macao the ‘Casa de Seguros’, securing the cargos of other merchants involved in the China Trade. The brothers also partnered with several uncles and a brother-in-law who owned trading firms.

The business from these connections allowed the Barrettos to purchase two merchant ships of their own. One vessel operated between the Cape of Good Hope and London. The other ship handled trade between Macao and the rest of China. Together these ventures created one of the earliest examples of ‘vertical integration’ in the Far East, linking manufactured goods and distribution. As his wealth accumulated, Luis Barretto earned a reputation in 18th century India as ‘The Prince of Business’.

As the Portuguese empire declined in the late 17th century, many Goan-born ‘descendentes’ made their way to Macao, but the transition was slow because of changing political and economic conditions.

FAMILY NETWORKS IN MACAO

Macao represented Portugal’s tenuous foothold in 16th century China. During an interruption in trade from 1519 to 1550, the result of aggressive tactics toward local merchants, colonial officials focused their attention on Japan, which was discovered by Portuguese sailors in 1542. When relations with China were re-established, the first exchange of goods took place during an annual trade fair on Sanchan Island in 1552. By 1555 the fair was extended to Lampacao Island and the small peninsula on which Macao is located today.²⁶

The earliest settlers in Macao, including sailors, criminals, adventurers, escaped prisoners, traders, and Jesuit missionaries, arrived from Goa, Japan, Malacca, and bordering regions of China as early as 1553. It is reputed that local mandarins allowed them to remain permanently in 1557 in recognition of their role in expelling pirates who used Macao as a stronghold.²⁷ The city then enjoyed a ‘Golden Era’, particularly

while trade with Japan remained open, but fell into deprivation following the closure of Japanese ports in 1639.²⁸ In that period Macao overcame the Dutch invasion of 1622, and the capture of the Malacca peninsula in 1641, but benefited in later years from a British-Portuguese alliance in 1661.²⁹

When Macao finally recovered in the early 18th century, assisted by the opening of Canton to foreign traders by China 1685, Goa and Macao emerged as the only entry points to India and China, and the principal trading centres in Asia.³⁰ Macanese merchants soon were engaged as intermediaries between East and West, enjoying a virtual trade monopoly. This period of prosperity also corresponded with rising liberal fervour in Macao, while being virtually forgotten by Lisbon and neglected by Goa.³¹

Macao’s relative autonomy also came as a consequence of the Church’s long history in Asia. Following Portuguese, French and Spanish Jesuits into 15th century China, many religious orders built churches, schools, hospitals, orphanages and

convents to serve the growing community. Jesuit clerics, in particular, diligently preserved the journals of early Portuguese explorers, while chronicling the development of Macao as the ‘City in the Name of God in China’, even in the foundation stones of St. Paul’s cathedral, as well as in the work of artists, including the poet Luis Vaz de Camoes, a visitor in 1567.³² Students in religious schools were taught the classics, mathematics, languages, and commercial skills, including stenography, printing, and horticulture, anticipating the demands of trade in the coming years. As a result, the flow of regular ship traffic from Goa began once again, opening to the first wave of ‘descendente’ immigrants.

Many families were attracted by opportunities provided by the burgeoning trade. The next generation of Barrettos, for example, added to the family’s fortunes in India by moving some of its commercial interests to Macao.³³ Joseph Barretto Junior’s son, Antonio Lorenzo Barretto Rodriquez, succeeded his father as director of the Casa de Seguros de Macao in 1810. A few years

The Santos Family (Macao, 1911).



ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

later he was elected to Macao’s ruling body, the Leal Senado. Antonio Lorenzo’s son, Bartolomeu Barretto Rodriquez (1748-1845), began as a tea merchant in Macao, and in 1822 became the third generation of his family to be director of the Casa de Seguros. In 1825, another of Antonio’s sons was elected chairman of Macao’s ‘Almatace da Camara’, the colony’s chamber of commerce. In 1831, at age twenty, Antonio Lorenzo’s grandson, Bartolomeu Antonio Barretto, was a linguist, negotiator, and clerk for William Jardine, the most prominent ‘country trader’ in. Following the Opium wars in the 1850s, Bartolomeu became Jardine and Matheson’s principal agent in Bangkok and Manila, and later purchased a rice mill in the Philippines, where he died in 1881.

Family customs have long marked the boundaries of the Macanese experience, and helped shape the character of its communities throughout Asia.

There were similar patterns in other families. Leonardo d’Almada y Castro, a Goan born in 1815, was the son of a Portuguese father from Lisbon who married a ‘descendente’ woman in the 1790s.³⁴ D’Almada worked for the British Superintendent of Trade in 1836 and was well-known in the community, helping to build a Portuguese-British theatre in 1839. Two years after d’Almada was transferred to Hong Kong in 1842, he married the daughter of a Portuguese-French woman from Macao, and when she died, married her Macanese cousin.

D’Almada’s contemporary, Delfino Noronha, who was born in Macao in 1824 to a family from Goa, attended St. Joseph’s College in the 1830s.³⁵ There he was trained as a compositor on a printing press the Jesuits had imported from Lisbon. Noronha went on to establish Hong Kong’s first commercial press in 1844, publishing the government *Gazette* from 1849, and trained a generation of compositors who followed him from Macao.³⁶

The transition of the large Alvares family from 1700 to 1899 showed comparable changes. In the

18th century, 40% of Alvares males remained in the Portuguese army, 40% were priests, and 20% were doctors. By the 19th century 59% of Alvares men were physicians in Macao while only 3% remained in the military and 6% entered the priesthood, some disenchanted with conditions in Goa. Other professions also began to appear: more than 18% of Alvares men practiced law in Macao, while 12% taught in schools and universities, some in Portugal.³⁷

And so the migration of Portuguese descendants from Goa continued throughout the 19th century, now firmly enmeshed in a network of families and commercial ties. As British interests grew dominant after the Opium War, Macao’s position as a trading centre faded once more. Hong Kong soon took its place in the 1850s, and with it came Macanese workers seeking new opportunities.

FAMILY NETWORKS IN HONG KONG

As the next destination of Macanese emigration, Hong Kong presented a different set of challenges. Early residency and work restrictions imposed by the colonial government confined the Macanese and other non-British citizens to outlying areas and into lower positions in government agencies and trading houses. Soon divisions within civil society, which mirrored Hong Kong’s developing economy, placed most Macanese immigrants squarely between the British elite and a vast pool of Chinese workers.³⁸

The social ordering of Hong Kong was both hierarchical and transparent. All English language newspapers in the 1860s were staffed by Macanese compositors, but edited by British expatriates. The banks and trading houses were headed by English department heads and staffed by linguists, bookkeepers, and clerks trained in Macao.³⁹ Shipping lines, telegraph companies, and the military were similarly stratified. In government offices, ‘Portuguese’ clerks reported to a Head Clerk or a Chief Accountant, often a long-time Macanese employee, the highest position to which a worker of his race could aspire. Above the Head Clerk, positions for department heads were reserved for British citizens, many of whom stayed in Hong Kong only a few years. Below Macanese workers were poorly paid Chinese tellers and labourers. Customs, family pressures and tradition, often based on ethnic stereotypes, prevented Portuguese workers from descending lower

in the organisation. Colonial policies passed down through London restricted them from moving higher.⁴⁰

These institutional barriers, however, did not prevent some Macanese from succeeding. In fact, the formation of the community in Hong Kong under the leadership of early families may well have reinvigorated Macanese culture in the 19th century. An example was provided by Leonardo d’Almada y Castro, who had immigrated with the Superintendent of Trade in 1842. During the course of his career in Hong Kong, d’Almada rose quickly from second clerk in Macao, to ‘Keeper of the Records’ (Head Archivist in the Hong Kong Trade office) in 1844, to Chief Clerk for the Colonial Secretary in 1846.⁴¹

D’Almada’s position in the Colonial Secretary’s office technically placed him over all Portuguese workers, and permitted him to purchase land near Hong Kong’s deep water harbour. These lots were highly prized by traders wishing to relocate from Macao and other treaty ports. D’Almada was particularly active in 1860, during which he sold fifteen lots in Showkewan and seven more in Aberdeen in 1861, some with ‘a detached two story granite godwon’ to facilitate access to the docks and shipping.⁴² He later acquired several private residences to accommodate the growing number of Macanese families. Between 1864 through 1866 d’Almada placed advertisements for at least eight different houses he owned. Reflecting the times, d’Almada also attempted to rent houses he owned in Macao, but was forced to reduce the rents, suggesting that there was lower demand.⁴³

D’Almada’s personal success allowed his philanthropy to flourish as well. In the 1870s he



Leonardo d’Almada e Castro [1815-1875].
From António M. Pacheco Jorge da Silva,
The Portuguese Community in Hong Kong: A Pictorial History
(Macao: Conselho das Comunidades Portuguesas/
Instituto Internacional de Macau, 2007).

deeded land and a building on Caine Road to the Italian Canossian sisters for an orphanage and a school. Other members of the family also contributed. His brother, Jose d’Almada y Castro, private secretary to Governor Sir John Pope Hennessey, added to the Canossian’s land in the 1880s, allowing the sisters to maintain a presence in Hong Kong throughout most of the 20th century. Leonardo’s oldest daughter, Ana, even took the veil of the Canossian order in 1878, remaining with them until her death at age 90 in 1938.⁴⁴

Delfino Noronha was another Macanese who seemed to defy conventions in Hong Kong. Rather than work as a clerk or bookkeeper, Noronha set up his own printing plant in 1844 at the age of nineteen. By 1849 his firm, Noronha & Co., was granted the contract to print the *Hongkong Government Gazette*, the colony’s official record and its principal means of communication. It was

from this position that Noronha became an important leader of the Macanese community.⁴⁵

The first ‘Portuguese’ to establish a commercial enterprise independent of the British (although they remained clients), Noronha was in a position to hire skilled compositors from his old school, St. Joseph’s in Macao. As the largest employer of Macanese workers in Hong Kong, Noronha and his staff produced finely detailed editions in multiple languages. These attracted the attention of an international audience, including Church leaders, ambassadors, governors, and wealthy merchants, as well as visits from world leaders, including Jose Rizal, a Filipino nationalist. Noronha was held in such high esteem that one Hong Kong governor envisioned Noronha & Co. would remain the colony’s printer *in perpetuum*.

ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES



José Pedro Braga [1938].
From António M. Pacheco Jorge da Silva, *The Portuguese Community in Hong Kong: A Pictorial History* (Macao: Conselho das Comunidades Portuguesas/Instituto Internacional de Macau, 2007).

Like d'Almada, Noronha also was an early landowner on Hong Kong island, and one of the first investors in Kowloon. In the 1870s he became a partner with another immigrant, Marcus Calisto do Rozário, on ten acres in Tsim Sha Tsui, the first of several attempts to create a Macanese enclave in the 'New Territories'. In the process, Noronha built a farm and became a noted horticulturist, experimenting with tropical plants and fruits. During the same period, he operated a steam ship service between Hong Kong and Kowloon, the precursor of the 'Star Ferry' that operates over the same route today.

Despite these successes, most Macanese could expect long years of work and social isolation in Hong Kong's structured society. Some of the few shelters from this imposed 'order' were their large extended families. Macanese women, with few exceptions, left the monotony of the workplace to their fathers, uncles, brothers, and husbands.⁴⁶ Many accepted roles as wives, mothers, and as managers of large households.

The pattern was a carryover from traditions begun in Goa and Macao. Many early families, including the Noronhas, the Alvares, and the Xaviers, supported households of more than ten children, and others like the Gosanos had eighteen members, not including servants and their families.⁴⁷

Most households also were part of a larger community that remained connected to the Church in Hong Kong, but was culturally separate from other groups. As a Chinese observer in the 1920s wrote:

... there was quite a large Portuguese Community living near the vicinity of the Cathedral,... spreading from 2-14 Caine Road... upwards, including the St. Joseph's Terrace..., St Joseph's Building, 4-10 Robinson Road, the Belilios Terrace (now 5-25 Robinson Road), the entire length of Mosque Street, and part of Mosque Junction. The Portuguese Community formed the bulk of the Catholic Community in the Cathedral Parish.⁴⁸

A description of another Kowloon neighborhood suggests a similar pattern in the 1930s:

We lived on Soares Avenue, Homantin, where there were quite a few Portuguese people who bought the houses around us.... The house... was two-storied. It was attached to number 9 Soares Avenue, which was occupied by... the Sequeiras. Next door to us, Number 13, was occupied by another Portuguese family called the Barros. In between this house and the next was one... occupied by a Portuguese family called Guterres. Next door to the Guterres's was where the Yvanovichs lived...⁴⁹

Much like their families and neighbourhoods, Macanese social life in Hong Kong was also cloistered. Macanese children usually only attended Catholic schools in Kowloon or Hong Kong that were organised by the Jesuits, Christian Brothers, Franciscans or the Canossian Sisters. In some cases, children were sent back to learn the Portuguese language and customs, or to Shanghai where another Macanese community had grown to be tutored in French, Spanish, or other languages.⁵⁰ In other cases, Macanese families attached to merchant firms in Canton or Japan educated their children in religious schools there, but by the early 20th century many gravitated back to Hong Kong.⁵¹ As more families returned, education in the British colony became the accepted practice.

The isolation of the Macanese community also was evident from its organisations, an extension of family relations. While institutions in Macao, such as the Santa Casa da Misericórdia (Holy House of Mercy) and schools attached to the Church were centres of the community, the most popular organisations in Hong Kong were social clubs independent of the Church. Each was established to serve a growing Macanese middle class.

The most important was the Club Lusitano, founded in 1865 by a group of Macanese businessmen, which included J.A. Barretto, whose family was mentioned earlier, and Delfino Noronha.⁵² After inaugurating its first building in 1886, the club offered 'rooms' for bachelors and widowers, provided venues to entertain friends and family, and sponsored community events. Membership in 1904 expanded to include over 200 members. By 1922 Lusitano acquired a new building on Ice House Street near the stock exchange with a bar and larger reception area. Three generations had already joined, following their fathers, uncles, brothers and cousins through positions in banks, merchant houses, and government.⁵³

Club Lusitano members were also involved in other organisations. The owner of the Hong Kong Printing Press, Lisbello de Jesus Xavier, a Lusitano member since 1888, provided funds for the Clube de Recreio in 1903 to build recreational facilities and organise sports leagues. Other members started the Socorros Mútuos Association, which aided indigent Macanese with health care and even helped pay for Catholic burials. The wives and mothers of Lusitano members were also active. One group founded the 'Little Flower Club' in 1906 to welcome new families and to raise funds for local charities.

By the turn of the 20th century, Hong Kong had entered its own 'Golden Age' of commercial prosperity. The next generation of Macanese shared in that success, some becoming British citizens, and most families enjoyed a relatively comfortably lifestyle attached to men in the middle ranks of government, finance, and trade. Several Macanese owned businesses of their own, many employing relatives and others in the community. They included A. Botelho and F.D. Barretto, a relative of the same Goan family, who in 1895 were flour merchants and shipping agents; Luis M. Alvares, the youngest son of the family, who in 1896 was an exporter of ginger, ginseng, and ornamental feathers; A.M. da

Cruz and J.M.F. Basto, importers of Australian flour, butter, and dairy products in 1897; and F.J.V. Jorge, a produce and ginseng merchant in 1901.⁵⁴

João Pedro Braga, the grandson of Delfino Noronha, eventually succeeded him as the most prominent Macanese of his time. In 1895 Braga published his first book criticising attitudes toward non-British workers, then managed an English language newspaper, the *Hong Kong Daily Telegraph*, from 1902 to 1909. He was later a correspondent for the Reuters News Service and the Associated Press, and was elected the first Macanese member of Hong Kong's Legislative Council in 1926.⁵⁵

The wide range of cultural influences, which later included Japanese and Chinese, brought together by Portuguese colonisation and the Church, resulted in unique familial traditions.

But Hong Kong soon began a slow decline, marked by the fall of the Chinese empire in 1911, the decline of British trade after the end of World War I, the rise of Japanese militarism, and the invasion of Manchuria in 1935. A period of malaise was followed by the invasion of Hong Kong in December 1941, and for the Macanese, evacuation as neutral 'Third Nationals' back to Macao during the war years.⁵⁶

The temporary settlement reunited many families from former Portuguese trading ports.⁵⁷ While suffering the loss of property and separation from loved ones, many Macanese families remained intact in wartime due to the organisation of refugee centres, schools, and social activities by the neutral government and the Church. After the hostilities ended, most Macanese returned to Hong Kong to rebuild, but many began to consider resettlement in other countries.⁵⁸

Beginning in 1984 several hundred began returning to every three years during 'Encontros' (meetings) organised by Macao's government to meet

ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

relatives and renew old friendships.⁵⁹ Some younger members now use the meetings to establish social, commercial, and political contacts that can be sustained through new technology and international travel. Despite inter-marriage outside the community, many Macanese descendants now seem to recognise the value of their origins to gain insights into 21st-century China.⁶⁰

CONCLUSION

The purpose of this study was to demonstrate how family networks help us to understand the development of Macanese communities. As we saw in Goa, familial ties resulting from racially mixed unions created hereditary pathways that allowed sons to follow their fathers into the military, commercial trade, and medicine. In each case, the families highlighted took different paths to create wealth and other forms of ‘social value’, which they were later able to transfer.

In Macao, and later in Hong Kong, Macanese families not only accumulated personal wealth, but distributed forms of ‘social value’ outside their families. These included the transfer of wealth through marriage, the creation of businesses that employed other immigrants, entering medicine to administer to the sick and indigent, and serving in government to protect the interests of the community. Other Macanese bought property and encouraged the growth of agriculture, and later stimulated real estate ownership, and the growth of neighbourhoods which lasted for several generations.

Another form of ‘value’ created by Macanese family networks was an understanding of cultural identity. This sense of culture was born of shared

religious beliefs, customs and language, and also based on a common recognition of historical struggles and achievements. The origins of ‘Macanese’ identity occurred during a period (1557 to 1860) in which the population repelled foreign invaders, endured basic survival in periods of commercial decline, thrived in new roles as indigenous traders, and formed new alliances in light of Portugal’s flagging influence in Asia. The period also included a loosening of ties to Lisbon, a flirtation with republicanism, and the rise of artistic expression in Macao, including the development of architecture and the celebration of Macanese writers, poets and artists.

The recognition of a shared history passed down through families, and celebrated in religious and community rituals, was all the more intensified by the movement of Macanese to Hong Kong in the 19th century. For it was there that Macanese identity solidified under the pressures of British colonial rule and, in some cases, rose to new heights as many immigrants took their places in the new society.

In the final analysis, the study of Macanese family networks provides a rare glimpse of individuals who led and encouraged the growth of Macanese communities. In the process, we observed their shared activities and customs, and the ways families developed and survived. The study of families thus provides a chronicle in microcosm of the collective struggles of Macanese who forged their own identity as a cultural group, and a method of analysis that uncovers the stories of immigrants in the context of Asia’s history. Future studies that include a similar blending of history and biography will likely contribute to more comprehensive narratives as Macanese research moves forward.⁶¹ **RC**

NOTES

1

In this study, we define ‘Macanese’ as the descendants of Portuguese and Goans, Malaysians, Japanese, Timorese and later Chinese, corresponding to the major ethnic groups incorporated by Portuguese colonisation in the early part of the 16th century. Recent studies suggest that within 100 years most colonists were not continental Portuguese, but racially mixed mestizos who first settled in Goa, and after 1557 adopted a cultural identity as ‘Macanese’ during almost 300 years in Macao. For example, see the work of Isabel Leonor da Silva Diaz de Seabra, University of Macau, Research Centre for Luso-Asian Studies, ‘The historical demography of Macau and the constitution of the Luso-Asian Population’ 2010, at: <http://www.umac.mo/fah/ciela/history/MacauDemography.html>. For information on Portugal’s strategy on inter-racial marriage, see Edgar Prestage, *The Portuguese Pioneers* (London: Black, 1933), pp. 289-300.

2

See Edward A. Tiryakian, ‘Emile Durkheim’, p. 202, in *A History of Sociological Analysis*, edited by Tom Bottomore and Robert Nisbet (New York, Basic Books, 1978). Tiryakian points out that Durkeim recognised that ‘custom’ in and outside the family is not only habitual, but behavior that is mandatory for the entire community. See also the work of sociologist Arlie Russell Hochschild, including her book, *The Managed Heart: the Commercialization of Human Feeling* (Berkeley, CA: University of California Press, 1983).

3

Alfredo Gomes Dias, ‘The Origins of Macao’s Community in Shanghai, Hong Kong’s Emigration (1850-1909)’ . *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, Vol. 17, 2008, pp. 197-224. Dias is one of the few scholars who write about the ‘Macanese Diaspora’, a controversial label placed on this group’s immigration. While providing valuable and little-known information on the community in Shanghai, Dias virtually ignores its cultural origins in Goa, and uncritically proposes the beginning of Macanese migration from Macao as a result of the Opium War.

4

Variations of ‘Transnationalism’ and ‘Diaspora’ explain some aspects of Macanese history, but there are limitations in their use. Since the end of World War II, for example, many Macanese have immigrated from Hong Kong and Macao to other countries, but remain culturally linked, especially to Macao. Many now use technology to remain in contact with friends and relatives at home. The presence of Macanese communities throughout the world also is an indication of how extensive their ‘diasporas’ have been throughout history. On the other hand, the Macanese have never fitted the traditional definition of diaspora refugees: they were never forced to leave their homes, nor has an empowerment narrative among expatriates materialised. Also, most do not attempt to influence immigrant policies in Macao or their host countries. For a comparison of how these concepts have been used in the past, see Karsten Paerregaard, ‘Interrogating diaspora: Power and conflict in Peruvian migration’, in *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*, edited by Rainer Baubock and Thomas Faist (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010), pp. 91-108. See also Roger Brubaker, ‘The “diaspora” diaspora’. *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 28, No. 1, January 2005, pp. 1-19.

5

For recent scholarship, see Mark Meuwese, *Brothers in Arms, Partners in Trade: Dutch-Indigenous Alliances in the Atlantic World, 1595-1647* (Leiden: Brill, 2012), p. 129; Stefan Halikowski Smith, *Creolization and Diaspora in the Portuguese Indies: The Social World of Ayutthaya, 1640-1720* (Leiden: Brill, 2011); and Geneviève Escure and Amir Schwegler, *Creoles, Contact and Language Change: Linguistic Interpretations* (Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins, 2004), pp. 5-6. The question of cultural origins, and the insistence that Macao was the only point of departure, is a theme in many immigrant writings submitted to Macanese cultural organisations.

6

It is also adopted by some Portuguese academics, as represented in Alfredo Gomes Dias’ article. See note 3.

7

This estimate is based on research conducted by Portuguese genealogist Dr. Jorge Forjaz and chronicler Dr. Henry d’ Assumpção, who have identified over 50,000 Macanese family names. Other researchers suggest the number of family groups may be as high as 60,000 given the prevalence of inter-marriage with other ethnic groups. Using a representative sample of Macanese from surveys conducted in 2012 and 2013, my own research found that over 70% of Macanese families have between 21 and 25 living members, suggesting that the number of Macanese globally may be higher than the current estimates. For a definition of ‘Macanese’, go to: <http://www.macstudies.net/director-roy-eric-xavier-ph-d/>.

8

The voluntary exile of Macanese to other countries has resulted in the creation of numerous cultural associations, some more than 50 years old (see a list at: <http://www.macstudies.net/links/>). The largest concentration is currently in California, with other groups in Canada, Australia, and Brazil. Many members have begun studies of family histories and written articles about family life before the ‘handover’ of and Hong Kong to China. Recently, these reminiscences seem to have strengthened ties between many immigrants and Macao’s regional government. Cultural nostalgia also has played a role in solidifying relations between Macanese organisations, leading many to visit regularly for business and travel.

9

C.R. Boxer, *Fidalgos in the Far East: 1550-1770* (Hong Kong: Oxford University Press, 1968), p. 175, and Chapters VII and XIII. Also see John Holm, *Pidgins and Creoles* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 288 and A.J.R. Russell-Wood, *The Portuguese Empire* (Baltimore MD: Johns Hopkins University Press, 1998), p. 187.

10

Ibid., p. 188.

11

C.R. Boxer, ‘Muitsai in Macao’, in *Fidalgos in the Far East*, pp. 221-241, and Zhidong Hao, *Macao: History and Society* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2011), p. 106.

12

In addition to the work of Isabel Leonor da Silva de Seabra at the University of Macau, see also C.R. Boxer’s chapter, ‘Muitsai in Macao’, in *Fidalgos in the Far East*, Elsa Penalva, *A Mulher na Sociedade Macaense: Séculos XVI e XVII* (Lisbon: CHAM-CCCM, 2011, and a review by Ana Paula Wagner (translated) http://translate.google.com/translate?hl=en&sl=pt&u=http://www.scielo.br/scielo.php%3Fpid%3DS0104-87752012000100025%26script%3Dsci_arttext&prev=/search%3Fq%3DElsa%2BPenalva,%2BA%2.

13

Zhidong Hao, *Macao: History and Society*, p. 104.

14

C.R. Boxer, *Fidalgos in the Far East*, pp. 227-228, and Zhidong Hao, *Macao: History and Society*, p. 104.

15

Mark Meuwese, *Brothers in Arms, Partners in Trade: Dutch-Indigenous Alliances in the Atlantic World, 1595-1647*, p. 129.

16

The conflict within families, however, is sometimes never resolved. In the course of my own research, for example, there are several cases in which succeeding generations of Macanese disavowed or simply ignored ancestors who were Chinese and Indian.

17

For example, see C.A. Montalto de Jesus, *Historic Maca* (Hong Kong: Kelly & Walsh: 1902), *The Travels of Peter Mundy in Europe and Asia, 1608-1667*, Vol. III, Part I, edited by Sir Richard Carnac Temple, (London: The Hakluyt Society, 1919), and *The Travels of Pietro Della Valle in India*, edited by Edward Grey (London: The Hakluyt Society, 1892).

18

Peter Mundy writing in 1634 about Macao notes the importance of the Church in the education of children. See *The Travels of Peter Mundy*, Vol. III, Part I, pp. 274-275.

19

For an example of the Chinese in Hong Kong, see John M. Carroll, *Edge of Empires: Chinese Elites and British Colonials in Hong Kong*

ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

(Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005), and especially, Ch. 1, ‘Colonialism and Collaboration: Chinese Subjects and the Making of British Hong Kong’, pp. 16-36.

19 Geneviève Escure and Armin Schwegler, *Creoles, Contact and Language Change, Linguistic Interpretations*, p. 5. Another scholar citing early sources writes that over 95% of soldiers in the Portuguese command in India were racially mixed: John Holm, *Pidgins and Creoles*, p. 288.

20 Geneviève Escure and Armin Schwegler, *Creoles, Contact and Language Change, Linguistic Interpretations*, pp. 6-7.

21 *The Travels of Peter Mundy*, Vol. III, Part I, p. 427.

22 Several scholars also point to other Portuguese settlements in Malacca, Sri Lanka, and other regions of India. See Mark Meuwese, *Brothers in Arms, Partners in Trade: Dutch-Indigenous Alliances in the Atlantic World, 1595-1647*, p. 129; Stefan Halikowski Smith, *Creolization and Diaspora in the Portuguese Indies: The Social World of Ayutthaya, 1640-1720*; and Genèvieve Escure and Amir Schwegler, *Creoles, Contact and Language Change: Linguistic Interpretations*, pp. 5-6.

23 Jorge Forjaz, *Famílias Macaenses*, Vol. 1 (Macao: Fundação Oriente, 1996), pp. 143-159.

24 Ibid.

25 The following accounts were provided through correspondence on Nov. 29, 2012 and Dec. 3, 2012 with Paul Ferraz Barretto, a family member and historian, and archival materials found in ‘The Jorge Forjaz Collection’ of the Old China Hands archives at the California State University, Northridge. Paul Barretto also notes that some of his family in India were Konkani Brahmins.

26 C.R. Boxer, *Fildagos in the Far East*, pp. 2-3.

27 C.A. Montalto de Jesus describes the occurrence in this way: ‘In the reign of Kia Tsing, a pirate named Tchang Si Lao, who roved in the Canton waters, seized Macao and beleaguered the provincial capital. The mandarins appealed to the Europeans (Portuguese) for succor. These, who were on board their trading vessels, raised the siege and chased the pirate down to Macao, where they slew him. The viceroy having apprised the emperor of the victory, this prince issued an edict whereby he gave Macao to these merchants from Europe, so that they might settle there.’ C.A. Montalto de Jesus, *Historic Macao*, p. 25.

28 C.A. Montalto de Jesus, writes: ‘While the Portuguese possessions in India decayed, Macao rose to the zenith of her prosperity, reaping a golden harvest from the Japan trade as well as from that with Manila, the Spaniards having abandoned the project of direct trade with China. From Liampo Macao inherited the highly lucrative trade with Japan. Mendez Pinto’s estimate of the Liampo merchants’ fabulous profits is confirmed by accounts of the trade between Macao and Japan. According to Kaempfer, the profit amounted to at least hundred per cent., besides what the return voyage yielded, and that was even more’, *ibid.*, p. 51.

29 For a full account of the Dutch invasion, see C.R. Boxer, *Fidalgos in the Far East*, pp. 71-91. See also C. A. Montalto de Jesus, *Historic Macao*, pp. 55-67.

30 Austin Coates writes that even though Chinese emperor Kangxi first approved foreign trade in 1685, suspicion by the Bishop of Macao and competition from the French delayed trade in Canton until 1742. Austin Coates, *Macao and the British, 1637-1842* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2009), pp. 40-48. C.A. Montalto de Jesus (*Historic Macao*, pp. 132-134), states that the Macao Senate, still recovering from losses after Japan closed its ports in 1639, was not able to begin financing trade until 1762.

31 See C.A. Montalto, *Historic Macao*, p. 151: ‘Under this mixed jurisdiction, Macao remained ... neglected. The senate’s relaxation continued; the court of Lisbon left the important colony in utter abandonment; and Goa contributed not a little towards its ruin’. C.A. Montalto, *ibid.* pp. 225-226, estimated that the Portuguese ‘descendente’ population of Macao remained relatively small, numbering only about 4,000 in 1793 among a total Chinese population of 8,000. He also cites sources around 1830 stating the community grew only slightly to about 4,300.

32 See C.A. Montalto de Jesus, *ibid.*, pp. 232-235, for an example of a renewed sense of Macanese identity launched the idea of as a cultural homeland. The foundation stone of St. Paul’s is engraved with the following: ‘VIRGINI MAGNE MATRI, CIVITAS MACAENSIS LUBENS, POSUIT AN. 1602.’ (‘Great Virgin Mother, we the citizens of Macao dedicate this church to you.’) ‘CIVITAS MACAENSIS’, in the most literal translation, could mean: ‘Macanese city’, although other translations take it to mean: ‘Commonwealth Macanese’. However, the recognition by the Society of Jesus that a public space could be called ‘Macaensis’ suggests a commonly held belief that this was a community of people who identified themselves as ‘Macanese’, that is, as the people of Macao. This is one of the first documented references to both the physical and cultural nature of Macao as a cultural homeland.

33 Correspondence with Paul Ferraz Barretto, and archival materials found in ‘The Jorge Forjaz Collection’ of the Old China Hands archives at the California State University, Northridge.

34 Information on Leonardo d’Almada y Castro and his descendants was obtained at ‘The Jorge Forjaz Collection’ of the Old China Hands archives at the California State University, Northridge, from Forjaz’s three volume study of Macanese families, Jorge Forjaz, *Famílias Macaenses*, and at the web site: www.macaneseamilies.com.

35 José Pedro Braga, *The Portuguese in Hongkong and China: Their Beginning, Settlement and Progress to 1949* (Macao: Instituto Internacional de Macau, 2013), Vol. 1, p. 132.

36 One of Noronha’s protégés, Lisbello de Jesus Xavier, whose family also migrated from Goa to Macao, was trained at St. Joseph’s and opened his own printing business in Hong Kong in 1888. Several years later, two of his sons married two Álvares sisters from Macao.

37 These calculations were made on the basis of information found in Jorge Forjaz’s, *Famílias Macaenses*, Vol. 1, pp. 143-159.

38 These obstacles were evident to all inhabitants, including members of the British elite. In 1855 a Royal Navy officer described his compatriots as ‘all more or less rowing the same boat ... striving to amass as many dollars as opportunity would admit ...’ but ‘absurdly snobbish’, displaying ‘much nonsensical narrow-mindedness and unsociability’. Frank Welsh, *A History of Hong Kong* (London: Harper Collins, 1997), p. 216.

39 See Fredric (Jim) Silva’s article, ‘A Nation of Bank Clerks’. *UMA News Bulletin*, Vol. 36, no. 43, 2013, pp. 20-22.

40 Within twenty years of their arrival, Macanese workers encountered both social and political barriers. In 1861 those obstacles were represented by the formation of the Hong Kong General Chamber of Commerce, which joined its political counterpart, the Hong Kong Legislative Council, established after the territory was declared a ‘Crown Colony’ in 1843. The Chamber was headed by representatives of Jardine Matheson & Co. for 19 years, by P & O Steam Navigation for 12 years, by Butterfield & Swire for 10 years, and by Turner & Co. for 10 years, respectively. Together the Chamber and the Legislative Council introduced a pattern of control virtually guaranteeing British interests would dominate Hong Kong throughout most of the 20th century. See Tak-Wing Ngo, ‘Industrial History and the Artifice of Laissez-faire Colonialism’, in *Hong Kong’s History: State and Society under Colonial Rule*, edited by Tak-Wing Ngo (London: Routledge, 1999), p. 128.

41 The Jorge Forjaz Collection of the Old China Hands archives at the California State University, Northridge.

42 Ibid.

43 Ibid.

44 José Pedro Braga wrote: ‘Mr. Leonardo d’Almada e Castro had two daughters, the younger of whom entered the novitiate of the Canossian Sisters of Charity, and took the veil in 1878, assuming the name of Sister Anita; she died in Hongkong at the advanced age of ninety, in 1938’. José Pedro Braga, *The Portuguese in Hongkong and China*, Vol. 1, p. 127.

45 The following information can be found in José Pedro Braga, *The Portuguese in Hongkong and China*, Vol. 1, pp. 132-200.

46 A notable exception was Elvira Maria Álvares Marques, the daughter of Eugenio Marciano Álvares, a businessman from. Born in Lourenco, in 1897, Elvira began work as the personal secretary to Pedro José Lobo, a powerful businessman and politician in Macao around 1915. In the 1920’s, she was hired by MELCO (the Electric Lighting Company), but not without opposition from the Bishop of Macao, who threatened her father with excommunication if Elvira accepted the position. Headstrong at a young age, she ignored the threat and began working for the firm shortly after. In a few years she was hired as the head female secretary at the Hong Kong Chamber of Commerce in charge of one hundred other Portuguese women. Material provided in an interview with her daughter, Margarida Álvares Savant, San Francisco, California, Oct. 2013.

47 Listed on [Macaneseamilies.com](http://www.macaneseamilies.com).

48 See Paul Tsui Ka Cheung,s Memoirs, *My Life and My Encounters*, at: <http://www.galaxylink.com.hk/~john/paul/paul.html>. Cheung adds: ‘There used to be a special Choral Mass, with sermon in Portuguese at 8 am every Sunday. On (the) First Sunday of every month, there would be an indoor Procession of the Blessed Sacrament, at which, apparently only the Portuguese took part.... The most impressive of all the Processions were the ones on Passion Sunday in Lent, when a huge statue of Jesus carrying a Cross would be borne by several Portuguese Gentlemen, and a Brass Band playing Marches would follow it. A special preacher, apparently invited from Macao or elsewhere, would preach a sermon in Portuguese. It all gave an impression that it was a special Festival of Great Importance to the Portuguese Community.’

49 Fr. Gosano, *UMA News Bulletin*, Winter, 2012, pp. 1-5.

50 Alfredo Gomes Dias, ‘The Origins of Macao’s Community in Shanghai, Hong Kong’s Emigration (1850-1909)’’. *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, Vol. 17, 2008, pp. 197-224.

51 See the official history of Macanese painter Marciano Baptista provided by the government at: http://www.mam.gov.mo/photolist2.asp?prg_id=2004010101&lc=3&grp=6&name=Marciano%20Ant%C3%B3nio%20Baptista. Baptista’s family lived in Canton for several generations until moving to in the 1820s. He was born in in 1826 and moved to Hong Kong to marry a Macanese woman in the late 1840s. Baptista was taught by George Chinnery, a well-known Irish painter who lived in until his death in 1850..., and frequently travelled and painted throughout China, including Canton in the 1820s and 30s.

52 José Pedro Braga, *The Portuguese in Hongkong and China*, pp. 26-30.

53 Ibid.

54 Eduardo M. S. Xavier, ‘The Portuguese in Business’, in J. M. Braga, *Hong Kong Business Symposium: A Compilation of Authoritative Views on the Administration, Commerce and Resources of Britain’s Far East Outpost* (Hong Kong: South China Morning Post Ltd., 1957), p. 302.

55 José Pedro Braga, *The Portuguese in Hongkong and China*, ‘Introduction.

56 See Frank Welsh, ‘A Cultural Backwater’, pp. 374-404, in *A History of Hong Kong*. The term ‘Third Nationals’ was used by the Japanese to designate neutral people who they allowed to evacuate to Macao. The occupation government also published a newspaper called *The Hongkong News*, which provided statistics on neutrals who remained in Hong Kong one year after the invasion. Copy in the author’s files.

57 Macanese immigrants not only came from Hong Kong, but small groups were evacuated from Canton, Shanghai, and the Philippines.

58 Based on interviews conducted by the author in Los Angeles and San Francisco, California, from January 2012 to October 2013.

59 An account of the first visit is included in the *UMA News Bulletin*, Vol. 8, No. 6, Nov/Dec. 1984, pp. 2-3.

60 The strong connection between cultural and economic activities is supported in Macao and Hong Kong by organisations set up by the Chinese government, including the Association of the Thirteen Hongs, a trade group that sponsors cultural events in, and the Secretariado Permanente do Fórum para a Cooperação Económica e Comercial entre a China e os Países de Língua Portuguesa (the Permanent Secretariat Forum for Economic and Commercial Cooperation between China and Portuguese Speaking Countries), which encourages business and cultural exchanges with Portuguese-speaking countries in South America, Africa, and Southeast Asia.

61 The study of Macanese history is still in its infancy, but currently suffers from a lack of primary archival materials and, at times, narrowly conceived historical analyses. My hope is that future scholars will provide wider-ranging studies that include genealogical, biographical, and historical materials which tell the stories of individual actors and their families who contributed to the development of Macanese culture.

The Intellectual Life of Macao

The Hollow Heart

KEITH MORRISON*

INTRODUCTION

How does one begin to evaluate critically the intellectual life of a city? This is a formidable task indeed, and there are as many views on this as there are citizens. Therefore this paper presents the author’s own view, and this view is deliberately partisan in order to be provocative.

How does one construe intellectual life, let alone critically evaluate it? What criteria does one use to critically evaluate it? What kind of kind of evidence does one use? Is it the number and quality of papers published in journals, cutting edge research, or perhaps public debate? Where does one look for signs of intellectual life? Where one looks determines what one finds. Does one search only in the academy, or does one move into the public sphere? Does one look at media debate, or cultural events, or public debates, or publications and ripostes, or government affairs? Does a city have an intellectual life, or is intellectual life an individual matter, or is the city’s intellectual life that of the individual writ large, plus some non-reducible items?

The term ‘intellectual’ is slippery. For example, ‘intellectual’ can be used to denote that knowledge obtained by reasoning, understanding—perhaps objectively—and the use of mental powers, or it can be used simply to mean ‘clever’ or ‘educated’, or ‘thoughtful’. It would not be difficult to find evidence in some of Macao’s higher education institutions of such intellectual work, some of it, as perhaps should be expected, of international significance in scholarship and patents, with other parts less significant.

This paper takes two perspectives, very different in their origins and foci. One of them is about the intellectual life of the individual, and the other is the role of the public intellectual. They complement each other and, together, provide an integrated perspective on the intellectual life of Macao in which the individual and the society are combined, i.e. micro and macro perspectives. The first view of the intellectual way of life stems from the writing of the Dominican priest Antonin Sertillanges, and is more individualistic. The second is a perspective on the public intellectual, from Edward Said. Of course there are many perspectives that one can take, and in selecting only two one exposes oneself to the criticism of over-selectivity. Well, we will live with that.

Part of the view of intellectual life adopted here has an overt political agenda, which will become apparent as the paper proceeds, and that political agenda concerns the place and role of the intellectual in public life and the nature and role of intellectual life in society. For intellectuals to take up such a political role, and for intellectual life to rise to the challenges of bringing about a more socially just, equal society,

as espoused by Said, requires a tenacity of spirit and resolve in the individual, a state of mind, and a commitment to the benefits of humility, solitude and reflection as set out by Sertillanges.

THE ARGUMENT IN THE PAPER

The paper argues that, on the criteria set out by either author, Macao’s intellectual life is partial, limited and marginalised. In some spheres, for example in Macao’s higher education, there is plentiful intellectual activity, but, in the terms and criteria defined and used here, how far this is intellectual is questionable. Intellectual life in Macao is confined to a few locales and publications, and in some spheres it is redefined as upgrading for employment and career advancement rather than as intellectual creativity. In parallel with this is a vast tract of silence on public debate on the good life, on values, on worth, on societal, cultural and personal development.

In seeking explanations for this situation, the paper argues that such silencing commences from a very early stage in Macao’s schools, and that conformity and its reproduction are the input, medium and outcome of Macao’s schooling (i.e. an instance of the sociologist Anthony Giddens’s (1984) structuration theory), reducing creativity and the intellectual life, and contributing to a largely acquiescent, supine society in Macao (recognising, of course, that other factors also contribute to the *status quo*). Further, though some aspects of intellectual life are evident in higher education and in pockets of society such as religious communities and some associations, Macao’s conformist culture, coupled with the dangers of speaking out in a small state, combine to bring about a lack of developed public intellectual life.

Intellectual life, it is argued, requires its participants to become reflective and transformative, and not merely reproductive of inequality and impoverishment. The paper suggests that market societies, in which materialism, commodification, the entertainment culture, the overriding dominance of a business culture, immediate gratification and value interpreted as monetary gain abound, are a deformation of society and contribute to a reduction in intellectual life, yet these are prominent in Macao and some of its higher education institutions are incubators of this mentality. Intellectual life, it is argued, from the views

of both Sertillanges and Said, is dangerous, unsettling and demanding, of individuals, cultures and societies. The paper concludes that Macao’s development as an intellectual society needs a huge injection of public intellectuals who are prepared to engage, challenge and critique the *status quo*, with an agenda for the promotion of equality, social justice, and acting on the voices and aspirations of the weak, the poor, and the silenced. The paper makes a case for this to commence at the earliest stages of schooling, and being followed through into higher education.

Both authors studied here are clear in their view that the intellectual does not stand apart from her or his society but is organic and central to its development, and this requires a host of qualities of character, commitment and courage.

INTELLECTUAL LIFE THROUGH THE LENS OF SERTILLANGES

At an individual level, the view of Sertillanges (1998) includes several features of intellectual life and preparation for it:

- Resolve;
- A sense of vocation, response and relative singularity of purpose;
- Connection with, and yet detachment from, one’s society, and cooperation with one’s fellows;
- The significance of contemplation, solitude, silence and reflection: ‘all pay tribute to loneliness, to the life of silence, to the night... Solitude is the homeland of the strong’ (Sertillanges, 1998, pp. 48 and 51);
- The importance of conscience;
- Self-discipline and the austere obligation of deep study, avoiding ‘the danger of being easily satisfied’ (ibid., p. 119);
- The significance of learning and self-examination;
- The importance of freedom (albeit construed in different ways);
- A renunciation of the self and the cultivation of a sense of selflessness;
- The cultivation of the inner life;
- The readiness to admit error whilst holding ‘an uncompromising adherence to our fundamental persuasions’ (Sertillanges, p. xxv);
- A recognition of the limits of reason and of our own pretensions and frailties;

* Currently Director of Institutional Development at Macau University of Science and Technology. His first degree was in Education, Music and English Literature, and his doctorate thesis focused on critical theory in education. His research interests are in education, social science research methods, complexity theory and the philosophy of the social sciences.

Diretor de Desenvolvimento Institucional da Universidade de Ciência e Tecnologia de Macau. O seu primeiro diploma foi em educação, música e literatura inglesa e a sua tese de doutoramento focou-se na teoria crítica em educação. Os seus interesses de pesquisa estão na educação, métodos de pesquisa das ciências sociais, teoria da complexidade e da filosofia das ciências sociais.

ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

- A breadth of outlook: ‘a ‘dry fruit’ stands for one who knows nothing; but also for one whose mind is shrunken and shrivelled because he [sic] has prematurely confined himself to the cultivation of one department of study’ (ibid., p. 102).
- Modesty and humility coupled with strength of belief.

On Sertillanges’s criteria, it is difficult to discern much intellectual life in Macao. The commodification of life and people, the rampant materialism and Macao’s gross entertainment culture, and ‘the laziness in disguise which prefers easy familiarity with others’ thoughts to personal effort’ (Sertillanges, 1998, p. 146) defy that kind of intellectual life. Personal intellectual development vis-à-vis Sertillanges is not easy to find in Macao amongst Macao’s academic community, and it is even harder to detect outside the academic community apart from, perhaps, its religious communities. But it leaves hundreds of thousands untouched in Macao; they go about their daily business in a relative intellectual vacuum. As the English philosopher Bertrand Russell (1925, p. 166) opined: ‘most people would die sooner than think; in fact they do so’.

Whilst some academic life is clearly oriented towards promoting the social good and the development of knowledge, both of which are entirely worthy, with exceptions noted, it is not always easy to see how much of it is about anything more than personal advancement, i.e. how it contributes to the public good of Macao or the public debate on societal values and development. Personal advancement and recognition for its own sake is in contrast to the view of Sertillanges who suggests that the true intellectual sets aside ambition in favour of the disinterested pursuit of the truth, of knowledge. This is very far from the culture that one observes in many quarters of Macao, when vaulting ambition and gaining face are driving forces for many of Macao’s leading figures. As Sertillanges (1998) remarks:

[c]ome to the intellectual life with unselfish motives, not through ambition or foolish vanity. The jingling bells of publicity tempt only frivolous minds. Ambition offends eternal truth by subordinating truth to itself... An act of ambition apropos of knowledge ceases to be an act of the pursuit of knowledge, and he [sic] who indulges in it ceases to deserve the name of intellectual. (Sertillanges, 1998, pp. 6 and 26)

Academic life in many parts of Macao becomes a score sheet of how many papers one produces, one’s level of promotion and influence, one’s personal advancement, and the public display of all this. Here academic ‘performance’ is just another commodity in a commodified society, treating individuals as commodities. Academic life is too often redefined as the production of papers and the conduct of research, some of it of dubious contribution to the advancement of anything apart from the authors’ egos and self-indulgence. Unfortunately one detects an undeserved arrogance in some of Macao’s intelligentsia, as though they have placed themselves beyond criticism, and there is little sign of academic or intellectual questioning of their claims. The lack of critique of the views of Macao’s ‘intellectuals’ is observable daily in its media; there is no debate.

Sertillanges’s requirements for humility, modesty and a dogged commitment to learning and quiet reflection sit uncomfortably with a higher education system whose teachers and students study entertainment and gaming with such enthusiasm, with its emphasis on immediate, instant gratification, indulgence, gross appetites, money and the dubious consolations of mass entertainment, whilst at the same time rigorous intellectual life is side-lined.

Taking Sertillanges’s view of the intellectual life, it appears that, in Macao, the cultivation of intellectual life in individuals seeking the truth often gives way to pride and self-advancement. A quick review of some of the higher education web sites indicates much being made of what is actually little serious scholarship in Macao, and of self-promotion amongst those who, if they were true intellectuals, should know better.

INTELLECTUAL LIFE THROUGH THE LENS OF SAID

In a much publicised set of Reith lectures in 1993—*Representations of the Intellectual*—Edward Said commented on two kinds of intellectual:

- Traditional intellectuals, such as teachers and priests, who, he suggests, do not challenge the *status quo*;
- ‘Organic intellectuals’, a term borrowed from Gramsci, to denote those who speak for the interests of particular, subaltern groups and classes in society and who are both inside society (i.e. engaged with a particular class or group) and

outside society (they look at society from without as well as from within) and who ‘constantly struggle to change minds’ (Said, 1993, p. 4).

Said takes Benda’s definition of intellectuals as ‘a tiny band of super-gifted and morally endowed philosopher-kings who constitute the conscience of mankind’ (p. 5). ‘Real intellectuals’, comments Said in discussing Benda, ‘constitute a clerisy, very rare creatures indeed, since what they uphold are eternal standards of truth and justice’ (p. 5). Indeed Benda (1928, p. 43) writes that real intellectuals are those:

whose activity is essentially not the pursuit of practical aims, all those who seek their joy in the practice of an art or a science or metaphysical speculation, in short in the possession of non-material advantages, and hence in a certain manner say: ‘My kingdom is not of this world’. (Benda, 1928, p. 43)

Though Said is critical of Benda’s conservative interpretation of ‘intellectual’, for Benda, like Said, real intellectuals are not disengaged from the world, but ‘when, moved by metaphysical passion and disinterested principles of justice and truth, they denounce corruption, defend the weak, defy imperfect or oppressive authority’ (p. 6). This brings them into opposition with the *status quo*. As Said remarks, Benda’s ‘figure of the intellectual [is] as... someone who is able to speak the truth to power, a crusty, eloquent, fantastically courageous and angry individual for whom no worldly power is too big an imposing to be criticised and pointedly taken to task’ (p. 8).

Intellectuals are powerful. Said observes that ‘there has been no major revolution in modern history without intellectuals’ (pp. 10-11). He sets out his view of an intellectual:

[T]he intellectual is an individual endowed with a faculty for representing, embodying, articulating a message, a view, an attitude, philosophy or opinion to, as well as for, a public. And this role has an edge to it, and cannot be played without a sense of being someone whose place it is publicly to raise embarrassing questions, to confront orthodoxy and dogma (rather than to produce them), to be someone who cannot easily be co-opted by governments or corporations, and whose *raison d’être* is to represent all those people and issues that are routinely forgotten or swept under the rug. The intellectual does so on

the basis of universal principles: that all human beings are entitled to expect decent standards of behaviour concerning freedom and justice from worldly powers or nations, and that deliberate or inadvertent violations of these standards need to be testified and fought against courageously... Least of all should an intellectual be there to make his/her audiences feel good: the whole point is to be embarrassing, contrary, even unpleasant... My argument is that intellectuals are individuals with a vocation for the art of representing, whether that is talking, writing, teaching, appearing on television. (Said, 1996, pp. 11-13)

Said (ibid., p. 21) quotes the American sociologist C. Wright Mills, who comments that ‘[t]he independent artist and intellectual are among the few remaining personalities equipped to resist and to fight the stereotyping and consequent death of genuinely living things’ (p. 21). Indeed Said positions the intellectual thus:

There is an inherent discrepancy between the powers of large organisations, from governments to corporations, and the relative weakness, not just of individuals, but of human beings considered to have subaltern status, minorities, small peoples and states, inferior or lesser cultures and races. There is no question in my mind that the intellectual belongs on the same side with the weak and unrepresented... At bottom, the intellectual in my sense of the word is neither a pacifier nor a consensus-builder, but someone whose whole being is staked on a critical sense, a sense of being unwilling to accept easy formulas, or ready-made clichés, or the smooth, ever-so-accommodating confirmations of what the powerful or conventional have to say, and what they do. (Said, 1996, pp. 22-23)

Said’s view of the socially attached intelligentsia is entirely distinct from that of, for example, Mannheim (1936, pp. 140-141), who suggests that the intelligentsia are unattached to any social class and who freely—voluntarily—decide their own affiliations and move between the owners of the means of production: those involved in the process of production (workers and entrepreneurs) and the social relations of production. Said is on the side of the subordinated groups, and he gives us a disarmingly frank comment not only on the role of the public intellectual but of intellectual

ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

life more widely as being essentially engaged in the emancipation of all sectors of society.

Said’s view resonates with the views of the cultural critics Giroux (1983, 1989) and Aronowitz & Giroux (1985) who speak of ‘transformative intellectuals’. Transformative intellectuals ‘are part of a specific class and/or movement and... serve to give it an awareness of its own function not only in the economic but also in the social and political fields’ (Aronowitz & Giroux, 1986, p. 135). For Said, Giroux and Aronowitz, intellectuals work to achieve a more equitable society in which individual dignity and identity are fashioned and refashioned. Transformative intellectuals raise awareness of contested issues, treating people as critical agents, questioning how—and whose—knowledge is produced and distributed in the wider society and in whose interests this is operating. The intention is to make society more ideologically critical with a view to its emancipation. Intellectuals work on, and with, the experiences of members of society and interrogate and critique these experiences for their ideological messages. The intention here is to expose oppression, inequality and the construction of social identities within asymmetrical relations of power of different groups in society. This is with the intention of transforming ways of looking at lives, life situations and life chances, so that members of society experience empowerment and emancipation as members of diverse cultures and communities. They develop their ‘voice’ within participatory democracies.

Said, Giroux, and Aronowitz and Giroux echo the famous statement from Marx’s *Theses on Feuerbach*: ‘the philosophers have only *interpreted* the world, in various ways. The point, however, is to *change* it’. They ascribe a political role for intellectuals, rather than simply the self-serving creation of abstract reasoning for its own sake, or the articulation of theory alone, however elegant and refined it may be. It is difficult to discern such transformative intellectuals in Macao.

At a societal level, the view of Said, the elements and manifestations of intellectual life include:

- A social conscience manifested through debate, leadership and action;
- Prominence given in society to issue of social justice, truth, freedoms, values, quality of life;
- An articulation and questioning of predominant values, attitudes and principles of societal operations;

- Public, engaged discourse and critical debate on issues of corruption, defence of the weak and the poor, the disempowered and the disenfranchised, and a defiance of imperfect or oppressive authority;
- Public questioning and ideological critique of dominant ideologies and oppressive orthodoxies, dogma in the public sphere, and the status quo of asymmetries of power, influence, wealth, freedoms, privilege, political agendas and interests;
- Disinterested, selfless promotion of equality and social justice;
- An exposure of illegitimate and non-egalitarian practices in society;
- Promotion and embodiment of independence of thought.

On Said’s criteria, Macao’s intellectual life is stunted, partial, incomplete and immature. Whilst members of academic institutions in Macao can easily bring to the fore any number of their publications in learned journals, dissecting out to the nth degree the manifold intricacies of such-and-such an issue, conducting and reporting research on a myriad of empirical matters (and nobody would wish to suggest that this is not important), in Macao we are starved of Said’s intellectuals who are the modern day public *philosophes*: leading intellectuals who can articulate, represent and lead the moral sense and direction of society.

Whilst Macao has academics routinely paraded in the media to make anodyne comments on such-and-such a piece of public policy or local matter, there is no spark of the ‘clerisy’ of standards of truth and justice of which Benda (and indeed Sertillanges) spoke. It is difficult to detect many in Macao who, to use Benda’s words quoted earlier, are ‘moved by metaphysical passion and disinterested principles of justice and truth’ and who ‘denounce corruption, defend the weak, defy imperfect or oppressive authority’, or who ‘speak the truth to power, a crusty, eloquent, fantastically courageous and angry individual for whom no worldly power is too big an imposing to be criticized and pointedly taken to task’.

It is difficult to identify those in Macao who, to restate Said’s comments earlier, ‘publicly...raise embarrassing questions,... confront orthodoxy and dogma (rather than to produce them),... who cannot easily be co-opted by governments or corporations,

and whose *raison d’être* is to represent all those people and issues that are routinely forgotten or swept under the rug... on the basis of universal principles: that all human beings are entitled to expect decent standards of behavior concerning freedom and justice from worldly powers or nations’. In other words, what obtains in Macao is a worthy but selective, incomplete and limited view of intellectual life, a view that is politically anodyne, supine and largely unquestioning and accepting, bought off in part by government handouts and support for non-politically threatening research. Intellectual life is timorous and silenced. Macao does not have its Chomsky, Solzhenitsyn, Russell or Said: formidable intellects with a passion for compassion, human dignity and social justice.

Perhaps it is Macao’s small size that makes outspoken comments from intellectuals difficult to make or to discern. In Macao, face-giving (and Sertillanges [1998, p. 42] comments that ‘[d]isplay and dissipation of mind are mortal enemies of thought’) and face-saving bring about self-protection and an unwillingness to speak out, to seriously speak out. (‘Face’ here is defined as ‘the public self-image that every member of a society wants to claim for himself’ (Faure and Ding, 2003, p. 91). One can have very few secrets in Macao; people frequently know each other’s most intimate personal, family and professional matters and history. The thrust towards collectivism, harmony, consensus and conflict avoidance, perhaps a necessary feature of ‘getting along’ in a small state or territory, is heightened by the Chinese culture of consensus, collectivism (Hofstede, 1980; 1983) and relationships. As Zohar (1997, p. 110) writes: ‘in Chinese culture, I am defined by my relationships... and thus the boundaries of my own identity are quite ambiguous and contextual’. Further, there are defining characteristics of Macao which derive from the Confucian ethic of conformity and respect for seniority (Lee, 1996), and a reluctance to threaten social stability. As Zohar (1997, p. 112) writes, such stability can be ‘a bit claustrophobic’.

The close proximity of people to each other in Macao is coupled with a widespread Chinese characteristic of deep-seated obedience to authority, for giving, saving and maintaining ‘face’, and for the desire for collective harmony and consensus. Because Macao is small, because it is a tightly networked society, and because secrets are hard to keep from the public

about personal and professional matters, this renders speaking out a ‘high stakes’ exercise. Much can hang on public opinion, public domain knowledge or public perception (c.f. Sutton, 1987). Reputations can be very fragile, and ‘face is a fragile commodity’ (Faure and Ding, 2003, p. 91). What, in other, larger, societies, might go unheeded in connection with an individual’s actions (c.f. Goyder, 1987; Austin, 2002, p. 27) are the subject of public scrutiny and knowledge in Macao. As Foucault (1991) remarks, the surveillance culture leads to self-surveillance and self-censorship. In a very small state or jurisdiction such as Macao, individuals can exert considerable influence and their impact can be powerful (c.f. Bray, 1998, p. 18; Bray and Kwo, 2002, p. 198). Macao is a hothouse for magnifying the influence of individual decision makers, decisions and people in powerful positions.

It is unsurprising, then, that the Chinese culture of face-saving, face-giving, sustaining and retaining face (Bond and Hwang, 1986, p. 246; Bond, 1991), themselves closely linked to self-protective and self-defensive behaviour, are experienced sharply in Macao. Public perception, opinion and knowledge are influential, so it is little wonder that self-protecting behaviour features strongly here, in society and in intellectual life. Face-saving and self-protection, whilst not peculiar to Chinese cultures (see Goffman, 1959; 1963), are acutely significant and sensitive in Chinese society and small states and territories.

The ‘hothouse effect’ in small states, wherein small issues can be amplified into huge matters, leads to self-protecting behaviours in Macao. Because one’s future can be fragile in a scenario such as Macao, then damage limitation and self-protection are almost inevitable. It is small wonder that, in intellectual terms, many of Macao’s alleged intellectuals self-censor; they may have too much to lose if they speak out. Macao may be a microcosm of such problems experienced in many small states and territories, heightened here by its very smallness.

Further, Said’s views provide a critique of market societies in which everything is a commodity and everything has its price. We are not only consumers but we are consumed by materialism. Macao is what the celebrated Harvard philosopher Michael Sandel (2013) terms a ‘market society’ (as opposed to a market economy), in which everything is ‘up for sale’. In market societies like Macao, everything is a commodity

ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

and everything has its price. We are not only consumers but we are consumed by materialism. Many live for, and by, Macao’s pleasure palaces; the entertainment culture penetrates deep into their psyche. Contrast this to the view of the intellectual life of a city in which some aspects of living cannot have a price put on them; they are beyond the reach of market forces. We do them, promote them and contribute to them because we consider them worth doing.

Market societies neglect issues of human worth and values, and Said is quick to indicate that intellectual life requires a fundamental concern for equality, social justice and hearing the voice of the weak and the poor. But in much of Macao profit alone rules the day. Sandel observes that markets exacerbate inequality as key human public good—health, education and social services—are more available to those who can pay. He comments that important ‘non-market’ goods; health, education, social services and personal relations are sacrificed, crowded out or outsourced in a market society in which everything, even humans, comes with a price tag.

The good life becomes that which only a few can afford rather than being a fundamental human right. It becomes equated with the possession of commodities, with people as mere consumers and commodities. Personal relations, moral debate, values, justice, fairness and equality are pushed into a corner, whilst king money rules. Markets are socially divisive; the rich do very nicely whilst the others suffer. Who is there in Macao who is speaking out about these matters? At the time of writing, Macao’s GINI coefficient is rising; its rich are fabulously wealthy but many citizens queue for free food hand-outs. Where are Macao’s intellectuals speaking out about this?

Macao’s public good has become a tradable private good. Civic virtue—doing things for everyone’s benefit—is low on the agenda, whilst financial profit reigns supreme. Commodify everything and make money; that is the name of the game, but only a few can win at it. Where are Macao’s intellectuals speaking out about this?

We should heed Michael Sandel’s advice that to look at the world as only a huge market is simply wrong-headed. Justice, equality, fairness, the good life, civic virtue, morals, values, wealth distribution, empowerment of the disempowered, the weak, the poor and the silenced, transcend mere money and

profit. The intellectual life of a city must improve society because it is good to improve society, not simply because it puts money into the pockets of the few. It is difficult to hear the voice of Macao’s intellectuals here. Macao’s society must be much more than a market commodity, but where are Macao’s intellectuals speaking out about this?

Both Said and Sertillanges recognise, in different ways and for different reasons, that an intellectual life is dangerous, and they suggest why this is. For Sertillanges, intellectual life demands tenacity, resolve and commitment as it is personally challenging. For Said, it involves an unwavering exposure of inequality in all its forms. In both cases intellectuals have to contend with ‘dangerous knowledge’ (Giroux, 1989): that knowledge which challenges and upsets the *status quo* of individuals, society and policy makers, and a rich means of intervening in social, economic and cultural production and reproduction of inequality, in raising awkward questions about power and its operation in society and decision-making.

INSTITUTIONS AND ASSOCIATIONS FOR INTELLECTUAL LIFE IN MACAO

The discussion so far has focused on the individual intellectual as a member of Macao’s society. But, as Durkheim (1895) indicated, there are ‘social facts’, and it is possible to construe intellectual life in terms that are not reducible to individual behaviours. At this level one can examine the institutions in Macao that promote intellectual discussion, enquiry and discourse. In some there is academic discussion that abides by the nature of intellectual life in the terms discussed by Said, for example the Macao Economic Association which concerns itself with research on inequality in Macao. There are institutions which promote the cultures of Macao and other countries. There are religious institutions (e.g. the Macau Ricci Institute) and institutions for educational concerns. Indeed Macao has close to 100 associations with a diversity of interests, and over 170 trade unions. It has newspapers and media in several languages. However, with only a few exceptions, it is sometimes difficult to detect any extended intellectual engagement with the key issues on Said’s agenda.

Other major centres that one would look to in Macao for evidence of intellectual activity are, of course,

the schools and higher education institutions. One can ask why there is comparatively so little intellectual life in Macao. I suggest that the roots lie in a deep-seated conformity, which is taught and learned in schools and higher education. A hidden curriculum of conformity operates to the silencing of intellectual life, questioning and critique in Macao. It starts at an early age and reaches up into higher education.

EXPLANATIONS FOR MACAO’S INTELLECTUAL IMPOVERISHMENT

Conformity is rife in Macao’s schools and higher education.

SCHOOLS

If one goes into many Macao school classrooms one is struck by several features:

- The physical environment is often sterile and unstimulating; there is a dearth of displays, and what displays exist under-represent students’ work and over-represent badly drawn, kitsch cartoon characters; the décor is drab;
- The environment is provided for the children rather than by the children;
- Few areas, if any, of the curriculum are represented in the few classroom displays that exist;
- There are few books or classroom libraries;
- Classrooms are starved of resources or interest, and crowded, with children overwhelmingly packed in single or double rows, and working largely alone; where they do sit in groups there is little or no group interaction—grouping is a seating arrangement rather than a working arrangement.

In many classrooms the curriculum and the work are entirely undifferentiated. The lessons are standardised, driven by standard textbooks, delivered largely through a single mode (the teachers’ lecture), reinforced by routine testing (Morrison and Tang, 2002), producing standardised, formatted minds (Sacks 1999). All students are required to go through the same material at the same pace in the same way, and classrooms resemble assembly lines or processing factories involved in the mass production of the same standardised goods. Transmission teaching delivers the same uniform product. All the students are expected to reach the same



standard (a passing grade) and this is characterised by an over-representation of lower order thinking and an under-representation of higher order thinking (Morrison, 2009). The teacher tells the students what to think, how to think it, when to think it, and, through testing, how well they have thought. This is control, perhaps done benevolently and caringly, but nevertheless control.

Students and teachers in schools and higher education are weighed down by the burden of learning, reciting and repeating facts and information, with huge amounts of marking to be done by the teachers (Morrison and Tang, 2002). The knowledge is inert; many children have difficulty in recalling the knowledge—they have never used it, and, as brain-based research tells us, one has to ‘use it or lose it’ (Cilliers 1998, p. 93).

In many Macao classrooms one is struck by the amount of choral chanting that takes place, at high volume. Students chant, they shout, with one voice, particularly at kindergarten and primary levels. The quiet hand of conformity is powerfully taught and learned from a very early age. Conformity is over-determined—rendered inevitable through the combined influence of several causes—by the content and structure of lessons. It is a powerful hidden curriculum.

Many art lessons comprise students copying, or colouring given outlines of drawings; though they

ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

may select which colours to use, they have to stay within given lines and boundaries, the agenda for their colouring being pre-set, with no free expression in the *generation* or *creation* of what will be drawn. PE lessons are marked by lines of students performing exercises: an army of trainees. Students have to stay within prescribed boundaries. They are truly being schooled.

Though there is some integrated teaching (e.g. thematic teaching) at the kindergarten stage, from then on students are taught ‘lessons’. In many kindergartens and lower primary classes one could as easily be in a secondary classroom, the only difference being in the age of the children; the teaching and learning styles are the same and the organisation of the curriculum is largely the same. There is little distinctive pedagogy in each age phase in Macao schools. There are subjects in more than one sense: compartmentalised knowledge with students subjected to a regimen in whose creation they have no part.

Macao schools do not challenge students (other than to keep quiet), and students do not challenge the system. The system is extensively hegemonic (Gramsci 1971). Schools are highly hierarchical, closed institutions, with several mechanisms for command, control and surveillance (ibid.), e.g. with CCTV cameras installed.

One does not challenge the system, as the benefits of not challenging it outweigh the disadvantages of challenging it. Indeed, one can observe many very young children enjoying the lessons that are teaching them to conform: training a society of happy slaves. One of the unspoken features of schooling in Macao is that the students generally have a positive attitude to school and behave well—it would be the envy of many teachers elsewhere to have such learners—and yet these same children are given a diet of dull and unstimulating lessons to be endured in silent boredom. They adhere to a system which represses them: a fully-fledged hegemony (Gramsci, 1971).

The 2003 Programme for International Student Achievement (PISA) (OECD 2004, p. 129) reported that 15-year-olds in Macao were the lowest of all 40 participating countries in their sense of belonging to school and second highest in their feelings of being ‘left out of things’ in school; they felt disconnected from school, an irony in, yet a consequence of, a conformist regime. Indeed 39 per cent of Macao’s students said ‘I feel helpless when doing a mathematics problem’,

with only 13 countries scoring more highly. Only 57 per cent of Macao’s students reported that ‘the teacher gives students an opportunity to express opinions’ in mathematics, with 28 countries scoring more highly on this issue. Some 55% of Macao’s students reported that ‘when I study mathematics I try to learn the answers to problems off by heart’, with only 11 countries scoring more highly. Macao’s students are disconnected from their school (only 3 countries scored lower on the factor ‘I feel I belong’).

The PISA 2009 data indicate that, in terms of standardised tests, Macao’s students have more than twice the OECD average for ‘monthly’ tests and three times the OECD average for such tests ‘more than once a month’. In regard to teacher-developed tests, they have nearly twice as many as the OECD average for ‘more than once a month’ whilst, for more authentic forms of assessment, such as portfolios, 46 per cent of the responses indicated ‘never’, nearly twice that of the OECD average. (This echoes Morrison and Tang (2002) which indicated that school students in Macao were subject to an average of two tests a day.) For assessment by use of homework, whilst the OECD average was 56.5 per cent, for Macao’s students it was 97.1 per cent.

Whilst the OECD average for ‘teachers not meeting individual students needs’ was 26 per cent for the response ‘to some extent’ and 2.7 per cent for the response ‘a lot’, for Macao the responses were 47.9 per cent and 8 per cent respectively. Whilst the OECD average for the responses ‘to some extent’ and ‘a lot’ to the item ‘students not being encouraged to achieve their full potential’ was 23.5 per cent, for Macao’s students it was 42.9 per cent. For the item ‘the teacher encourages students to express their opinion about a text’, for the response ‘most lessons or all lessons’, the OECD rating was: 54.3 per cent, whilst for Macao students it was 36.7 per cent.

Importantly, for the item ‘the teacher poses questions that motivate students to participate actively’, for the response ‘most lessons or all lessons’, the OECD rating was 45 per cent whilst for Macao it was only 34.2 per cent. For the item ‘school has done little to prepare me for adult life when I leave school’, whilst the responses ‘agree or strongly agree’ were 23.8 per cent for OECD countries, for Macao they were 49.1 per cent.

In Macao, students and teachers are under immense pressure from marks and assessments, which

play a critical role in students’ school careers; the pedagogy is traditional; performance in some school subjects has a lot of room for improvement; and the curriculum is regarded as often irrelevant to students and their future work, and yet there is little incentive to change.

In short, the suppression of the creation and development of the intellectual life is strong in many of Macao’s schools.

HIGHER EDUCATION

Whilst it would be unworthy to deny or understate the high level research and teaching that takes place in Macao’s universities and its other institutions of higher education, or to understate the commitments of its teachers and researchers in promoting the good life, nevertheless it is not always easy to see the criteria of intellectual life from Said and Sertillanges being fulfilled in the public arena in Macao. For sure, one can easily find monumental lists of publications from those working in academic institutions, but how far these impact beyond the walls of the institutions more widely into Macao society is less straightforward to discover. There is much separation of the academic research from the Macao environment, and this may be entirely justified, and, indeed, there is research in, on and about Macao, but it is remarkable that it has so little, if any, impact on Macao society.

In terms of pedagogy, there is much didactic, one-way lecturing, with teachers delivering their lecture through a microphone, such that the noise and the teacher’s voice are relentless and inescapable. Despite this, students sleep in lessons; they switch off and are switched off learning. The teacher is typically working much harder than the students, and if the students don’t pay attention then that is construed as *their* problem, not the teacher’s. The lesson is about transmission, not necessarily about learning.

Whole class teaching is accompanied by individual work and limited interaction. Many classrooms typically embody differential language rights. Not only does the teacher have more language rights than the students but it is the teacher who decides what these will be, and the teacher monopolises the talk. As with thinking, the teacher decides who will talk, what they will talk about, when they will talk, and how well they have talked (c.f. Edwards 1980). There are very few open-ended questions. Students’

learning is frequently passive and responsive. Students rarely initiate classroom talk; there is little or no choice yet plentiful copying, repetition and exercises. When students are asked if they have any questions, there is frequently silence; they have learned to receive without question. This is compounded by a frequently observed phenomenon: the teacher asks a question, there is no response, so the teacher answers his/her own question. There is no need for the students to participate; all they need to do is to sit silently and wait, not disrupt, and everything will be done for them.

One would hope that Macao’s upcoming higher education graduates would fuel an intellectual debate on these issues. Macao has a plethora of higher education institutions for such a small city, some private, some public, some monotechnic, some multidisciplined. However, the scenario for developing intellectual life in the city is not promising in this respect. Equality is not even being served in the gender balance of its students. For local HE students in Macao 2011/12 (the latest data at the time of writing) some crude data are unsettling: 7,877 local males and 10,810 local females were in higher education in Macao, a 1:1.37 ratio of males to females. Not only is there a gender imbalance in the number of males and females taking up higher education, but their fields of study are revealing (Table 1).

One sees the prevalence of vocational, employment-oriented students in Macao, a massive emphasis on business, tourism and entertainment, and a comparative dearth of other areas being studied. Data for the academic year 2011/12 (GAES, 2013) indicate the proportions of local students studying different areas in Macao thus:

Social and behavioural science:	6%
Health and Social Welfare	9%
Education:	6%
Humanities and Arts:	12%
Tourism and entertainment:	28%
Business and management:	39%

More than twice as many students were studying business, tourism and entertainment than education, humanities, arts, social science, health and social welfare combined. In other words, put perhaps simplistically, higher education in Macao is not educating fully its next generation of intellectuals; rather it is training employees. Its higher education appears to be largely

ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

operating a service function, for employment: an impoverished view of education.

Macao is beginning to wake up to being a learning society, but, at the time of writing, what it is learning is of questionable worth in terms of the intellectual life—money and entertainment trump everything, the poor seem not to matter, learning is for getting a better job, and a city’s self-examination doesn’t matter as long as the money and the tourists roll in.

As with schools, the suppression of the creation and development of the intellectual life is strong in many of Macao’s higher education institutions.

The picture painted here of educational institutions in Macao, is perhaps depressing. Whilst it may not hold true in all cases, this is not the point; the point is that it happens in Macao, and this conformity stifles intellectual life.

CONCLUSION

This paper has argued that intellectual life can be defined in many ways. Two perspectives on this, have been taken: from Sertillanges and Said. Whilst Sertillanges sets out considerations for the intellectual life of the individual, Said takes a more public political line on intellectual life, suggesting that the intellectual has a political responsibility to speak out against oppression, inequality, and exploitation, and to ensure that the weak, the poor and the disadvantaged are heard in society. However, one notes that Sertillanges is very concerned for intellectuals to be involved in the disinterested pursuit of knowledge and that this displaces personal self-promotion and ambition as drivers of intellectual life.

More than this, Said is suggesting that the intellectual in society is the grit in the oyster, the irritant that brings about a pearl. In this respect Said is echoing a line of public philosophers that reaches back to Marx and beyond, arguing that to understand, explain and interpret the world is worthy but insufficient in improving society. Intellectuals and intellectual life have to change, improve and emancipate society to render it more equal, to further social justice, to operate ideology critique and to improve the lot of the dispossessed, the weak and the silenced. Intellectual life requires its participants to become transformative, not merely reproductive of inequality and impoverishment.

Further, the paper has argued that market societies in which materialism, commodification, the entertainment culture, immediate gratification and value interpreted as monetary gain abound, are a deformation of society and constitute a reduction in intellectual life, yet these are prominent in Macao. The paper has argued that in Macao, though some aspects of academic and intellectual life are evident in higher education and in pockets of society such as religious communities and some associations, Macao’s conformist culture, coupled with the dangers of speaking out in a small state, render its public intellectuals an almost extinct species. Hence part of the title of this paper is ‘the hollow heart’.

Intellectual life is dangerous, unsettling and demanding, both of individuals and societies. As Sertillanges (1998, p. 253) writes: ‘intellectual life is heroism; would you want heroism to cost nothing?’ It is profoundly pedagogical and requires profound courage. It is hard to see much of either in Macao. As Aronowitz and Giroux (1986, p. 37) remark:

[T]he starting point... for such intellectuals is not with the isolated student but with collective actors in their various cultural, class, racial, historical, and gendered settings, along with their particularity of their diverse problems, hopes, and dreams. It is at this point that the language of critique unites with the language of possibility. Aronowitz and Giroux (1986, p. 37)

Intellectuals and intellectual life are transformative, of individuals and societies. As these authors (ibid., p. 41) write, transformative intellectuals develop counter-hegemonic practices that can challenge the incorporation of subordinated groups into the dominant ideology.

Intellectual life, thus defined, is not confined to the academy; it is ‘but the slow and gradual cure of our blindness’ (Sertillanges, 1998, p. 77), and is at the heart of society. As Said (1996) remarks: ‘[o]ne task of the intellectual is the effort to break down the stereotypes and reductive categories that are so limiting to human thought and communication’ (p. xi). Intellectuals, he opines, are ‘precisely those figures whose public performances can neither be predicted nor compelled into some slogan, orthodox party line, or fixed dogma’ (p.xii). In an era in which humanity in Macao is under threat, Macao needs its intellectuals more than ever. 

Table 1: LOCAL HE STUDENTS BY AREA OF STUDY 2011/2012 (Source: GAES, 2013).

Broad Groups	Area of Study	Doctorate	Master	Post-graduate Diploma	Bachelor	Bacharelato (3-yr Degree)	Diploma	Total
Education	Teacher Training			49	483			532
	Education Science	12	93					105
	Physical Education		21		232	9		262
Humanities and Arts	Humanities	8	23		107			138
	Languages and Literature	2	60		754			816
	Translation		36		239	88		363
	Design and Arts		8		361	84		453
	Religion and Theology	5	10		2			17
Social Science, Business and Law	Social and Behavioural Science	7	132		659			798
	Cultural Heritage		19		37	73		129
	Journalism and Communication	4	17		822			843
	Business and Management	35	505		4,542	383	39	5,504
	Gaming Management				272			272
	Public Administration	5	141		454	56		656
	Law	10	83	87	517			697
Science	Life Science	2			6			8
	Mathematics		9		28			37
	Computing and Information Technology	6	58		385	4		453
Architecture and Engineering	Engineering	10	64		213			287
	Architecture and Town Planning	3	40		140			183
Health and Social Welfare	Medicine	2	13		178			193
	Nursing and Health	5	61	22	498	29		615
	Pharmacy		28		31			59
	Social Services		7		406	49		462
Services	Tourism and Entertainment	2	79	35	3,017	825	124	4,082
	Environment Protection	2			8			10
	Security				82			82
Total		120	1,507	193	14,473	1,600	163	18,056

BIBLIOGRAPHY

Aronowitz, S. and Giroux, H. (1986). *Education under Siege*. London: Routledge and Kegan Paul, 1986

Austin, S. P. (2002). ‘Issues in Human Resource Management for Small States: A Tonga Perspective’. In *Educational Planning and Management in Small States: Concepts and Experiences*, edited by G. Baldacchino and C.J. Farrugia. London: Commonwealth Secretariat.

Benda, J. (1928). *The Treason of the Intellectuals*. Trans. R. Aldington. New York: Norton.

Bond, M.H. and Hwang, K.H. (1986). The Social Psychology of the Chinese People. In *The Psychology of the Chinese People*. edited by M.H. Bond. Oxford: Oxford University Press.

—— (1991). *Beyond the Chinese Face: Insights from Psychology*. Oxford: Oxford University Press.

Bray, M. (1998). ‘Small States and Examination Systems – Concepts and Issues’. In *Examination Systems in Small States: Comparative Perspectives on Policies, Models and Operations*, edited by M. Bray, and L. Steward. London: Commonwealth Secretariat.

—— and Kwo, O. (2002). ‘Higher Education in Transition: Political Transition and Development in Macau’. *Asia Pacific Education Review*, 3 (2), pp. 184-196.

Cilliers, P. (1998). *Complexity and Postmodernism*. London: Routledge.

Durkheim, E. (1982) [1895]. *The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and its Method*.London: Macmillan.

Edwards, A. D. (1980). ‘Patterns of Power and Authority in Classroom Aalk’. In *Teacher Strategies: Explorations in the Sociology of the School*, edited by P. Woods. London: Croom Helm, pp. 237-253.

Faure, G.O. and Ding, Y.F. (2003). ‘Chinese Culture and Negotiation: Strategies for Handling Stalemates’. In *Chinese Culture, Organizational Behaviour and International Business Management*, edited by I. Alon. Westport, Connecticut: Praeger.

Foucault, M. (1991). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Harmondworth: Penguin.

Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Oxford: Polity Press.

Giroux, H. (1983). *Theory and Resistance in Education*. London: Heinemann.

—— (1989). *Schooling for Democracy*. London: Cassell.

Goffman, E. (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Harmondsworth: Penguin.

—— (1963). *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Harmondsworth: Penguin.

Goyder, J. (1987). *The Silent Minority: Nonrespondents on Sample Surveys*. Cambridge: Polity Press.

Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks*. London: Lawrence and Wishart.

Hofstede, G. (1980). *Culture’s Consequences: International Differences in Work-related Values*. Beverly Hills: Sage.

—— (1983). ‘Dimensions of national cultures in fifty countries and three regions’. In *Explications in Cross-cultural Psychology*, edited by J.B. Derogowski, S. Dziurawiec and R.C. Annis. Lisse, Netherlands: Swets and Zeitlinger.

Mannheim, K. (1936). *Ideology and Utopia*. London: Routledge and Kegan Paul.

Morrison, K.R.B. (2009). *Causation in Educational Research*. Abingdon, UK: Routledge.

—— and Tang, F.H. (2002). ‘Testing to Destruction: A Problem in a Small State’. *Assessment in Education: Principles, Policy and Practice*, 9 (3), pp. 289-317.

Russell, B.A.W. (1925). *The ABC of Relativity*. London: Routledge.

Said, E.W. (1996). *Representations of the Intellectual*. London: Vintage Books.

Sandel, M. (2013). ‘Taking Society to Marker’. *RSA Journal*, Summer 2013, pp. 24-29. London: Royal Society of Arts.

Sertillanges, A.G. (1998). *The Intellectual Life: Its Spirit, Conditions, Methods*. Washington, DC: The Catholic University of America Press.

Sutton, P. (1987). ‘Political Aspects’. In *Politics, Security and Development in Small States*, edited by D. Clarke and T. Payne. London: Allen and Unwin.

Zohar, D. (1997). *Rewiring the Corporate Brain*. San Francisco: Berrett-Koechler Publishers Inc.

Entre *Artes Liberales* e *Liuyi* (Seis Artes)

Um Esboço de Certas Peculiaridades da Concepção Chinesa de “Arte” na Dinastia Han

GIORGIO SINEDINO*

I

É lugar comum que as palavras arte, *art*, *Kunst* são semanticamente equivalentes. Mas até que ponto poderemos dizer o mesmo de *yishu* 藝術? Num momento em que a Arte se encontra “unificada” por um mercado globalizado e em que a sua significância maior reside na busca de “novas linguagens”, parece fácil ignorar as especificidades culturais dos termos e passar directamente ao que todos “sabemos” que significa. Entretanto, a história da palavra “arte” impede qualquer generalização, ou mesmo consenso, sobre como se produziu a universalidade hoje atribuída à instituição Arte.

O que temos por certo é que há duas formas de tratar o problema. A primeira tenta encontrar um princípio de coerência que dê forma e/ou substância às diversas manifestações que poderíamos classificar ou

qualificar como “arte”: seja o Belo, seja a representação, seja a apreciação, etc. Esta é a forma mais prática de se aproximar uma escultura budista do período Yuan a um crucifixo pintado por Cimabue, deixando-os placidamente confortáveis um ao lado do outro. A segunda enfatiza as circunstâncias sociais de certas actividades produtivas, realçando a posição do artista, do apreciador e do crítico. Conforme este segundo método, fica mais evidente aquilo que a abordagem “filosófica” teve que ignorar para afirmar que a Arte existe como conceito.

Por outro lado, mesmo se o mercado artístico e as relações patrono-artista ou objecto-apreciador forem de facto “universais”, como conciliar a(s) Arte(s) voltadas para dois ideais de perfeição culturalmente diferentes? Mesmo que, por um lado, todos os artistas busquem fama e riqueza, que dizer de diferentes preconceitos e restrições sociopolíticas, particularmente de aspirações e problemas existenciais culturalmente incompatíveis? Uma noção radicalmente formal e objectiva de Arte não terminaria por contaminar o facto de que a Arte tem papel e relevância distintos em culturas diferentes? Um certo distanciamento histórico talvez contribua para a discussão: trataremos brevemente das *artes liberales* no Ocidente e, num segundo momento, das “Seis Artes” (*liuyi* 六藝) na China.

* 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 - III

II

Na tradição ocidental, *ars* nada mais era do que a experiência e a perícia da pessoa ou grupo de pessoas que exerciam um determinado ofício – um *modus faciendi*. Tal como o latim, a palavra grega *techné* (τεχνή) explicitava a natureza “técnica” das artes, o que lhe definia um estatuto social particular: um pintor de frescos decorativos que vendia os seus serviços em Pompeia não podia aspirar *ipso facto* a transcender a sua condição de artesão. Essa arte não se podia tornar uma ferramenta de mobilidade social. Por outro lado, mal-grado o trabalho manual sofrer geralmente de um preconceito – o que colocava o artesão numa situação inferior à do guerreiro ou do sacerdote –, sabemos que as obras de arte eram dignas de apreciação e respeito. Plínio já ensinava que o valor de certos objectos de arte estava muito para além dos materiais preciosos de que eram feitos. Além disso, o preconceito não chegava a configurar-se como tabu: sabe-se que na Antiguidade havia artesãos que, enriquecidos pelo seu ofício, reclamavam para si uma projecção social para todos os efeitos similar à da verdadeira elite aristocrática. Dentre os artesãos, esses eram excepções a viver além do seu estatuto.

Tais contradições estão por trás não apenas do desconforto que certos indivíduos sentiam por estarem excluídos da elite de sangue, apesar do seu talento; davam sentido ainda à busca de um tipo de reconhecimento além daquele que a sociedade estava pronta para oferecer. Entretanto, indiferente aos papéis de liderança tradicionais, no Ocidente celebrava-se também a simples posse de conhecimentos específicos, alguns dos quais se legitimaram muito cedo aos olhos do mundo. Nesse contexto, havia uma separação primitiva entre os “artesãos” – aqueles treinados nas *artes mechanicae* – e os que poderíamos apelidar de “artistas” – indivíduos adestrados nas *artes liberales*, ou conhecimentos próprios aos homens livres.

Em comparação com o que consideramos Arte em nossos dias, na Antiguidade, somente a Literatura (poesia épica e lírica, comédia, tragédia, história) era unanimemente respeitada. De facto, as *artes liberales* também incluíam disciplinas técnicas – e foi daí que se desenvolveram as ciências no final da Idade Média. Lembramos que uma das mais influentes classificações, a do erudito Marco Terêncio Varrão, citava nove *artes*: Gramática, Retórica, Dialéctica,

Aritmética, Geometria, Astronomia, Música – além da Arquitectura e Medicina, ulteriormente excluídas da classificação. Isso não implica, contudo, que houvesse uma distinção qualitativa entre esses sete ou nove itens, a exemplo da dicotomia novecentista entre Humanidades e Ciências Naturais. Como ilustra o famoso poema de Marciano Capela, a Literatura (ou Filologia) abraçava todas as sete disciplinas, o que reflectia o papel tradicional do poeta como o educador por excelência nas sociedades arcaicas.

Nesse contexto, as *artes liberales* são um testemunho indirecto da estrutura e práticas sociais da Antiguidade, que se mantiveram relativamente estáveis durante a cristianização da Europa e as invasões do mundo latino pelos povos germânicos. Há uma explicação para tal permanência. A tradição europeia define-se por certas características milenares, como a existência de uma cultura cívica, com um espaço público nitidamente separado do mundo familiar; a importância do uso da palavra e a força dos instrumentos legais; a autonomia das comunidades locais em relação a qualquer governo central, este que não conseguia impor-se como único vector cultural legítimo. Aliás, foram essas mesmas características que ulteriormente legitimaram a pintura, escultura, arquitectura, música e literatura como “Belas-Artes” a partir do Renascimento. Pessoalmente, julgo que nenhum desses factores se fez sentir com a mesma força na experiência cultural chinesa.

III

Em chinês moderno, a palavra “arte” é expressa pelo termo *yishu* 藝術. Contudo, trata-se de um estrangeirismo, uma palavra emprestada da língua japonesa. Em chinês arcaico, *yi* 藝 e *shu* 術 eram duas palavras distintas. A primeira significa “plantar”, “cultivar”; a segunda tem o sentido de “via”, “caminho”. Ambas são metáforas para um tipo de treinamento, o que sugere uma certa afinidade com os termos *ars* e *techné*. Mas a que se referia cada uma delas, em particular? *Yi* é normalmente associada a *liuyi* (Seis Artes); esse termo sintetizava um conjunto de experiências imprescindíveis à aristocracia militar na primeira metade da dinastia Zhou (1100-221 a.C.) e à sua preservação enquanto classe dominante. O currículo das “Seis Artes” incluía tanto disciplinas “cívicas”, a exemplo das regras de etiqueta (noções das

regras comportamentais, os Ritos, e a prática da música cerimonial), escrever, contar, como também disciplinas “militares”, a exemplo da condução de carruagens de guerra e o tiro com arco e flecha. Já o termo *shu* não possuía uma acepção tão específica, podendo ser utilizado indiferentemente no caso de tratamentos medicinais, artes de governação ou práticas místicas.

Do século 5 a.C. até a unificação imperial pela dinastia Qin em 221 a.C., a China passou por uma significativa transição social e demográfica. A antiga aristocracia militar foi paulatinamente substituída por uma burocracia civil com estatuto social relativamente baixo. Confúcio, o exemplo modelar de tal transição, distingue-se como o mais consumado mestre da nova cultura, que promove as virtudes literárias e uma educação incondicionalmente voltada para as letras. Nesse contexto, as “Seis Artes” metamorfoseiam-se no cultivo de seis disciplinas: as *Mutações*, os *Documentos*, os *Poemas*, os *Ritos*, a *Música* e os *Anais da Primavera e do Outono* – os textos clássicos da cultura de corte em Zhou. Apesar de possuir referenciais antigos, a nova cultura possuía uma ideologia própria. Ao lembrarmos da falsa etimologia ensinada por Isidoro de Sevilha, segundo a qual *ars* significa a prática de uma virtude (onde *ars* seria parente do grego *aretê* (ἀρετή)) – vemos que na China também havia uma pretensão análoga de que a cultura literária produzia um tipo de superioridade moral. Confúcio associava o estudo das “Seis Artes” ao cultivo da virtude conhecida pelo termo *de* 德. Embora haja profundas diferenças entre *de* e a noção ocidental de *virtus/aretê*, não se pode negar que existe um lugar comum entre as *liuyi* e as *artes liberales* enquanto propedêuticas morais.

As semelhanças deixam de existir quando nos damos conta de que, enquanto no Ocidente havia uma certa continuidade entre o “artista” (praticante das *artes liberales*) e os “artesãos” (praticantes das *artes mechanicae*), na China arcaica os dois possuíam estatutos absolutamente incompatíveis. O *shi* 士 era o aristocrata gentil-homem de quem se esperava erudição nas “Seis Artes”; já o *gong* 工 era o artesão cujo trabalho estava sob rígida tutela das tradições familiares, além de se ter de sujeitar à padronização exercida pela corte. Quem se deixa encantar pela perícia técnica de um vaso cerimonial de bronze verde *qingtongqi* 青銅器 não deixa de suspirar ao dar-se conta do imenso número de criações congêneres, espalhando-se por séculos a fio – resultado, não da

falta de criatividade individual, mas do tipo de cultura sociopolítica peculiar à China.

Ao passo que no Ocidente as *artes liberales* não possuíam um enquadramento profissional estrito, no caso da China as “Seis Artes” produziam burocratas, exímios literatos com um entendimento geral das artes de governo. De facto, não se pode negar que na China antiga era possível encontrar intelectuais interessados em astronomia/astrologia ou matemáticas – mas havia ali um interesse prático circunscrito às funções exercidas no ambiente de corte, segundo um estatuto social muito delimitado. Ao mesmo tempo, não havia na China uma heterogeneidade intelectual e linguística tão marcante quanto a do mundo romano. É simbólico o facto de que mesmo a língua latina não exerceu sobre o Ocidente uma influência comparável à predominância do idioma das “Seis Artes” em quase três milénios de tradição literária chinesa.

Essa peculiaridade de que toda a elite comungava de uma cultura comum produziu uma situação para nós insólita, segundo a qual não apenas gerais e diplomatas, mas mesmo administradores de silos e passagens alfandegárias eram poetas tarimbados. Essa elite cultural dos *shi*, para todos os efeitos era uma elite de “artistas” e continuou a sê-lo até o fim do período imperial. Deve-se reconhecer, contudo, que pelos menos até à dinastia Song, iniciada em 960, “arte” cingia-se aos limites estreitos da tradição literária dos *Clássicos Ortodoxos*, originários das “Seis Artes” confucianas. Enquanto no Ocidente as futuras “Belas-Artes” se desenvolviam com alguma independência das letras, na China, a caligrafia-pintura são corolários do trabalho de escrevente, tendo passado por um processo de legitimação mais “doloroso” do que a pintura renascentista. Embora alguns pintores europeus se esforçassem por posar como letrados humanistas, não há dúvida de que os seus maiores sucessos foram consolidados na condição exclusiva de pintores e escultores. O mesmo não ocorreu na China, onde as “Belas-Artes” precisaram primeiro de se legitimar diante da cultura da classe de literatos-burocratas, o que teve como efeito colateral uma constante propensão ao diletantismo e ao escolasticismo.

Portanto, é importante conhecer as “Seis Artes” no que têm de tipicamente chinesas. Antes de serem uma busca desinteressada de conhecimento e erudição, representam uma paixão inigualável por livros e uma devoção inquebrantável pela tradição. Longe de serem

verdadeiras disciplinas, as “Seis Artes” são seis obras que atravessaram um processo multissecular de tradições orais a tradições escritas. Não se deve tampouco deixar escapar o facto de que cada uma delas ser um instrumento para o progresso moral do indivíduo (segundo valores e convicções muito particulares). Enquanto guardião desse *corpus* e especialista em cada uma das obras, Confúcio ratifica a verdade de que nenhuma dessas obras – com a possível excepção do

Clássico das Mutações (*Yijing* 易經) – deve ser vista como um todo isolado ou um fim em si. Antes de mais nada, cada uma delas soma as suas forças num projecto conjunto de formação do “burocrata-sábio”, um leal servidor da corte. Nesse contexto, passamos à tradução comentada de trechos do “Tratado Bibliográfico sobre Letras e Artes” (*Yiwenzhi* 藝文志), que contém a primeira apreciação crítica sistemática sobre as “Seis Artes” na história intelectual chinesa. **RC**

“Tratado Bibliográfico sobre Letras e Artes”
do *Livro de Han*

Uma Selecção de Passagens Críticas

GIORGIO SINEDINO

A presente tradução coloca à disposição do leitor lusófono partes de um dos mais importantes textos do *Livro de Han* (*Hanshu* 漢書). Compilado sob a supervisão do exitoso burocrata Ban Gu 班固 (32 d.C.-92), o *Livro de Han* é a crónica oficial da primeira metade da dinastia Han (202 a.C.-220 d.C.), estando dividido em quatro partes. Em primeiro lugar, as doze “eras” (*ji* 紀) coligem biografias dos imperadores; a seguir vêm oito “diagramas” (*biao* 表), desvelando a hierarquia social e os valores modelares da época. Em terceiro lugar, há dez tratados (*zhi* 志) pormenorizando os principais mananciais da arte de governação. Por último vêm 70 “tradições” (*zhuan* 傳) ou narrativas sobre as grandes personagens do período.

O “Tratado Bibliográfico sobre Letras e Artes” [TBLA] (*Yiwenzhi* 藝文志) é o último dos dez “tratados”, que também versam sobre técnicas calendáricas, ritos e música, éditos e punições, alimentos e mercadorias, sacrifícios e propiciações, astrologia, doutrina dos cinco elementos, “geografia”, além de canais e obras hidráulicas. O estatuto de “tratado” faz do TBLA mais do que uma simples bibliografia; ali está o germe de uma taxologia do conhecimento que orientará não somente a história das ideias e da arte em sentido estrito mas a própria vida política e espiritual

do povo chinês. Trata-se da primeira grande compilação de todo o património literário existente na China a ser incluído numa história dinástica oficial.

Qual a necessidade de uma bibliografia oficial? Trata-se de uma questão política. A dinastia Han assumiu uma atitude diferente da sua antecessora *vis-à-vis* a comunidade de intelectuais activos fora da corte. Por um lado, a dinastia Qin (221-206 a.C.) tentou unificar as mentes pela força: ao impor uma única ideologia propalada pela corte central, coibia as diversas linhagens intelectuais que se vinham desenvolvendo em associação com poderes locais. No caso da dinastia Han, por outro lado, preferiu-se cooptar tais linhagens, permitindo que se desenvolvessem sob supervisão parcial da corte, agora alçada ao estatuto de grande patrona e mentora da vida intelectual chinesa. Para que pudessem realizar tal papel, os imperadores Han tornaram-se grandes coleccionadores de livros raros – com o propósito de se manterem os possuidores exclusivos do “estado da arte” das técnicas de governação. Isso não apenas afirmava a precedência do imperador diante das cortes locais, mas também lhe permitia direccionar a produção de pensamento no país.

Resultado dessa directriz, o TBLA continua e conclui a bibliografia intitulada *Sete Resumos* (*Qilüe*

AS DIMENSÕES DO CÂNONE / Artes Liberais

THE DIMENSIONS OF THE CANON / Liberal Arts

七略), compilação coordenada por Liu Xiang 劉向 e, postumamente, pelo seu filho Liu Xin 劉歆. Exceptuado o primeiro “Resumo”, que trata do trabalho de compilação e edição como um todo, cada um dos outros seis concerne a uma categoria bibliológica particular, a saber: Seis Artes (*liuyi* 六藝), Mestres (*zhuzi* 諸子), Poemas *Shi Fu* (詩賦), Tratados Militares (*bingshu* 兵書), Artes Esotéricas (*shushu* 數術) e Técnicas/Receitas de Saúde (*fangji* 方技). No TBLA, o primeiro “Resumo” foi substituído por um “Prefácio Geral”. Cada um dos seis “Resumos” remanescentes divide-se, a seu turno, em subcategorias bibliológicas. Por exemplo, no caso das “Seis Artes”, há nove secções voltadas para cada uma das obras vistas como Clássicos ortodoxos à época da compilação da bibliografia (*Mutações, Documentos, Poemas*, etc.). Estas secções iniciam-se com uma listagem das obras acervadas e terminam com um Posfácio crítico. Depois do Posfácio da última secção de cada “Resumo”, há um Posfácio Geral para o “Resumo” como um todo. Portanto, a estrutura do TBLA é o oposto do que seria intuitivo na nossa cultura.

O objectivo principal desta tradução é identificar e detalhar o conceito primitivo de “arte” (*yi* 藝) na tradução literária chinesa. Nesse sentido, o TBLA oferece uma descrição orgânica e sistemática do termo – mediante as “seis” (na verdade, nove) obras categorizadas sob o “Resumo das Seis Artes”. Portanto, o texto n.º 2 apresenta o “Posfácio Geral às ‘Seis Artes’” e, a seguir, vêm os textos n.ºs 3 a 11, com os Posfácios a cada uma daquelas nove obras clássicas (*Mutações, Documentos, Poemas*, etc.). Em sentido estrito, essas eram as “Artes” por excelência na China – terminologia ulteriormente revista para “Clássicos” (*jing* 經), a primeira rubrica na tipologia bibliológica oficial dos Quatro *Ku* (*siku* 四庫).¹ Ademais, incluiu-se nesta tradução o “Posfácio Geral aos ‘Mestres’” (texto n.º 12) e o “Posfácio Geral aos ‘Poemas *Shi Fu*’” (texto n.º 13) – uma vez estes dois se terem eventualmente convertido na terceira e na quarta *Ku*, os *Mestres* (*zi* 子) e as *Antologias* (*ji* 集). As *Crônicas Históricas* (*shi* 史), que integrariam a segunda *Ku*, somente foram consagradas como categoria bibliológica na dinastia Tang, como ilustrado na *Crônica de Sui* (*Suishu* 隋書). Não se traduziram os Posfácios aos três últimos “Resumos” (Tratados Militares, Artes Esotéricas e Receitas de Saúde) pelo facto de estes haverem sido assimilados à fluida categoria dos Mestres, sendo

muito do seu conteúdo estritamente relacionado com a cultura taoista.

《總序》
1. PREFÁCIO GERAL

昔仲尼沒而微言絕，七十子喪而大義乖。故《春秋》分為五，《詩》分為四，《易》有數家之傳。戰國從衡，真偽分爭，諸子之言紛然殽亂。至秦患之，乃燔滅文章，以愚黔首。

Já faz muito tempo que, com a morte de Zhongni,² se esgotaram as “palavras subtis” e que, com a passagem de seus 70 discípulos, corromperam-se os “grandes ensinamentos”.³ Foi nesse contexto que os *Anais da Primavera e Outono* (*Chunqiu* 春秋) se dividiram em cinco tradições; os *Poemas*, em quatro; e que, ainda, teve gênese a tradição esotérica das *Mutações*. O período dos Reinos Combatentes foi marcado pelas discussões dos estrategistas, enquanto a posteridade de Confúcio e Mozi disputava quem era autêntico, quem era apócrifo. Foi aí que, com as suas logomaquias, os Cem Mestres só postularam mais confusão confusão. A casa de Qin detestou-o e pôs ao fogo muitas das obras daquela época, com o intento de stupidificar os que trazem os seus rostos queimados pelo sol.⁴

漢興，改秦之敗，大收篇籍，廣開獻書之路。迄孝武世，書缺簡脫，禮壞樂崩。聖上喟然而稱曰：“朕甚閔焉！”於是建藏書之策，置寫書之官，下及諸子傳說，皆充祕府。至成帝時，以書頗散亡，使謁者陳農求遺書於天下。

Surge a seguir a casa de Han, que corrige os erros de Qin, passando a recolher todos os livros e abrindo largas avenidas para que chegassem a si. Entretanto, no reinado do imperador Xiaowu,⁵ os livros haviam-se tornado raridades; as correias que ligavam as tiras de bambu estavam partidas.⁶ Os Ritos corromperam-se e a Música decaiu. Foi aí que o Sábio acima de todos suspirou, e disse: “Coitado de Mim!”. Em seguida, definiu critérios para a conservação das obras e instituiu um departamento de copistas. Não apenas os textos principais – os ensinamentos dos mestres, os seus comentários e explicações ora se tornaram tão numerosos que já abarrotavam os arquivos secretos da cidade proibida. Sem embargo, dado que muitas obras ainda estavam perdidas, no reinado do imperador Cheng⁷ organizou-se uma expedição sob a chefia do

núncio Chen Nong, para que se buscassem exemplares porventura dispersos por Tudo sob o Céu.

詔光祿大夫劉向校經傳諸子詩賦，步兵校尉任宏校兵書，太史令尹咸校數術，侍醫李柱國校方技。每一書已，向輒條其篇目，撮其指意，錄而奏之。會向卒，哀帝復使向子侍中奉車都尉歆卒父業。歆於是總群書而奏其《七略》，故有《輯略》，有《六藝略》，有《諸子略》，有《詩賦略》，有《兵書略》，有《術數略》，有《方技略》。今刪其要，以備篇籍。

O imperador convocou o *dafu guanglu* 大夫光祿 Liu Xiang⁸ para revisar os textos dos Clássicos, Mestres e Poemas *Shi Fu*; o *bubing xiaowei* 步兵校尉 Ren Hong para revisar os tratados militares; o *taishiling* 太史令 Yin Xian para revisar os tratados de artes esotéricas; o *shiyi* 侍醫 Li Zhuguo para revisar as técnicas e receitas de saúde.⁹ Ao cabo da revisão, coube também a Liu Xiang a tarefa de organizar a estrutura e ordem do texto, resumir o seu conteúdo, preparar um relatório e apresentá-lo. Infelizmente Liu Xiang faleceu antes de concluir o seu trabalho e o imperador Ai¹⁰ ordenou ao *fengche duwei* 奉車都尉 Liu Yun¹¹ que concluísse a obra do pai. Liu Yun então preparou uma lista das inúmeras obras existentes e ofereceu-a à Corte com o título de *Sete Resumos*. Desta maneira, há o “Resumo do Trabalho de Compilação e Edição”, o “Resumo das Seis Artes”, o “Resumo dos Mestres”, o “Resumo dos Poemas *Shi Fu*”, o “Resumo dos Tratados Militares”, o “Resumo das Artes Esotéricas”, o “Resumo das Técnicas e Receitas de Saúde”. Editei o essencial desses textos, para que o presente catálogo esteja mais completo.

《六藝・總序》
2. POSFÁCIO GERAL ÀS “SEIS ARTES”

凡六藝一百三家，三千一百二十三篇。入三家，一百五十九篇；出重十一篇。六藝之文：《樂》以和神，仁之表也；《詩》以正言，義之用也；《禮》以明體，明者著見，故無訓也；《書》以廣聽，知之術也；《春秋》以斷事，信之符也。五者，蓋五常之道，相須而備，而《易》為之原。故曰“易不可見，則乾坤或幾乎息矣”，言與天地為終始也。至於五學，世有變改，猶五行之更用事焉。

Tais são os padrões das Seis Artes: a *Música* traz harmonia aos espíritos, é a manifestação da

Humanidade; os *Poemas* servem para rectificar a forma de expressão, é a praxe da Rectidão; os *Ritos* esclarecem os fundamentos da sociedade – “esclarecer” significa pôr ao alcance dos olhos, por isso dispensa uma explicação filológica; os *Documentos* dão amplitude àquilo que ouvimos falar, são o instrumento da Sabedoria; os *Anais da Primavera e Outono* servem para [aprimorar] o juízo dos factos, são o símbolo da Confiabilidade. Estes cinco são o *Dao* 道 das “Cinco Constantes”. Eles exigem-se mutuamente; juntos perfectibilizam-se num todo. Contudo, as *Mutações* são a sua origem. É por tal motivo que se diz: “se as *Mutações* se não puderem revelar, é porque Qian e Kun estão prestes a se extinguir...”, o que propõe que as *Mutações* têm a sua origem e fim com o Céu e a Terra. Já os outros Cinco Estudos mudam conforme a sucessão das eras.¹²

古之學者耕且養，三年而通一藝，存其大體，玩經文而已，是故用日少而畜德多，三十而五經立也。後世經傳既已乖離，博學者又不思多聞闕疑之義，而務碎義逃難，便辭巧說，破壞形體；說五字之文，至於二三萬言。後進彌以馳逐，故幼童而守一藝，白首而後能言。安其所習，毀所不見，終以自蔽。此學者之大患也。序六藝為九種。

Os estudiosos do passado tomavam o arado nas mãos para cultivar os seus corações e corpos; em três anos eram capazes de dominar uma Arte, pois guardavam em si apenas o principal. Era-lhes suficiente “brincar” com os textos dos Clássicos, donde em poucos dias acumularem muita Virtude; aos trinta, já tinham os Cinco Clássicos firmes no seu espírito. Em eras posteriores, Clássicos e Comentários já se haviam dado as costas, os homens de grande erudição não mais reflectiam sobre o sentido de “a tudo emprestai os vossos ouvidos e guardai as vossas dúvidas”. Meramente desperdiçavam os seus melhores esforços ao disputar sobre miudezas, evadindo-se das verdadeiras dificuldades; deslumbravam-se com palavras rebuscadas e elocuições artificiosas – eis a maneira como violavam o corpo e destruíam os fundamentos dos Clássicos. A partir de uma citação original de cinco ideogramas, chegava-se a apor comentários com vinte, trinta mil palavras. Gerações posteriores emulavam-no, e a quantidade de comentários excrescentes aumentava ainda mais, de maneira que a criança que cultivasse uma Arte não era capaz de recitar os textos antes de a sua cabeça se cobrir de prata. Encontrava alento no que decorava, renegando tudo o que estava além de

AS DIMENSÕES DO CÂNONE / Artes Liberais

THE DIMENSIONS OF THE CANON / Liberal Arts

si; por fim, nada mais fazia do que cegar os próprios olhos. Eis o grande erro dos estudiosos. Listo as Seis Artes em Nove tipos.¹³

《易・序》

3. POSFÁCIO ÀS MUTAÇÕES

《易》曰：“宓戲氏仰觀象於天，俯觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。”

至於殷、周之際，紂在上位，逆天暴物，文王以諸侯順命而行道，天人之占可得而効，於是重易六爻，作上下篇。

孔氏為之《彖》、《象》、《繫辭》、《文言》、《序卦》之屬十篇。故曰《易》道深矣，人更三聖，世歷三古。

As *Mutações* dizem: “O Senhor Fu Xi ergueu os olhos, para observar os astros no firmamento, e baixou-os, para fitar os modelos sobre a terra. Examinou as formas dos pássaros e das bestas, associando-as ao habitat de que cada um provinha. Dentre as coisas próximas, Fu Xi inspirou-se no seu corpo; dentre as coisas distantes, escolheu [alguns] objectos que conhecia... Eis a maneira como começou a conceber os Oito Trigramas, para com eles intuir o Poder do Brilho Divino – e triar os Dez Mil seres conforme as suas características”.¹⁴

Na transição das dinastias Yin e Zhou, era o rei Zhou que ocupava o lugar acima de todos. Ele contrariava o Céu, tratando os seus súbditos com violência. Já o rei Wen se submetia à Ordem do Céu e praticava o *Dao*, o que lhe possibilitava receber presságios sobre o Céu e os Homens. Foi ele que combinou os Trigramas em novas imagens de seis linhas, organizando o *Clássico das Mutações* (*Yijing* 易經) em duas partes.¹⁵

Depois, o Senhor Kong organizou os Dez Comentários, como “Julgamentos”, “Imagens”, “Comentários Anexos”, “Explicações Eruditas” e “Prefácios”. Diz-se que o *Dao* das *Mutações* é profundo, tendo beneficiado dos ensinamentos daqueles Três Sábios e atravessado as Três Antiguidades.¹⁶

及秦燔書，而《易》為筮卜之事，傳者不絕。漢興，田何傳之。訖于宣、元，有施、孟、梁丘、京氏列於學官，而民間有費、高二家之說。

劉向以中《古文易經》校施、孟、梁丘經，或脫去“無咎”、“悔亡”，唯費氏經與古文同。

Depois de o imperador Qin queimar os livros, as *Mutações* tornaram-se um mero assunto de magos e adivinhos, sendo transmitidas sem repouso. Surgem os Han então, e Tian He recebe-as. Nos reinados dos imperadores Xuan e Yuan, estava institucionalizado o ensino das quatro linhagens encabeçadas por Shi Chou, Meng Xi, Liangqiu He e Jing Fang. Além disso, ainda havia os ensinamentos das duas escolas de Fei Zhi e de Gao Xiang, transmitidos popularmente.¹⁷

Já que dispunha do Acervo Reservado da Biblioteca Real, Liu Xiang utilizou manuscritos das *Mutações* redigidos com caracteres arcaicos para colar os Clássicos transmitidos por Shi, Meng e Liangqiu, verificando que faltavam os prognósticos “sem erro” e “lamenta a perda” em algumas versões; somente a versão de Fei estava de acordo com o texto arcaico.¹⁸

《書・序》

4. POSFÁCIO AOS DOCUMENTOS

《易》曰：“河出圖，雒出書，聖人則之。”故《書》之所起遠矣，至孔子纂焉，上斷於堯，下訖于秦，凡百篇，而為之序，言其作意。秦燔書禁學，濟南伏生獨壁藏之。

As *Mutações* dizem: “do rio Amarelo saiu o Diagrama; do rio Luo veio o Documento: o Homem Sábio toma-os como modelo”.¹⁹ Essa passagem comprova que a origem dos Documentos é remota; somente na era de Confúcio é que fora compilado num volume específico. O mais antigo dos textos remonta ao imperador Yao,²⁰ o mais recente remete ao feudo de Qin. Tendo mais de cem secções, acresceu-se-lhes um prefácio para discutir o seu significado. Qin queimou os livros e proibiu o Estudo; apenas Fu Sheng de Jinan²¹ ousou ocultar as obras antigas na sua parede.

漢興亡失，求得二十九篇，以教齊魯之間。訖孝宣世，有《歐陽》，《大小夏侯氏》，立於學官。《古文尚書》者，出孔子壁中。武帝末，魯共王壞孔子宅，欲以廣其宮。而得《古文尚書》及《禮記》、《論語》、《孝經》凡數十篇，皆古字也。共王往入其宅，聞鼓琴瑟鍾磬之音，於是懼，乃止不壞。

Com o surgimento dos Han, dentre as obras protegidas por Fu, somente 29 secções puderam ser

recuperadas, as quais continuaram a ser transmitidas nas terras de Qi e Lu. Durante o reinado do imperador Xiaoxuan,²² havia as linhagens de Ouyang Sheng e dos dois *hou* 侯 do clã Xia com transmissão institucionalizada. Os *Documentos Augustos* (*Shangshu* 尚書) redigidos em caracteres arcaicos foram descobertos nas paredes da mansão de Confúcio. Durante o governo do imperador Wu, o rei Gong do feudo de Lu destruiu as paredes da mansão, pois pretendia ampliar o seu próprio palácio. Para sua surpresa, encontrou não apenas uma versão redigida em caracteres arcaicos dos *Documentos*, mas também do *Registo dos Ritos* (*Liji* 禮記), dos *Analectos* (*Lunyu* 論語), do *Clássico da Piedade Filial* (*Xiaojing* 孝經), dez livros de bambu ao todo. Certa vez, ao entrar na antiga casa do Mestre, o rei Gong ouviu som de tambores, cítaras *qin* 琴, cítaras *se* 瑟, sinos e placas de pedra *qing* 磬; apavorado, cessou a reforma.

孔安國者，孔子後也。悉得其書，以考二十九篇，得多十六篇。安國獻之。遭巫蠱事，未列于學官。劉向以中古文校歐陽、大小夏侯三家經文，《酒誥》脫簡一，《召誥》脫簡二。率簡二十五字者，脫亦二十五字，簡二十二字者，脫亦二十二字，文字異者七百有餘，脫字數十。

Kong Anguo²³ foi um descendente de Confúcio. Tendo acesso a todas aquelas descobertas, utilizou-as para colar as 29 secções de Fu Sheng, a que acrescentou 16 novas. Esta obra foi apresentada à Corte. Contudo, pelo facto de os magos e feitiços estarem em evidência na época, o trabalho de Kong Anguo não pôde ser institucionalizado. Liu Xiang empregou os manuscritos em caracteres arcaicos para colar as edições de Ouyang Sheng e dos dois *hou* do clã Xia, verificando que faltavam os textos de uma tira de bambu no capítulo “Advertência contra a Aguardente” e de duas na “Advertência de Shao”. Se uma tira possuía cerca de 25 caracteres, faltavam, então, 25 caracteres; se uma tira possuía 22, faltavam 22. Percebeu também que havia cerca de 700 caracteres diferentes entre os textos, notando trechos incompletos que contabilizavam dezenas de caracteres.

《書》者，古之號令，號令於衆，其言不立具，則聽受施行者弗曉。古文讀應爾雅，故解古今語而可知也。

Os *Documentos* são éditos de tempos passados, decretos dirigidos à multidão de servos. Portanto, se tais ordens não fossem redigidas claramente, com

todos os seus termos expressos, aqueles responsáveis pela sua execução não saberiam o que fazer ao ouvi-las. A pronúncia da língua arcaica deve concordar com as explicações encontradas no *Er’Yu* 爾雅 – eis a única forma de ser percebida.²⁴

《詩・序》

5. POSFÁCIO AOS POEMAS

《書》曰：“詩言志，歌詠言。”故哀樂之心感，而歌詠之聲發。誦其言調之詩，詠其聲調之歌。故古有采詩之官，王者所以觀風俗，知得失，自考正也。

Os *Documentos* ensinam: “que os poemas expressem ideais e que as canções dêem ritmo à expressão”.²⁵ É a partir dos poemas que sentimentos de tristeza e alegria contagiam o coração, impelindo a voz para que recite e cante. À expressão ritmada chama-se poema *shi* 詩; mas, quando se prolonga a voz produzindo tons, dá-se o nome de canto. No passado, havia burocratas responsáveis pela colecta de poemas *shi*; essa era a forma por que os reis observavam os hábitos do povo. Eis como sabiam se as suas políticas tinham ou não êxito; utilizavam os poemas assim, como um meio para aferir da correcção das suas medidas.²⁶

孔子純取周詩，上采殷，下取魯，凡三百五篇。遭秦而全者，以其諷誦，不獨在竹帛故也。漢興，魯申公為詩訓故，而齊轅固、燕韓生皆為之傳。或取《春秋》，采雜說，咸非其本義。與不得已，魯最為近之。三家皆列於學官。又有毛公之學，自謂子夏所傳，而河間獻王好之，未得立。

Confúcio seleccionou o melhor da poesia de Zhou, iniciando o *Clássico* com obras mais antigas de Yin e terminando-o com poemas do feudo de Lu, um total de 305 composições. O facto de terem enfrentado a censura de Qin e sobrevivido deve-se ao facto de as pessoas conhecerem esses textos de cor, não eram apenas textos registados sobre bambu ou toalhas de seda. Com o surgimento dos Han, o Mestre Shen do feudo de Lu compôs um comentário filológico²⁷ para os *Poemas*, que foi subsequentemente transmitido por Yuan Gu do feudo de Qi e Han Ying do feudo de Yan. Ao tentar explicar o significado das composições, alguns eruditos compilam explicações esparsas em diversos anais históricos, combinando fontes heterogêneas, mas nada disso reflecte o sentido original. Confrontado

AS DIMENSÕES DO CÂNONE / Artes Liberais

THE DIMENSIONS OF THE CANON / Liberal Arts

com a ausência de uma melhor autoridade, a tradição de Lu é a historicamente mais próxima dos poemas. Todas essas três linhagens foram institucionalizadas. Além disso, também há o Estudo do Mestre Mao, que alega pertencer à linhagem de Zixia; embora o rei Xian do feudo de Hejian aprove seus ensinamentos, não foi criado um cargo hereditário em seu favor.²⁸

《禮·序》

6. POSFÁCIO AOS *RITOS*

《易》曰：“夫婦父子君臣上下，禮義有所錯。”而帝王質文世有損益，至周曲為之防，事為之制，故曰：“禮經三百，威儀三千。”及周之衰，諸侯將踰法度，惡其害己，皆滅去其籍。自孔子時而不具，至秦大壞。

As *Mutações* dizem: “Primeiro há marido e esposa, depois há pai e filho; primeiro há soberano e súbdito, depois é que vêm superior e inferior. Somente a seguir é que se pode estabelecer os fundamentos dos Ritos”.²⁹ No entanto, apesar de os graus da Naturalidade e do Refinamento dos imperadores e reis variarem conforme a época,³⁰ durante a dinastia Zhou foram impostos limites para que as dignidades envolvidas não fossem violadas, produzindo-se um regime cerimonial. Foi daí que surgiu a situação definida pelos “trezentos princípios de etiqueta e três mil comportamentos rituais”.³¹ Com a decadência da dinastia, os senhores feudais começaram a violar as regras e medidas a que estavam submetidos e, temerosos de que tais regras pudessem voltar a ferir os seus interesses, destruíram os livros que as continham. Na época de Confúcio, já não havia mais tratados completos sobre os Ritos, que viriam a sofrer maiores perdas durante Qin.³²

漢興，魯高堂生傳《士禮》十七篇。訖孝宣世，后倉最明。戴德、戴聖、慶普皆其弟子，三家立於學官。《禮古經》者，出於魯淹中及孔氏，學七十篇文相似，多三十九篇。及《明堂陰陽》、《王史氏》、《記》所見，多天子諸侯卿大夫之制，雖不能備，猶脩倉等推《士禮》而致於天子之說。

Com o surgimento dos Han, havia apenas Gao Tangsheng do feudo de Lu a transmitir os *Ritos dos Shi* (*Shili* 士禮), com 17 secções. No reinado do imperador Xiaoxuan, Hou Cang era o maior especialista no tema. Dai De, Dai Sheng e Qing Pu,

todos foram discípulos seus e as três linhagens foram institucionalizadas. O *Velho Clássico dos Ritos* (*Ligujing* 禮古經) foi encontrado na casa do Senhor Kong em Yanzhong, feudo de Lu. Além de conteúdos similares às 17 secções de Estudo, acrescia-lhes outras 39. Com relação ao que se pode ver dos capítulos “Yin Yang do Salão Fulgente”, “Clá Wang de Cronistas” e “Registos”, a maior parte trata de regras aplicáveis à alta e baixa aristocracia dos senhores feudais. Embora incompletos, esses textos são melhores do que os ensinamentos trazidos aos ouvidos do Filho do Céu por Hou Cang e os seus *Ritos dos Shi*.³³

《樂·序》

7. POSFÁCIO À *MÚSICA*

《易》曰：“先王作樂崇德，殷薦之上帝，以享祖考。”故自黃帝下至三代，樂各有名。孔子曰：“安上治民，莫善於禮；移風易俗，莫善於樂。”二者相與並行。周衰俱壞，樂尤微眇，以音律為節，又為鄭衛所亂故無遺法。漢興，制氏以雅樂聲律，世在樂官，頗能紀其鏗鏘鼓舞，而不能言其義。

As *Mutações* dizem: “os reis do passado elaboraram Música para louvar a Virtude; Yin fez dela uma oferenda ao imperador Acima, submetendo-a em sacrifício para apreciação dos ancestrais”.³⁴ Desta forma, desde o imperador Amarelo até às Três Dinastias, cada regime musical possuía uma denominação própria.³⁵ Mestre Kong disse: “Para consolidar o governo dos superiores e governar o povo, nada melhor do que os Ritos. Para modificar os hábitos e transformar os costumes, nada melhor do que a Música”.³⁶ Ambos se complementam e permanecem juntos, de modo que os dois se desnaturaram igualmente com a decadência de Zhou, embora o caso da Música seja mais subtil, pois aqui as regras estavam descritas por sons e tons. Ademais, os feudos de Zheng e Wei³⁷ contribuíram para a destruição dos cânones, não tendo sido transmitidas as regras então vigentes. Com o surgimento dos Han, o clá Zhi empregava os sons e tons da Música Elegante, transmitindo-os como uma linhagem institucionalizada. Entretanto, mesmo que fossem capazes de orientar o repique dos sinos e os sinais de tambor que pontuavam os espectáculos de dança, tais especialistas não tinham meios de discorrer sobre o significado da Música.³⁸

六國之君，魏文侯最為好古，孝文時得其樂人竇公，獻其書，乃《周官·大宗伯》之《大司樂》章也。武帝時，河間獻王好儒，與毛生等共采《周官》及諸子言樂事者，以作《樂記》，獻八佾之舞，與制氏不相遠。其內史丞王定傳之，以授常山王禹。禹，成帝時為謁者，數言其義，獻二十四卷記。劉向校書，得《樂記》二十三篇，與禹不同，其道浸以益微。

Dentre os soberanos dos Seis Países,³⁹ Hou Wen do feudo de Wei era quem mais apreciava a antiguidade. O imperador Xiaowen⁴⁰ apoderou-se do especialista daquela corte, o Senhor Dou, que ofereceu os seus livros em tributo. Eis a origem do capítulo “Grande Mestre de Música” incluído na secção “Dazongbo” dos *Funcionários de Zhou* (*Zhouguan* 周官). No reinado do imperador Wu, o rei Xian do feudo de Hejian apreciava os *ru* 儒; junto com o Senhor Mao (entre outros) coligiu um texto com base nos *Funcionários de Zhou* e passagens em que os diversos Mestres tratavam da Música e seus detalhes – eis a origem dos *Apontamentos sobre Música* (*Yueji* 樂記). Esta obra trata da dança em Oito Yi (*ba yi* 八佾),⁴¹ não diferindo muito do que ensinava o clá Zhi. O vice-ministro do Interior Wang Ding recebeu esses ensinamentos, transmitindo-os a Wang Yu, de Changshan. Wang Yu era um funcionário do cerimonial durante o reinado do imperador Cheng, que comentou largamente sobre o significado dos *Apontamentos*, tendo oferecido 24 rolos de comentário. Liu Xiang colou tais textos, tendo obtido os *Apontamentos sobre Música* divididos em 23 secções. Era um texto diferente daquele transmitido por Wang Yu, de modo que a linhagem deste minguiu ainda mais.

《春秋·序》

8. POSFÁCIO AOS *ANAIS DA PRIMAVERA E OUTONO*

古之王者世有史官，君舉必書，所以慎言行，昭法式也。左史記言，右史記事，事為《春秋》，言為《尚書》，帝王靡不同之。周室既微，載籍殘缺，仲尼思存前聖之業，乃稱曰：“夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也，足則吾能徵之矣。”

Todos os reis do passado possuíam linhagens de cronistas. “Cada acto do soberano tinha de ser registado”,⁴² não apenas com o objectivo de que os governantes atentassem para suas próprias declarações

e conduta, mas para que estas pudessem ser constituídas em modelo.⁴³ Assim, o “Cronista à Esquerda” anotava declarações enquanto que o “Cronista à Direita” registava as atitudes do rei. Consequentemente, as atitudes do soberano eram material para os diversos *Anais da Primavera e Outono* e, por outro lado, as suas declarações eram conservadas nos *Documentos Augustos*; o cerimonial de nenhum dos imperadores ou reis divergia nesse ponto. Com a falência da casa de Zhou, contudo, apenas remanesciam exemplares mutilados de *Anais*. Desejoso de preservar o legado dos Sábios do passado, Zhongni vaticinou: “os ritos da dinastia Xia, posso discorrer sobre eles: [os ritos d]o país de Qi não valem como comprovação. Os ritos da dinastia Yin, posso discorrer sobre eles: [os ritos d]o país de Song não valem como comprovação. Isso porque são insuficientes os documentos e os virtuosos. Caso fossem suficientes, eu seria capaz de os comprovar”.⁴⁴

以魯周公之國，禮文備物，史官有法，故與左丘明觀其史記，據行事，仍人道，因興以立功，就敗以成罰，假日月以定曆數，藉朝聘以正禮樂。有所褒譴貶損，不可書見，口授弟子，弟子退而異言。丘明恐弟子各安其意，以失其真，故論本事而作傳，明夫子不以空言說經也。

Dado que Lu era o feudo do duque de Zhou, não apenas os Ritos e a tradição literária estavam ali integralmente preservados, mas também os cronistas trabalhavam conforme os métodos tradicionais. Por isso, Zuo Qiuming⁴⁵ pôde consultar os registos daqueles burocratas; baseado nos actos e declarações registadas, Zuo trilhou o Caminho do Homem, estendendo louros aos que tiveram mérito e impingindo vergonha aos que fracassaram.⁴⁶ Ademais, investigou também os movimentos dos astros, como o sol e a lua, para fixar as sucessões dinásticas, assim como as datas das visitas dos senhores feudais para rectificar os Ritos e Música. Encontrando razões para elogios ou críticas que não pudessem ser registados, fazia-o oralmente a seus discípulos; uma vez os alunos dispensados da companhia do mestre, cada um fiava-se na própria memória, engendrando-se relatos contraditórios entre si. Por temer que cada um dos discípulos viesse a promover os seus próprios entendimentos e contrariassem a verdade, Zuo Qiuming discutiu os acontecimentos originais do *Clássico*, apondo-lhes um comentário. Zuo ilustra o facto de que o Mestre não usava palavras vazias para discutir os Clássicos.

AS DIMENSÕES DO CÂNONE / Artes Liberais

THE DIMENSIONS OF THE CANON / Liberal Arts

《春秋》所貶損大人當世君臣，有威權勢力，其事實皆形於傳，是以隱其書而不宣，所以免時難也。及末世口說流行，故有《公羊》、《穀梁》、《鄒》、《夾》之傳。四家之中，《公羊》、《穀梁》立於學官，鄒氏無師，夾氏未有書。

As pessoas criticadas pelos *Anais da Primavera e do Outono* (*Chunqiu* 春秋) eram as grandes potestades da época – soberanos e altos funcionários –, que tinham autoridade, meios, ascendência e força. Por ser verdade aquilo que transparecia do *Comentário*, a obra teve que ser ocultada e as suas conclusões não foram divulgadas. Por esse motivo é que os *Anais* conseguiram escapar aos desafios do tempo. No final da dinastia Qin havia várias linhagens transmitidas oralmente, como os comentários dos mestres Gongyang, Guliang, Zou e Jia. Dentre esses quatro, Gongyang e Guliang foram institucionalizadas; o clá Zou não produziu um mestre influente e o clá Jia não produziu uma grande obra.

《論語·序》

9. POSFÁCIO ÀS CONVERSACÕES SELECIONADAS (ANALECTOS)⁴⁷

《論語》者，孔子應答弟子時人及弟子相與言而接聞于夫子之語也。當時弟子各有所記。夫子既卒，門人相與輯而論纂，故謂之《論語》。

As *Conversações Seleccionadas* trazem as respostas de Confúcio às questões lançadas por seus discípulos e personagens da época. Regista, ainda, aquilo que os discípulos disseram uns aos outros, além do que ouviram do Mestre. Originalmente, cada aluno possuía as suas próprias notas; após a morte de Confúcio, aqueles que estavam às suas portas editaram-nas e compilaram os registos das conversações de outrora, donde o título da obra: *Conversações Seleccionadas*.

漢興，有齊、魯之說。傳《齊論》者，昌邑中尉王吉、少府宋畸、御史大夫貢禹、尚書令五鹿充宗、膠東庸生，唯王陽名家。傳《魯論語》者，常山都尉龔奮、長信少府夏侯勝、丞相韋賢、魯扶卿、前將軍蕭望之、安昌侯張禹，皆名家。張氏最後而行於世。

Com o surgimento dos Han, os feudos de Qi e Lu possuíam assuas próprias versões. Dentre os que receberam a *Seleção de Qi* (*Qilun* 齊論), havia Wang Ji, *zhongwei* 中尉⁴⁸ do distrito de Changyi; o *shaofu* 少府⁴⁹ Song Ji; Gong Yu, que serviu como *yushi dafu* 御史大

夫;⁵⁰ o *shangshuling* 尚書令⁵¹ Wulu Chongzong; Yong Sheng, de Jiaodong. Contudo, somente Wang Yang se notabilizou como mestre. Dentre os que transmitiam a *Seleção de Lu* (*Lunyu* 論語), havia Gong Fen, *duwei* 都尉⁵² em Changshan; Xia Housheng, *shaofu* de Changxin; Wei Xian, o *chengxiang* 丞相;⁵³ Fu Qing, de Lu; Zhang Yu, *hou*⁵⁴ de Anchang. Todos se tornaram mestres de notoriedade; o senhor Zhang surgiu por último e conseguiu estabelecer os seus ensinamentos.⁵⁵

《孝經·序》

10. POSFÁCIO AO CLÁSSICO DA PIEDADE FILIAL

《孝經》者，孔子為曾子陳孝道也。夫孝，天之經，地之義，民之行也。舉大者言，故曰《孝經》。漢興，長孫氏、博士江翁、少府后倉、諫大夫翼奉、安昌侯張禹傳之，各自名家。經文皆同，唯孔氏壁中古文為異。“父母生之，續莫大焉”，“故親生之膝下”，諸家說不安處，古文字讀皆異。

O *Clássico da Piedade Filial* é uma exposição sobre o *Dao* da Filialidade, feita por Confúcio a Zengzi.⁵⁶ A piedade filial é a medida imutável do Céu, o benefício inerente à Terra, o comportamento natural do Povo.⁵⁷ O título da obra deve-se ao facto de tratar dos mais importantes aspectos da piedade filial. Com o surgimento dos Han, o texto foi recebido pelo senhor Zhangsun, pelo *boshi* 博士⁵⁸ Jiang Weng, pelo *shaofu* Hou Cang, pelo *jiandafu* 諫大夫⁵⁹ Yi Feng e por Zhangyu, *hou* de Anchang. Cada um deles angariou fama como mestre. Os textos transmitidos são idênticos, ressalva feita apenas para os manuscritos na língua antiga retirados das paredes da mansão do clá Kong. Em trechos como “ao receber a vida dos pais, aprende que não há nada mais grandioso do que deixar prole” ou “pois o pequenino que ama a vida que recebeu...”⁶⁰ percebem-se falhas no tratamento dos vários especialistas, além de que a redacção e pontuação dos manuscritos arcaicos têm importantes diferenças entre si.

《小學·序》

11. POSFÁCIO AO PEQUENO APRENDIZADO⁶¹

《易》曰：“上古結繩以治，後世聖人易之以書契，百官以治，萬民以察，蓋取諸《夬》。”“夬，揚於王庭”，言其宣揚於王者朝廷，其用最大也。古者八歲入小學，故《周官》保氏掌養國子，教

之六書，謂象形、象事、象意、象聲、轉注、假借，造字之本也。

As *Mutações* dizem: “Na mais remota antiguidade, davam-se nós em cordas para classificar as coisas. Em eras posteriores, os Homens Sábios substituíram os nós por símbolos escritos, mediante os quais os cem funcionários exerciam as suas funções e os dez mil povos se orientavam. Eis algo aprendido com o hexagrama *jue* 夬”.⁶² A citação “*jue* deve ser enaltecido na corte real”⁶³ propõe que as lições ensinadas por tal hexagrama sejam proclamadas nos salões do rei, visto que grande é a sua utilidade. No passado, as crianças de oito anos ingressavam na Pequena Escola, dado que nos *Funcionários de Zhou* havia o *baoshi*, funcionário a quem competia cultivar os filhos do feudo. Ensinava-lhes as “Seis Categorias de Ideogramas”, que incluíam ideogramas pictográficos,⁶⁴ ideogramas simples,⁶⁵ ideogramas compostos,⁶⁶ ideogramas fono-semânticos⁶⁷ cognatos fonéticos⁶⁸ e empréstimos fonéticos⁶⁹ – tais são os fundamentos para a criação de ideogramas.

漢興，蕭何草律，亦著其法，曰：“太史試學童，能諷書九千字以上，乃得為史。又以六體試之，課最者以為尚書御史史書令史。吏民上書，字或不正，輒舉劾。”六體者，古文、奇字、篆書、隸書、繆篆、蟲書，皆所以通知古今文字，摹印章，書幡信也。

Com o surgimento do Han, Xiao He⁷⁰ esboçou as novas leis do país, ilustrando assim os modelos vigentes, como ele mesmo expressara: “o *taishi* 太史⁷¹ examinará os jovens estudantes; somente poderão ingressar nessa carreira se forem capazes de recitar nove mil ideogramas ou mais. A seguir, o *taishi* testará as crianças com os Seis Estilos; os melhores da classe serão destinados aos cargos de *shangshu* 尚書, *yushi* 禦史 e os *shi* 史 de mais elevada competência na redacção em estilo de escrevente.⁷² Se os baixos funcionários e o povo comum encaminharem textos eivados de falhas de redacção, serão passíveis de punição, tal como a perda do cargo”. Os Seis Estilos são: arcaico, prodigioso, de sinete, de escrevente, sinuoso e de pássaro-verme;⁷³ com eles é-se capaz de apreender toda a escrita do passado e do presente, de produzir sinetes para o trabalho burocrático e bandeirolas para sinalização em operações bélicas.

古制，書必同文，不知則闕，問諸故老，至於衰世，是非無正，人用其私。故孔子曰：“吾猶及史之闕文也，今亡矣夫！”蓋傷其浸不正。

No velho sistema, tinha-se que escrever exactamente como mandava a tradição textual; caso não se lembrasse, era imperativo deixar espaços em branco no texto e buscar ensinamentos de pessoas mais velhas e experientes. Com a decadência dos tempos, não havia mais critério para certo e errado, cada um seguia as suas preferências. Foi por isso que o Mestre Kong disse: “eu sou do tempo em que os cronistas deixavam lacunas nos seus textos quando tinham dúvidas sobre a escrita correcta de um ideograma; hoje em dia, ah, isso já não existe mais!”.⁷⁴ Queixava-se de que a escrita cada vez mais fugia ao padrão.

《史籀篇》者，周時史官教學童書也，與孔氏壁中古文異體。《蒼頡》七章者，秦丞相李斯所作也；《爰曆》六章者，車府令趙高所作也；《博學》七章者，太史令胡毋敬所作也；文字多取《史籀篇》，而篆體復頗異，所謂秦篆者也。是時始造隸書矣，起於官獄多事，苟趨省易，施之於徒隸也。

As *Secções do Cronista Zhou* (*Shizhoupian* 史籀篇), obra redigida por um burocrata da casa real de Zhou e voltada para o ensino [de primeiras letras] das crianças, trazia ideogramas de escrita diferente dos caracteres arcaicos escondidos dentro das paredes da mansão do clá Kong.⁷⁵ As sete secções de *Cang Jie* 蒼頡 foram compiladas pelo *chengxiang* Li Si.⁷⁶ *Yuan Li* 爰曆 era uma obra com seis capítulos, coligida pelo *chefuling* 車府令 Zhao Gao.⁷⁷ *Bo Xue* 博學, com sete, foi organizada pelo *taishiling* Humu Jing.⁷⁸ Grande parte dos ideogramas de tais obras adoptaram os originais das *Secções do Cronista Zhou*, apesar da estrutura dos caracteres de sinete diferir um pouco entre si, dando origem ao que se chama de “ideogramas de sinete dos Qin”. Já nesta época se havia iniciado o desenvolvimento dos caracteres “escriturais”, uma vez que os funcionários encarregados das questões penais se viam mais e mais atarefados, sendo por fim obrigados a redigir com pouco zelo e sem atenção para os detalhes, donde a simplificação da estrutura e da escrita daqueles documentos atinentes aos criminosos.⁷⁹

漢興，閭里書師合《蒼頡》、《爰曆》、《博學》三篇，斷六十字以為一章，凡五十五章，并為《蒼頡篇》。武帝時司馬相如作《凡將篇》，無復字。元帝時黃門令史游作《急就篇》。成帝時將作大匠李長作《元尚篇》，皆《蒼頡》中正字也，《凡將》則頗有出矣。至元始中，徵天下通小學者以百數，各令記字於庭中。

AS DIMENSÕES DO CÂNONE / Artes Liberais

THE DIMENSIONS OF THE CANON / Liberal Arts

Com a ascensão dos Han, o povo comum e os mestres de primeiras letras combinaram *Cang Jie, Yuan Li e Bo Xue*, de modo que cada nova secção consistia em 60 ideogramas, conformando uma nova obra, *Secções de Cang Jie (Cang Jie Pian 蒼頡篇)*, com 55 capítulos. No reinado do imperador Wu (157-87 a.C.), Sima Xiangru⁸⁰ compôs *As Secções de Fan Jiang (Fan Jiang Pian 凡將篇)*, sem ideogramas repetidos. No reinado do imperador Yuan (76-33 a.C.), o *huangmen* 黃門 Ling Shi You elaborou as *Secções de Ji Jiu (Ji Jiu Pian 急就篇)*.⁸¹ No reinado do imperador Cheng (51-7 a.C.), o *jiangzuo* 將作 Dajiang Li Chang compilou as *Secções de Yuan Shang (Yuan Shang Pian 元尚篇)*, incluindo apenas os ideogramas correctos de *Cang Jie*, [pois] *Fan Jiang* se havia afastado demais [do cânone]. Em meados da era Yuanshi (1-5), convocaram-se para a corte mais de 100 especialistas no Pequeno Aprendizado (*Xiaoxue* 小學), ordenando-se-lhes que reduzissem a termo os caracteres conhecidos.

揚雄取其有用者以作《訓纂篇》，順續《蒼頡》，又易《蒼頡》中重複之字，凡八十九章。臣復續揚雄作十三章，凡一百二章，無復字，六藝群書所載略備矣。《蒼頡》多古字，俗師失其讀，宣帝時徵齊人能正讀者，張敞從受之，傳至外孫之子杜林，為作訓故，并列焉。

Yang Xiong⁸² seleccionou os ideogramas em uso corrente para compilar as *Secções de Xun Zuan (Xun Zuan Pian 訓纂篇)*, que deram continuidade à *Cang Jie*, suprimindo desta os caracteres repetidos, conformando 89 capítulos. Este Vosso Servo continuou a obra de Yang Xiong, compilando 13 novas secções, totalizando 102, sem caracteres repetidos, incluindo todos os termos presentes nas Seis Artes. *Cang Jie* possuía muitas letras arcaicas, de maneira que os mestres do vulgo não mais sabiam como pronunciá-las. No reinado do imperador Xuan (91-48 a.C.), buscara-se naturais do feudo de Qi capazes de pronunciar tais termos. Tais conhecimentos foram confiados a Zhang Chang e transmitidos ao seu neto de fora,⁸³ Du Lin, cujos estudos filológicos (*xungu* 訓故) vêm listados à seguir.

《諸子略·總序》

12. POSFÁCIO GERAL AOS MESTRES

諸子十家，其可觀者九家而已。皆起于王道既微，諸侯力政，時君世主，好惡殊方，是以九

家之術蠡出並作，各引一端，崇其所善，以此馳說，取合諸侯。

其言雖殊，辟猶水火，相滅亦相生也。仁之與義，敬之與和，相反而皆相成也。《易》曰：“天下同歸而殊塗，一致而百慮。”今異家者各推所長，窮知究慮，以明其指，雖有蔽短，合其要歸，亦《六經》之支與流裔。

使其人遭明王聖主，得其所折中，皆股肱之材已。仲尼有言：“禮失而求諸野。”方今去聖久遠，道術缺廢，無所更索，彼九家者，不猶瘠於野乎？

若能修六藝之術，而觀此九家之言，舍短取長，則可以通萬方之略矣。

Das chamadas “Dez Escolas” dos Mestres, somente se pode constatar a existência de nove. Todas elas se iniciaram a partir do momento em que o Caminho do Rei⁸⁴ se debilitou. Nesse momento, os senhores feudais adoptaram uma política de força. Visto que cada um desses soberanos sentia apreço e aversão por coisas diferentes, as técnicas advogadas pelas Nove Escolas proliferaram como se fossem um enxame; cada uma delas defendia um aspecto particular, entronizando as vantagens que possuíam em relação aos seus adversários. Com base nisso, partiam a cavalo para fazer proselitismo nas cortes locais, buscando o patrocínio de um senhor feudal.

Embora as suas teses fossem, em princípio, tão distintas como água e fogo, na verdade elas não só se destruíam mutuamente – ainda eram capazes de fecundar-se. Humanidade e Dever, Respeito e Harmonia, não apenas são opostos, perfazem-se mutuamente.⁸⁵ As *Mutações* dizem: “Tudo sob o Céu retorna a um único princípio, mesmo que tome caminhos diferentes. De cem diferentes formas de pensar, chega-se sempre a um único consenso”.⁸⁶ As diferentes escolas hoje existentes promovem-se com base nas suas vantagens relativas, indo a largas distâncias em suas considerações para tudo dizer sobre seus ensinamentos. Mesmo que tenham defeitos e insuficiências, deve-se combinar o essencial de cada uma – as suas grandes conclusões – pois nada mais são do que os afluentes e a foz dos *Seis Clássicos*.

Se os mestres de qualquer uma das nove escolas estivessem ao serviço de um rei ilustrado ou de um sábio senhor e conseguissem moderar as suas posições, não há dúvida de que poderiam constituir-se em talentos imprescindíveis – as pernas e braços do soberano. Zhongni disse: “os Ritos deturparam-se, o que nos

forçou a buscá-los entre os rústicos no campo”.⁸⁷ E já que os nossos tempos distam, e muito, da era do Sábio, as técnicas do *Dao* ou se encontram abrogadas ou se vêem mutiladas. Não obstante, faltando um melhor lugar de onde se possa restaurá-las, aquelas Nove Escolas não estariam acima dos rústicos?

Aquele que for capaz de praticar as técnicas dos *Seis Clássicos* e consultar os ensinamentos das Nove Escolas, descartando as suas fraquezas e adoptando as suas forças, esse conseguirá dominar as Dez Mil receitas de governo.

《詩賦略·總序》

13. POSFÁCIO GERAL AOS POEMAS SHI FU

傳曰：“不歌而誦謂之賦，登高能賦可以為大夫。”言感物造崱，材知深美，可與圖事，故可以為列大夫也。

古者諸侯卿大夫交接鄰國，以微言相感，當揖讓之時，必稱《詩》以諭其志，蓋以別賢不肖而觀盛衰焉。故孔子曰“不學詩，無以言”也。

春秋之後，周道浸壞。聘問歌詠不行於列國。學《詩》之士逸在布衣，而賢人矢志之賦作矣。大儒孫卿及楚臣屈原離讒憂國，皆作賦以風，咸有惻隱古詩之義。其後宋玉、唐勒。

漢興，枚乘、司馬相如，下及揚子云，競為侈麗閎衍之詞，沒其風諭之義。是以揚子悔之，曰：“詩人之賦麗以則，辭人之賦麗以淫。如孔氏之門人用賦也，則賈誼登堂，相如入室矣，如其不用何！”

自孝武立樂府而采歌謠，於是有代趙之謳，秦楚之風，皆感於哀樂，緣事而發，亦可以觀風俗，知薄厚云。

序詩賦為五種。

Um *Comentário* diz: “Declamar sem cantar, eis o que se chama de *fu* 賦. O homem capaz de subir ao alto e declamar um *fu* pode ingressar na pequena nobreza dos *dafu* 大夫”⁸⁸ Este aforismo propõe que o início da criação poética é deixar-se contagiar pelas coisas e que talento e erudição, associados a uma profunda sensibilidade estética, recomendam alguém para que participe da tomada de decisões políticas. Por tais razões é que pode ingressar nas fileiras dos *dafu*.

Na antiguidade, os senhores feudais e a baixa aristocracia dos Qing e *dafu* socializavam em países confinantes, usando dum linguajar subtil para construir relações. Ao cumprimentarem-se com reverências e

cedendo-se mutuamente a vez, têm de usar palavras dos *Poemas* para expressar os seus ideais. Fazem-no com o objectivo de separar os homens de valor dos degenerados e os países prósperos dos decadentes. Tendo isso em vista, Confúcio disse: “quem não estuda os *Poemas*, não tem os meios para se expressar.”⁸⁹

Depois do período da Primavera e Outono, o *Dao* de Zhou mergulhou numa crise profunda; o canto e a recitação nas cerimónias de recepção aos senhores feudais não mais tinham lugar nos feudos em guerra. Desta forma, os *shi* que estudavam os *Poemas* não encontravam serviço junto a um mestre, vestindo-se com roupas de cânhamo.⁹⁰ Dessa época datam os *fu* sobre os ideais frustrados de homens de valor. O grande *ru* Sun Qíng⁹¹ e o funcionário da corte de Chu Qu Yuan⁹² inquietaram-se com o destino dos seus feudos, por encontrarem dificuldades nas suas carreiras; ambos compuseram *fu* para criticar as suas circunstâncias, os quais possuíam uma melancolia inata, análoga aos velhos poemas *shi*. Depois destes, vieram Song Yu e Tang Le.⁹³

Com o surgimento dos Han, destacaram-se luminares como Mei Sheng⁹⁴ e Sima Xiangru até o mestre Yang, entre muitos outros. Esses homens disputavam entre si quem era capaz de criar as elocuições mais elegantes e copiosas – carecendo de um sentido mais profundo, sem valor de comentário político. Por isso o mestre Yang lamentou-o, dizendo: “os *fu* de quem escreve poesia moral *shi* têm a elegância por padrão; mas a elegância dos *fu* de quem escreve poesia lírica *ci* 辭 é simplesmente exagerada. Se os discípulos às portas do clá Kong tivessem algum dia utilizado a técnica dos *fu* de facto, Jia Yi⁹⁵ talvez tivesse conseguido chegar ao salão e Sima Xiangru teria ingressado nos aposentos do Mestre. Se os alunos de Confúcio nunca os tivessem utilizado, por outro lado...”.

Desde que o imperador Xiaowen estabeleceu o Gabinete de Música⁹⁶ para colectar as canções populares, aprendeu-se sobre as cantigas dos feudos de Dai e Zhao e sobre os ventos de Qin e Chu. Todas essas composições estão repletas de *pathos*, provocando tristeza ou mesmo alegria. As emoções são naturalmente expressas conforme o tipo de situação encontrada, de modo que os governantes podem compreender os hábitos e costumes dos seus súbditos, além de identificar a força ou fraqueza de sua doutrinação sobre os mesmos.

Os poemas *shi* e *fu* estão organizados em cinco categorias, correspondentes às principais linhagens ora existentes. **RC**

AS DIMENSÕES DO CÂNONE / Artes Liberais

THE DIMENSIONS OF THE CANON / Liberal Arts

NOTAS

1 *Ku* 庫 etimologicamente é o armazém onde se guardavam armamentos. Na bibliologia, simboliza um dos quatro “armazéns” onde se depositavam livros de uma mesma categoria. O termo *siku* 四庫 também é conhecido como *sibu* 四部, ou “Quatro Secções”.
2 Zhongni 仲尼 é o nome de cortesia de Confúcio (551-479 a.C.), membro da baixa aristocracia do feudo de Lu, que se notabilizou como erudito e especialista nas tradições ortodoxas de Zhou. Simbolicamente, Confúcio representa o nascedouro da tradição escrita chinesa, não apenas um grande compilador, mas também o modelo de hermeneuta e educador.
3 “Palavras subteis e grandes ensinamentos” traduz *weiwan dayi* 微言大義, um importante conceito na hermenêutica e crítica literária chinesas. A crença num sentido iniciático e esotérico de certas obras, que levou alguns intelectuais a promoverem uma interpretação alegórica da Bíblia no Ocidente, também se fez sentir na China em relação aos Clássicos ortodoxos. Neste caso, essa crença reforçou-se por uma necessidade prática, ainda mais urgente pela competição entre diversas linhas de transmissão e de crítica hermenêutica. Como produto dessa cultura, o Tratado atribui o papel de sumo intérprete a Confúcio e sugere que a diáspora dos discípulos contribuiu para o desfazimento da unidade pristina que garantira suma autoridade aos ensinamentos do Mestre e sua primeira escola.
4 Qin foi a primeira dinastia da China imperial, tendo durado menos de duas décadas. Sinónimo de políticas draconianas e centralização, Qin recorreu abertamente a controlos finos sobre a vida política, económica e cultural do país. Sob sugestão do conselheiro Li Si 李斯 (280-208 a.C.) o imperador Shi de Qin proscreveu todas as tradições de pensamento político que prosperaram durante o período de fragmentação dos Reinos Combatentes. Obviamente, isso violou muitos interesses regionais que, sem alternativas militares imediatas, somente podiam oferecer resistência no plano ideológico. Essa luta implícita por legitimação fica evidente na menção aos “que trazem os seus rostos queimados de sol”, ou seja, o povo. Ao denominar-se “representante dos interesses do povo”, as tradições intelectuais alavancam a sua posição como garantes do equilíbrio de interesses tão importantes em qualquer sistema político.
5 Xiaowu é o nome sacrificial de Liu Che 劉徹, o imperador Wu (156-87 a.C.). Num reino marcado por pretensões expansionistas, Wu consolidou o controle do seu clã sobre o território chinês, expulsando os hunos e estabelecendo guarnições militares na Coreia. Esse imperador adoptou um sincretismo entre a ortodoxia confuciana, a cosmologia do *Yin-Yang* e certos ideais Huanglao 黃老 como doutrina de Estado.
6 Antes da disseminação do papel, os livros chineses ou eram copiados sobre toalhas de seda, ou eram gravados sobre finas tiras de bambu, que depois eram atadas umas às outras para formarem rolos.
7 O imperador Cheng (51-7 a.C.) chamava-se Liu Ao 劉騫. O seu reino marca a ascendência do clã Wang, que realizaria o mais bem-sucedido golpe de Estado contra a dinastia Han, assinalando um interstício de quase 15 anos até a restauração dos Han do Leste.
8 Baseado nos seus talentos literários e conhecimentos esotéricos de alquimia, Liu Xiang 劉向 (77-6 a.C.) conseguiu obter os favores da corte dos Han, tornando-se um expoente do ensino dos Clássicos ortodoxos.
9 Embora pouco se saiba dessas personagens, o que denota falta de importância política, eram todos altos funcionários da corte do imperador, o que comprova a perícia e qualificação técnica dos mesmos. *Dafu guanglu* 光祿大夫 era um cargo honorífico, com funções de assessor; *bubing xiaowei* 步兵校尉 estava um grau abaixo do grande comandante (*jiangjun* 將軍) e dividia o controle sobre oito *xiao* 校 – destacamentos que protegiam a capita; *taishiling* 太

史令 era um dos cronistas-mores responsáveis também pelo cálculo calendárico, astrologia, etc.; *shiyi* 侍醫 era um médico da corte.
10 O imperador Ai chamava-se Liu Xin 劉欣 (27-1 a.C.). Desinteressado e sem verdadeiro apoio na corte, o seu breve reinado foi marcado pelo agravamento da luta pelo poder e fortalecimento do clã Wang.
11 *Fengche duwei* 奉車都尉, cargo de Liu Yun 劉歆 (50 a.C.-23 d.C.), era meramente honorífico.
12 Nesta passagem, as “Seis Artes” são apresentadas conforme a cosmologia dos Cinco Elementos (*wuxing* 五行), pedra-de-toque do pensamento chinês. Essa teoria defendia que a natureza dependia de cinco forças primárias para se conformar, cada uma delas associada a um símbolo (metal, água, madeira, fogo e terra). Esses cinco associam-se também aos valores humanos, corporificando-se em cinco virtudes essenciais (Humanidade, Rectidão, Propriedade Ritual, Sabedoria e Confiabilidade). Em geral, estas cinco virtudes são conhecidas por “Cinco Constantes”; no entanto, este “Posfácio” sugere que o termo também se aplica aos Cinco Elementos e à *Música*, *Documentos*, *Poemas*, *Ritos* e *Primavera e Outono*. Por meio desta associação, os redactores do TBLA reclamavam autoridade absoluta para as “Seis Artes” – alçando o *Clássico das Mutações* (*Yijing* 易經) ao mais alto lugar, de síntese harmónica das outras cinco obras.
13 Num primeiro plano, Ban Gu 班固 advoga que os Clássicos devem ser estudados sistematicamente. Embora haja uma hierarquia entre eles – com as *Mutações* ocupando o centro, tal preferência não pode decair em exclusividade. Há um tipo de utilidade e sabedoria peculiar a cada uma das obras, que devem ser estudadas num espírito relativamente livre e potencialmente livre de excessos dogmáticos. A crítica de Ban Gu aplica-se a toda a história do pensamento chinês, onde o peso da demografia faz-se sentir inclusive na vida intelectual. O estudo dos Clássicos justificava-se não apenas por devoção e gosto das letras, mas também pelo facto dessa erudição poder garantir a sobrevivência (mesmo afluência e poder), donde o grande número de clãs a disputar o favor dos poderosos para se estabelecerem socialmente. Em eras posteriores, com maior avanço demográfico e melhorias técnicas que facilitaram o acesso a livros, os Clássicos tornaram-se ainda mais importantes, enquanto ferramentas de subsistência e avanço social.
14 Fu Xi 伏羲 é um dos governantes lendários da China pré-histórica, normalmente incluído entre os Três Augustos – os mais importantes reis dessa. Este trecho, uma passagem da segunda parte dos *Comentários Anexos ao Clássico das Mutações* (*Xici zhuan* 繫辭傳), foi traduzido conforme interpretação vigente na dinastia Han. Os oito trigramas são aplicações práticas da teoria do *Yin-Yang* e dos Cinco Elementos. Portanto, os oito simbolizam arquétipos primitivos da realidade – um “mapa conceitual” de tudo que existe.
15 Ao rei Wen, cujo título é retroactivo à conquista da China pelo seu filho, atribui-se a combinação dos oito trigramas em 64 hexagramas. Enquanto se diz que os oito representam os elementos puros da realidade – “Antes do Céu” no jargão – os hexagramas do rei Wen simbolizam a realidade “Após o Céu”, isto é, quando os oito trigramas primordiais entraram em relação para transformar a realidade no que conhecemos.
16 Atribui-se a Confúcio os dez principais comentários ao *Clássico das Mutações*, chamados também de “Dez Asas” (*Shiyi* 十翼). Na verdade, esses comentários são textos de autoria e conteúdo bastante heterogêneos, com datações comparativamente recentes à época do grande Mestre.
17 O imperador Shi de Qin não proscreveu as linhagens do *Clássico das Mutações*, dado que técnicas divinatórias eram tradicionalmente muito apreciadas pelos governantes. O TBLA esclarece que existiam duas linhas de transmissão das *Mutações* no final da primeira metade

da dinastia Han. A linha patrocinada governamentalmente, baseada em quatro clãs de discípulos do mestre Tian He 田何, e as linhagens “populares”. Há uma larga discussão sobre qual linhagem prevaleceu na posteridade, havendo demasiada criatividade e textos apócrifos para os poucos factos de que se tem notícia. Possivelmente foi a linhagem oficial de Tian He que chegou às mãos de Wang Bi 王弼 (226-249), cujo texto é o utilizado até hoje.
18 A disputa sobre a autoridade dos textos de “caracteres antigos” (*jimwen* 今文) em relação aos de “caracteres novos” (*guwen* 古文) é muito importante para o estudo dos Clássicos na dinastia Han e, por extensão, para toda a história intelectual na China. Diz-se que, com a perseguição do imperador Qin, muitas linhagens locais esconderam os seus textos para evitar a sua destruição. O caso mais notório é o dos manuscritos escondidos “nas paredes da velha mansão de Confúcio”, que foram descobertos quando seu novo dono decidira ampliar a casa (ver Posfácio aos *Documentos*). O que pareceria despiçando aos olhos de um Ocidental tornou-se instrumento de propaganda em mais de um momento na história da China, apesar da questão surpreendentemente ter preservado a sua respeitabilidade académica. Nos limites estreitos desta tradução, deve-se ter em mente que os autores dos *Sete Resumos* (*Qilüe* 七略), – dentre os quais Liu Xiang – eram partidários dos textos de “caracteres antigos”.
19 Citação da primeira parte dos *Comentários Anexos ao Clássico das Mutações*.
20 Os imperadores Yao e Shun são dois dos mais modelares reis-sábios da antiguidade chinesa, estando presentes no selecto grupo de Cinco Di (*wudi* 五帝 ou imperadores).
21 Fu Sheng 伏生 teria sido um chefe de linhagem hereditária do *Clássico dos Documentos* (*Shujing* 書經) ao serviço da corte do imperador Shi de Qin.
22 O imperador Xiaoxuan é Liu Xun 劉詢 (91-48 a.C.), que teve uma das trajetórias pessoais mais extraordinárias dentre os imperadores Han. Descendente pouco favorecido de seu clã, Liu Xun subiu ao poder com o apoio dos Huo, uma das grandes famílias que exercia influência na corte. Ao invés de continuar a ser fantoche dos Huo, Liu Xun conseguiu fortalecer as suas próprias bases, por fim executando todo o clã Huo, extirpando sua concorrência. Ouyuan Sheng e os dois *hou* 侯 do clã de Xia eram linhagens que transmitiam textos com “novos caracteres”.
23 Kong Anguo 孔安國 (cerca 156-74 a.C.) ganhou fama como especialista nos textos de “caracteres antigos”, especialmente o *Clássico dos Documentos*. Nenhum de seus textos sobreviveu até os nossos dias. Diz-se que seu clã ofereceu uma cópia do *Clássico dos Documentos* à corte, porém não conseguiu obter patrocínio da mesma.
24 A obra *Er’ya* 爾雅, um dicionário de equivalências fonético-semânticas, tornou-se um dos *Trzeze Clássicos Ortodoxos* (*Shisanjing* 十三經) na dinastia Tang. Antes da unificação imperial, não havia um sistema unificado de escrita. A diversidade linguística também tornava difícil a transcrição de cognatos para nativos de regiões diferentes. O dicionário *Er’Ya* é uma tentativa de esclarecer os significados de diversos ideogramas conforme o dialecto da corte de Zhou.
25 Trecho do *Cânone de Shun* (*Shundian* 舜典).
26 Este parágrafo esclarece porque os *Poemas* são um *Clássico* e não uma obra literária típica das *Antologias*. Em outras palavras, os *Poemas* têm uma aplicação doutrinária e moral, possuem uma utilidade política evidente. Neste sentido distinguem-se dos textos meramente literários.
27 *Xungu* 訓詁 é o nome dado a uma técnica de análise filológica, que se baseia na afinidade etimológica e fonética entre ideogramas para aferir qual a leitura correcta do termo ou locuções num manuscrito. Por exemplo, as palavras *zheng* 正 e *zheng* 政 são sinónimas, tendo

em vista sua relação filogenética, assim como os termos *zao* 早 e *sao* 驪, por serem equivalentes fonéticos.
28 A linhagem de Mao, combatida como apócrifa e pouco erudita em sua época, tornou-se a única transmissão completa do *Clássico dos Poemas* (*Shijing* 詩經). É importante assinalar o padrão histórico de que as tradições institucionalizadas pelos imperadores Han normalmente desapareceram junto com a dinastia. Vista em perspectiva, trata-se de uma dinâmica historicamente importante na China, segundo a qual linhagens populares tendem a prevalecer num primeiro momento, especialmente pelo número de seus seguidores, e, uma vez institucionalizadas, perdem o seu vigor no afã de preservar a exclusividade dos favores governamentais.
29 Este trecho é uma versão ligeiramente editada de passagem do *Comentário sobre a Sequência dos Hexagramas* (*Xugua* 序卦), que explica a transição entre o primeiro grupo de 30 hexagramas e o segundo, de 34. Conforme a hermenêutica tradicional, o primeiro grupo representa os princípios cosmológicos de mudança, enquanto que os últimos 34 reflectiriam as relações e modelos de transformação da sociedade.
30 Referência explícita à teoria confuciana chamada de “Três Ordens do Refinamento e dos Ritos” (*Wen li san tong* 文禮三統), explorada em *Analectos* (*Lunyu* 論語) 2.23: “Zizhang perguntou: “É possível saber como estará [Tudo Sob o Céu] daqui a dez dinastias?”. O Mestre disse: “A dinastia Yin herdou os Ritos da dinastia Xia; o que se perdeu e o que se acrescentou, é possível saber. A dinastia Zhou herdou os Ritos da dinastia Yin; o que se perdeu e o que se acrescentou, é possível saber. [Portanto,] se alguma dinastia receber o legado da Casa de Zhou, mesmo que se passem cem dinastias, [ainda] será possível saber”.
31 A citação remete a uma passagem da *Doutrina do Meio* (*Zhongyong* 中庸), que define o governo do Homem Sábio como aquele onde prevalece seu exemplo de cultivador da “Virtude” e do “Estudo”.
32 Na sociedade chinesa antiga, os Ritos exerciam um papel regulador entre os diferentes estatutos sociais, suprimindo conflitos na medida em que impunham um forte senso de conformidade. Embora não transparecesse na vida do dia-a-dia, todo equilíbrio social dependia da capacidade da elite de repelir ameaças pelo seu monopólio da legitimidade política, económica e pelo exercício da violência. Nesse sentido, com a fragmentação da ordem de Zhou e os séculos de caos que se seguiram, ficou evidente que o sistema chinês dos Ritos é absolutamente incapaz de resolver por si só o problema da governação. Este parágrafo descreve os diferentes textos sobre os Ritos como um mero fetiche dos regimes hegemónicos.
33 Dentre os *Seis Clássicos* (*Liujing* 六經), somente os *Ritos* e *Música* não possuem um volume canónico. Com relação aos Ritos, as preferências dividem-se entre três textos diferentes: o *Registo dos Ritos* (*Liji* 禮記), os *Ritos de Zhou* (*Zhouli* 周禮) e as *Cerimónias Rituais Yili* (儀禮). Durante a dinastia Han, percebia-se maior interesse pelos *Ritos de Zhou*, que ofereciam uma listagem idealizada do quadro de funcionários da corte. Contudo, o TBLA mais uma vez ratifica o interesse de Liu Xiang pelos manuscritos de “caracteres antigos”, que devolve a precedência para o *Registo dos Ritos*, que existiam em versões de diferentes caracteres.
34 Esta é a “imagem” da primeira linha do hexagrama Yu 豫.
35 Isto é, desde o início da história da China até o final da dinastia Zhou. A passagem sugere que cada casa reinante compunha as suas próprias melodias. Por ser uma forma não verbal de comunicação, acreditava-se que a música era capaz de transmitir a “compleição ética”, o espírito de um regime político.
36 *Clássico da Piedade Filial* (*Xiaojing* 孝經), 20.ª Secção.
37 A música dos feudos de Zheng e Wei é considerada anátema pelo pensamento ortodoxo chinês. Tentando enxergar além das críticas,

AS DIMENSÕES DO CÂNONE / Artes Liberais

THE DIMENSIONS OF THE CANON / Liberal Arts

tudo leva a crer que esses dois feudos estavam a inovar a maneira como a música era encarada na China. Em primeiro lugar, a música não mais era um pano de fundo para sacrifícios religiosos e doutrinação política, servindo também para aquilatar o lazer das elites. Em segundo lugar, inovava-se tecnicamente, pela adopção de ritmos e sons advindos de “povos bárbaros”, ou seja, culturas diferentes da ortodoxia.

38 Na verdade, a crítica do Posfácio ignora o facto de que a apreciação musical era um privilégio da elite, enquanto a execução e trato dos instrumentos cabiam a indivíduos de estatuto social inferior – eram artesãos. A apreciação musical dependia de conhecimentos gerais da tradição literária, a que os músicos em geral não pareciam ter acesso.

39 Referência à etapa final dos Reinos Combatentes (476-221 a.C.), conhecida como os “Sete Heróis”, quando a China estava dividida em sete principais potências. Além do feudo de Qin, que por fim unificou a China, havia ainda Chu, Qi, Yan, Zhao, Han e Wei – a que o texto se refere.

40 Liu Heng 劉恒 foi o imperador Wen (203-157 a.C.), sob cujo domínio a dinastia Han atingiu seu apogeu. As grandes famílias estavam bem estabelecidas e não havia ameaças externas de relevo.

41 “Oito Yi” (*ba yi* 八佾) era uma formação de dança, decretada privilégio do Filho do Céu pelos Ritos. Trata-se de uma metonímia para a “Música Elegante”, isto é, a mais elevada expressão do regime musical da casa de Zhou.

42 Citação das *Narrativas dos Feudos* (*Guoyu* 國語), capítulo “Narrativas de Lu, Primeira Parte”.

43 A importância do precedente na vida social chinesa fica clara neste parágrafo. Há uma discussão filológica que propõe ser o termo *fashi* 法式 da passagem uma corrupção de *fajie* 法戒. Neste caso, especificar-se-ia que os modelos em questão pertenceriam a duas categorias: positivos e negativos.

44 *Analectos*, 3.9.

45 Os *Anais da Primavera e do Outono* (*Chunqiu* 春秋) não são um clássico de próprio direito. Somente podem ser compreendidos se lidos em conjunto com um comentário. Portanto, as três obras hoje conhecidas como *Clássico da Primavera e Outono* são os textos comentados por Zuo, Gongyang e Guliang. Sobre Zuo Qiuming, há um denso folclore que lhe atribui a autoria também das *Narrativas dos Feudos*, um importante anedotário das elites regionais num período de declínio da casa de Zhou. Sabe-se ainda menos de Gongyang Gao e Guliang Chi, de quem se diz terem sido discípulos de Zixia, que por sua vez estudara com Confúcio. Na verdade, estas duas tradições pertenciam exclusivamente aos textos de “caracteres novos”, enquanto se supõe que havia uma versão de “caracteres antigos” para o comentário de Zuo. Posteriormente, o texto “oficial” do *Clássico* é aquele comentado por Zuo.

46 O “princípio heurístico” por excelência dos *Anais da Primavera e Outono* é “elogio e crítica” (*bao bian* 褒貶). Os leitores arcaicos da obra partiam do princípio de que a escolha dos termos escondia juízos de valor, prescindindo, portanto, de comentários mais extensos sobre a conduta dos indivíduos visados. Além disso, na visão dos intelectuais ortodoxos, condutas moralmente adequadas eram auspiciosas, explicando o sucesso de algumas figuras. O coroamento de uma vida moralmente correcta – em si o objectivo da grande maioria dos intelectuais chineses – era a reputação gozada na posteridade.

47 Até ao *Livro de Han* (*Hanshu* 漢書), os *Analectos*, o *Clássico da Piedade Filial*, bem como os textos do *Pequeno Aprendizado* (*Xiaoxue* 小學) não pertenciam às Seis Artes. De facto, mesmo o *Clássico da Primavera e Outono*, tal como o temos hoje, é um produto da cultura tardia de Zhou.

48 Burocrata responsável pelo policiamento e manutenção da ordem.

49 Um dos Nove Qing (*jiuqing* 九卿). No tempo de sua criação, eram os mais importantes funcionários da corte. Com o passar do tempo, tornou-se mais uma denominação honorífica. O *shaofu* 少府 servia como uma espécie de secretário particular do soberano.

50 Na dinastia Han, era o segundo mais alto funcionário da corte.

51 O *shangshuling* 尚書令 era o redactor chefe de éditos, cargo que adquiriu uma importância crescente na dinastia Han.

52 *Duwei* 都尉 era o comandante militar de uma determinada circunscrição. Hierarquicamente estava atrás apenas do grande comandante (*jiangjun*).

53 *Chengxiang* 丞相 era o grão-ministro, funcionário mais graduado da corte.

54 *Hou* é um título de nobreza, segundo grau de uma escala de cinco.

55 Este parágrafo mostra a força desproporcional dos naturais de Lu e Qi para o cultivo dos *Analectos*. É verdade que, segundo evidência do TBLA, as *Seis Artes* são um produto da cultura daquelas duas regiões, tão limitadas económica e politicamente em relação ao império.

56 Zengzi 曾子, ou Mestre Zeng (505-435 a.C.), é um dos discípulos mais famosos de Confúcio. A ele se atribuem influentes interpretações dos ensinamentos confucianos, além da autoria do *Grande Aprendizado* (*Daxue* 大學). Zengzi notabilizou-se por sua piedade filial, estando representado no imaginário colectivo como um dos “24 modelos de piedade filial”.

57 Citação atribuída a Confúcio, retirada da 7.ª Secção do *Clássico da Piedade Filial*, os “Três Poderes” (*Sancai* 三才).

58 *Boshi* 博士, ou “doutor”, era o chefe de uma linhagem de transmissão de textos, institucionalizada por meio de cargos vitalícios e hereditários.

59 *Jiandafu* ou *jianyidafu* 諫議大夫 era um burocrata encarregado de debater medidas e oferecer sugestões.

60 Citações da 9.ª Secção do *Clássico da Piedade Filial*, “A Ordem do Sábio” (*Shengzhi* 聖治).

61 O “Pequeno Aprendizado” refere-se ao conjunto de disciplinas preparatórias ao estudo dos Clássicos, envolvendo desde o conhecimento dos ideogramas, sua escrita e pronúncia, até técnicas hermenêuticas de leitura e interpretação de textos. Dito isto, não se deve desmerecer ou menosprezar a importância desta disciplina. Por um lado, a diversidade de escritas e leituras criava um problema sério à governação imperial centralizada. Lembre-se que a leitura de um carácter não é de forma alguma evidente e que os meios de publicação e distribuição de textos eram muito limitados na dinastia Han. Na China antiga, a educação era estritamente familiar e, no que tange ao currículo, hereditária. Além disso, considerados os vínculos estreitos entre a ortodoxia e o trabalho na corte, o ensino das “altas letras” (Seis Artes) tinha um evidente cariz burocrático, de modo que a própria alfabetização já trazia todos os hábitos peculiares de um servidor do Estado.

62 Trecho dos *Comentários Anexos ao Clássico das Mutações*, primeira parte.

63 Citação do 43.º *Hexagrama*, *Jue* 夬, que traz três linhas cheias abaixo (Qian) e uma única linha partida na primeira posição do trigrama superior (Dui). *Jue* é um importante hexagrama, o instante de maior força no avanço das energias *Yang*. Por esse motivo, representa força de decisão e ímpeto. Na vida social, *jue* simboliza os contratos e as declarações de vontade, tendo em si a marca da “Confiabilidade”, uma das Cinco Virtudes Constantes (*wuchang* 五常). Na presente passagem, o *jue* tem relação directa com os ideogramas, pois estes são representação fidedigna das coisas e conceitos que existem na realidade.

64 Pictogramas, onde o carácter representa directamente a coisa que significa, como um simples desenho das mesmas.

65 Ideogramas simples, que meramente indicam noções, sem representá-las pictorialmente.

66 Ideogramas compostos, que somam caracteres que originalmente possuíam um significado autónomo.

67 Ideogramas fono-semânticos, que possuem um radical de sentido e outro fonético.

68 Os cognatos fonéticos que, por possuírem uma leitura comum, relacionam-se também no plano do significado.

69 Os empréstimos fonéticos são corruptelas consagradas pelo uso.

70 Xiao He (蕭何, ?-193 a.C.) foi um dos mais importantes servos de Liu Bang 劉邦, fundador da dinastia Han, tendo-se tornado o primeiro grão-ministro da dinastia. Ele teve um papel central na consolidação do país após a derrota dos exércitos de Chu, grande inimigo de Liu. É interessante observar um general e político dando instruções sobre o treinamento e recrutamento de jovens para o serviço público, o que realça a importância das primeiras letras para o trabalho burocrático. Além disso, vale a pena também atentar para as profundas ambições políticas de homens como Li Si 李斯 e Zhao Gao 趙高, que também reconheciam as vantagens de um escrita uniformizada para o império.

71 *Taishi* 太史 é o mesmo que cronista-mor.

72 Estilo de escrevente, *lishu* 隸書 era a escrita-padrão na dinastia Han – ancestral imediato dos ideogramas tradicionais usados actualmente.

73 Com excepção dos caracteres de sinete – ancestrais dos de escrevente – tal classificação hexapartida não corresponde mais à utilizada nos nossos dias.

74 *Analectos* 15.26.

75 A tradição reza que o cronista Zhou havia compilado um glossário com quinze secções (*pian* 篇) durante o reinado de Xuan da casa de Zhou (841-782 a.C.). Deste conjunto, seis divisões perderam-se até o início da dinastia Han Oriental (25-200). O famoso dicionário *Shuowen Jiezi* 說文解字, que ainda possuímos na íntegra, reproduz uma parte dos ideogramas do cronista Zhou.

O Tratado Bibliográfico refere-se a obras escondidas nas paredes da mansão do Clá Kong, redigidas com “ideogramas arcaicos” do tipo “de sinete grande”, ou seja, anteriores à unificação da escrita iniciada pelo primeiro imperador da dinastia Qin. A China pré-unificação estava dividida em feudos autónomos politicamente, sendo a escrita um elemento de fortalecimento da identidade cultural local. Portanto, a “unificação da escrita” fora uma política de governo sem dúvida imposta com violência. Nesse contexto, torna-se compreensível por que textos tivessem que ser escondidos dentro das paredes da mansão dos Kong, os quais viriam a ser descobertos décadas depois, durante reino do imperador Jing da dinastia Han (188-141 a.C.).

76 Li Si (280?-208 a.C.) foi o grão-ministro do primeiro imperador Qin. Atribuem-se-lhe as fortes políticas para a unificação da burocracia e da cultura política no país. Dentre elas, tem relevo a adopção dos caracteres do tipo “de sinete pequeno”.

77 Zhao Gao (?-207 a.C.) era um eunuco funcionário de baixa patente (*chefuling* 車府令, responsável pelas carruagens do imperador) que exerceu grande influência por um breve período no final da breve dinastia Qin.

78 Em sua carreira burocrática, Humu Jing 胡毋敬 chegou à patente de “grande gronista” ao serviço da corte dos Qin.

79 Trata-se de uma mera hipótese sobre a origem dos caracteres do tipo “de escrevente” *li* 隸, baseada no facto de que o mesmo termo aparece na palavra arcaica para “criminoso”: *tuli* 徒隸.

80 Possivelmente trata-se do mesmo Sima Xiangru 司馬相如 (179?-117 a.C.), oriundo da província meridional de Shu, que se distinguiu como um dos mais famosos escritores de poemas *fu* 賦 (termo frequentemente traduzido como “rapsódia”) na primeira metade da dinastia Han. No caso da obra *Fan Jiang* 凡將, o Tratado Bibliográfico sugere que se trata da mesma *Divisões de Cang Jie* (*Cang Jie Pian* 蒼頡篇), embora purgada de repetições. Conviveu com Mei Sheng, tendo sido chamado para servir na corte, após o imperador Wu ter lido um dos seus poemas.

81 Outra obra para ensino de primeiras letras, cuja versão conhecida traz mais de 2000 caracteres organizados em 34 divisões. O texto é composto em versos rimados de 3, 4 ou 7 ideogramas, categorizados em “nomes de clãs”, “vestimentas”, “alimentos”, “utensílios”. O nome *Ji Jiu* 急就 é um empréstimo dos dois ideogramas iniciais da obra.

82 Yang Xiong 揚雄 (53 a.C.-18 d.C.) foi um dos mais importantes eruditos da dinastia Han, enterrâneo de Sima Xiangru. Embora na

sua juventude se haja destacado como escritor de poemas *fu*, as suas ambições intelectuais levaram-no a desenvolver uma interpretação própria dos Clássicos, exercendo assim influência sobre o panorama intelectual da ortodoxia chinesa. Também se colocou ao serviço da corte com base nos seus feitos literários, primeiro com o imperador Cheng e, depois, com o usurpador Wang Mang 王莽

83 Na cultura chinesa, ao se casarem, as filhas deixavam os seus clãs para integrarem os dos maridos. Com relação aos seus clãs natais, a prole de tais mulheres era chamada de “netos de fora”.

84 Citação do “Grande Plano” (*Hongfan* 洪範), capítulo do *Clássico dos Documentos*.

85 “Humanidade, Dever, Respeito e Harmonia” possivelmente correspondem a uma classificação de quatro ou cinco virtudes essenciais, no modelo das ‘Cinco Constantes’. Essa virtudes eram integradas a um sistema de correspondências, que incluíam os chamados ‘Cinco Elementos’ (*wuxing*) – forças/princípios cosmológicos, cinco posições cardeais (*wuwei* 五位), ‘cinco’ estações do ano, etc. Percebe-se uma discussão secular sobre quais eram, efetivamente, tais cinco virtudes, tendo Humanidade e Dever sobrevivido na classificação definitiva das ‘Cinco Constantes’. Neste caso, Humanidade correspondia a Madeira, sua posição era o Leste, sua estação era a Primavera. Este grupo estava oposto ao Dever, por sua vez relacionado ao Metal, Oeste e Outono. Contudo, definir a relação entre esses elementos como de pura oposição não corresponde ao instinto fundamental do pensamento chinês, que prefere ver uma relação de cooperação hierárquica entre os mesmos – donde a passagem em tela, segundo que os opostos “perfazem-se mutuamente”.

86 Esta passagem foi retirada da segunda parte dos *Comentários Anexos*.

87 Na verdade, estas mais possivelmente foram as palavras de Liu Yun, a julgar o capítulo “Biografia do Rei Yuan de Chu”. Ali, têm um sentido completamente diferente do pretendido na presente passagem. Interpreta-se que, com “buscar entre os rústicos”, “Confúcio” queria dizer que a alta cultura (Ritos) no princípio fora um produto da Corte. Desmoronada a ordem política, os conhecimentos preservaram-se de forma imperfeita no “campo”, isto é, entre os clãs decadentes que não possuíam estirpe para se constituírem em centros alternativos de poder.

88 Aparentemente a citação resume e adapta trecho do *Comentário* de Mao Heng 毛亨 à obra *Dingzhi Fangzhong* 定之方中, incluída na secção “Ventos de Yong” (*Yongfeng* 鄘風) do *Clássico dos Poemas*. Naquele poema, além de se destacar na técnica dos *fu*, o *dafu* ainda deveria demonstrar suas habilidades em oito outros campos. O que é “subir ao alto e declamar um *fu*”? A resposta depende de duas questões. Em primeiro lugar, “subir ao alto” remete ao hábito antigo de, em determinadas épocas do ano, subir a miradouros para apreciar a paisagem. Um dos géneros mais importantes da poesia chinesa envolve a descrição do processo de subida ou da paisagem por fim apreciada. Em segundo lugar, *fu* deve ser lido como um verbo. Há duas acepções mais relevantes; na primeira delas, *fu* é elaborar um tipo específico de poema lírico. Na segunda, *fu* representa o procedimento por excelência de escrita poética na China, envolvendo o tipo de linguagem figurada padrão, as suas referências psicológicas e as medidas comuns de ritmo e assonância.

Um último detalhe importante concerne à relação de causa e efeito entre elaborar poemas e integrar-se na baixa aristocracia. Enquanto a arte de elaborar poemas para socialização e para o trabalho político era uma habilidade muito valorizada no aristocrata-guerreiro de tempos pré-unificação, após o estabelecimento do Império as virtudes marciais e civis separaram-se, de maneira que um grupo de literatos talentosos obtinham patronato das elites estabelecidas apenas com base nas suas composições. Os imperadores chineses em geral valorizavam manter um *entourage* de intelectuais como símbolo da sua erudição e abertura.

89 *Analectos* 16.13.

AS DIMENSÕES DO CÂNONE / Artes Liberais

ABSTRACTS

90 O cerimonial fortemente baseado nos *Poemas* que caracterizava os tempos de paz caíram em desuso com a crise final da corte de Zhou. Os membros da pequena nobreza (*Shi* 士) antes especializados nesse cerimonial viram-se sem espaço nas cortes onde serviram por gerações. Sem alternativas, continuaram a transmitir os seus conhecimentos dentro de linhagens que agora não dispunham de patrocínio. As roupas de cânhamo simbolizam o baixo estatuto social de excluídos da aristocracia de facto, que se vestia de seda.

91 Sun Qing 孫卿 (cerca de 313-238 a.C.), mais conhecido como Xunzi ou mestre Xun, foi um dos mais importantes eruditos ortodoxos (*ru*, 儒 termo comummente traduzido como “confuciano”). Originário do feudo de Zhao, Xunzi buscou serviço junto das cortes de Qi e de Chu. Legou uma importante colecção de ensaios. O seu pensamento atesta a progressiva radicalização do pensamento ortodoxo, particularmente no sentido de defender maior concentração do poder e discricionariedade do soberano.

92 Qu Yuan 屈原 (343-278 a.C.) foi um aristocrata do feudo de Chu, o mais setentrional da China e com uma cultura bastante diferente da ortodoxia de Qi e Lu. Notabilizou-se como o primeiro grande poeta da China, com uma imagética particular, marcada pelo folclore de Chu. Após perder o favor do seu soberano, Qu deixou a vida na

corte. Um segundo golpe foi a queda da capital do seu feudo para Qin; tomado pelo desespero, Qu afogou-se no rio Miluo, o que deu origem a um dos mais importantes festivais da China, *duanwu* 端午 ou Festa dos Barcos-Dragão.

93 Song Yu 宋玉 (cerca de 298-222 a.C.), natural do feudo de Chu, e Tang Le 唐勒, sobre quem não se sabe muito mais do que o nome e algumas obras já perdidas, deram continuidade à tradição da lírica *fu*.

94 Mei Sheng 枚乘 (?-140 a.C.), teve uma carreira política conturbada, posteriormente ganhando visibilidade ao denunciar uma revolta liderada pelo seu ex-mestre. É considerado um dos grandes mestres da lírica *fu*, tendo destaque o panfleto com que criticou a revolta das Sete Províncias.

95 Assim como Yang Xiong, Jia Yi 賈誼 (200 a.C.-168 a.C.) foi um misto de intelectual e de literato. Na sua breve carreira burocrática produziu alguns ensaios políticos de influência e gozou de certa ascendência sobre o imperador Wen.

96 A Música era um item inseparável dos Ritos. Após a unificação imperial com os Han, organizou-se um sistema de cerimonial de corte que disciplinava a vida sociopolítica da elite. O “Gabinete da Música” era responsável pela teorização, organização e coordenação da Música oficial.

BIBLIOGRAFIA

O texto original adoptado é:

Ban Gu 班固 (compilação) e Yan Shigu 顏師古 (anotações). *Hanshu* 漢書 (Livro de Han) Pequim: Zhonghua Shuju, 1962.

A tradução e as anotações foram largamente baseadas no texto:

Li Zhizhong 李致忠. *Sanmu Leixu Shiping* 三目類序釋評 (Prefácios Temáticos Coligidos de Três Bibliografias, com Anotações e Crítica). Pequim: Beijing Tushuguan Chubanshe, 2002.

Ademais, para redacção das anotações foram consultados:

Cheng Junying 程俊英. *Shijing Yizhu* 詩經譯註 (O “Clássico dos Poemas” Traduzido e Anotado). Xangai: Shanghai Guji, 2004.

—— e Jiang Jianyuan 蔣見元. *Shijing Pingzhu* 詩經評註 (Anotações e Análise do “Clássico dos Poemas”). Pequim: Zhonghua Shuju, 1991.

Equipa da Universidade de Pequim (colagem e anotações). *Shisanjing Zhushu* 十三經註疏 (Os “Treze Clássicos” Anotados e Glosados). Pequim: Editora da PKU, 2000.

Huang Shouqi 黃壽祺 e Zhang Shangwen 張善文. *Zhouyi Yizhu* 周易譯註 (O “Clássico das Mutações” Traduzido e Anotado). Xangai: Shanghai Guji, 2004.

Li Mengsheng 李夢生. *Zuozhuan Yizhu* 左傳譯註 (O “Comentário de Zuo” Traduzido e Anotado). Xangai: Shanghai Guji, 2004.

Li Min 李民 e Wang Jian 王健. *Shangshu Yizhu* 尚書譯註 (“Os Documentos Exaltados” Traduzidos e Anotados). Xangai: Shanghai Guji, 2004.

Wang Shoukuan 汪受寬. *Xiaojing Yizhu* 孝經譯註 (O “Clássico da Piedade Filial” Traduzido e Anotado). Xangai: Shanghai Guji, 2004.

Yang Tianyu 楊天宇. *Liji Yizhu* 禮記譯註 (O “Registo dos Ritos” Traduzido e Anotado). Xangai: Shanghai Guji, 2004.

——. *Zhouli Yizhu* 周禮譯註 (Os Ritos de Zhou Traduzidos e Anotados.) Xangai: Shanghai Guji, 2004.

Embora haja um número de artigos académicos em idiomas ocidentais sobre o TBLA, não é de meu conhecimento que exista uma tradução integral do Tratado.

A investigação sobre o TBLA em língua chinesa é imensa. Acredito que poucos são os eruditos que não se debruçaram sobre as questões bibliológicas suscitadas por aquele texto. Além da obra em que me baseei para a tradução e comentários, são dignos de menção dois textos recentes:

Chen Guoqing 陳國慶. *Hanshu Yiwenzhi Zhushi Huibian* 漢書藝文志註釋彙編 (Tratado Bibliográfico do “Livro de Han”, com Anotações e Explicações). Pequim: Zhonghua Shuju, 1983.

Li Ling 李零. *Lantai Wanjuan* 蘭台萬卷 (Os Dez Mil Rolos de Bambu do Gabinete de Lavanda). Pequim: Sanlian Shudian, 2011.

RESUMOS

O Futuro Será o Passado: Memória e Nostalgia no Trabalho de Ieong Man Pan

De que falamos quando falamos de “Mapa Indobrável”? Falamos de um trabalho que segue a tradição de reflexão crítica acerca da condição moderna. Falamos de um trabalho que explora as sombras laterais e as vielas em vez da estrada recta do progresso, permitindo-nos um desvio das narrativas determinísticas da história. Com “Mapa Indobrável”, Ieong Man Pan desenha uma excepcional trajectória, agindo como agente de reforma e dialéctica criativa. O projecto de Ieong está subsumido por uma ideia precisa. Começa enquanto todo que é concebido independente e realisticamente, mas que só encontra a sua verdadeira forma na tensão do contacto directo com o seu ambiente. Assim, parte da importância do trabalho de Ieong Man Pan reside no compromisso estabelecido com o princípio de continuidade diacrónica da forma da cidade. O trabalho de Ieong questiona um dos sentidos essenciais da vida: o que é a memória? Como deve a memória relacionar-se com a vida? Como deve a cidade relacionar-se com a memória? Em “Mapa Indobrável”, a memória desprende-se da superfície e penetra o interior do material construtivo. Torna-se num elemento espacial. Com “Mapa Indobrável”, Ieong Man Pan tenta salvar o conflito entre a individualidade do objecto e as leis estabelecidas na construção da cidade. O trabalho de Ieong estimula um questionar acerca de como identidade e circunstâncias se interligam. Com “Mapa Indobrável”, Ieong Man Pan tenta perceber como juntar componentes diferentes: a ideia sustentável de uma pessoa e suas circunstâncias e as várias noções de participação e produção de espaço. [Autor: Tiago Saldanha Quadros, pp. 6-9]

Novas Visões de um Mapa em Constante Mutaçao

No contexto de uma pós-administração portuguesa, de uma pós-recreação de Las Vegas, de uma pós-deliberação de Macau como Cidade Latina, a micropólis que

é Macau oferece um contexto único, incapaz de se enquadrar completamente no contexto das teorias culturais contemporâneas, constituindo por esse motivo um laboratório para possíveis desenvolvimentos ou inovações teóricas. Da literatura, a fotografia, o cinema, a pintura, ou instalações de arte, podemos afirmar que a MEMÓRIA, na sua relação com a identidade e a cidade, se tornou uma preocupação central em termos de criações culturais e artísticas contemporâneas em Macau. Este ensaio tem como objectivo analisar e procurar o significado cultural desta preocupação, não só através da sua integração em tendências internacionais ou nacionais, mas também, e principalmente, por meio de sua *Localidade (localness)*. O ensaio foi produzido por ocasião da exposição “Mapa Indobrável” parte do programa NOVAS VISÕES, lançado pela BABEL - Organização Cultural, que tem como objectivo identificar jovens artistas locais e produzir discurso crítico sobre a produção cultural e artística contemporânea, numa abordagem temática e interdisciplinar. A fotografia de Ieong Man Pan aborda conceitos como memória, lembrança e esquecimento, oferecendo terreno fértil para a reflexão sobre esses temas no âmbito das práticas artísticas contemporâneas globais, da arte contemporânea chinesa, bem como dentro das circunstâncias altamente específicas do mapa em constante mutação que é Macau, na forma como é visto pelos artistas neste contexto de pós-administração portuguesa, pós-liberalização do jogo e pós deliberação Latina. [Autora: Margarida Saraiva, pp. 10-25]

A Capela de Nossa Senhora da Guia em Macau e o seu Programa de Pintura Mural

O presente artigo é dedicado à ermida de Nossa Senhora da Guia, possivelmente um dos mais antigos edifícios que ainda se conservam na Região Especial Autónoma de Macau, já que a sua fundação deverá remontar pelo menos ao final do século xvii. Neste trabalho procurámos, em primeiro lugar, traçar a história do edifício, cruzando-o com a história

da fortaleza em que se inscreve, e procedendo em seguida à descrição e estudo do seu programa de pintura mural. Este apresenta-se hoje muito fragmentário; todavia, o que resta é ainda impressionante, uma vez que no seu esquema compositivo se articulam motivos cristãos de tradição europeia com motivos decorativos chineses. A ermida da Guia e a sua decoração mural constituem assim um importante testemunho da cultura material miscigenada que caracterizou a vida no antigo entreposto português. [Autora: Isabel Horta Lampreia, pp. 26-47]

Bispo da China e Inquisidor Apostólico: D. Leonardo de Sá e os Inícios da Representação Inquisitorial em Macau

Como sucede em larga parte da história de Macau ao longo do século xvi, a informação sobre os inícios de uma representação inquisitorial no território é uma realidade que se nos apresenta fortemente lacunar. O desaparecimento do cartório do tribunal do Santo Ofício de Goa legou-nos uma herança documental parca e exígua para reconstituir o cenário institucional e operativo pelo qual a Inquisição se fez presente na Cidade do Nome de Deus. Através da correspondência dos inquisidores de Goa e das listagens disponíveis de processos seguidos por esse tribunal procuraremos ilustrar qual o modelo de representação escolhido para Macau, quais as consequências daí decorrentes ao nível das dinâmicas institucionais entretanto colocadas em marcha no distrito “indiano” do Santo Ofício e, sobretudo, qual o papel do primeiro bispo da China neste domínio. [Autor: Miguel Rodrigues Lourenço, pp. 48-67]

Religião Popular Chinesa em Macau: Ritualismo ou Libertação?

Embora a religião chinesa seja caracterizada por Stephan Feuchtwang como ritualística, o que significa que a ênfase recai em demonstrações precisas do ritual para alcançar os resultados desejados, em oposição a religiões como o cristianismo

RESUMOS

e o islamismo que enfatizam a crença pessoal, as práticas e crenças descritas por adoradores do popular deus taoista Nezha em Macau não são ritualísticas. A religião popular chinesa e as religiões judaico-cristãs ocidentais apresentam grandes diferenças, mas também semelhanças. Por exemplo, os templos Nezha em Macau não possuem credos, mandamentos, clero, doutrinas, escrituras ou sacramentos, como na Igreja Católica Romana, nem praticam actividades regulares de ensino, como escolas dominicais, sermões, ou grupos de oração. No entanto, a partir de entrevistas com membros das duas associações do templo Nezha em Macau, ficamos a saber que esta religião beneficia membros com “alívio espiritual” e o sentimento de pertença a uma comunidade. As crenças expressas são consistentes com as quatro funções do mito identificadas por Joseph Campbell: metafísico, cosmológico, sociológico e pedagógico. [Autor: Rex Wilson, pp. 68-85]

Entre Infernos: Uma Ponte ou Um Abismo?
Joaquim Heliodoro Callado Crespo, militar de carreira (tenente de Infantaria) e também cônsul de Portugal em Cantão assinou o artigo “O inferno Taoista”, elaborado com base na obra chinesa Yu-Li (“Divino panorama”), traduzida por H.A. Giles, para nos dar conta dos “dez reinos ou tribunais situados no fundo do grande oceano que há nas profundezas da terra”. Na realidade, o que parece subjacente a tal intenção descritiva é, no seu dizer, “fazer ideia da força de imaginação dos chineses em matéria de castigos” (*Ta-ssi-yang-kuo*, 1899, Série I, Vol. 1, pp. 597-603). Por outro lado, no seu livro *Cousas da China: Costumes e Crenças* (1898), Callado Crespo não só retrata o Tribunal e as prisões com incidência nas práticas de tortura – vislumbrando-se, assim, um outro lado do inferno – como também parece confirmar “essa força de imaginação dos chineses em matéria de castigos” com aplicabilidade efectiva no sistema penal, ainda na viragem do século XIX para o XX. Callado Crespo coloca-nos ainda perante um suposto diálogo havido com o algoz de Cantão, revelando e acrescentando alguns pormenores de relevo para

a compreensão do próprio sistema penal e das mentalidades. Este estudo visa analisar e comparar o que está contido entre infernos. [Autora: Anabela Leandro dos Santos, pp. 86-107]

Redes Familiares, Diásporas, e a Origem dos Macaenses na Ásia
A rede familiar tem representado componente essencial às comunidades macaenses por quase 500 anos. Interligadas por laços culturais e genealógicos, foram originalmente criadas por normas coloniais portuguesas dirigidas aos grupos indígenas e apoiadas pela Igreja Católica Romana em Goa e Macau. Sucessivas gerações de famílias formaram a base das relações sociais e comerciais dentro de assentamentos macaenses, abrindo caminhos hereditários a empregos no governo, militar, medicina e outras profissões, bem como ao estabelecimento de empresas, instituições culturais e organizações sociais que enriqueceram a vida de membros da comunidade. Considerando, em primeiro lugar, as origens das famílias através de costumes e práticas comuns e, em seguida, as actividades das ligações familiares em contextos históricos, podemos obter informações valiosas sobre a formação das comunidades macaenses na Ásia e um entendimento do seu desenvolvimento ao longo dos tempos. [Autor: Roy Eric Xavier, pp. 108-121]

A Vida Intelectual de Macau: O Vazio Espiritual
Este trabalho baseia-se nas perspectivas da vida intelectual de Sertillanges e Said e utiliza-as para examinar a vida académica e intelectual de Macau. Considera que, segundo os critérios destes dois autores, a vida académica e intelectual de Macau é parcial, limitada e marginalizada, estando confinada a alguns locais e publicações em detrimento da criatividade e debate público positivo da vida, valores, importância e desenvolvimento pessoal e em sociedade. O artigo argumenta que a ausência de vida intelectual começa numa fase muito precoce nas escolas de Macau, com um conformismo redutor da criatividade e intelectualidade, promovendo uma

sociedade subserviente e passiva. Uma atitude, defende, reforçada no ensino superior de Macau. Embora alguns aspectos da vida académica e intelectual sejam evidentes no ensino superior e em nichos da sociedade, como as comunidades religiosas e algumas associações, a cultura conformista de Macau aliada ao perigo de pronunciamento dentro de um pequeno estado, combinam-se para produzir a falta de desenvolvimento da vida intelectual pública. Ressalta que a vida intelectual requer mentores e vida própria para se tornar transformadora, e não apenas reproduzir o *status quo* social da desigualdade e empobrecimento. O documento sugere que as sociedades de mercado, como Macau são uma deformação e levam a uma redução da vida intelectual. Sublinha ainda que a vida intelectual se reveste de perigos, é inquietante e exigente, tanto para indivíduos como para as sociedades. O documento conclui que o desenvolvimento de Macau, como sociedade intelectual, precisa de uma injeção maciça de pensadores dispostos a participar, desafiar e criticar o status quo, para promover a igualdade, a justiça social e actuar no sentido dar voz aos mais pobres, fracos e oprimidos. [Autor: Keith Morrison, pp. 122-134]

“Tratado Bibliográfico sobre Letras e Artes” do Livro de Han: Uma Selecção de Passagens Críticas
O “Tratado Bibliográfico sobre Letras e Artes” é uma das mais importantes passagens da crónica *Livro de Han*. Mais do que uma simples bibliografia, o Tratado é a primeira grande sistematização do património literário chinês segundo as convenções político-ideológicas da elite cultural ao serviço da corte. Através de uma selecção das principais passagens críticas do TBLA, intenta-se descrever o conceito de *yi* que, a seu turno, baseia a noção chinesa de “arte”. Pode-se dizer, ademais, que a partir de *yi* é que se estabelece o domínio dos Clássicos ortodoxos – um conjunto de obras canónicas – como vectores das concepções estéticas e morais vigentes durante a China imperial. [Autor: Giorgio Sinedino, pp. 139-154]

ABSTRACTS

The Future Will Be the Past: Memory and Nostalgia in the Work of Ieong Man Pan
What do we talk about when we talk about the ‘Unfoldable Map’? We talk about a work that follows the tradition of critical reflection on the modern condition. We talk about a work that explores side shadows and back alleys, rather than the straight road of progress; allowing us to take a detour from the deterministic narratives of history. With ‘Unfoldable Map’ Ieong Man Pan sets out an exceptional promenade, acting as an agent of reform and creative dialectic. Ieong’s project is subsumed by an exact idea. It begins with a whole that is independent and realistically conceived but which only finds its true form in the tension of direct contact with its environment. Thereby, part of the importance of the work of Ieong Man Pan lies in the commitment established with the principle of diachronic continuity of the city shape. Ieong’s work questions one of the essential meanings of life: what is memory? How should memory relate to life? How should the city relate to memory? In ‘Unfoldable Map’ the memory detaches itself from the surface and penetrates the interior of the building material. It becomes a spatial element. With ‘Unfoldable Map’ Ieong Man Pan tries to save the conflict between the individuality of the object and the laws established in the construction of the city. Ieong’s work spurs inquiry into how identity and surroundings are interlinked, and in how identity and space are negotiated. Ieong Man Pan tries to figure out how to put the different components together: the sustainable idea of a person and his or her surroundings and the various notions of participation and the production of space. [Author: Tiago Saldanha Quadros, pp. 6-9]

New Visions on an Ever Changing Map
Within a Post Portuguese Administration, a Post Vegas-Recreation, a Post Latin-deliberation, Macao, a micropolis, offers a very unique context, which cannot find

suitable analytical framework in contemporary cultural theories and is a lab for possible theoretical developments and innovations. From literature, to photography, to cinema, to painting, or art installations we can fairly state that MEMORY, in its relation to identity and to the city, has become a serious and common concern in terms of contemporary cultural and artistic creations in Macao. This essay aims at examine and search for the cultural meaning of this concern, not only through its integration in global or national trends, but also, and especially, through its localness. The essay was produced on the occasion of the exhibition ‘Unfoldable Map’, part of the programme NEW VISIONS, launched by BABEL – Cultural Organisation, which aims at identifying young local artists and producing critical discourse about local contemporary cultural and artistic creations, in a thematic and interdisciplinary approach. Ieong Man Pan’s photography brought to the fore concepts of memory, remembrance, forgetfulness and associated practices, offering a ground for reflection on those topics within global contemporary art practices, Chinese contemporary art, as well as within the highly distinctive circumstances of the ever-changing map of Macao, as seen by artists in the post-Portuguese administration, post-gamming liberalization period, and post-Latin deliberation. [Author: Margarida Saraiva, pp. 10-25]

The Chapel of Our Lady of Guia in Macao and its Mural Painting Program
The present article is dedicated to the Chapel of Our Lady of Guia, possibly one of the oldest buildings still preserved in the Macao Special Administrative Region, its foundation going back to at least the end of the 17th century. To begin with, I tried to trace the history of the building, integrating it in the history of the fortress in which it is inscribed, and then proceeded to the description and study of its mural painting program. The

former, despite its fragmentary condition, is still impressive as its compositional scheme combines Christian iconography and Chinese-inspired motifs in a most unique way, thus constituting an important testimony of the miscegenated visual culture of the former Portuguese entrepôt. [Author: Isabel Horta Lampreia, pp. 26-47]

Bishop of China and Apostolic Inquisitor: D. Leonardo de Sá and the Beginning of Inquisitorial Representation in Macao
As it is the case with most of Macao’s 16th history, information on the beginnings of inquisitorial representation in its society is a highly fragmented reality. The disappearance of Goa’s Holy Office archives has left a documental inheritance too scarce and exiguous to recreate the institutional and operational framework through which the Inquisition made itself present at the Cidade do Nome de Deus. Through the correspondence of Goa inquisitors and the available lists on the *processados* (tried) by the tribunal we intend to illustrate the chosen model of representation for the city of Macao, the consequences to the institutional dynamics that were underway in the ‘Indian’ district of the Holy Office, and above all the role of the first bishop of China in this matter. [Author: Miguel Rodrigues Lourenço, pp. 48-67]

Chinese Folk Religion in Macao: Ritualism or Relief?
Although Chinese religion is characterised by Stephan Feuchtwang as ritualistic, meaning that the emphasis is on precise performances of ritual to achieve desired results, as opposed to religions such as Christianity and Islam that stress personal belief, the practices and beliefs described by worshippers in Macao of the popular Daoist god Nezha are not ritualistic. Chinese folk religion and Western Judeo-Christian religions have many differences but also many similarities. For example, the Nezha temples in Macao have no creeds, commandments, clergy,

ABSTRACTS

RESUMOS

doctrines, scriptures, or sacraments such as in the Roman Catholic Church, nor do they have regular educational activities such as Sunday schools, sermons, or prayer groups. Nevertheless, from interviews with members of the two Nezha temple associations in Macao, we learn that their religion benefits members with ‘spiritual relief’ and the sense of belonging to a community. Their expressed beliefs are consistent with the four functions of myth identified by Joseph Campbell: metaphysical, cosmological, sociological, and pedagogical.
[Author: Rex Wilson, pp. 68-85]

Between Hells: A Bridge or an Abyss?

Joaquim Heliodoro Callado Crespo, a Portuguese military and also a consul in Canton produced the article ‘The Taoist Hell’, based on the knowledge of the Chinese *Yu-Li*, the divine panorama, translated by H.A. Giles, in order to give us full account of ‘the ten kingdoms or Courts of Law located at the bottom of the Great Ocean, down in the depths of the Earth’. In fact, what seems to be inherent in his descriptive intention is, using his own words, ‘to wonder about the strength of Chinese imagination related to punishments’ (*Ta-ssi-yang-kuo*, 1899, series I, Vol. 1, pp. 597-603). On the other hand, in his book *Cousas da China: Costumes e Crenças* (1898), Crespo did not only portray the Court and the prisons as well as the description of torture devices – thus giving us a glimpse of another side of hell – but also seemed to confirm ‘the strength of Chinese imagination related to punishments’ in the real Chinese penal system, still during the 19th to 20th centuries’ turn. Callado Crespo revealed us a presumed dialogue between the executioner of Canton and himself, adding some seminal details that contribute to the understanding of the penal system and the field of the Chinese mentality. This paper aims to analyse and compare these two kinds of hells and particularly the link between them.
[Author: Anabela Leandro dos Santos, pp. 86-107]

Family Networks, Diasporas, and the Origins of the Macanese in Asia

Family networks have been essential components of Macanese communities for almost 500 years. Held together by cultural and genealogical bonds, they were originally created by Portuguese colonial policies toward indigenous groups and supported by the Roman Catholic Church in Goa and Macao. Succeeding generations of families formed the basis of social and commercial relations within Macanese settlements, creating hereditary pathways to jobs in government, the military, medicine, and other professions, as well as establishing businesses, cultural institutions, and social organisations that enriched the lives of community members. By first considering the origins of families through custom and common practice, and then the activities of family networks in historical settings, we can gain valuable insights into the formation of Macanese communities in Asia and an understanding of their development over time.
[Author: Roy Eric Xavier, pp. 108-121]

The Intellectual Life of Macao: The Hollow Heart Jenny

This paper takes two perspectives on intellectual life, those of Sertillanges and Said, and uses them to examine the academic and intellectual life of Macao. It argues that, on criteria derived from these authors, Macao’s academic and intellectual life is partial, limited and marginalised. Intellectual life is confined to a few locales and publications rather than as intellectual and academic creativity, public debate on the good life, on values, on worth and on societal and personal development. The paper argues that silence on intellectual life commences from a very early stage in Macao’s schools, with that conformity reducing creativity and intellectual life, and promoting a largely acquiescent, supine society. This, it is argued, is reinforced in Macao’s higher education. Though some aspects of academic and intellectual life are evident in higher education and in pockets of society such as religious communities and some associations, Macao’s conformist

culture, coupled with the dangers of speaking out in a small state, combine to bring about a lack of developed public intellectual life. It is argued that intellectual life requires intellectuals and intellectual life itself to become transformative, not merely reproducing the social status quo of inequality and impoverishment. The paper suggests that market societies such as Macao are a deformation of society and lead to a reduction in intellectual life. The paper argues that intellectual life is dangerous, unsettling and demanding, both of individuals and societies. The paper concludes that Macao’s development as an intellectual society needs a massive injection of public intellectuals who are prepared to engage, challenge and critique the *status quo*, to promote equality, social justice, and a society that acts on the voices and aspirations of the weak, the poor, and the silenced.
[Author: Keith Morrison, pp. 122-134]

‘The Bibliographic Treatise on Letters and Arts’ from the *Book of Han*: Selected Excerpts from the Critical Appraisals

The ‘Bibliographic Treatise on Letters and Arts’ from the *Book of Han* is one of the most important texts included in the chronicles of the *Book of Han*. It is more than a mere bibliography, since it for the first time systematises the entire Chinese literary tradition, while following the politico-ideological conventions of the courtly elite. Trough a selection of the main critical appraisals included in this Treatise, I attempt to describe the concept of *yi*, which underpins the Chinese understanding of ‘art’. It can also be said that *yi* sets the tone for the predominance of the so-called orthodox Classics, a set of canonical works which define boundaries for the aesthetic and moral conceptions valid through the Chinese imperial age.
[Author: Giorgio Sinedino, pp. 139-154]

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
Macao, 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 35 Julho/July 2010**

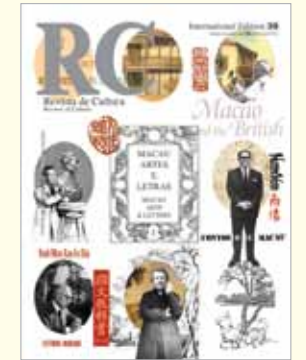
Culturas Paralelas
e Processos Transculturais
*Parallel Cultures
and Transcultural Processes*

**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**

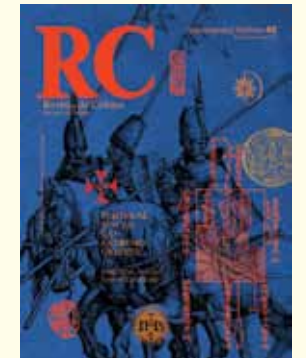
Portugal e China:
Duas Revoluções, Dois Centenários - II
*Portugal and China:
Two Revolutions, Two Centenaries - II*

**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

**N.º 45 Janeiro/January 2014**

Estudos Asiáticos
Asian Studies

**N.º 46 Abril/April 2014**

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.