



52
Edição Internacional
International Edition

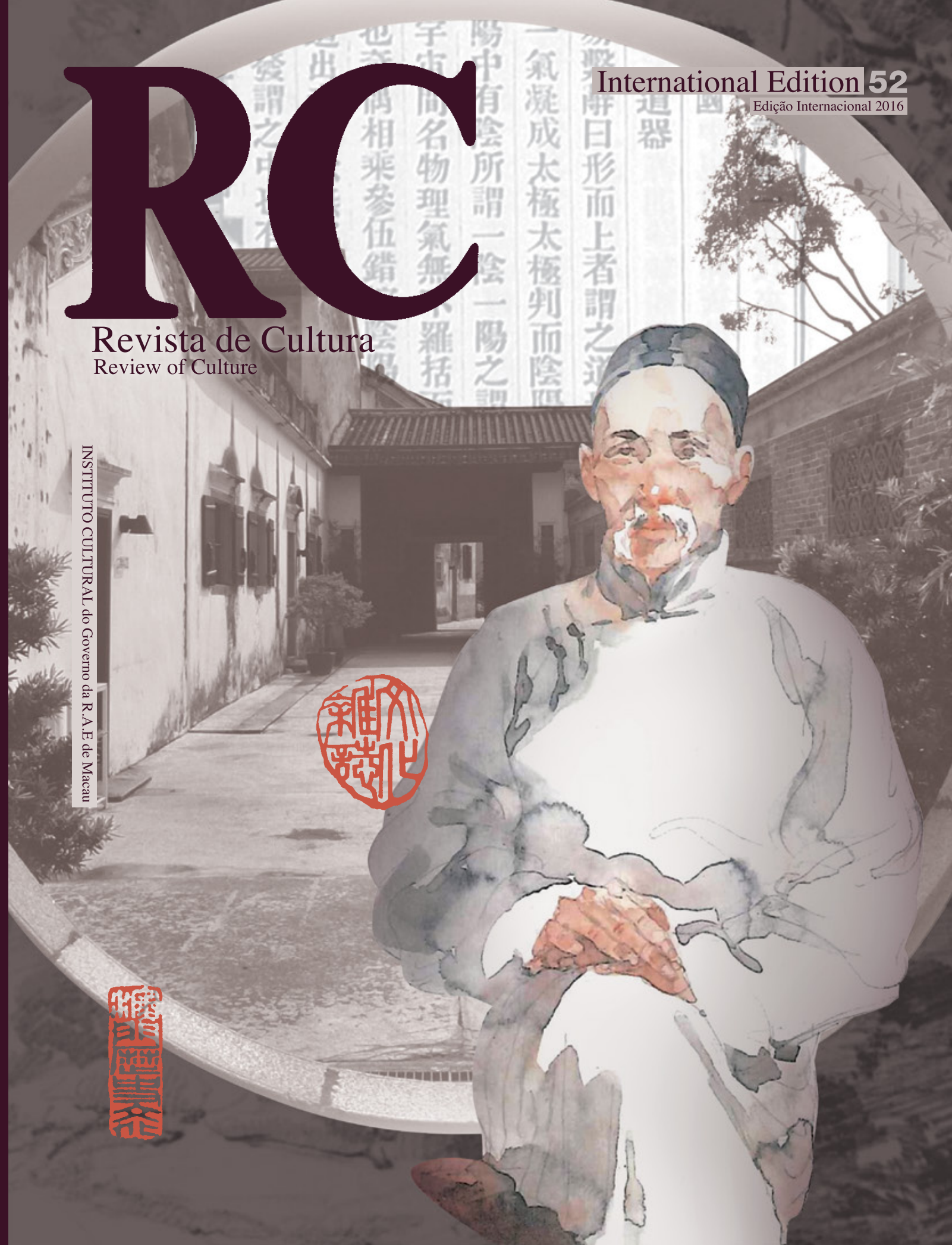
Revista de Cultura
Review of Culture



RC

Revista de Cultura
Review of Culture

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



International Edition 52
Edição Internacional 2016





步蟾人盡往香濃



雷月

駐馬客欣榕蔭古

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

CONCEPÇÃO GRÁFICA
Graphic Design
Grace Lei Iek Iong

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

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

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

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

Assine a Revista de Cultura Subscribe to Review of Culture

Preços / Rates

Exemplar Avulso / Single Copy

Macau
MOP 80,00

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

via marítima / surface mail
US\$ 14,00

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

via marítima / surface mail
US\$ 16,00

Assinatura / Subscription (4 números / issues)

Macau
MOP 160,00

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

via marítima / surface mail
US\$ 36,00

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

via marítima / surface mail
US\$ 44,00

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

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

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

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

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

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

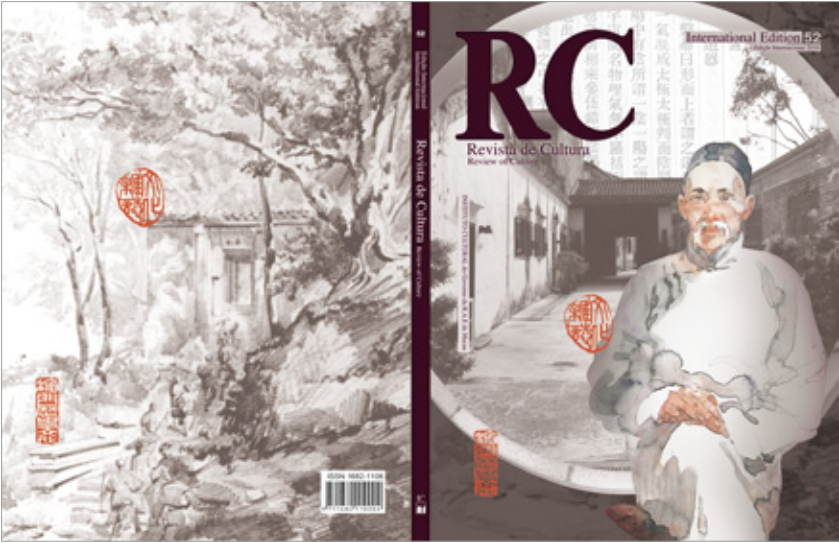
To subscribe or to purchase back issues, please fill in and mail the form available at the end of this issue.

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

COLABORARAM NESTE NÚMERO
Contributors to this Issue

- TEXTO
Texts
- António Aresta
 - Christina Miu Bing Cheng
 - Fernando Mendonça Fava
 - Giorgio Sinedino
 - Jean A. Berlie
 - Rui Manuel Loureiro
 - Teresa Sena

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



Design Rex Wong Kai Chon

A NOSSA CAPA
Uma parte dos artigos constantes deste número da *Revista de Cultura* centra-se na análise da China e dos chineses: as revelações a respeito da China do médico português Garcia de Orta na publicação, de 1563, *Colóquios dos simples e drogas da Índia*; os relatos do cônsul português em Havana e romancista Eça de Queirós sobre a emigração chinesa oriunda de Macau no século XIX; a profunda análise da “Casa do Mandarin”, vida e obra do mercador Zheng Guanying “o filho de Macau”; ou ainda o estudo sobre a influência da religião na sociedade macaense da actualidade.
A temática do estabelecimento e proliferação dos Jesuítas na Ásia é aqui retomada, com a apresentação da tese de que a aproximação jesuíta ao Sudeste Asiático Continental foi o resultado de uma estratégia global da Província do Japão. Do século XVII saltamos para o século XX com uma contribuição para a história do raide aéreo Lisboa-Macau focada nas repercussões políticas que a façanha teve na Primeira República Portuguesa.
A fechar esta edição, o habitual módulo dedicado ao património literário da China “As dimensões do Cânone”, com uma tradução anotada do ensaio “Não Há Tristeza, nem Alegria nas Vozes”, do *literatus* Ji Kang (223-263) que expõe o seu pensamento sobre a natureza da música e a sua interacção com instituições sociais e com a psicologia humana.

OUR COVER
A part of the articles in this issue of *Review of Culture* focuses on the analysis of China and the Chinese: the revelations about China in the Portuguese physician Garcia de Orta’s 1563 treatise *Colóquios dos simples e drogas da Índia*; the reports of the Portuguese Consul in Havana and novelist Eça de Queirós on Chinese emigration coming from Macao in the 19th century; in-depth study of the ‘Mandarin’s House’ and the life of the ‘Son of Macao’ Zheng Guanying; and the study of the influence of religion in Macao society today. The recurrent theme of the establishment and proliferation of the Jesuits in Asia is presented with the thesis that the Jesuit approach to continental Southeast Asia was a result of a global strategy of the Province of Japan. From the 17th century we jump to the 20th century with an contribution to the history of the first Lisbon-Macao air link focusing on the political repercussions that the feat had on the First Portuguese Republic.
Closing this issue, the regular module dedicated to the literary heritage of China “The dimensions of the Canon”, with an annotated translation of Ji Kang’s Essay “There is no Sadness, no Joy in Voices”, where the *literatus* expounds his ideas on the nature of music and its interaction with social institutions and human psychology.



SUMÁRIO
Index



7 HISTORIOGRAFIA * HISTORIOGRAPHY
THE MATTER OF CHINA IN GARCIA DE ORTA’S *COLÓQUIOS DOS SIMPLES E DROGAS DA ÍNDIA* (GOA, 1563)
加西亚·达·奥尔塔著作《印度香药谈》里的中国见闻
Rui Manuel Loureiro

31 IN SEARCH OF ANOTHER JAPAN: JESUIT MOTIVATIONS TOWARDS CONTINENTAL SOUTHEAST ASIA IN THE EARLY 17TH CENTURY
寻找另一个日本：十七世纪初期耶稣会士走向东南亚大陆的动机
Teresa Sena

47 EÇA DE QUEIROZ E A EMIGRAÇÃO CHINESA DE MACAU
埃萨·德·克罗兹与来自澳门的华人移民
António Aresta

74 PARA A HISTÓRIA DO RAIDE AÉREO LISBOA – MACAU
里斯本与澳门航空联系的史料
Fernando Mendonça Fava

88 ESTUDOS DE MACAU * MACAO STUDIES
THE SON OF MACAO AND THE MANDARIN’S HOUSE
澳门之子与郑家大屋
Christina Miu Bing Cheng

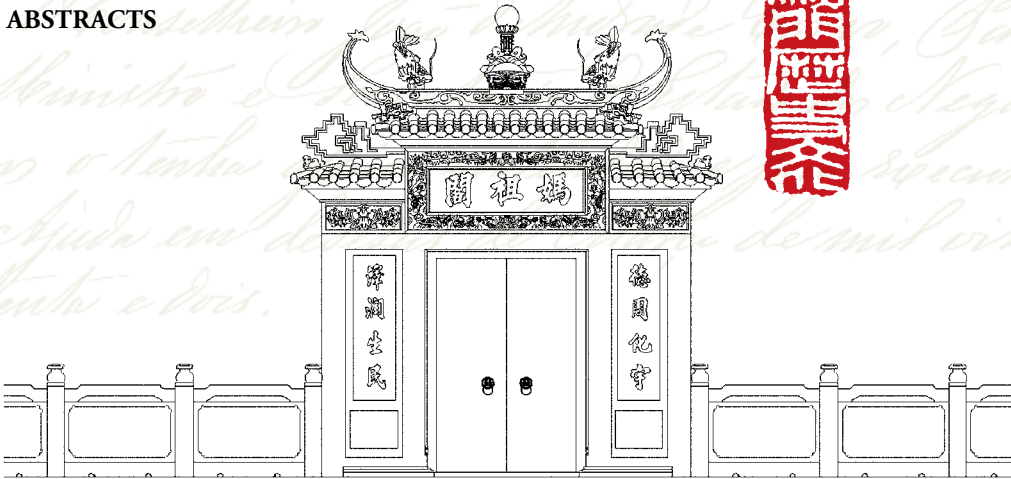
112 MACAO’S RELIGION AND SOCIETY
澳门的宗教及社会
Jean A. Berlie

130 AS DIMENSÕES DO CÂNONE - VI * THE DIMENSIONS OF THE CANON - VI
SOBRE EXPRESSÃO INDIVIDUAL E A LIBERDADE POSSÍVEL: A EXPERIÊNCIA DOS “SETE SÁBIOS DO BOSQUE DE BAMBUS”
自我表现与自由的可行性：竹林七贤的实例
Giorgio Sinedino

138 “NÃO HÁ TRISTEZA, NEM ALEGRIA NAS VOZES”, DE JI KANG: UMA TRADUÇÃO ANOTADA
嵇康《声不哀乐论》译注
Giorgio Sinedino

161 RESUMOS

163 ABSTRACTS



Coloquios dos simples, e
drogas he cousas medicinais da India, e
alsi dalgũas frutas achadas nella onde se
tratam algũas cousas tocantes a medicina,
pratica, e outras cousas boas, pera saber
cõpostos pello Doutor garçia dorta : fisico
del Rey nosso senhor, vistos pello muyto
Reuerendo senhor, ho liçençado
Alexos diaz : falcam desenbar-
gador da casa da supricaça
inquisidor nestas
partes.

Com priuilegio do Conde visó Rey.

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



The Matter of China in Garcia de Orta's *Colóquios dos simples e drogas da Índia* (Goa, 1563)

RUI MANUEL LOUREIRO*



he fabulous trading deals that could be achieved on the Chinese coast (or *negócios da China*) early on had attracted the attention of Portuguese noblemen and merchants who, after a first visit in 1513 to the island of *Tamão*, at the mouth of the Pearl River, never again interrupted their visits to China. Regular contacts with the Middle Kingdom, besides allowing access to the most valuable Chinese commodities (and especially silks and porcelains), had contributed during half a century to the collection of increasingly broader and more rigorous information about the Chinese world. Around 1563, in the same year that Garcia de Orta's *Coloquios dos simples e drogas he cousas medicinais da Índia* was published in Goa, the Portuguese had obtained permission from Chinese authorities to settle permanently in Macao, a hitherto unoccupied peninsula, located on the coast of the province of Guangdong. The rise of the modest Luso-Chinese port to fame and profit was then just beginning, and in a few decades Macao would become

one of the busiest port-cities in the South China Sea. The prominent role achieved by Portuguese navigation in the easternmost seas of Asia since the early decades of the 16th century and the insistent attempts to find a safe haven on the Chinese coast after the first contacts with Japan in 1542-1543, combined with powerful economic interests of certain sections of the population of Guangdong province, justified this unprecedented territorial cession by the Middle Kingdom, a state that was traditionally closed to the outside world and always keen on its territorial integrity, as well as totally averse to any foreign interference.¹

The oral and manuscript information reported by European observers active in Asia—and not only Portuguese, since they were often accompanied by collaborators from Italy and other European regions—met with a wide circulation in Europe, finding a place, after the mid-16th century, in several printed works relating to the Portuguese expansion.² Some of the travellers that in the first half of the 16th century visited the coastal regions of China prepared manuscript accounts conveying the essence of their experiences. Thanks to these *relations*, the image of the Middle Kingdom, which in the early years of the 16th century was still completely sketchy in Europe, with the passing of the years and the deepening of direct contacts became more defined and rigorous. The news sent from East Asia, by way of Malacca, had even allowed the formation among the Portuguese of a remarkably positive representation of Chinese reality, which after 1550 had found printed expression in the

Coloquios dos simples e drogas e cousas medicinais da Índia
(Goa, 1563).

* Investigador do Centro de História d'Aquém e d'Além-Mar (Universidade Nova de Lisboa e Universidade dos Açores). Doutorado em História pela Universidade de Lisboa, publicou numerosos trabalhos sobre a história das relações dos portugueses com a Ásia e em especial com a China, nos séculos XVI e XVII.

Researcher at the Centro de História d'Aquém e d'Além-Mar (Universidade Nova de Lisboa and Universidade dos Açores). Holding a doctoral degree in History from the Universidade de Lisboa, he has published numerous titles on the history of Portuguese relations with Asia, and especially with China, in the 16th and 17th centuries.

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

great chronicles of the Portuguese expansion prepared in Portugal by Fernão Lopes de Castanheda and João de Barros.³ The images then spread by these authors—who presented China as one of the most extensive and powerful Asian kingdoms, worthy of greater attention and admiration—gained a growing consistency over the next decade, thanks to the uninterrupted production of manuscript reports by royal officials, missionaries, merchants and adventurers, which confirmed and widened substantially all the news previously collected. Thus, the greatness of China's kingdom became a key topic of the Portuguese vision of the East, also finding an echo in printed works of various kinds, not directly related to the narration of political and military events of Portuguese expansion across the Asian world.

The most interesting example, undoubtedly, for the breadth and depth of knowledge it reveals, is Garcia de Orta's *Colóquios dos simples*, a famous treatise on natural history published in Goa in 1563, which was one of the first works produced by European typography in Asia.⁴ A significant amount of data gathered in this monumental work shows that the author was perfectly convinced that the Middle Kingdom stood in a rather unique place, in the context of the intensive collecting of news about the Asian worlds that was then underway in Portuguese circles, and in which, moreover, the Portuguese physician participated very actively. Garcia de Orta had lived in India for many years, since 1534, dedicated not only to the practice of medicine, a craft in which he served

viceroy, governors and even oriental potentates, but also to commercial activities, dealing especially with substances related to his medical projects. The pages of the *Colóquios dos simples* discreetly refer to ships that the Portuguese naturalist dispatched to several Asian destinations and that were certainly participating in the profitable exchange of goods, which were then making the fortune of many of his countrymen. This long Asian experience was also applied in the systematic research of information about the origin, distribution and use of the main 'medical drugs', the 'simple remedies' and 'other plants and fruits' of the East that are mentioned in the title of his treatise.⁵ Garcia de Orta, very explicitly, had led broad and in-depth inquiries into the Asian natural world, precisely with a view to drafting a natural history—and also moral history, as then one could say—of the East Indies.

In 1563, after nearly 30 years of residence in Hindustan, the former student of the universities of Salamanca and Alcalá published, in the printing press of Johannes von Emden, recently installed in Goa, a voluminous treatise on exotic botany, to which he gave the extensive title of *Coloquios dos simples, e drogas he cousas medicinais da India, e assi dalgũas frutas achadas nella onde se tratam algũas cousas tocantes a medicina, pratica, e outras cousas boas, pera saber* ('Colloquies on the simples and drugs and medicinal things of India, and also of some fruits therein found, where some things touching upon practical medicine are dealt with, and also other proper things to know'; hereinafter abbreviated to *Colóquios dos simples*). Using a significant specialised bibliography available at the time—and made up of a combination of classical, medieval and modern authors, Western, but also Eastern⁶—Garcia de Orta produced an absolutely innovative work, where information and interpretations carried by the traditional literature intermingled with news and surprises resulting from half a century of intensive first-hand contacts with the Asian world. But the *Colóquios dos simples* was much more than a simple treatise on natural history, because Garcia de Orta, rather predictably, when dealing with botanical and medical issues, also collected a vast store of news about 'some customs of this country'.⁷ That is, the illustrious writer, alongside his inquiries into the natural world related to medicine, could not fail to be interested in many of the social and cultural practices associated with the production, circulation and consumption of products

that he wanted to study. On the other hand, while reporting on certain clinical cases he had been involved in, Orta frequently summoned scenes of everyday life in India. Thus, his treatise, besides including reports on the simples and drugs, also contained valuable notes—not systematised—on many other aspects of Eastern reality. And in this context, one of the Asian regions that seems to have aroused greater interest in Garcia de Orta was precisely China, on the subject of which it is possible to find, in his monumental treatise, the most diverse allusions and references, which will be here analysed very briefly.⁸

The Portuguese naturalist, it is well known, never travelled east of Cape Comorin, and circulated exclusively along the western coast of India, from Cambay to Ceylon, along routes that are basically identified, although there still are some twilight zones relating to the dating of certain specific journeys. Thus, to document himself about the most eastern regions of Asia, from whence came many of the products that aroused his curiosity and interest, he had to resort to Portuguese and Asian informers and mediators well-acquainted with those places. Garcia de Orta, as a matter of fact, proceeded with great scrupulousness, because whenever he could not use his own observations, as in the case of China, he always tried to appeal to persons entirely deserving of credit, especially by the fact that they presented themselves as eyewitnesses and because they belonged to the most relevant social groups. This criterion, applied to the Chinese territory, immediately raises some problems, because until 1563, the printing date of the *Colóquios dos simples*, very few Portuguese had had access to the islands of the southern coast of China and to the port of Guangzhou (or Canton), a circumstance that greatly conditioned the obtaining of more consistent reports. However, when it came to market commodities, Garcia de Orta's countrymen would be relatively well-informed, through their role as indispensable middlemen in the trade between the Middle Kingdom and other regions of the South China Sea.

Many of the collaborators of Orta's huge enterprise of information collection and compilation, although presented as reliable informants, fully worthy 'of faith', are kept anonymous by the learned author. The Portuguese physician, however, explicitly identifies others.⁹ One of these informants was Diogo Pereira, 'a nobleman well-known in these parts', a regular visitor of

Drawing of Goa, in the manuscript *Roteiro de Goa a Diu* by D. João de Castro, 1540 (Biblioteca Nacional de Portugal, Lisbon).



HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

the regions surrounding the South China Sea.¹⁰ Diogo Pereira was one of the wealthiest Portuguese merchants from Goa, where his brother Guilherme Pereira had a residence that was said to be the largest, after the palace of the viceroys, in the Portuguese-controlled territory. Holders of a huge fortune, the Pereira brothers had several merchant vessels, which navigated the Asian seas in all directions.¹¹ Diogo Pereira always maintained a close relationship with China, at least since the 1540s, and at the time of the publication of the *Colóquios dos simples* he was based in Macao, where he held the official post of captain-major (*capitão-mór*) of the Portuguese enclave.¹² The contacts that he established with China thus explain the relevance ascribed to him by Garcia de Orta, as a supplier of information and products of Chinese origin. And although his presence only becomes explicit in the ‘third colloquy of ambergris’,¹³ it seems certain that Pereira was at the origin of the reports on several other Chinese natural substances that appear in the *Colóquios dos simples*.

Most of the news about the Middle Kingdom found in the *Colóquios dos simples* may be related to commodities that were traded on the Chinese coast by the Portuguese and Luso-Asian middlemen. Garcia de Orta, in this sense, reveals a deep knowledge of the Asian trading geography, properly locating the source of several products, explaining the way they were obtained and packaged, stressing their therapeutic applications, clarifying the various names designating them and sometimes even listing their prices.¹⁴ Natural history and the world of merchandise, in the *Colóquios dos simples*, are absolutely inseparable. Manuscript accounts about Asian commodities often circulated in the Portuguese settlements in India, containing these kinds of reports, such as those that appear in the anonymous *Livro das cousas da Índia e do Japão* (‘Book on the things of India and Japan’), compiled in Goa around 1548.¹⁵ However, since the early decades of the 16th century no other text had analysed the subject so thoroughly, as the *Colóquios dos simples* now did. Meanwhile, Garcia de Orta, faithful to the purposes of his textual enterprise, concentrated his attention mainly on natural products, especially those that had some sort of medicinal use, neglecting other merchandise, even if it had higher exchange values. Let us look at some examples taken from the *Colóquios dos simples*.

The first such product is ambergris, regularly consumed by the Chinese, because, according to Orta’s



Goa's market, illustration from the *Itinerario* by Jan Huyghen van Linschoten (Amsterdam, 1596).

informers, ‘it is very useful in the conversation with women’, besides being beneficial ‘to the heart and brain and the stomach’.¹⁶ Traditional Chinese medicine, in fact, attributed important properties to ambergris, for its alleged stimulant and even aphrodisiac effects, and also as a component of longevity elixirs. And, as the Portuguese physician declared, ‘what is marvellous is the fact that in China they value it much more than in any other Asian market’.¹⁷ Moreover, it has been suggested that one of the reasons that explains the exceptional authorisation granted for the installation of the Portuguese in Macao would have been the high demand of ambergris then existing among the Cantonese mandarins. Any Chinese civil servant posted in Guangzhou who could ensure the purchase of this rare product, and later could send it on to the imperial court in Beijing, would have immediate benefits in his career within the official civil service.

And the Portuguese, omnipresent in the main maritime routes that linked China to the western part of the Indian Ocean, from whence came the largest portion of ambergris supplies, then appeared in the eyes of the Chinese mandarins as the ideal partners.¹⁸ But, according to the findings of Diogo Pereira himself, the Portuguese, as well as the Chinese, were unaware of the true origins of this substance.

Garcia de Orta, with some sense of humour, said that ‘it is better to have a good store of this remedy than to know about its origin’, although he declines to comment on whether its use was part of his clinical practice. Incidentally, this is one of the many puzzles of the *Colóquios dos simples*: in many of the chapters, the careful reader will continue to be ignorant of whether or not the author uses the drug or simple he is discussing. But Orta was well aware of the high value of ambergris, even advancing some of the then current notions

that it derived from ‘whale sperm’, from ‘dung of sea animals’, or from a product emanated by underwater sources.¹⁹ On this theme he quoted several authorities, not all of them first-hand readings, in a procedure regularly used throughout the *Colóquios dos simples*, to demonstrate a solid knowledge of the literary medical culture of his day and age: Aetius of Amida, a Byzantine physician of the 6th century; Serapion, or Yuhanna ibn Sarabiyun, a Syriac physician of the 9th century; Avicenna, the famous physician of Uzbek origin, active in the transition from the 10th to the following century; Averroes, a 12th century philosopher and physician, native of Cordoba; and Giovanni Manardo, an almost contemporary Italian doctor.²⁰ But none of these authors provided reliable information about the true origin of ambergris, only details of its therapeutic use and suggestions about its provenance. Ambergris, in fact, is a substance produced in the intestines of sperm

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

whales (*Physeter catodon*), that is expelled and appears floating in many parts of the Asian coast, from East Africa to the island of Timor, and namely in the vicinity of the Maldives. These ambergris pieces, as reported by Garcia de Orta, were eagerly sought throughout the East, for use in perfumes and also ‘in food, as a medicine’.²¹ Its demand on the Chinese coast, however, exceeded all expectations. The Portuguese naturalist, meanwhile, warns that the ambergris traffic in his own day was becoming compromised because of the excessive amounts of the product that the Portuguese merchants conveyed towards China: ‘it will be worth less, over there, on account of the greed of those who want to sell it there’—an observation that seems to justify the association between the commerce of this valuable commodity and the establishment of the Portuguese in Macao.²²

Portuguese ships also transported to the Chinese ports appreciable amounts of aromatics used in China

in numerous rituals of everyday life. Since the first decades of the 16th century, the Portuguese had found that all kinds of incense, produced from plants grown mainly in insular and mainland Southeast Asia, were constantly present in Chinese life, in religious ceremonies, in artistic events, in worship rituals for ancestors, in medical prescriptions, and even in daily household practices, related for example to the counting of time.²³ Thus, commodities such as benzoin, costus, catechu, styrax balsam, eagle-wood, and sandalwood were regularly a part of the cargo transported towards the Chinese ports from Malacca by Portuguese vessels. The Portuguese physician was well-acquainted with this trading movement, and he devoted several chapters of his natural history treatise to materials used to produce odoriferous substances, where references to China abound.

This takes place, first of all, in the colloquium on ‘benzoin’,²⁴ a very aromatic resinous substance,

extracted from trees of the *Styrax* genus in various parts of Southeast Asia, and particularly in the islands of Sumatra and Java, and also in Siam. Orta begins by observing that nothing in particular could be learned in ancient literature about this Asian product, introducing his famous phrase ‘do not scare me with Dioscorides or Galen; because I will say nothing but the truth and what I know’.²⁵ This means that he was expressly emphasising the innovative nature of his textual project, capable of recording first-hand information that would go beyond the knowledge of classic authorities—such as Dioscorides and Galen, Roman physicians of Greek origin, that were active respectively in the 1st and 3rd centuries—who had become popular in Europe since the later years of the 15th century, with the rediscovery and diffusion of many classic texts by European humanists and its diffusion through the printing press.²⁶ Immediately afterwards Orta invoked several contemporary writers—such as the Italian traveller Ludovico Varthema, the Italian physician Antonio Musa Brasavola, and the French doctor Jean de la Ruelle²⁷—but in order to correct or criticise them on their information regarding the source, characteristics and uses of benzoin. Describing the various parts of the tree that produces benzoin, the Portuguese physician further commented that this aromatic product was exported to China from Malacca, and in the latter city sometimes it was mixed with liquid styrax or *roçamalha*, an odoriferous substance originating from Asia Minor. Benzoin, in fact, was used by the Chinese since ancient times, not only in fumigations, but also in the composition of balsams, ointments and syrups.²⁸

The Chinese were also major consumers of costus (*Saussurea costus*), an aromatic root that was harvested on the slopes of the Himalayas and subsequently transported to the Indian coast. Portuguese ships carried this ‘great merchandise’ to Malacca, where the Malays called it *putchuk* (*pucho*, in Portuguese) and from thence took it to the Chinese ports, where it was used in perfumes, incenses, and also in drugs. Garcia de Orta stresses that ‘it gives great fragrance and smell’, and it is so strong that ‘it penetrates the noses of some people, causing headaches’.²⁹ The Portuguese naturalist takes this opportunity to address critical remarks to a wide range of authors who had referred erroneously or wrongly the false varieties of costus, since the product only existed in the northernmost regions of Hindustan.

Thus, authors previously quoted as Galen, Serapion, Avicenna, and also others, such as his contemporaries Andres de Laguna and Pietro Andrea Mattioli—both of them editors of Dioscorides’ work—are successively criticised, on the basis of information gathered by Orta from Persian and Indian physicians.³⁰ Meanwhile, Pliny, the famous Roman naturalist of the 1st century, and the Italian physician Matteo Silvatico, active in the 14th century, are also called into play by the author of *Colóquios dos simples* on the subject of costus.³¹

Most of the news about the Middle Kingdom found in the Colóquios dos simples may be related to commodities that were traded on the Chinese coast by the Portuguese and Luso-Asian middlemen

To justify the existence of a single species of costus, the Indian one, Garcia de Orta uses an extremely interesting explanation: ‘And it should be enough to justify the existence of a single costus that the Chinese, such a discreet and learned people, use a lot of this remedy’. The main interlocutor of the author of the *Colóquios dos simples*, the fictitious doctor Ruano, is rather surprised with this assertion, identifying the Chinese with the ancient Scythians of classical geography: ‘You call on such barbarous and ferocious people, since they are the Asian Schytians?’³² The answer of the Portuguese physician is peremptory, and results in an extensive praise of the Chinese and their culture,³³ which will be worth to comment upon. The Portuguese author begins by presenting the Chinese as ‘very subtle in buying and selling, and also in mechanical crafts’, information that had previously been conveyed by other Portuguese reports. Then he points out that the Chinese ‘in letters are not bellow any others, because they have written laws, in accordance with the common law, and other very fair laws’. Which means that China stood out from the multitude of other Eastern nations in that it had a set of written and extremely elaborate

‘Jente de tera da China’, drawing from the Codex Casanatense 1889, ca. 1548 (Biblioteca Casanatense, Rome).



HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY



Chinese junk, illustration from the *Itinerario* by Jan Huyghen van Linschoten (Amsterdam, 1596).

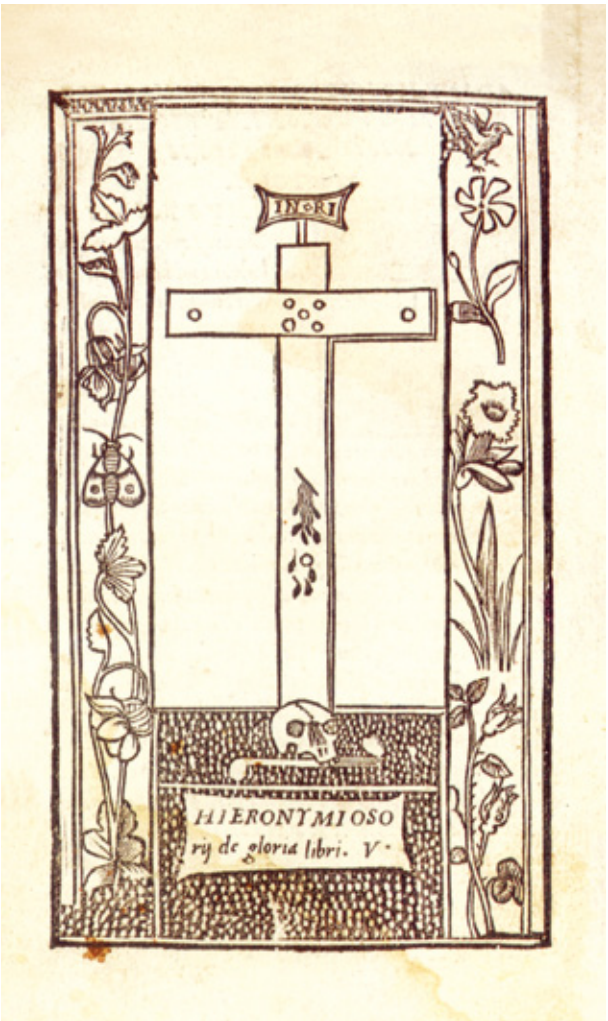
laws, the application of which, incidentally, had already been experimented with at first hand by Portuguese observers. It is almost certain that Garcia de Orta was here referring to the celebrated case of the two junks owned by Diogo Pereira that in 1548 had been captured off the coast of the Chinese province of Fujian, and whose crews had been imprisoned and subjected to a rigorous judicial process in China. The episode gained some notoriety through a manuscript report prepared by Galeote Pereira, one of the Portuguese prisoners who had managed to return to Goa as a free man, and who may even have contacted the Portuguese naturalist.³⁴ But the informer of Orta could also have been his friend Diogo Pereira.

The praise of Chinese laws continues with the enigmatic reference to ‘a book about them that may

be found here in India’. This means that Garcia de Orta would have handled or heard of a Chinese legal code that existed in Goa, brought from China by one of the many Portuguese travellers who had visited that Asian empire. One of the norms contained in that book—manuscript or printed, we do not know—had been transmitted by someone to the author of the *Colóquios dos simples*: ‘one of these laws, which I was told about, is that a man can not marry a woman that he met when she was married to another man’. This reference is rather curious, referring perhaps to potential Jesuit informers, since it is known that members of the Society of Jesus were then involved in an intense process of information collection about China, where they intended to open up one of their missions. They were following in the footsteps of St Francis Xavier,

who died in late 1552 on the island of Sanchoão, off the coast of Guangdong province, where he had landed shortly before, intending to enter the Middle Kingdom. And a briefing on matrimonial law greatly interested the Jesuits, that could somehow be related to this curious book about Chinese laws.³⁵

The description of the Chinese that is included in the colloquy on costus ends with several interesting allusions. The first regards the ‘paintings that are done’ by the Chinese, where ‘chairs and men lecturing are painted’. Regardless of the represented figures, the reference testifies the import by the Portuguese of Chinese works of art, certainly silken textiles decorated with paintings of everyday scenes.³⁶ The ‘men lecturing’ were, of course, Chinese scholars, a social group that had immediately caught the attention of Portuguese observers, and in particular of the missionaries of the Society of Jesus, who were finding with admiration that in the Middle Kingdom access to positions of power was reserved for those scholars who were able to succeed in a complex system of periodic examinations. Garcia de Orta himself mentioned this singular feature of Chinese reality: ‘in those parts scholars receive degrees and honours, and they are those who rule the kingdom and the land’.³⁷ The second reference alludes to the ‘art of printing’, so old in China that ‘there is no memory among them of who invented it’.³⁸ One of the surprises of the first meeting of the Portuguese with China was precisely to witness the existence in that empire of books printed by xylographic means. The Jesuits, notably, had been particularly impressed by the enormous profusion of printed books and the incredible antiquity of Chinese typography. It was even speculated if the invention of Johannes Gutenberg would not have been in any way influenced by the Chinese, considering that 16th century European geographers, unaware of the exact topography of vast regions of Asia, conjectured about the proximity between China and Germany. These assumptions appeared in several Portuguese printed books that Garcia de Orta may have read. On the one hand, the treatise *De Gloria* by D. Jerónimo Osório, published in Coimbra in 1549, where, in a curious and novel information about China—which incidentally shows remarkable similarity to the passage commented on here from the *Colóquios dos simples*—the Portuguese humanist refers to the ‘printing of books’ with ‘metallic types’, a recent practice in Europe, but that in the Middle Kingdom had been used ‘for almost endless

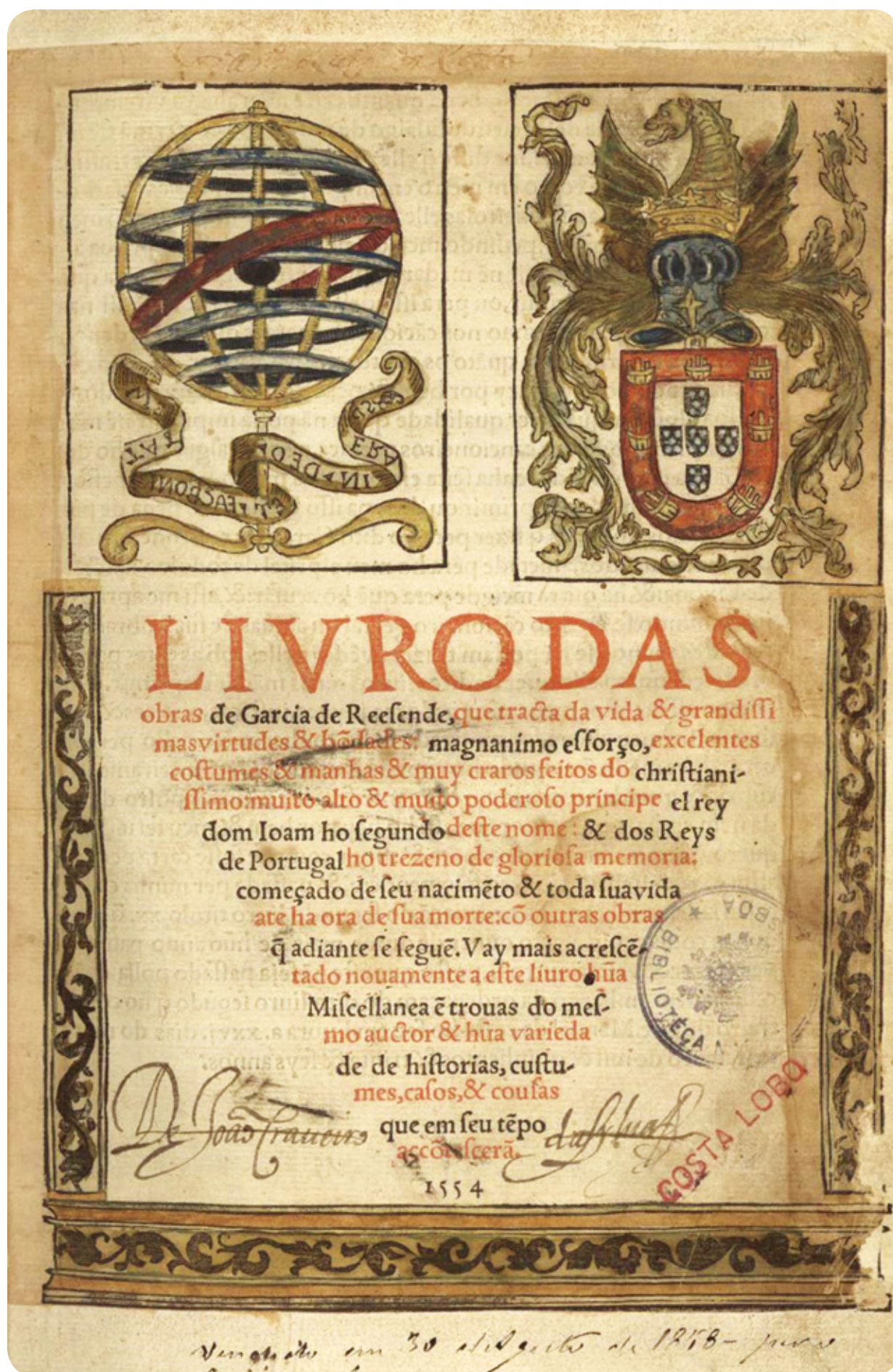


Front page of the treatise *De Gloria* by Jerónimo Osório (Coimbra, 1549).

centuries’.³⁹ On the other hand, the *Miscellanea* by Garcia de Resende, published posthumously in Évora in 1554, where the celebrated Portuguese poet and chronicler, on the subject of the invention of printing, introduced the note ‘Others claim that China was / The first inventor’.⁴⁰ Of the two works, it is at least certain that Orta knew the second, which he mentions explicitly as ‘a treatise on a mixture of things’, an accurate definition of the original title.⁴¹

Catechu (*cate*, in Portuguese) was a product extracted from a tree then common in several northern regions of Hindustan (*Acacia catechu*), which came to Goa by way of Cambay, as reported by Garcia de Orta. This simple was used as a food additive, as a dye, and also as a drug, ‘for the throat and for roundworms and for diarrhoea’.⁴² It was also transported by the

HISTORIOGRAPHY

Front page of the *Livro das obras de Garcia de Resende* (Évora, 1554).

Portuguese to China's coastal markets, where, according to the *Colóquios dos simples*, it was 'spent in large quantities'.⁴³ The Portuguese naturalist, who describes the catechu-producing plant in detail, correctly points out that this substance was a component of betel, a chewing mixture widely used in India and Southeast Asia. The composition, in addition to catechu, included betel leaf, areca nut, lime and mollusc shells.⁴⁴ Orta seems convinced that betel was also used by the Chinese, 'so discreet and learned', a sure indication that catechu was a 'very good remedy'.⁴⁵ Once again, the greatness of China is invoked as an argument to highlight the value of a particular commodity. But the statement on the consumption of betel in China is not confirmed by other contemporary Portuguese printed sources, and could be due to a misunderstanding of the illustrious physician. However, at about the same time, the Portuguese João de Escobar, who in the year of publication of the *Colóquios dos simples* was living in Macao, wrote in his manuscript *Comentários* that Cantonese mandarins usually had with them 'the boxes of their betel'.⁴⁶

Were the Portuguese responsible for the introduction of the chewing mixture in China? Or was the Portuguese informer actually referring to another product, perhaps opium? The question is difficult to answer with the available data. However, it is worth noting that in later years areca nut was consumed in the southern regions of China and even cultivated on the island of Hainan.⁴⁷ Orta quotes several authors, Eastern and Western, classical and modern, on the subject of 'licium', a substance that he thought was identical to catechu. But in reality he and the quoted authors were referring to a completely different product, native of Lycia in Asia Minor.⁴⁸ As a contribution to the complete identification of Garcia de Orta's library, it is worth mentioning the authors quoted on this colloquy: Pliny, Dioscorides, Galen, Serapion, Avicenna, Andres de Laguna, Antonio Musa, and Mattioli, among the authorities previously registered. But there are also some new names: on the one hand, Rasis or al-Razi, a physician of Persian origin, from the 9th-10th centuries; on the other hand, some contemporaries of Orta, such as the Italian 'Friars' Bartolomeo da Orvieto and Angelo Paglia (16th century editors of the work of the Arabian doctor Yuhanna ibn Masawaih, also known as Mesue), the Spanish physician Fernando de Sepúlveda and the German botanist Valerius Cordus.⁴⁹

Portuguese merchants also conveyed to the Chinese ports some other products, which Garcia de Orta lists carefully. Liquid styrax (*Styrax officinale*)—a balsamic and aromatic substance originating from Asia Minor, known by the Portuguese as *roçamalha*—was consumed in moderate amounts. Brought to Goa through Eastern commercial networks, it was then forwarded to other Asian destinations by the Portuguese, and in particular to Malacca, where it was mixed with benzoin, and then dispatched to the Middle Kingdom, where it was much appreciated.⁵⁰ The same happened with cubebs (*Piper cubeba*), small grains originating from a Javanese plant very similar to pepper, which were taken 'from Sunda and Java' to China, where they were used as 'medicine', sometimes as an aphrodisiac, or to 'help Venus', at other times for 'the coldness of the stomach'. Garcia de Orta devotes some space to discuss this product, describing the plant minutely, according to information obtained from 'trustworthy Portuguese' who had spent time in that Indonesian region.⁵¹ And he calls upon a significant list of authorities, discussing whether they would have known and described the true Javanese cubebs: some have already been alluded to, such as Dioscorides, Galen, Serapion, Avicenna, Averroes, Matteo Silvatico, the Friars that published Mesue, Jean de la Ruelle, and Antonio Musa; another, not mentioned previously, was the Byzantine physician Johannes Zacharias 'Actuarius'.⁵² The answer of the Portuguese naturalist is almost always negative, in order to stress the enormous importance of his own inquiries in the reformulation of European / Western knowledge about the Asian natural world.

Finally, three other odoriferous commodities are associated by Garcia de Orta with China. One was eagle-wood, sometimes known as aloes-wood (and *lianaloés*, in Portuguese), a type of wood native to Southeast Asia (*Aquilaria agallocha*), which was used to produce incense. 'Linaloes in China is an highly valuable merchandise', as he writes, and the Portuguese, after buying it on the coast of Champa, where it was known as calambac (*calambuco*, in Portuguese), brought it to the port of Guangzhou, 'the most celebrated in all of China'.⁵³ Once again, the literary references to eagle-wood are reviewed by the author of the *Colóquios dos simples*, in an attempt to determine whether or not the ancient and modern natural history experts had known this scented wood. Garcia de Orta concludes that no previous author had explained properly the

HISTORIOGRAPHY

Esta embaixada
a China e vinda
os Reis ou governos dos
japoneses se conta nas
cartas da China.

Thus

A

Segunda parte dos comentários de
João de Escobar sobre a embaixada que
omuito alto, & muy poderoso Rey do
sebastião mandou a china //

Prologo

He. com sentença dos theologos a virtude terminada,
& senhoria em todas as cousas criadas, e assim se ha
faz o que deue: se não obedecer & atem por senhora, por
que não he outra cousa virtude senão dar ade; &
aos homens; aquilo q deueias; o que se deue ad
he; honra, acatamento, seruido, aos homens, amor
vontade e como isto assi seja o principal Regouar
do q se a detex. e todos os nosos atos se escriptura, he
conformar se, com esta virtude: pelo que querendo
este segundo ano seguir meus comentários, quis
ter mais Respeito a esta q aos homes por dar a
cada hum o seu. e senão ouner diferentes pa
receres contando p contrario sensu. o q e u tanto
Na Realidade pretendo explicar defendame e
ta a probacao pois nas cinzellas palavras, e umil
de estillo bezaõ no dyscussão; a spixencia do q pro
meto; dando a cada hum o attributo de sua ualia & a
o tempo o exercicio do q nos promete / Galile

geographical origin, the name, the characteristics, or the best way to use the true eagle-wood. Dioscorides was alluding to a different kind of wood; the same happened with Avicenna; the information gathered by Pliny and Serapion was incomplete, as well as that collected by Averroes; and so on.⁵⁴ Other names mentioned in this colloquy are: Galen, Aetius, Rasis, Matteo Silvatico, the Friars that published Mesue, Fernando de Sepúlveda, Jean de la Ruelle, Antonio Musa, and Valerius Cordus, among authors previously identified. But new names appear, such as: Paulus of Egina, a Byzantine physician of the 7th century; Bartholomaeus Anglicus, a 13th century English physician; and Michele Savonarola, 14th century Italian doctor. And also some of Orta's contemporaries, such as the Spanish physician Bernardino de Laredo and the French physician Symphorien Champier.⁵⁵

In China, as one would expect, eagle-wood was used in incense manufacturing. The other odoriferous merchandise was white sandalwood (*Santalum album*). This precious wood was found exclusively 'in Timor, where there is the greatest quantity', as the *Colóquios dos simples* correctly refer, and the Portuguese had been transporting sandalwood to the Chinese ports since the early decades of the 16th century. As a matter of fact, they had for the most part replaced the Chinese junks that since ancient times had sailed to that island in the easternmost part of Indonesia in search of sandalwood.⁵⁶ The Portuguese naturalist had obtained detailed information about the Timorese tree—which he describes in some detail—through 'a merchant, who knows these lands'.⁵⁷ Widely used throughout the East in various applications, white sandalwood was consumed in China mainly for the production of incense, perfumes and aromatic oils.⁵⁸ The chapter on sandalwood, which distinguishes two other species of this precious wood, also includes a thorough review of the information available in natural history treatises to which the author had had access; Garcia de Orta endeavouring to correct all detected errors and misconceptions in relation to the differentiation of the three varieties of sandalwood, in terms of names, characteristics and geographical origins.⁵⁹ The quoted authors, all of them previously identified, were: Galen, Serapion, Rasis, Avicenna, Averroes, the Friars that

published Mesue, Fernando de Sepúlveda, Mattioli, and Antonio Musa.

One of the surprises of the first meeting of the Portuguese with China was precisely to witness the existence in that empire of books printed by xylographic means.

One of these authors, Antonio Musa Brasavola, mentioned earlier, was quoted as saying that 'we owe the sandalwood to the Portuguese, who bring it from the field of Calicut, where it is harvested'.⁶⁰ Orta immediately corrects this claim, explaining that when the Portuguese first arrived in India they disembarked at that Indian port-city, today known as Kozhikode, which was then an important commercial emporium, where merchandise from all over Asia could be found, including white sandalwood. This was probably the origin of the confusion of the Italian author.⁶¹ Meanwhile, in passing, Garcia de Orta mentions 'the factory of the Chinese called *Chinacota*', where in older times 'the Chinese had lived', and which still existed in the middle years of the 16th century.⁶² He was referring, of course, to the traces of the great Chinese maritime expeditions, which in the first decades of the 15th century visited many Asian ports, even reaching the east coast of Africa. Before the publication of the *Colóquios dos simples* in 1563, at least one contemporary Portuguese writer recorded information about these celebrated expeditions commanded by Admiral Zheng He, that took place between 1403 and 1433, under the orders of the Chinese Emperor Yongle.⁶³ Indeed, Fernão Lopes de Castaneda, in his *História do descobrimento e conquista da Índia pelos Portugueses* ('History of the discovery and conquest of India by the Portuguese'), published in Coimbra between 1551 and 1561, had written at least twice about the traces of the Chinese maritime expansion; first about the region of Martaban, in Burma, where pieces of artillery with Chinese inscriptions had been found,⁶⁴ and secondly about the region of Cochin (modern day Kochi), where in

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

the 1530's some 'metal boards with engraved serpents and Chinese letters' where uncovered.⁶⁵ Garcia de Orta could have read the work of the Portuguese chronicler, who incidentally he may have known personally, as they coincided in India between 1534 and 1538.⁶⁶ But in the case of the reports concerning the Chinese expeditions it is doubtful that Lopes de Castanheda was his source of information.

Other Portuguese authors alluded at the time to the traces left in India by the expeditions commanded by Zheng He: first, Antonio Galvão, in his *Tratado dos Descobrimentos* ('Treatise on the Discoveries'); secondly, João de Barros, in the third 'decade' (or volume) of his *Asia*; and thirdly, Gaspar Correia, in the manuscript of his *Lendas da Índia* ('Legends of India'). In the first two cases, although both authors referred in some detail to the matter at hand, Garcia de Orta would not have had time to consult the works of Galvão and Barros, which were published in Lisbon in 1563, in the same year that the *Colóquios dos simples* came out of the presses in Goa. The slowness of maritime communications between Portugal and India would not allow for these two works to be available to him before 1564.⁶⁷ In the third case, the Portuguese physician could have had access to some version of Correia's manuscript, since he lived and wrote in India at least until 1563, where they could have crossed paths, because they frequented the same Portuguese official circles. And the *Lendas da Índia*, though with some mistakes, namely chronological, alluded in several passages to the 15th century maritime voyages of the Chinese. In the section dedicated to the first voyage of Vasco da Gama to India, for example, Gaspar Correia reported that in the town of Kannur (or Cananor) he had heard the story of the arrival from the parts of Malacca and China, 400 years before, of more than 'eight hundred vessels, large and small, with people of many nations, all laden with rich merchandise'. Many of these newcomers had settled in those lands, 'becoming natives'.⁶⁸ No specific mention of the Chinese was recorded. However, another passage of the *Lendas da Índia* confirmed that this would be people coming from China, since Gaspar Correia refers to '*Chinacota*, which means the fortress of the Chinese', adding that this place 'had been the settlement of the Chinese when they were in Calicut and in India'.⁶⁹ In a third section, dedicated to a military expedition led by Martim Afonso de Sousa against Repelim, in 1536, Gaspar Correia reports the discovery of a white marble

slab with inscriptions that recounted that 'four hundred and seventy [years] before, the Chinese came to India with a thousand junks laden with merchandise, and they were all over India', before going back to China forty years later.⁷⁰

The chronology of the composition of the *Lendas da Índia* is uncertain, but it is not impossible that Garcia de Orta had had access to the original manuscript or a copy thereof, as there are some similarities between the information both authors include in their works about the traces of the great maritime expeditions lead by Zheng He. The *Colóquios dos simples*, however, present a broader and more accurate view on this subject. Throughout the different colloquies, in fact, one may find multiple allusions—most often quite discreet—to these great Chinese maritime voyages, which established permanent trading posts in several Asian ports, including Calicut. As witnessed by the frequency and the content of his allusions, Garcia de Orta appears to have been well aware of the greatness and importance of this exploratory movement, which curiously coincided with the 15th century Portuguese expansion along the western coast of Africa. So, he notes that the Chinese had visited the coast of Hindustan in 'high board ships', called junks, 'a sort of long ships with similar stern and bow'.⁷¹ When referring to a visit he had made to the famous underground temple located on the island of Elephanta in the Bombay area, Orta speculates on the possibility that the Chinese were its builders, 'when they navigated to these lands', adding that 'it may as well be true, because it is so well built and the Chinese are so subtle'.⁷² In Calicut there was 'a factory, similar to a fortress, which today still remains, and it is called *Chinacota*, which means fortress of Chinese'. And in Cochin, according to Garcia de Orta, there existed a stone slab 'as a reminder and in memory of the arrival of the Chinese'. The memory of these voyages, according to the Portuguese naturalist, was particularly alive in Hormuz, where references in local chronicles testified to the arrival, in times past, of 'four hundred junks' in the same monsoon.⁷³

Still on the matter of imported products, Garcia de Orta notes that the Chinese markets absorbed large amounts of 'thure', a fragrant resin originated in Arabia and Somalia. *Thure*, of course, is the Latin name for incense, the product of several species of the genus *Boswellia*. It is somehow strange that the Portuguese

naturalist uses the Latin term in the title of his 'fifty-fifth colloquy of thure, which is incense, and myrrh', dedicated to these two odoriferous substances.⁷⁴ The colloquy in question is extremely brief, the author using news provided by 'Portuguese that lived long years in the land where it comes from',⁷⁵ as well as information collected in classical and modern authors, such as Dioscorides, Serapion, Avicenna, and 'our Castilians'.⁷⁶ In this last instance Orta was probably alluding to the Italian Pietro Martyr d'Anghiera, who had published in the 1520s a chronicle of the discovery of the New World, in which he referred to a type of

American incense.⁷⁷ Orta, this time, details the uses of the product, for he mentions that it was used in India for 'ointments and perfumes', besides being 'eaten against many diseases of the head and against diarrhea'. In addition, he highlights the extraordinary commercial value of incense in the Chinese markets: 'the largest quantity of all that is used is taken to China, in order to be sold'. According to the data available to the Portuguese physician, the Chinese were major consumers of incense: 'they spend a lot of it'. Moreover, the same thing happened with myrrh, another aromatic resin produced by several species of

Map of the Island of Mombay, in the manuscript *Livro de plantaforma das fortalezas da India* by Manuel Godinho de Erédia, ca. 1610 (Forte de São Julião da Barra, Oeiras).



HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

the genus *Commiphora* in Arabia and Somalia, which is also dealt with in this chapter of the *Colóquios dos simples*.⁷⁸

The *Colóquios dos simples* sketch a very complete outline of the Chinese imports, which, besides pepper,⁷⁹ mainly included aromatic substances, widely used in rituals of everyday life. But, in addition, Garcia de Orta also dedicates long pages to describing some of the more exotic products brought by the Portuguese merchants from the Chinese ports. His information, most of the times rigorous, was provided by Diogo Pereira and other men who had wide experience in trafficking with those Asian parts. While many of these reports were already circulating in the Portuguese fortresses and trading posts of Asia, in oral and manuscript letters and accounts, they had never before been systematised in printed form. Following the learned author's order, the first Chinese commodity highlighted in the *Colóquios dos simples* is camphor, 'much appreciated and used in medicine', which had been described by ancient authors, such as Serapion and Avicenna, in a rather confused fashion, and also by others, such as 'Aetius, a modern writer'.⁸⁰ Aëtius of Amida, already mentioned, was a 6th century Byzantine physician, author of a medical compendium which was published in the middle years of the 16th century, in a Latin translation by Janus Cornarius.⁸¹ Was the 'modern' reference an allusion to the recent edition of the work of that classical author? Or was it another of the many lapses that can be detected in the Portuguese naturalist's work?

The *Colóquios dos simples*, however, presented to European readers the first detailed description of this Asian natural product, starting by establishing a distinction between 'Borneo camphor', more valuable and rare, and scarcely known in Europe and also imported by the Chinese, and 'Chinese camphor', available and relatively well-known among Western physicians.⁸² While the first, apart from medical purposes, was used as a food additive, the second was used exclusively in pharmacy. Borneo camphor was the crystallised resin of a large tree (*Dryolealanopa aromatica*) that abounded in the north of that island, and which Orta describes in detail, using information that had been provided by 'a trustworthy man'.⁸³ The Chinese variant was also produced by a sturdy tree, but whose configuration the Portuguese physician could not guess, since none of his informants had

travelled through the Chinese regions where it could be observed. Chinese camphor, which in the markets was found in the shape of 'round loafs of bread, as large in diameter as a hand',⁸⁴ originated in 'Chincheo, where few [Portuguese] people go', but was bought by Portuguese traders in 'Canton, where most people go'.⁸⁵ This reference places Orta's information around 1550, because before that year Portuguese ships coming from Malacca or the Japanese archipelago usually traded in Fujian ports, in a region which was known in Portuguese sources as *Chincheo*, and that was completely avoided in the following years.⁸⁶ The Portuguese physician, meanwhile, makes it clear that the loafs of Chinese camphor that came to India were composed of a mixture of several products, including the two varieties of camphor, one Chinese and one from Borneo, since the latter was imported for that purpose by the Chinese themselves: 'kneaded and bunched together they make a good mix'.⁸⁷ Among other applications, camphor was used in perfumery, in antidotes to poisons, and also against eye problems.

Other ancient and modern writers are referred to in the colloquy on camphor, but always in a critical tone, such as Averroes and Manardo, already mentioned above, and also 'Andreas Belunensis', that is, the Italian physician and Arabist Andrea Alpago, active in the 15th and 16th centuries, editor and commentator of the work of Avicenna, whose information on 'camphor water' Orta corrects.⁸⁸ Two other contemporaries of Orta are mentioned in the section on camphor of the *Colóquios dos simples*, 'Ruelio and Mateolo Senense', that is, Jean de la Ruelle and Pietro Andrea Mattioli, both previously mentioned, and both editors of annotated translations of the work of Dioscorides. Apparently, about camphor, both naturalists had mentioned in their works 'a barbarian king whom they call king of China', as referred by Ruano, a remark that raises a reaction from Orta, who explains that the Chinese monarch 'is one of the most powerful kings in the world'.⁸⁹ Indeed, the author of the *Colóquios dos simples* would be well aware of the greatness of things in China, in fact in perfect harmony with other of his countrymen who by then were praising the Chinese world, both in manuscript reports and in works printed in Portuguese presses. In order to highlight the extraordinary importance of China in the context of Asia, Orta presents a brief list of the valuable commodities that came from that distant empire: 'beds made of silver, richly crafted silverware,

raw and woven silk, gold, musk, seed pearls, copper, mercury, vermillion, and porcelain'.⁹⁰

Two of the products included in this list of Chinese goods should be highlighted. On the one hand the seed pearls (*aljôfar*, in Portuguese), which are addressed in one of the chapters or colloquies of Orta's work;⁹¹ on the other hand musk, which curiously enough is just mentioned in passing, in the pages of the *Colóquios dos simples*, without any specialised or extensive approach. The Portuguese physician alludes in several passages to seed pearls that 'also come from China',⁹² but he stresses its poor quality, as opposed to those originating in the Persian Gulf or in the fisheries of Ceylon. The Macao emporium certainly played a role in the export of Chinese pearls—harvested particularly in the island of Hainan—to other Asian markets. Chinese physicians had long been using preparations that included calcined or powdered pearls, especially in antidotes for poisons and allegedly rejuvenating potions.⁹³ But Garcia de Orta has nothing in particular to offer about the use of this natural product in his own clinical practice, merely observing that 'the Moors use it a lot, in all cordial remedies, as we do ourselves', without adding further details.⁹⁴ Meanwhile, the silence of the *Colóquios dos simples* concerning musk is somewhat enigmatic, for the Portuguese naturalist merely indicates the region of Chiang Mai as a place of origin of this odoriferous substance,⁹⁵ appearing to have no notion that a significant part of the musk supplies that reached the Indian ports was coming precisely from China. Musk is a secretion produced by the musk deer, an animal that was mainly found in the mountainous regions of south-western China (hence the relevance of the reference to Chiang Mai). Thus, the port of Guangzhou was the main export centre of musk bags, which have been mentioned since the early years of the 16th century by Portuguese observers, either as perfume components or as an element included in drugs used as painkillers or tranquilisers.⁹⁶ Anyway, the fact that Garcia de Orta did not delve further on this product originating from China is rather remarkable in itself.

Another of the products highlighted by the Portuguese naturalist is the lesser galangal (*Alpinia officinarum*), 'brought from China' to India, to be subsequently transported 'to Portugal', which Orta carefully distinguishes from greater galangal (*Alpinia galanga*), which originated from the island of Java, 'neither so odoriferous nor aromatic'.⁹⁷ The Chinese

variety is a very aromatic rhizome, spontaneous in the southern regions of China, used since long in food preparations, as well as a drug, especially against digestive problems.⁹⁸ As the Portuguese physician claimed, it was 'a most necessary remedy',⁹⁹ which he prescribed for 'stomach problems and bad breath'.¹⁰⁰ The plant is described in some detail in the *Colóquios dos simples*: 'it is a plant or bush measuring two spans, with leaves as myrtle, and the Chinese claim that it grows without being planted'. Orta was certainly using data supplied by one of his informers who had first-hand experience of China, but he also had in Goa access to both plants, 'dried as well as fresh'. Among other information, he even mentions the Chinese name for lesser galangal, 'lavandou'.¹⁰¹ Several literary authorities are called upon on the discussion on galangal, but the Portuguese naturalist concludes that all went 'groping' for this species, which prior to the arrival of the Portuguese in Asia would have been incompletely known in Europe.¹⁰² The authors quoted include Dioscorides, Serapion, Avicenna, Matteo Silvatico, Andrea Alpago, the Friars that edited Mesue, Antonio Musa, and Manardo, already mentioned. A new author is also quoted, 'Lioniçeno', the Italian physician Niccoló Leonicensio, active in the 15th and 16th centuries.¹⁰³

The Chinese drug that seems to have aroused more interest in Garcia de Orta is undoubtedly the root-of-china (*Smilax china*), to which he devotes several pages.¹⁰⁴ This precious oriental merchandise was then considered a very effective antidote against the '*morbo napolitano*',¹⁰⁵ which has been identified with syphilis, a disease that was then common in many parts of Asia. The author of the *Colóquios dos simples* reports that the drug had been known in India only in 1535, the year immediately following his arrival in the East, thanks to an anonymous Portuguese, 'much honoured and rich', that had been cured by it,¹⁰⁶ and had subsequently divulged it. This date makes perfect sense, since it coincides more or less with the return of Portuguese ships to the Chinese coast, which took place in the early 1530s, after about a decade of no contacts whatsoever with China, following the failure of the embassy of Tomé Pires in 1521.¹⁰⁷ Since then, the root-of-china had been commonly used in the Portuguese outposts in Asia, also being regularly shipped to Europe. Until then, Europeans treated venereal diseases with guayacan, a plant drug coming from the New World, which was brought to India on board Portuguese ships.

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

Garcia de Orta himself mentions that his first trading venture after arriving in India from Europe was the selling for a generous price of a portion of ‘guayacam’ that he had brought from Portugal.¹⁰⁸

Although Garcia de Orta does not discuss the origins of the ‘Neapolitan disease’, the starting point of syphilis continues today to be discussed, and one of the hypotheses claims that it may have been diffused from America, in the wake of the first voyages of Christopher Columbus.¹⁰⁹ Spanish observers who contacted the New World had rapidly identified the guayacan wood, native to American territories, as a possible remedy for that disease, so that its import into Europe proceeded swiftly. The first treatise defending the use of this wood in the healing of the ailments associated with syphilis was published in 1519 in Germany, by Ulrich von Hutten, an author who, by the way, is implicitly referenced by Orta himself. In fact, when dealing with guayacan, the Portuguese physician alludes cryptically to ‘a German gentleman’ who had written ‘a book praising it’.¹¹⁰ The fact that the German author was

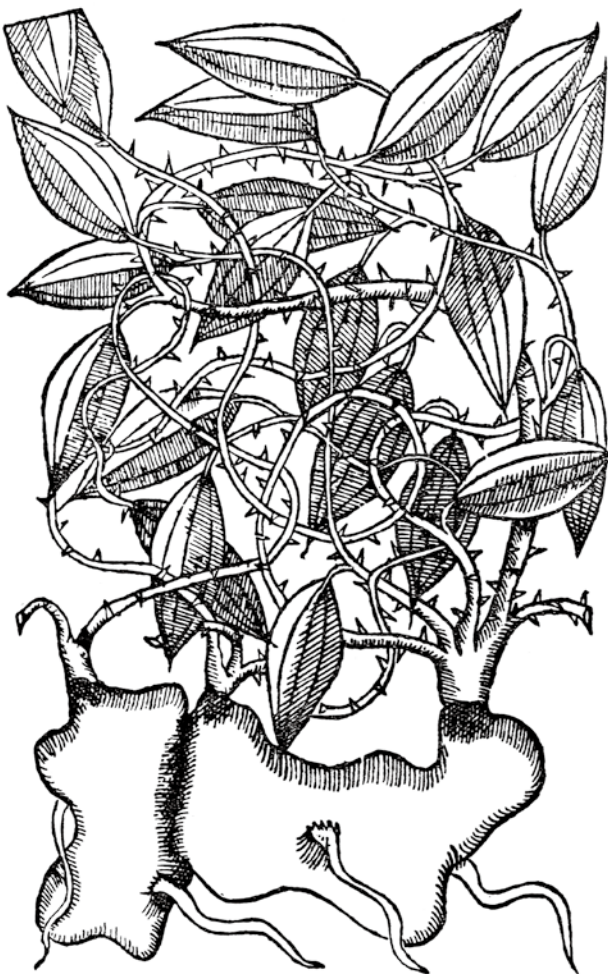
an active militant of Protestantism explains the careful silencing of his name in the pages of the *Colóquios dos simples*. The rapid spread of knowledge about the root-of-china in Portugal can be documented in a work of fiction composed by Jorge Ferreira de Vasconcelos in 1542-1543, and printed in Coimbra in 1555, which includes a character whose husband travelled to China, where he had ‘profited in certain merchandise’ that is immediately identified with the root-of-china.¹¹¹ One of the first European users of this wondrous drug, apparently, seems to have been Emperor Charles V, who had healed his gout with it, as Garcia de Orta is keen on mentioning, alluding no doubt to his contemporary Andreas Vesalius, who in 1546 had published a letter on the subject.¹¹² Two other literary authorities are quoted regarding the root-of-china, both translators and commentators of the work of Dioscorides: on the one hand, the Spanish scholar Andres de Laguna, who is usually quoted in a critical way by Orta; on the other hand, the Italian physician Pietro Andrea Mattioli, who is usually quoted in an apologetical way in the pages of the *Colóquios dos simples*: ‘I agree with what Mateolo Senense has to say’.¹¹³

But the Portuguese naturalist was certainly the first European to give a detailed description of the plant to which he applies the Chinese name of ‘lampatam’, a probable error of transcription for *ling fan tuan*,¹¹⁴ one of the Chinese names for *Smilax china*. Incidentally, the colloquy on the root-of-china stands out from many others by the sheer abundance of news on practical applications of the drug and the description of various clinical cases occurred with the author.¹¹⁵ Garcia Orta explains in detail how to use the root-of-china in treating various kinds of diseases—cleaning the liver, healing kidney and bladder ulcers, and even treating tuberculosis—and not only in cases of sexually transmitted diseases, detailing the other therapeutic compounds used in each specific case, and even the specific diets advised to each patient. He reports, for example, the episode which occurred with one of his friends, who fell ill in Malacca and ‘was cured by a Chinese, who gave him this root mixed with boiled chicken’.¹¹⁶ The Portuguese physician includes in the *Colóquios dos simples* a clear description of the entire plant, and not just the root, that would have been provided by one of his informants, certainly Diogo Pereira. And he even comes up with some recommendations on how the drug should be

stowed inside ‘Martaban jars with a high neck’, to be transported to Europe.¹¹⁷

Finally, the *Colóquios dos simples* include a chapter on rhubarb (*Rheum officinale*), which is extremely short, the author apologising for that fact, claiming to have been unable to collect more detailed information. Uniquely, no literary authorities are mentioned, a rather unusual procedure in Garcia de Orta’s methodology, since the plant appeared referenced in works of classic and modern naturalists. Anyway, Orta distinguishes two distinct paths through which the Chinese rhubarb reached the Asian and European markets. On the one hand, the caravan routes that came from Central Asia, across from Samarkand, and brought the product to the island of Hormuz, controlled by the Portuguese since the opening years of the 16th century. This rhubarb, which was then transhipped to India, was of a much better quality, similar to the one that was sent to Europe by land routes that crossed Western Asia. On the other hand, in recent years the rhubarb was also acquired by the Portuguese at the ‘port of Canton’, to where it was brought from the Chinese hinterland. However, due to the long sea voyage that it had to bear, rhubarb arrived in India ‘completely spoiled by the sea’.¹¹⁸ Thus, Garcia de Orta confesses a preference for the leaner variety coming by way of Hormuz. This root was widely used throughout Asia, especially as a purgative.¹¹⁹ But the author of the *Colóquios dos simples* acknowledges his ignorance in respect to the live plant, because he only knew the dried roots, expressing the hope that very soon ‘everything will be better known’ about this natural product, ‘because China is already so conversant with the Portuguese’.¹²⁰ He was alluding, of course, to the very recent establishment of his countrymen on the Macao peninsula.

On several occasions, Garcia de Orta refuses to speak about the Middle Kingdom in his *Colóquios dos simples*, claiming that ‘he terra em que ha tanto que contar que he nunca acabar’ (‘there is so much to know about this land that it would be a never-ending story’).¹²¹ However, throughout his work he keeps introducing notes and reflections on this important Asian power, revealing the breadth and solidity of his knowledge. He knew rather well the commercial traffic that linked China to other parts of maritime Asia, and he knew what were the most coveted imports in the Chinese markets and which were the most abundant and valuable exports. He had an expanded notion



Drawing of the root-of-china by Cristóvão da Costa, in the *Tratado das drogas* (Burgos, 1578).

about the features and applications of the main Chinese products that arrived at the Indian ports. And he had a clear grasp of the proverbial industriousness of the Chinese people. Thus he claims that the Chinese are ‘very subtle men’, whose ability in ‘mechanical crafts’ exceeded that of all other peoples.¹²² He knew that in ancient times, in a not too distant past, imposing Chinese maritime expeditions had crossed the Asian seas, and he was aware of the numerous traces the Chinese had left behind in India and the surrounding regions. He also had some understanding of Chinese social organisation, namely of the great importance attributed to the class of the scholar-officials.

His numerous observations have one common characteristic: a frank and full admiration for the *cousas da China* (Chinese matters). Garcia de Orta, in his treatise on natural and moral history, stands out as

Portuguese fidalgo, drawing from the Codex Casanatense 1889, ca. 1548 (Biblioteca Casanatense, Rome).



HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

one of the first Portuguese writers to understand—and to convey in a printed form—the real importance of the Chinese world in the broader Asian context. And his words regarding the Chinese ruler, whom he characterises as ‘one of the greatest kings that is known in the whole world’, on whom it would be necessary ‘to write a large volume’ to be able to take due account of his vast domains,¹²³ seem to announce the famous *Tractado em que se cõtam muyto por estênso as cousas da China* (treatise on which are extensively reported the

matters of China), which Gaspar da Cruz published in Évora in the beginning of 1570. Moreover, it is not impossible that Orta crossed paths—and even exchanged views—with the Portuguese missionary, who was in Goa several times after visiting the coast of China in 1556.¹²⁴ All in all, the remarkable profusion of news on China and the special emphasis given to them in Garcia de Orta’s work confirm the revolutionary character—in so many aspects—of the monumental treatise of the Portuguese naturalist. **RC**

NOTES

1 On the origins of Macao, see Loureiro, 1997a.
2 Portuguese contacts with China in the first half of the 16th century, as well as the resulting written reports, are extensively studied in Loureiro, 2000.
3 On Lopes de Castanheda and China, see Loureiro, 2000, pp. 452-457; on Barros and China, see Loureiro, 2000, pp. 449-452, and also Boxer, 1992, pp. 83-87.
4 I use for all quotes Orta, 1987; all translations from Portuguese are my own. On Orta, among a wealth of titles, see: Loureiro, 2008, pp. 135-145; Costa, 2012, pp. 74-81; Pimentel & Soler, 2014, pp. 101-120; and above all Carvalho, 2015.
5 Orta, 1987, Vol. 1, p. 19.
6 On Orta’s library, see Ficalho, 1983, pp. 281-305; and Loureiro, 1997b, pp. 17-30.
7 Orta, 1987, Vol. 1, p. 19.
8 For a first approach, see Loureiro, 2000, pp. 603-608.
9 On Garcia de Orta’s network of informers, see Loureiro, 2008, pp. 135-145, and also Loureiro, 2012, pp. 41-72.
10 Orta, 1987, Vol. 1, p. 52.
11 Diogo Pereira is conveniently studied in Alves, 2010, Vol. 1, pp. 89-119.
12 See Loureiro, 1997a, pp. 31-34.
13 Orta, 1987, Vol. 1, pp. 45-52.
14 See Oliveira, 1963, pp. 789-797.
15 Calado, 1960, pp. 1-138. I have suggested elsewhere that Garcia de Orta may have been responsible for the organisation of this interesting manuscript codex that gathered valuable information about the Asian world (Loureiro, 2012, pp. 61-62).
16 Orta, 1987, Vol. 1, p. 52.
17 Ibid.
18 About Macao and ambergris, see Jin & Wu, 2007, pp. 244-279.
19 Orta, 1987, Vol. 1, pp. 45-46.
20 For basic information about these authors, see: Keyser & Irby-Massie, 2008, pp. 38-39 (Aetius); McGinnis, 2010 (Avicenna); Fakhry, 2001 (Averroes); Green, 1983, pp. 584-597 (Manardo). It is not always clear if Orta is referring to Serapion or the Pseudo-Serapion, an

anonymous Arab author of the 13th century, about whom nothing transpires; the works of both authors were published in Garcia de Orta’s epoch; see Pormann, 2004, pp. 233-262 (Serapion) and Dilg, 1999, pp. 221-231 (Pseudo-Serapion).
21 Orta, 1987, Vol. 1, p. 51.
22 On ambergris, see Kemp, 2012; and regarding the trade of this commodity, seer Borschberg, 2004, pp. 3-25.
23 Concerning the use of incense, and fumigant products in general, in the Chinese world, see Bedini, 2005.
24 Orta, 1987, Vol. 1, pp. 103-110 (‘benjuy’). On benzoin, see Lourido, 2011, pp. 1261-1272.
25 Orta, 1987, Vol. 1, p. 105 (‘Não me ponhais medo com Dioscorides, nem Galeno; porque não ey de dizer senão a verdade e o que sey’).
26 On Dioscorides, see Riddle, 2013; and on Galen, see Mattern, 2013. Concerning the Renaissance rediscovery of these classical authors, see Ogilvie, 2006, pp. 25-138.
27 About the Italian traveller, see Varthema, 2004; regarding the two doctors, see Green, 1983, pp. 658-701 (Brasavola), and Green, 1983, pp. 598-657 (Ruelle).
28 See Laufer, 1919, pp. 456-467.
29 Orta, 1987, Vol. 1, pp. 256-257.
30 Ibid., pp. 255-267. On Laguna, see González Manjarrés, 2000; concerning Mattioli, see Greene, 1983, pp. 798-806, and also Findlen, 1999, pp. 369-400.
31 On Pliny, seer Murphy, 2004; and on Silvatico, an understudied author, see Bottiglieri, 2013, pp. 109-134.
32 Orta, 1987, Vol. 1, p. 260 (‘Aleguaes com gente muyto barbara e fera, pois sam os Scitas Asianos?’). Regarding the Renaissance image of the Schytians, an ancient nomadic people of Iranian origin, see Meserve, 2008, pp. 68-116.
33 See the complete quote, which is here presented in a fragmentary mode, in Orta, 1987, Vol. 1, p. 260.
34 See Pereira, 1992; for an analysis of this episode, see Loureiro, 2000, pp. 422-439, where the relevant bibliography is quoted.
35 Orta, 1987, Vol. 1, p. 260. On the relations of the Society of Jesus with China, in this period, see Loureiro, 2009: 95-112. Regarding

the Chinese ‘book of laws’ that existed in Goa, nothing is found in contemporary sources. It will be worth mentioning that the ‘Emformação da Chyna’, one of the accounts collected in the *Livro que trata das cousas da Índia e do Japão*, probably compiled under the direction of Garcia de Orta, includes a paragraph about Chinese matrimonial practices, but with a rather different type of information than the one included in the *Colóquios dos simples* (see Calado, 1960, p. 115). On this ‘Emformação’, see Loureiro, 2000, pp. 406-416.
36 Orta, 1987, Vol. 1, p. 260 (‘nas pinturas que fazem vem pintadas catedras, e homens que estão lendo’). On the ‘*panos da China*’ (Chinese textiles), see Ferreira, 2006, pp. 119-139.
37 Ibid. (I correct an apparent mistake of the author).
38 Ibid.
39 Ramalho, 1985, p. 175. On Osório and China, see Torrão, 1991-1992, pp. 449-460.
40 Resende, 1991, p. 362. For a recent synthesis on the invention of printing, see Chow, 2007, pp. 169-192.
41 Orta, 1987, Vol. 2, p. 399.
42 Ibid., p. 72.
43 Ibid., p. 69.
44 Regarding the news about betel in contemporary Portuguese sources, see Loureiro, 2007, pp. 49-63.
45 Orta, 1987, Vol. 2, p. 71.
46 Loureiro, 1997a, p. 155 (‘boçetas de seu betre’).
47 See Schafer, 1967, pp. 133 e 175.
48 Orta, 1987, Vol. 2, pp. 71-74. On ‘licium’, see Warmington, 1928, pp. 205-206.
49 On the quoted authors, see Pioreschi, 2004 (Rasis); Le Coz, 2004 (Mesue and his reception); Folch, 1951 (Sepúlveda, a rather forgotten author); and Greene, 1983, pp. 368-418 (Cordus).
50 Orta, 1987, Vol. 1, p. 107. On styraz, see Lourido, 2011, pp. 1261-1272.
51 Ibid., pp. 287-288.
52 On Actuarius, which appears to be a Byzantine title rather than a family name, see Pioreschi, 2004, Vol. 4, pp. 91-95.
53 Orta, 1987, Vol. 2, p. 50.
54 On the huge list of authorities quoted in the colloquy on eagle-wood (‘linaloes’), see the observations of the Count of Ficalho (Orta, 1987, Vol. 2, pp. 65-67).
55 On the mentionned authors, see: Pioreschi, 2004, pp. 65-80 (Paulus of Egina); Keen, 2007 (Anglicus); Crisciani, 2005, pp. 297-324 (Savonarola); Boon, 2012 (Laredo); Copenhauer, 1978 (Symphorien). Orta further quotes two authors which are not immediately obvious: ‘Acacio Felici’ and ‘Isac’ (Orta, 1987, Vol. 2, pp. 53-55). The first one is certainly Cassio Felice or Cassius Felix, Latin writer of the 5th century (see Keyser & Irby-Massie, 2008, pp. 208-209); the second appears to be Isaac Judaeus, prolific Egiptian writer, who lived in the 9th-10th centuries (see Levin & Walker, 2013).
56 Orta, 1987, Vol. 2, p. 281. On the sandalwood trade, see Ptak, 1987, pp. 36-45.
57 Orta, 1987, Vol., 2 p. 284.
58 See Ptak, 2011, pp. 1330-1331.
59 Orta, 1987, Vol. 2, pp. 282-287.
60 Ibid., p. 285 (‘o sândalo aos Portuguezes o devemos; que o trazem do campo de Calecut, onde se colhe’).
61 Ibid., pp. 285-286.
62 Ibid., p. 286.
63 There is an extensive bibliography about Zheng He’s voyages; see Ptak, 2006, pp. 3-33, where the essential references are quoted; and also Alves, 2005, pp. 39-55.
64 Castanheda, 1979, Vol. 2, pp. 20-21, book V, 1553.
65 Ibid., p. 799, book 3, 1561.
66 On Lopes de Castanheda, see Avelar, 1997.

On Galvão and China, see Loureiro, 2000, pp. 600-603; and on his career, see Loureiro, 2004, pp. 85-102.
68 Correia, 1975, Vol. 1, pp. 69-70. On Gaspar Correia and this episode, see Subrahmanyam, 1998, pp. 41-54.
69 Ibid., p. 186.
70 Correia, 1975, Vol. 3, p. 770. It is worth mentioning that Martim Afonso de Sousa had been the protector of Garcia de Orta during his first years of residence in India, and that the Portuguese physician had traveled with him in the expedition to Repelim: ‘do que eu sam testemunha de vista’ (Orta, 1987, Vol. 1, p. 205). On Martim Afonso, see Pelúcia, 2009.
71 Orta, 1987, Vol. 1, pp. 204-205.
72 Orta, 1987, Vol. 2, p. 341. Concerning Elephanta, see Biedermann, 2013, pp. 35-52.
73 Orta, 1987, Vol. 1, pp. 204-205. The reference to Hormuzian chronicles, probably in Persian language, is rather interesting. See Kauz & Ptak, 2001, pp. 27-75.
74 Orta, 1987, Vol. 2, p. 351. On incense and myrrh, see Groom, 1981.
75 Orta, 1987, Vol. 2, p. 351.
76 Ibid., p. 354.
77 See the note on this topic by the Count of Ficalho (Orta, 1987, Vol. 2, pp. 356-357). On Pietro Martyr, see Gerbi, 2010, pp. 50-75.
78 Orta, 1987, Vol. 2, p. 352.
79 Pepper, the most importante spice in the context of Portuguese trade in Asia, is treated by Garcia de Orta in great detail, although not without some misunderstandings (Orta, 1987, Vol. 2, pp. 241-250). But is respect to China the Portuguese physician only mentions, correctly, that a large part of the pepper production of Java was exported to the Chinese ports: ‘at least twenty large ships take pepper to China’ (ibid, Vol. 1, p. 289). He does not add other details about the mechanics of this valuable trade that was then enriching many of his fellow countrymen. See Loureiro, 2000, pp. 374-391, and the respective bibliography.
80 Orta, 1987, Vol. 1, p. 151.
81 *Aetii Medici Graeci Contractae ex Veteribus Medicinae Sermones XVI* (Venice, 1549).
82 Orta, 1987, Vol. 1, p. 152. According to Garcia de Orta, a pound of Borneo camphor (about half a kg) was worth as much as a ‘quintal’ (about 60 kg) of the Chinese variety (ibid., p. 152).
83 Ibid., p. 155.
84 Ibid., p. 152.
85 Ibid., p. 156. On camphor in general, see Donkin, 1999. Specifically on the Borneo variety, see Nicholl, 1979, pp. 52-74; on Chinese camphor, see Schottenhammer, 2010, pp. 117-149; on the camphor trade in Orta’s day, see Ptak, 2000, pp. 142-166.
86 Regarding Chincheo, see Loureiro, 2011, pp. 333.
87 Orta, 1987, Vol.1, p. 157.
88 Ibid., p. 158.
89 Ibid., p. 159.
90 Ibid. Regarding Chinese commodities on the Goa-Lisbon route, see Loureiro, 2010, pp. 81-94.
91 Orta, 1987, Vol. 2, pp. 119-132.
92 Ibid., p. 120.
93 On the subject of pearls, see Donkin, 1998.
94 Orta, 1987, Vol. 2, p. 122.
95 Ibid., p., 29.
96 On musk and its trade, see Borschberg, 2003, pp. 90-99.
97 Orta, 1987, Vol. 1, p. 353.
98 See Simoons, 1991, pp. 370-373.
99 Orta, 1987, Vol. 1, p. 353.
100 Ibid., p. 355.
101 Ibid., pp. 353-354. Lesser galangal is known in Chinese as *gao liang jiang* 高良姜; Orta’s transcription could correspond to some regional dialect, and bears some resemblance with the Cantonese designation, *laam goeng*.

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

102 Orta, 1987, Vol. 1, p. 354.
103 On Leonicensio, see Hirai, 2011, pp. 19-45.
104 Orta, 1987, Vol. 2, pp. 259-273.
105 Ibid., p. 259.
106 Ibid., p. 260.
107 The anonymous author of one of the accounts included in the *Livro das cousas da Índia e do Japão* mentions: ‘eu fuy a Camtão ao porto Velhyo, omde paguey os dereytos na era de trymta e três’, that is, ‘I went to Canton, to the old port, were I paid taxes, in the year of thirty three’ (Calado, 1960, pp. 114-115). On the embassy of Tomé Pires to China (1517-1521), see Loureiro, 2014, pp. 23-36.
108 Orta, 1987, Vol. 2, p. 260.
109 See Guerra, 1978, pp. 39-61. It should be noted, however, that Chinese sources testify to a serious epidemic of syphilis in the Guangdong área in the last years of the 15th century, before the arrival of the Portuguese in India, thus questioning the American origin of the disease and its spreading in Asia by the Portuguese (see Gulik, 1987, pp. 384-385).
110 Orta, 1987, Vol. 2, p. 262. A mention to Ulrich von Hutten, *De Guaiaci Medicina et Morbo Gallico liber unus* (Paris, 1519). See, on this author, Grafton, Shelford & Siraisi, 1995, pp. 82-85. Regarding guayacan, see Monardes, 1989, pp. 44-47 and 109-114.
111 Vasconcelos, 1951, p. 123.
112 Andreas Vesalius, *Epistola rationem modumque propinandi radice Chynaee decocti, quo nuper inuictissimus Carolus V Imperator usus est* (Basel, 1546). On Vesalius, see O’Malley, 1964.
113 Orta, 1987, Vol. 2, p. 262.
114 Ibid., p. 269.
115 Ibid., pp. 259-270. On the root-of-china trade, see Borschberg, 2006, pp. 103-115.
116 Ibid., p. 266.
117 Ibid., pp. 269-270 (‘em jarras martavans de colo alto’).
118 Ibid., pp., 275-276.
119 Regarding rhubarb, see Foust, 1992.
120 Orta, 1987, Vol. 2, p. 277.
121 Ibid., p., 161.
122 Orta, 1987, Vol. 1, p260.
123 Ibid., p. 159.
124 On the Dominican and his work, see Loureiro, 2009, pp. 113-128.

BIBLIOGRAPHY

Alves, Jorge M. dos Santos (2005). ‘La voix de la prophétie: Informations portugaises de la 1^e moitié du XVI^e siècle sur les voyages de Zheng He’, in Claudine Salmon & Roderich Ptak (eds.), *Zheng He: Images and Perceptions / Bilde und Wahrnehmungen*. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 39-55.
—— (2010). ‘Fernão Mendes Pinto and the Portuguese Commercial Networks in Maritime Asia (1530-1550)”, in Jorge M. dos Santos Alves (ed.), *Fernão Mandes Pinto and the ‘Peregrinação’*. Lisbon: Fundação Oriente, 4 vols., Vol. 1, pp. 89-119.
Avelar, Ana Paula (1997). *Fernão Lopes de Castanheda Historiador dos Portugueses na Índia ou Cronista do Governador Nuno da Cunha?*. Lisbon: Cosmos.
Bedini, Silvio (2005). *The Trail of Time: Time Measurement with Incense in East Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.
Biedermann, Zoltán (2013). ‘Imagining Asia from the Margins: Early Portuguese Mapping of the Continent’s Architecture and Space’, in Vimalin Rujivacharakul et al. (eds.), *Architecturalized Asia: Mapping a Continent through History*. Hong Kong: Hong Kong University Press, pp. 35-52.
Boon, Jessica A. (2012). *The Mystical Science of the Soul: Medieval Cognition in Bernardino de Laredo’s Recollection Method*. Toronto: Toronto University Press.
Borschberg, Peter (2003). ‘O comércio europeu de almíscar com a Ásia no início da Era Moderna / The European Musk Trade in the Early Modern Period’. *Oriente*, 5, pp. 90-99.
—— (2004). ‘O comércio de âmbar cinzento asiático na época moderna: século xv a xviii / The Asian ambergris trade in the early modern period: fifteenth to eighteenth centuries’. *Oriente*, 8, pp. 3-25.
—— (2006). ‘The Euro-Asian Trade and Medicinal Usage of *Radix Chinae* in the Early Modern Period (ca. 1535-1800)’. *Revista de Cultura / Review of Culture* 20, pp. 103-115.
Bottiglieri, Corinna (2013). ‘Il teste e le fonti del *Liber pandectarum medicinae* di Matteo Silvatico. Osservazioni e rilevamenti da una ricerca in corso’. *Kentron*, 29, pp. 109-134.
Boxer, Charles R. (1992). ‘A Note on the Chronicler João de Barros and his Interest in Ming China’, in Helder Macedo (ed.), *Studies in Portuguese Literature and History in Honour of Luís de Sousa Rebelo*. London: Tamesis Books, pp. 83-87.
Calado, Adelino de Almeida Calado, ed. (1960). ‘Livro que trata das cousas da Índia e do Japão’. *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, 24, pp. 1-138.
Carvalho, Teresa Nobre de (2015). *Os Desafios de Garcia de Orta*. Lisbon: Esfera do Caos.
Castanheda, Fernão Lopes de (1979). *História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses*, edited by Manuel Lopes de Almeida. Oporto: Lello & Irmão, 2 vols.
Chow Kai-wing (2007). ‘Reinventing Gutenberg: Woodblock and Movable-Type Printing in Europe and China’, in *Agent of Change: Print Culture Studies after Elizabeth L. Eisenstein*, edited by Sabrina Alcorn Baron, Eric N. Lindquist & Eleanor F. Shevlin. Cambridge, MA: University of Massachusetts Press.
Copenhauer, Brian P. (1978). *Symphorien Champier and the Reception of the Occultist Tradition in Renaissance Europe*. The Hague: De Gruyter.
Correia, Gaspar (1975). *Lendas da Índia*, edited by Manuel Lopes de Almeida. Oporto: Lello & Irmão, 4 vols.
Costa, Palmira Fontes da (2012). ‘Geographical expansion and the reconfiguration of medical authority: Garcia de Orta’s *Colloquies on the Simples and Drugs of India* (1563)’. *Studies in History and Philosophy of Science*, 43, pp. 74-81.
Crisciani, Chiara (2005). ‘Histories, Stories, *Exempla*, and Anecdotes: Michele Savonarola from Latin to Vernacular’, in *Historia: Empiricism and Erudition in Early Modern Europe*, edited by Gianna Pomata & Nancy G. Siraisi. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology, pp. 297-324.
Dilg, P. (1999). ‘The *Liber aggregatus in medicinis simplicibus* of Pseudo-Serapion: An Influential Work of Medical Arabism’, in *Islam and the Italian Renaissance*, edited by Charles Burnett & Anna Contadini. London: Warburg Institute, 221-231.
Donlin, R.A. (1998). *Beyond Price: Pearls and Pearl-Fishing: Origins to the Age of Discovery*. Philadelphia: American Philosophical Society.
—— (1999). *Dragon’s Brain Perfume: An Historical Geography of Camphor*. Leiden: Brill.
Fakhry, Majid (2001). *Averroes (Ibn Rushd): His Life, Works and Influence*. Oxford: Oneworld Publications.
Ferreira, Maria João (2006). ‘Notícias da seda. Referências à seda chinesa na documentação impressa dos séculos xvi a xviii e seu impacte na sociedade europeia’. *Revista de Cultura / Review of Culture* 16, pp. 119-139.
Ficalho, Francisco Manuel de Melo Breyner, Count of (1983). *Garcia de Orta e o seu tempo*. Lisbon: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
Findlen, Paula (1999). ‘The Formation of a Scientific Community: Natural History in Sixteenth-Century Italy’, in *Natural Particulars: Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, edited by Anthony Grafton & Nancy Sirais. Cambridge, MA: Institute of Technology, pp. 369-400.
Folch, Rafael (1951). *Las drogas medicinales en la obra de Fernando de Sepulveda*. Madrid: Graficas Tejeiro.
Foust, Clifford M. (1992). *Rhubarb: The Wondrous Drug*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Gerbi, Antonello (2010). *Nature in the New World: From Christopher Columbus to Gonzalo Fernández de Oviedo*, trans. Jeremy Moyle. Pittsburgh: University of Pittsburg Press.
González Manjarrés, Miguel Ángel (2000). *Andrés Laguna y el humanismo médico*. Salamanca: Junta de Castilla y León.
Grafton, Anthony, Shelford, April & Siraisi, Nancy (1995). *New Worlds, Ancient Texts: The Power of Tradition and the Shock of Discovery*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
Green, Edward Lee (1983). *Landmarks of Botanical History*, ed. Frank N. Egerton. Stanford, CA: Stanford University Press.
Gromm, Nigel (1981). *Frankincense and Myrrh: A Study of the Arabian Incense Trade*. London: Longman.
Guerra, Francisco (1978). ‘The Dispute over Syphilis, Europe versus America’. *Clio Medica*, 13, pp. 39-61.
Gulik, Robert van (1987). *La vie sexuelle dans la Chine ancienne*, trans. Louis Evrard. Paris: Gallimard.
Hirai, Hiro (2011). *Medical Humanism and Natural Philosophy: Renaissance Debates on Matter, Life and the Soul*. Leiden: Brill.
Jin Guo Ping & Wu Zhiliang (2007). *Revisitar os Primórdios de Macau: Para uma Nova Abordagem da História*. Macao: Instituto Português do Oriente & Fundação Oriente.

Kauz, Ralph & Ptak, Roderich (2001). ‘Hormuz in Yuan and Ming sources’. *Bulletin de l’École française d’Extrême-Orient*, 88, pp. 27-75.
Keen, Elizabeth J. (2007). *The Journey of a Book: Bartholomew the Englishman and the Properties of Things*. Canberra, Australian National University Press.
Kemp, Christopher (2012). *Floating Gold: A Natural (and Unnatural) History of Ambergris*. Chicago: The University of Chicago Press.
Keyser, Paul T. & Irby-Massie, Georgia L., eds. (2008). *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists*. London: Routledge.
Laufer, Berthold (1919). *Sino-Iranica: Chinese Contribution to the History of Civilization in Ancient Iran*. Chicago: Field Museum of Natural History.
Le Coz, Raymond (2004). *Les médecins nestoriens au Moyen-Age: Les maîtres des Arabes*. Paris: L’Harmattan.
Levin, Leonard & Walker, R. David (2013). ‘Isaac Israeli’, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/ spr2013/entries/israeli/>.
Loureiro, Rui Manuel (1997a). *Em Busca das Origens de Macau*. Macao: Museu Marítimo de Macau.
—— (1997b). ‘European Books and Libraries in Sixteenth Century Portuguese India’. *Review of Culture*, 31, pp. 17-30.
—— (2000). *Fidalgos, Missionários e Mandarins: Portugal e a China no Século XVI*. Lisbon: Fundação Oriente.
—— (2004). ‘António Galvão e os seus tratados histórico-geográficos’, in *D. João III e o Império: Actas do Congresso Internacional Comemorativo do Seu Nascimento*, edited by Roberto Carneiro & Artur Teodoro de Matos. Lisbon: Centro de História de Além-Mar & Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, pp. 85-102.
—— (2007). ‘Betel Chewing in 16th Century European Sources: “a verde folha da erva ardente”’. *k Revista de Cultura / Review of Culture* 21, pp. 49-63.
—— (2008). ‘Garcia de Orta e os *Colóquios dos simples*: Observações de um viajante sedentário’, in *Garcia de Orta e Alexander von Humboldt: Errâncias, Investigações e Diálogo entre Culturas*, edited by Gabriela Fragoso & Anabela Mendes. Lisbon: Universidade Católica Editora, pp. 135-145.
—— (2009). *Nas Partes da China*. Lisbon: Centro Científico e Cultural de Macau.
—— (2010). ‘Chinese Commodities on the India Route in theLate 16th-early 17th centuries’. *Bulletin of Portuguese / Japanese Studies*, 20, pp. 81-94.
—— (2011). ‘Chinchéu, Relações de Macau com’, in *DITEMA – Dicionário Temático de Macau*, dir. Rui Martins. Macao: Universidade de Macau, Vol. 1, p. 333.
—— (2012). ‘Information Networks in the *Estado da Índia*, a Case Study: Was Garcia de Orta the Organizer of the *Codex Casanatense* 1889?’ *Anais de História de Além-Mar*, 13, pp. 41-72.
—— (2014). ‘Tomé Pires: boticário, tratadista e embaixador’, in *China e Portugal: Cinco Centúrias de Relacionamento: Uma Leitura Académica*, edited by Roberto Carneiro & Guilherme d’Oliveira Martins. Lisbon: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa – Universidade Católica Portuguesa, pp. 23-36.

HISTORIOGRAFIA

Lourido, Rui D'Ávila (2011). 'Produtos Medicinais e Aromáticos', in *DITEMA – Dicionário Temático de Macau*, dir. Rui Martins. Macao: Universidade de Macau, Vol. 3, pp. 1261-1272.

Mattern, Susan P. (2013). *The Prince of Medicine: Galen in the Roman Empire*. New York: Oxford University Press.

McGinnis, Jon (2010). *Avicenna*. Oxford: Oxford University Press.

Meserve, Margaret (2008). *Empires of Islam in Renaissance Historical Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Monardes, Nicolás (1989). *La Historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales*, edited by José María Lopez Piñero. Madrid: Ministerio de Sanidad y Consumo.

Murphy, Trevor (2004). *Pliny the Elder's Natural History: The Empire in the Encyclopedia*. Oxford: Oxford University Press.

Nicholl, Robert (1979). 'Borneo and Camphor'. *The Brunei Museum Journal*, 4 (3), pp. 52-74.

Ogilvie, Brian W. (2006). *The Science of Describing: Natural History in Renaissance Europe*. Chicago: The University of Chicago Press.

Oliveira, José Manuel Pereira de (1963). 'As rotas comerciais nos *Colóquios dos Simples* de Garcia de Orta'. *Garcia de Orta*, 11-4, pp. 789-797.

O'Malley, C.D. (1964). *Andreas Vesalius of Brussels, 1514-1564*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press.

Orta, Garcia de (1987). *Colóquios dos simples e drogas da Índia*, edited by Francisco Manuel de Melo Breyner, Count of Ficalho. Lisbon: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2 vols.

Pelúcia, Alexandra (2009). *Martim Afonso de Sousa e a sua Linhagem: Trajectórias de uma Elite no Império de D. João III e de D. Sebastião*. Lisbon: Centro de História de Além-Mar.

Pereira, Galiote (1992). *Algumas cousas sabidas da China*, edited by Rui Manuel Loureiro. Lisbon: Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

Pimentel, Juan & Soler, Isabel (2014). 'Painting Naked Truth: The *Colóquios* of Garcia de Orta (1563)'. *Journal of Early Modern History*, 18, pp. 101-120.

Pormann, Peter E. (2004). 'Yuhanna Ibn Sarabiyun: Further Studies into the Transmission of his Works'. *Arabic Sciences and Philosophy*, 14 (2), pp. 233-262.

Prioroschi, Plinio (2004). *A History of Medicine*, Vol. IV – *Byzantine and Islamic Medicine*. Omaha, NE: Horatius Press.

Ptak, Roderick (1987). 'The Transportation of Sandalwood from Timor to China and Macao, c.1350-1600', in *Portuguese*

Asia: Aspects in History and Economic History (Sixteenth and Seventeenth Centuries), edited by Roderich Ptak. Wiesbaden: Steiner Verlag, pp. 87-109.

— (2000). 'Camphor in East and Southeast Asian Trade, c.1500', in *Vasco da Gama and the Linking of Europe and Asia*, edited by Anthony Disney & Emily Booth. New Delhi: Oxford University Press, pp. 142-166.

— (2006). 'Percepção das viagens de Zheng He através dos tempos / Perception through the Ages of Zheng He's Voyages'. *Oriente*, 14, pp. 3-33.

— (2011). 'Sândalo', in *DITEMA – Dicionário Temático de Macau*, dir. Rui Martins. Macao: Universidade de Macau, Vol. 4, pp. 1330-1331.

Ramalho, Américo da Costa, ed. (1985). *Latim Renascentista em Portugal: Antologia*. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica.

Resende, Garcia de (1991). *Crónica de D. João II e Miscelânea*, edited by Joaquim Veríssimo Serrão. Lisbon: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Riddle, J. (2013). *Dioscorides on Pharmacy and Medicine*. Austin: University of Texas Press.

Schafer, Edward H. (1967). *The Vermilion Bird*. Berkeley: University of California Press.

Schottenhammer, Angela (2010). 'The transfer of Xiangyao 香药 from Iran and Arabia to China: A Reinvestigation of Entries in the *Youyang zazu* 酉阳杂俎 (863)', in *Interaction on the Maritime Silk Road: From the Persian Gulf to the East China Sea*, edited by Ralph Kauz. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 117-149.

Simoons, Frederick J. (1991). *Food in China: A Cultural and Historical Inquiry*. Boca Raton, FL: CRC Press.

Subrahmanyam, Sanjay (1998). 'Profecias e feitiços: Gaspar Correia e a primeira viagem de Vasco da Gama'. *Oceanos*, 33, pp. 41-54.

Torrão, João Manuel Nunes (1991-1992). 'A China na obra de D. Jerónimo Osório'. *Humanitas*, 43-44, pp. 449-460.

Varthema, Ludovico di (2004). *Voyage de Ludovico di Varthema en Arabie et aux Indes orientales (1503-1508)*, edited by Paul Teyssier et al. Paris: Éditions Chandeigne & Fondation Calouste Gulbenkian.

Vasconcelos, Jorge Ferreira de (1951). *Comédia Eufrósina*, edited by Eugenio Asensio. Madrid: Instituto Miguel de Cervantes.

Warmington, E.H. (1928). *The Commerce between the Roman Empire and India*. Cambridge: Cambridge University Press.

HISTORIOGRAPHY

In Search of Another Japan

Jesuit Motivations Towards Continental Southeast Asia in the Early 17th Century

TERESA SENA*



INTRODUCTION

Based on my research on the resettlement of the Jesuit Mission in Siam in 1655 I defend the view that the Jesuit approach to continental Southeast Asia was a result of a global strategy of the Province of Japan. In fact this early 17th century missionary expansion had much more to do with the Jesuits' religious and commercial links to Japan and to the spiritual assistance to the overseas Japanese than to any specific project directed towards the region. This led to a readjustment of Jesuit geographical targets and strategies, including the balance of domestic and external conflicts and criticism, and to an adjustment of the Society's administrative and directive structures in the Far East, to be understood alongside the interests of the Portuguese Crown (united to the Spanish from 1580 to 1640) and *Padroado* as well as those of Macao's official and private agents.

Besides Siam, I specially refer to today's Vietnam that, according to the designations¹ used by coeval Portuguese and Jesuit sources, included the principalities

of Tonkin (North Vietnam) ruled by the Trinh, Cochinchina (Central Vietnam), under the Nguyễn, and the Indianised kingdom of Champa (South Vietnam) of Malayo-Polynesian origin; to the less studied Khmer Cambodia, and even to the kingdom of Laos. On the West coast, the Burmese nations of Arrakan, Pegu, Burma and Ava, where a more offensive practice of territorial conquest was occasionally followed, were much linked to the Portuguese activities in the Bay of Bengal and lay beyond the limits of the Jesuit Province of Japan. Due to constant military and political instability resulting from perennial territorial and dynastic disputes, fluctuations in foreign trade policies or occasional conflicts and incidents, the Jesuit presence in such areas was often discontinued. Mainly through the Japanese network, they explored the interdependencies and complementariness of those different locations, and later on, benefiting from Siam's political stability and commercial revitalisation, re-established the Jesuit Mission of Ayudhya (1655-1767) which aimed to become the headquarters of Jesuit missionary activity on the Indochina peninsula, after the Portuguese lost Malacca to the Dutch in 1641.

GENERAL FRAMEWORK

Fulfilling the Jesuit religious, commercial and even institutional goals the above-mentioned 17th century rapprochement towards continental Southeast Asia was strictly linked with the Japanese mercantile and expatriate communities found there and with

* Investigadora do Centro de Estudos das Culturas Sino-Occidentais do Instituto Politécnico de Macau. Com vasta publicação sobre temas relacionados com a História de Macau, tem-se debruçado sobre a função intermediária de Macau no contexto do comércio internacional no Sul da China a partir dos finais do século XVIII, a missão na China (Católica e Protestante) e a História da Tradução e da Literatura em Macau.

Researcher at the Centre of Sino-Western Cultural Studies of the Macao Polytechnic Institute. Her extensive publications on topics relating to Macao's History, focus on Macao's role as a go-between in international trade in South China starting in the late 18th century, Protestant and Catholic missionary activities in China, and the History of Translation and Literature in Macao.

HISTORIOGRAPHY



the *Portuguese* informal communities—or better, communities of Luso-Asian, Asian Catholics and their associates where some Portuguese were found—and deals with several factors, to be summarised, without much detail or critical apparatus, in the following lines. Firstly, the general political-economical, diplomatic and religious framework and the transformations operated within these Asian principalities. In fact, a series of new events determined the collapse of the order the Portuguese, the Jesuits, and other clergy under the Portuguese *Padroado*, had encountered and entered almost a century earlier by the time they started to operate within East Asia markets, networks and policies, urging their physical and political-diplomatic resettlement and repositioning themselves in the region.

In the early 17th century, the Portuguese were facing not only the Dutch and the Spanish competition, but mainly that of Asians, who were setting up ‘their own “Far Eastern mercantilism” to oppose hardened European fleets’.² Despite all the interdictions of official direct relations between China and Japan, Chinese and Japanese private mercantile networks were dominating the Japan trade, namely via Fujian, Manila, Formosa and other South China sea’s ports, escaping official control, and somehow both crossing and co-operating with the Dutch, the Spanish and the Portuguese traders, sailors, and entrepôts in the region. From around 1592 to 1636-1638, Japan developed an official presence in maritime Southeast Asia with the institution of the *goshuisen* system.³ The licensed junks (the ‘August Red-seal ships’) traded overseas and served the Shogunate’s economic, political and diplomatic purposes of state formation and unification. It assured also domestic and international legitimacy of a Japanese alternative world order to the tributary Sinocentric system, developing an autonomous diplomatic offensive in the region. According to Iwao Seiichi,

More than 350 ships went abroad under the redseal system in the more than 30 years between the establishment of this system and the closure of foreign trade by the shogunate. In some years as many as 30 ships sailed from Japan to foreign countries. They called at as many as 19 ports from Formosa to Indochina and the Malay islands,⁴

leading to a Japanese Diaspora of over 100,000 individuals who departed from Japan, either in Japanese or foreign ships, during that period.⁵

Overseas trade developed domestic industries, such as shipbuilding and mining; however, according to Charles Boxer,⁶ the maritime activity did somehow remain in the hands of the Macao men and Christianised Japanese, but it was certainly also much in those of the Chinese,⁷ among others,⁸ as shown by other studies.

Moving often and easily from place to place, some of those overseas Japanese gained royal confidence, entered the service of local kings and rulers, got involved in local politics and succession disputes, generating some clashes, and moments of tension and violence, the last being somehow related to their progressive loss of influence and economic capacity to the Dutch.

After the Shogunate’s implementation of the so-called *sakoku* (closed country) policy, prohibiting overseas trade and—after 1635/1636—the repatriation of the Japanese, many were forced to remain in Southeast Asia in a difficult situation and obliged to look for another way of life. To those we shall add the ones who escaped the increasing political conflicts and Christian persecutions felt in Japan, from where all the missionaries were definitively banned by the edict issued by Tokugawa Ieyasu (1542-1616) on 27 January 1614.⁹

What was dealt to the Portuguese and their associates was the definitive commercial break out with Japan in 1639, already wounded to death since 1636, and this put an end to an era of world scale trade and also to a complex and diversified enterprise involving religious, political, diplomatic and cultural aspects. In fact, the Japanese trade had been the pillar of the Portuguese establishment in the South China seas and the reason for Macao’s existence as an international port-city, and this explains the further developments led or influenced by Macao, to restore the Japan link, even if they did end tragically, as it happened, with the so-called ‘martyr embassy’ of 1640.

To add to the Japanese blow, the worst that Macao ever suffered, though not fatal, there were other difficulties menacing the Portuguese acting in the region. The European commercial and religious competition and rivalry was embodied in the ‘heretic’ Dutchmen who, in addition with crossing routes and markets shared by the Portuguese, were threatening Makassar (which they would eventually dominate) and the vital city-state of Macao, after they had

⁹ ‘Christian Martyrs of Nagasaki’, detail. School of Giovanni Niccolò, Japan, 1612, Ciesa del Gesù, Rome.

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

outmanoeuvred the Portuguese in Japan and captured Malacca. Economic, social, and political crises in a China devastated by wars and famines during the Ming-Manchu dynastic conflict lasting through almost all the 17th century, were worsened with the sailing interdictions, commercial blockade and coastal evacuation policy that followed the proclamation of the Qing’s dynasty in 1644 and this affected Macao deeply. The Portuguese Restoration from Spain (1580) in 1640 (1642 for Macao) not only put the country and its overseas possessions in a particularly sensitive international situation but also blocked the highly profitable Macao-Manila direct route during the Luso-Spanish Restoration war (1640-1668) and the regular flow of the *Padroado*, as the Holy See took 28 years to recognise the new Portuguese dynasty.

George Bryan Souza¹⁰ showed Macao’s private merchants’ capacity of survival and how Macao, in association with the Jesuits, kept on demanding new markets, making new alliances and diversifying their trade, creating new dynamics occasionally followed by the city’s official trade and diplomacy that in fact had been often manoeuvred by the first.

The closure of Japan’s market was certainly a relevant blow deeply felt in Macao and such a reality was not promptly perceived or accepted by traders, officials and missionaries, generating the long-lasting ‘Japan dream’ and a feeling of orphan-hood that crosses the entire history of Macao and that of the Roman Catholic Church in the Far East. To my knowledge, this is a topic still deserving a detailed global study¹¹ not only for its relevance, long term duration and geographical extension, but also for the implications of such a chimera in the Portuguese collective memory until the present.

All this urged the Portuguese to a readjustment of trade and diplomacy seeking new places, alliances and opportunities, whether on an official, private or religious scale. But we will first have a look on the Jesuit’s situation.

THE JESUIT CHALLENGED

From a Jesuit religious perspective, the Japan failure represented a hard blow and the closure of their most successful eastern enterprise, where, at date of the ban of the missionaries in 1614, the number of Japanese Christians reached around 300,000. Although the total

population of the archipelago was then estimated at 20,000,000 individuals, the rate of conversions was considerable due to the number of clergymen found in the country (143, including the Mendicants friars), and the difficulties and persecutions that they were facing, that allowed Boxer, who I’ve been following here, to conclude: ‘but it would be difficult, if not impossible, to find another highly civilised pagan country where Christianity had made such a mark, not merely in numbers but in influence’.¹²

Finances apart, to the Ignatians, the expulsion from Japan was even worse considering that the Jesuit evangelisation method, involvement in trade and secular matters, as well as the Order’s monopoly in Japan and China, was under strong discussion either in Rome’s high Catholic decision-making circles, or in the rest of Europe, Asia and America. The polemic against the Jesuits was deeply supported by the Spanish Mendicant’s feelings and reactions upon their exclusion from Japan,¹³ the most successful of the Asian missions, as well as from China’s promising one, an attitude that, naturally, can’t be dissociated from the Luso-Spanish effective and latent political, national and economic rivalry.

This growing criticism was also deeply related to divergences beyond the Portuguese *Padroado*, or exclusive supervision of missionary activity in Asia, that led to the mobilising of European powers and the Papal Curia, initiating progressive limitation of the Portuguese proclaimed rights, an issue not to be developed here.

Evaluating the above-mentioned new regional political-economic context, the Jesuit past experiences in the missionary field, lack of manpower and funding, and the criticism and challenges the Order was suffering, led them to redefine not only their geographical targets and strategies, but also to balance domestic conflicts, opposing opinions and methodological divergences, and adjust their administrative and directive structures.

In 1615, immediately after the Japan debacle, the Mission of China, later Vice-Province (1619), was created, and became independent from the Province of Japan, though the effective separation occurred only in 1623 and, even so, the finances of both remained intertwined. The Province of Japan, by its turn, started to claim new areas such as Hainan (1640) and China’s southern regions of Guangdong and Guangxi, as well as Formosa, Tonkin, Cambodia, Cochin China, Siam and Laos that ultimately entered its formal jurisdiction



Late 17th century portrait of Alexandre de Rhodes.

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

in 1658. As shown in the Annual Letter of Father Visitor Simão da Cunha (c. 1587-1660, r. 1659-1660), reporting on that year, and dated 15 June 1659, continental Southeast Asia evangelisation had become a goal and new priests were sent by the General in Rome to assist there. Cunha mentions having them distributed immediately after their arrival at Macao, in the following manner:

To Hainan I sent two priests ... to Siam I sent Father João Cardozo,¹⁴ where we have a new mission again that a rich Lady intends to found, out of devotion that she has to the Fathers of the Society; for Cambodia I sent two; for Tonkin I sent two, and, as Your Paternity wished, **I negotiated a boat to be sent there to gain the friendship of the same King which had banished six priests. I hope in the Lord, that with the good present I sent there, as well as the goods he have asked from the City [Macao],** he will call back the banished Fathers; For Cochin China I sent a Father, so with the three which are already living there they will become better than they were without him.¹⁵

Next, Cunha informs on his intention to go to Peking to assist other missions that were starting in China and to gain the help of Adam Schall, S.J. (1592-1666) to open the Mission of Laos that remained closed after a first successful attempt from 1642 to around 1648, undertaken by the Italian Jesuit Giovanni Maria Leiria (1602-1665).¹⁶

‘For the Jesuits, Laos was virgin territory in the centre of continental Southeast Asia and a natural extension of their Indochinese missions that could possibly be penetrated by missionaries from Ayut’ia, Cambodia, or Tongking’, as stated by Donald F. Lach and Edwin J. Van Kley.¹⁷ Moreover, at that moment they desperately needed to secure their missionary territories as a way to cope with the intervention of the newly created Vicars Apostolic appointed in 1658 to Cochin China and Tonkin, as is well-known.

JESUIT MOTIVATIONS TOWARDS CONTINENTAL SOUTHEAST ASIA

Abundant descriptions of the expansion of the Jesuit Province of Japan in Southeast Asia and its successes balancing the blow from the loss of Japan’s are found in contemporary Jesuit sources

and self-propaganda literature not analysed in depth here. Among many others, we have printed works by Alexandre de Rhodes (c.1593-1660) or Christoforo Borri (1583-1632), just to mention the better-known ones. To illustrate this essay, I will, however, occasionally use the less popular works of Fathers António Francisco Cardim (c. 1596-1659)¹⁸ and Giovanni Filippo de Marini (1608-1682).¹⁹

The 17th century Jesuit religious motivations towards the region entered the described framework, allowing Father Cardim to apprise the Portuguese king in 1642 that the Christianities of China and Annam, or Tonkin, ‘where ten or twelve thousand souls are baptised yearly’, were ‘the best thing Your Majesty now has in the entire East, or the Church of God in the domains of a pagan King’,²⁰ irrespective of any hope he had to restore those left behind in Japan.

Lying within the ecclesiastic jurisdiction of Malacca that occasionally sent priests on either diplomatic missions or to serve the *Portuguese* informal communities settled there, though often mentioned as a goal, the proselytising activities in continental Southeast Asia were until then never assumed to be a Jesuit priority. This is especially true for those acting directly in the missions attending to the successes they achieved in other missions such as Japan and even China.

Not being exclusive to the Jesuits, what we know is that, after a first moment of approach following the conquest of Malacca in 1511, there emerged a certain Portuguese disinterest in continental Southeast Asia, which deserves to be analysed in the wider context of the commercial opportunities and of the Portuguese Crown’s and *Padroado’s* diplomacy in the Far East.

According to Maria da Conceição Flores,²¹ the Fathers were often requested or accepted by local rulers to secure the *Portuguese* merchants, soldiers and artisans in their domains, which is to say that the presence of clergymen in continental Southeast Asia even up to the early 17th century was much more a reactive than a progressive attitude.

That does not mean that the region’s missionary potential had not been considered from the very beginning by Jesuit strategists or was not kept within the Society circles as a kind of ‘plan B’, eventually varying its geographical precision according to the epochs and the circumstances.

As seen, if the expulsion of the missionaries from Japan in 1614 did not imply a Jesuit rupture with the

Japan project—and we are aware that missionaries continued to enter the archipelago clandestinely during the following decades—it also did not prevent the followers of Ignatius of Loyola, S.J. (1491-1556) to look for unexplored missionary fields. They looked especially for those that could assure indirect relations, both commercial and religious, with Japan, and a direct contact with the Christian Japanese refugees and with the overseas Japanese communities. Many of them were organised in turn by former samurais, the *rônin*, that, particularly after the battle of Sekigahara in 1600, cleared the path to the Shogunate for Tokugawa Ieyasu, and the fall of Osaka in 1615, eventually fell into poverty or lost their masters. Some of them entered the commercial field and tried their luck on the ports of call of the Japanese overseas trade, such as Manila and those of continental Southeast Asia.²² From those privileged observing sites, the Jesuits and Macao could get updated information²³ about Japan’s political and economic developments, the Christians they had left behind, the persecutions, martyrdoms and apostasies, allowing them to evaluate any possibility to return there or, as deeply hoped, to recover Japan. One may admit also that several contacts and initiatives aimed at getting support from influential Japanese allies in order to reverse the situation may have departed from those areas.

In the early 17th century, even though such places lay within the boundaries of the Portuguese *Padroado*, they were also located in a region out of Portuguese direct official control, a kind of Jesuit strategic preference, as already stated by Jorge Manuel dos Santos Alves.²⁴

That was the case of Cochin China, where the Jesuits²⁵ established a first mission in 1615, less than one year after their expulsion from Japan, followed by Cambodia in 1616, Siam and Tonkin in 1626 and 1627, respectively, Hainan in 1633, Laos in 1642, though some of them suffered temporary interruptions. Those were places where the *Portuguese* presence and trade relied on the informal communities, private merchants, and mercenaries, escaping official control and Crown monopolies. We know, for example, of the existence of a triangular connection between Ayudya, Macao and Japan operated by Luso-Japanese mestizos, competing with several other groups, including Malacca’s concession for voyages.

Many of the missionaries sent to the new missions were those who had left Japan, either Europeans or

Japanese. The Cochin China mission was founded in 1615 by Father Diogo de Carvalho (1578-1624), a Portuguese who had been expelled from Japan, where he would later die a martyr, and Father Francesco Buzomi (1576-1639), a Neapolitan. They were assisted by one Portuguese Jesuit coadjutor, António Dias (c. 1585-after 1639), and two Japanese, Tsuchimochi José (c. 1568-1624) and Shōzaemon Saitō, better known as Paulo Saito [Saytô], (c. 1576-1633). Saitō eventually left that mission in around 1621/1622, was ordained a priest in 1625, went to Tonkin on a diplomatic mission in 1629-1630 with Gaspar do Amaral (1594-1646) and was martyred in Japan, while Tsuchimochi remained in Cochin China. Dias finishes his days in Cambodia expelled from the Society after 1639.

In 1649, Cardim estimated the Christians of Cochin China at more than 20,000, adding that they were suffering persecutions and already had six martyrs.²⁶

As this is not the main scope of my article, to save time I will quote Madalena Ribeiro’s synthesis of Cardim’s survey of 1649 which includes a few more details on those missions, adding a few comments of my own:

The mission in Cambodia was founded a year later, by Father Pedro Marques (1577-1657), a Portuguese who had also been expelled from Japan two years before. However, ‘due to the war in Cambodia, interrupted the activities of the mission, and the Father withdrew from Cambodia and returned to Macao; it later recommenced activities; it continues with the offspring of the Japanese Christians who were administered to there’.²⁷ In 1626, it was the turn of Siam and Tonkin. It is worthy of note that, apart from Europeans, Japanese brothers were also sent to these last two missions. Father Pedro Morejón (c.1562-1639), a Castilian, and António Francisco Cardim (1596-1659) went to Siam, accompanied by Brother Romão Nishi,²⁸ The latter went to Siam for the specific function of assisting the Japanese who lived in Ayuthia.

Father Juliano Baldinote,²⁹ an Italian, went to Tonkin, accompanied by a Japanese Brother.³⁰

This visit to Tonkin was exploratory and the two Jesuits sailed back to Macao. Two other priests went there in the following year, Pedro Marques and

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY



the famous Alexandre de Rhodes, who knew the language well from his previous stay in Cochin China (1624-1626), and they were actually the ones who really started the mission in 1627 instead of 1626 as commonly mentioned.³¹ Evaluating the results of their evangelisation, Cardim significantly starts to list the baptisms from 1627 to 1648, amounting to 15,000 [sic],³² and presents—what is uniformly confirmed by other sources—³³ Tonkin, after Japan, as the most glorious and fruitful mission, where no more than ten priests were found.³⁴

Father Pedro Marques, the founder of the mission in Cambodia also went to the mission on the island of Hainão,³⁵ in 1633, accompanied by a Macanese Brother, Domingos Mendes (1582-1652). And finally, the mission in Laos was founded in 1642 by the Italian, João Maria Leiria,³⁶

To what extent did the Jesuits by themselves, and/or associated with private traders from Macao, prepare in advance with the Portuguese informal communities and with their Japanese and Chinese partners Conchin China and Cambodia to serve as refuge places to an already announced expulsion from Japan? That is a rather plausible hypothesis but one that deserves further exploration, not to be undertaken here. The commonly-mentioned account of Fernão da Costa, a captain married in Malacca, returning to Macao from a commercial sojourn to Faifo (Hoi-an) by the time of the arrival of the Jesuits expelled from Japan in late 1614, having convinced the Fathers of the Cochin Chinese predisposition to embrace the Catholic faith, is rather simplistic, not daring, of course, to deny that Costa and others might have helped the Jesuits to get a foothold in Cochin China. In fact, Costa seems to have been influential in the principality to the point of preventing the establishment of the Dutch there in 1613 and was eventually sent by Macao—as its envoy or member of a diplomatic mission, around 1622—³⁷ all of that indicating Costa's intense activity in linking both places.

The episode of Fernão da Costa is an incident omitted in Cardim's work.³⁸ Nevertheless it matches a hagiographic narrative: an emissary is sent by God to redeem the Japan debacle, and doing so by indicating

that 'this misfortune' is balanced by the idea 'that those [sent] to Cochin China might open it to the holy Gospel', as Alexandre de Rhodes had wished.³⁹ This explanation seems to me rather vague, especially in light of the above-described continental Southeast Asia mercantile scenario and the Jesuit's main motivations for proceeding there: the indirect access to Japan, the overseas Christian Japanese, trade and the *Japan dream*.

A careful reading of the Jesuit correspondence of the period would be enlightening and deserves to be better explored in the future. For the time being, I will only sum up the two first Annual Letters of the College of Macao written after the missionaries' expulsion from Japan and their inclination towards Cochin China. The first, dated January 2, 1615,⁴⁰ reporting on the year of 1614 and signed by Manuel Dias, *senior* (1559?-1639, r. 1611-1615), the Rector of the College, is more or less in agreement with the above-mentioned version, though it does not, however, identify the Portuguese merchant(s) returning from Faifo, which showed the path for the Jesuits.

This support for the overseas Japanese and the involvement with the Japan's network are already present as a clear justification for the move. The second letter, dated 27 January 1616,⁴¹ reporting on the years 1615 and 1616, authored by Brother Nicolao da Costa (c. 1569-1640), adds some more information, namely that Buzomi had asked fervently for this mission.

Both Annual Letters reflect the territorial and logistic needs of the Jesuit Province of Japan, either to balance their loss with the closure of Japan: 'to begin to conquer and win on the other hand something of much taken of it in Japan',⁴² or to free up some space in the overloaded College of Saint Paul in Macao, with its capacity for only 50 individuals but crammed with 150 as stated in the same letter of 2 January 1615.

Apart from his having eventually applied for the Japan Mission while still in Europe, we cannot establish⁴³ any direct connection between Father Buzomi and Japan and the Japanese (apart from those he eventually might have met), not knowing either the language or even having entered the archipelago, but his insistence on being accepted for the missionary field is understandable. In fact, Buzomi had not entered any mission yet and had already spent around five years teaching theology at Macao. Moreover, that course was completed and he remained there with no more students.

Western traders and missionaries in Japan, mid-17th century Japanese namban screen, detail (Idemitsu Museum of Arts, Tokyo).

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

However, the allusion to the interest of the Cochin Chinese prince and king, and even their insistence on having priests of *São Paulo* in their domains, might be explained by their desire to have a Macao-linked mercantile community established there, or at least regular trade with the city which would assure the supply of arms they needed. This eventually showed the capacity for persuasion of some members of the Japanese network and/or of those, as in the case of Fernão da Costa, who were involved in trade and shared the Portuguese political-diplomatic goals. In fact, by that time the Portuguese king had approved a plan (originally made in writing in around 1615 and mainly to neutralise the Dutch) to establish a settlement in Turão (Danang) and to fortify Faifo. All of this shows the complexity and the several facets of such a scenario, but that is a theme impossible to develop here.

A chronological approach is useful to clarify my statement. The Provincial Valentim de Carvalho (c.1559-1631, r. 1611-1617) departed from Japan with other expelled missionaries on 5/6 November 1614 and reached Macao on the 18th or 19th of the same month. Buzomi and his companions departed from Macao on 6 January 1615 and reached Turão on 18 January. If we give credit to Manuel Dias’ report stating that the Jesuits had contacted Japan to confirm the Portuguese traders’ information about Cochin China, it was almost impossible for this to have been accomplished after the arrival of the deported Jesuits, as Manuel Teixeira states.⁴⁴ So taking in account that the Japan expulsion edict dates from 27 January 1614, at least some Jesuits must have been exploring the idea for quite some time, probably in a much more consistent and networked way than it seems at first.

THE COMMERCIAL LINKS

The involvement of the Jesuits in trade and even in money lending, with the aim of funding their missions, occurred almost everywhere and is a well-discussed issue to be summarised here. Though the details are fairly well known, it is important to note that from the 17th century onwards the Ignatians had been particularly active in certain ports of the Indochina peninsula. They owned vessels, held shares in shipping, contracted with traders and even traded in weaponry to satisfy the local rulers’ frequent requests, gaining their support, especially in Tonkin and Cochin

China,⁴⁵ activities that suffered increasing criticism and generated antagonisms not only in Macao but almost everywhere else as well.

As mentioned, we have comprehensive studies mainly on today Vietnam’s⁴⁶ geographical area, discussing commercial, diplomatic and religious aspects, but they remain fragmented. We still lack a global comparative overview of the networks’ dynamics and activities of Macao, the Jesuits, and the private traders in continental Southeast Asia, one that could help to better contextualise facts, strategies and interactions with other scenarios. That was probably what Roderich Ptak had in mind when, and departing from a maritime Asia perspective, he stressed that very little is known about Macao’s early official and private voyages to continental Southeast Asia, calling our attention to the scarcity of sources and to the complexity and flexibility of such a trade:

... the participation of Macao’s merchants in trade directed to Southeast Asia was a multi-facetted and very complex affair of which only some aspects can be reconstructed today. In most cases, we are not even informed about the concession voyages themselves, not to speak of the many private ventures that went totally unrecorded.⁴⁷

Noting the relevance of trade between China and Japan for Macao, the same author adds:

Thus, already from its founding days, Macau was mainly looking towards Guangzhou and the ports of Kyushu. True, the Southeast Asian component was always there, but it played a secondary role.⁴⁸

This secondary role is sidelined by historiography,⁴⁹ until quite recently much focused on the *golden* Japan. Or was it a space which escaped the Crown’s control and which was eventually shared by Macao’s and Japan’s private interests, which included the Jesuits and the Chinese, said to be reserved for the sustenance of the *poor traders*, as the Viceroy of India would apparently became convinced of in 1635, when he revoked the Crown’s and his own previous determinations? This was the moment when the Portuguese Crown significantly intended to re-organise Macao’s overseas role by anticipating the loss of Japan.⁵⁰ From Viceroy D. Miguel de Noronha (1585-1647, r. 1629-1635, December), there are two letters, dated 4 May 1635⁵¹ on this issue. One may infer that the voyages to Cochin China, Tonkin, Champa and Cambodia had already been going on for some time



Map of Japan, from *Fasciculus e Iapponicis floribus, suo adhuc madentibus sanguine compositus* by António Francisco Cardim, first published in 1646.

and were usually operated by Macao’s *poor* traders. That they would not be sold to others but, above all, that, by allowing such a practice, the Viceroy intended to somehow minimise the parallel trade, and especially to obtain as much Japanese copper as possible in Cochin China to feed the intensive activity of manufacturing artillery at Macao in those times of war organised by Manuel Tavares Bocarro (c. 1602-after 1664).

Lacking as well documentary evidences on the Japanese private trade, all we know from documents which concerns the red seals trips, is that from 1604 to 1635 the Indochina peninsula was the major destination of the Japanese official trade, accounting for 67 percent of all the issued licenses known until the present, being 130 to Cochin China (including probably also Tonkin), 63 to Siam and 44 to Cambodia. It is also known that around 63.2 percent of the red seal boats from 1614 to 1635 and during the latter period, 31.6 percent, sailed to Cochin China, 24.9 percent to Siam, 19.5 percent to Cambodia and 24 percent to the Philippines.⁵²

In fact, as noted in a letter from Macao in February 1615 by the Jesuit Provincial Father Valentim de Carvalho, from 1612 onwards Cochin China had started to accumulate a large part of the Japanese overseas trade, competing with the Portuguese Sino-Japanese trade:

Not many Japanese went overseas in 1600 and 1602. Only a few Japanese ships visited Manila to export flour. In 1612, Portuguese ships imported only 1,300 quintals of raw silk. Apart from other commodities, Japan imported 5,000 quintals of raw silk aboard Japanese, Manila ships and Chinese ships. This is the main reason why Portuguese ships did not play such an important role in this respect as they had done before. Particularly, Cochin China started trading activities which proved to be a great obstacle to the activities of Portuguese ships. Chinese ships brought large quantities of raw silk there, where the Japanese went to buy it, load it on their ships, and carry it back home.⁵³

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

In this rapprochement with continental Southeast Asia, Cochin China was also the first principality where the Japan Jesuits established a mission in Faifo in 1615, being probably, together with Cambodia, the second to have a mission (1616), the early preferred destination (apart from Manila) of the overseas Japanese.⁵⁴ In Faifo the Japanese established their first quarter (settlement) in 1617, following that of Cambodia in 1615, but there are references to the existence of prior Japanese communities there from at least 1607 onwards. In Siam, the Japanese quarter dates from 1622, though a community of around 400 individuals was referred to in 1612, and the first Jesuit mission dates from 1626. Ayudhya and Cambodia, however, would become the places where larger Japanese communities, of around 1,500 individuals, were to be found by the time of the end of the Japanese official overseas sea trade in around 1635.⁵⁵ We do not have precise information on the date of the eventual creation of any Japanese quarter in Tonkin nor on the number of emigrants but, as stated by Madalena Ribeiro,⁵⁶ they were very active, owning ships that sailed to Japan operated by Chinese captains, and it was one of the best places to gather information on Japan. But that is not all. It is known that from time to time Japanese, *Portuguese* and Jesuits, if they were not settled in the same quarter or under the authority of the same⁵⁷ captain or *syahbandar* [master of the port], had their communities at least physically placed next to each other.

Those places served as the main doors for the Ignatians’ entrance, and/or as the best locations to settle their headquarters in the region, being primarily aimed at assisting the Japanese Christian communities, to keep in touch with Japan, or just to gain a foothold there, namely by sending disguised missionaries to the archipelago.

The efforts to catechise local people came afterwards and, in fact, the results were poor apart from Cochin China and throughout Tonkin, ‘that today is another Japan’, according to Cardim in 1649.⁵⁸ It was ‘the far more abundant’ *vineyard* the Jesuit Province of Japan had to cultivate, ‘where soon we will gather the fruit, that we have lost in Japan’, as expressed around two decades later by Giovanni Filippo de Marini.⁵⁹ Referring to Cambodia, Cardim says:

... That kingdom and nation, which so far has not yet responded with any fruit, but it was not little having served this Kingdom of Cambodia

as a door to Japan and as a refuge for the priests persecuted in Cochin China, as well as to enable Father João Leiria to enter the kingdom of Laos in the year 1642, attending that this priest, disrupting many difficulties and with great works, entered the kingdom of Laos, as I shall mention in the following chapters.⁶⁰

From the same author, we also learn that houses in Siam were donated to Father Pedro Morejón to support the establishment of a mission in Laos⁶¹ and that both the Siamese and the Tonkinense pathways were alternately explored on different occasions, from the desire to enter this wealthy but rather inaccessible kingdom,⁶² due to its distance from the coast.

Benefactors gave alms together, or in alternation, to the Tonkin and Cochin China missions (among others); while missionaries moved about from one place to another, sometimes to take refuge, and sometimes to start alternative missions, being often allied with or supported by traders.

We now see that the first of Macao’s ships to reach both sites in the early 17th century enabled the installation of the Jesuit’s missions and inaugurated Macao’s more or less regular trade with both principalities. Further, that the local rulers’ tolerance of the missionaries’ presence in their domains was definitively linked to the flow of that trade and/or the supply of weapons,⁶³ and that missions and missionaries suffered all kinds of pressures and persecutions upon such trade’s interruption.

Especially after accepting the irreversibility of the lost Japanese trade and the loss of Malacca in 1641, continental Southeast Asia occupied a prominent place in Macao’s political-diplomatic relations until the 19th century. In most cases, with the support of the Portuguese *Padroado* and sometimes reinforced by Goa and Lisbon, the region underwent several diplomatic offensives initiated by Macao. This strategy corresponds to a quick perception that the region had become the centre of the exchange between the Chinese and Japanese, and able to ensure simultaneously the abundant products of the Malay Archipelago, once assured by Malacca. Though there was a preponderance of commercial motivations, beyond these conventional practices their less visible political and religious goals are undeniable. We shall recall here how the Society of Jesus, and other religious orders, came to enter many of these diplomatic initiatives and projects, some of them deriving from the extension of the European conflicts

to the Asian scenario, and some related to the perennial question of the *Padroado*.

To conclude, what I would like to make clear here is that the above described ‘Japan connection’ from the very beginning offered guaranteed success in both religious and economic terms to a new Jesuit enterprise. In fact there is:

a) a coincidence between the creation of the Japanese quarters in continental Southeast Asian port-cities and that of Jesuit permanent missions in the region, showing a real connection between the two events whose material contours remain to a large extent yet to be explored;

b) an interdependence and complementarity of all those sites for both groups, the Japanese and the Jesuits, such that we often see them moving from place to place accordingly to different circumstances;

c) a continuous and coherent strategy of the Jesuit Province of Japan running through all of the 17th century shifting towards continental Southeast Asia, and built in turn upon these main vectors:

- the Japan connection;
- an association with mercantile element and involvement in trade either for funding and creating a mission, or to secure access to local power;
- a supply of weaponry for the local parties, and eventually scientific and technological assistance at the royal courts;
- cooperation with the Portuguese (or better, the Iberian) official policy and diplomacy.

CONCLUSION

Being aware that the question of the Jesuits’ association, co-operation and partnership with the Japanese and the mercantile networks should not be taken as a monolithic reality, given that different sensibilities, conflicting interests, personal antagonisms, distinct groups that must be taken into account,⁶⁴ I would like to make clear that further research, a more accurate discussion of sources and literature and even better geographical precision, are required to further this discussion. However, the few examples alluded to here, and the hypotheses presented have encouraged me to look at all such complex scenarios as a global reality. I am even much more persuaded of that now, after having come across, while revising this exploratory essay (originally drafted, for the purposes

of contextualisation, in 2012 when I was studying the resettlement of the Jesuit mission in Siam in 1655,⁶⁵) the above-quoted Dejanirah Couto comprehensive contribution, ‘On the Threshold of Japan’, which raises similar questions, focused, however, on the Tonkin case. Even worth mentioning is the recent book by Liam Matthew Brockey, on the Portuguese Jesuit visitor André Palmeiro (1569-1635),⁶⁶ by its enlightening contribution for several topics addressed in here, namely those relating to Jesuit organization, methods, strategy and identity; their insertion in maritime Asia and, above all, for looking at the Asian scenario as a whole. My only regret is that of having not fully benefited from the reading of such carefully researched work as I only come across it in the very final stage of my proofreading of this article.

Although for a later period and different context, Jorge Santos Alves⁶⁷ also recalls the need of adopting a global perspective when studying Macao’s interactions with continental Southeast Asia, while Dhiravat na Pombejra⁶⁸ wisely emphasises the need of surpass the traditional bilateral perspective usually followed when studying the European countries’ relations with Siam in favour of a wider plural approach, a methodology I would suggest to be extended to the entire region.

Transversal and comparative studies—including the moves undertaken by diverse religious orders—covering the entire Indochina peninsula might help to clarify the Jesuits’ strategy towards continental Southeast Asia specially in the first half of the 17th century, including the drafting of the missionary model they adopted there in order to get support from the local ruling powers. Any study of this kind needs to take into account the following parameters and topics: the new proselytism; funding of missions; involvement in and the volume of trade; networks and partnerships; involvement in local policies; diplomatic mediation; language training and linguistic work; and intellectual approaches and cultural accommodation.

At this stage, it seems clear that what did predominate in continental Southeast Asia was the ‘mercantile model’ previously used in Japan, and not the well known ‘intellectual model’ of the Jesuit mission that would prevail in China. The diverse political and economic realities of continental Southeast Asia, with its pulverisation of conflicting powers on one hand, and a centralised, homogeneous and hierarchical China on the other, naturally required different approaches.

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

However, despite all the efforts of Matteo Ricci, S.J. (1552-1610), and his results in promoting an intellectual dialogue and the acceptance of the ‘Western learning’, it was the ‘military argument’⁶⁹ that ultimately granted the Jesuit access to the Court—after the death of Ricci and the violent Nanjing Christian persecution of 1616-1617 (which reoccurred in 1621-1622)—and secured their missionary work inside the empire during the late Ming. I refer to the Jesuits’ manoeuvres in Peking, during the Ming-Qing dynastic conflicts (1618-1644), in association with the Court Christian lobby, to persuade the Emperor of the advantages of the use of Western firearms, to be sent from Macao, and ultimately accepted by 1626.

Such a global approach to the process of installing Jesuit missions in continental Southeast Asia may constitute a ‘case study’ to be discussed in the wider comparative context, and contributing to the general debate on an eventual distinctiveness of the Jesuit, at least in their approaches to those *new* Asian people and lands.

Among the topics still to be explored are questions such as: to what extent were the Jesuits’ initial contacts and settlement in those new *vineyards* distinctive from other clergy and Westerners entrepreneurs? Is there a Jesuit *model* of creating a Mission? Was the Jesuit association with the mercantile element a universal resource for pursuing the Ignatian projects? Does the Jesuit praxis of mercantile assimilation, diplomatic activity and territorial *conquest* present any rupture with the politico-civilisational and mental patterns of their European contemporaries and powers?

Proceeding from the idea of crusade and conquest, the clergy shared the same expansionist mentality of other Westerners who drifted after all from a society of privilege, particularism and pulverised powers, resulting in the allocation of the different geographic areas of the *Padroado* between the different religious orders. This explains the struggles for missionary exclusivity and the competition and even plans for territorial *conquest* which they engaged in to secure a field action. Beyond lies a prevailing dichotomous mentality legitimising the conquest of souls, which has been deeply explored by hagiographic texts, especially those of the Iberians, publicising the missionary achievements of the epoch such as *Batalhas da Companhia de Jesus, Oriente Conquistado a Jesus Cristo*, and so on.

The extent to which direct contact, the immersion in local lives, languages, religions and cultures, that is, the Jesuit’s enculturation, contributed to a more ecumenical Western vision and to the creation of other Jesuit missionary models and strategies are also possible ways to look for that Inacian distinctiveness. **RC**

Author’s note: This article is a short version of a chapter to be included in a book collecting the author’s essays on the diversity of Jesuit missionary work in China, Macao and Continental Southeast Asia, 1500s-1600s. I’m indebted to Prof. David Francis Urrows for his critical revision of this article.

NOTES

1 For a detailed geo-political precision see, Isabel Augusta Tavares Mourão (hereafter Isabel Mourão), *Portugueses em Terras do Dai-Viêt (Cochinchina e Tun Kim) 1615-1660* (Macao: Instituto Português do Oriente[IPOR], 2005), pp. 35-56, 95-110.

2 Patrizia Carioti, “The International Role of the Overseas Chinese in Hirado (Nagasaki), during the First Decades of the XVII Century,” in *New Studies on Chinese Overseas and China [International Conference for Qiaoxiang Studies]*, Jinjiang Fujian, 28-31 October 1998], edited by Chen Huang, Zhuang Goutu, Tanaka Kyoko (Leiden: Brill, 2010), pp. 31-45. Quotation refers to the digital version (<http://nanyang2.xmu.edu.cn/Article/ShowArticle.asp?ArticleID=869>), accessed on 2 May 2012.

3 Travis Seifman, “Seals of Red and Letters of Gold. Japanese Relations with Southeast Asia in the 17th Century,” *Explorations* 10 (Spring 2010): 6-8 (http://scholarspace.manoa.hawaii.edu/bitstream/handle/10125/18229/Explorations2010.Travis_Seifman.pdf?sequence=1), visited in 25 June 2012.

4 Iwao Seiichi, ‘Japanese Foreign Trade in the 16th and 17th Centuries’, *Acta Asiatica. Bulletin of the Institute of Western Culture* 30 (Feb. 1976), pp. 9-10. See also, Yoshiaki Ishizawa, ‘Les quartiers japonais

dans l’Asie du Sud-Est au XVII^{ème} siècle’, in *Guerre et paix en Asie du Sud-Est*, edited by Nguyễn Thê Anh and Alain Forest (Paris: L’Harmattan, 1998), pp. 85-86.

5 Yoshiaki Ishizawa, ‘Les quartiers japonais’, pp. 87-88. See *infra* for an estimated figure of Japan’s population.

6 *The Christian Century in Japan, 1549-1650* (Carcanet in association with the Calouste Gulbenkian Foundation, The Discoveries Commission, The Fundação Oriente: Lisbon, 1993) [1951], p. 265 and *The Great Ship from Amacao* (Macao: Instituto Cultural de Macau/Centro de Estudos Marítimos de Macau, 1988 [1959]), pp. 5, 75-76, 138 and 146. See also, Madalena Ribeiro, ‘The Japanese Diaspora in the Seventeenth Century. According to Jesuit Sources’, *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies (BPJS)* 3 (December 2001).

7 Ng Wai-ming, ‘Overseas Chinese in the Japan-Southeast Asia Maritime Trade during the Tokugawa Period (1603-1868)’, in *Maritime China in Transition 1750-1850*, edited by Wang Gungwu and Ng Chin-keong (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2004), p. 219 and Patrizia Carioti, *Cina e Giappone sui mari nei secoli XVI e XVII* (Napoli/Roma: Edizioni Scientifiche Italiane, 2006), *passim*.

8 Juan Gil, *Hidalgos y samurais. España y Japón en los siglos XVI y XVII* (Madrid: Alianza Editorial, 1991), p. 116, *n.* 217 and E. M. Satow, ‘Notes on the Intercourse Between Japan and Siam in the Seventeenth Century’, *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, XIII (1885), p. 144.

9 Charles R. Boxer, *The Christian Century*, pp. 308-361 and 375-397 and *The Great Ship*, namely pp. 83-85 and 308-361; George Elison, *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973).

10 *The Survival of Empire: Portuguese Trade and Society in China and the South China Sea, 1630-1754* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004 [1986]).

11 For a few interesting documentary evidencies see Ana Maria Ramalho Proserpio Leitão, ‘Os Portugueses e o Termo das Relações Comerciais com o Japão: tentativas de reaproximação e substituição’, in *O Século Cristão do Japão. Actas do Colóquio Internacional Comemorativo dos 450 Anos de Amizade Portugal-Japão (1543-1993)* (Lisboa, 2 a 5 de Novembro de 1993), edited by Roberto Carneiro and A. Teodoro de Matos (Lisbon: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa da Universidade Católica Portuguesa, 1994), pp. 242-244.

12 Charles Ralph Boxer, *The Christian Century*, p. 321.

13 For a critical historiographical approach to the Spanish-Japanese relations in the 17th century, but lacking access to Spanish more comprehensive contributions, see, Thomas W. Baker, ‘Pulling the Spanish Out of the “Christian Century”: Re-evaluating Spanish-Japanese relations during the Seventeenth Century’, *Eras* Edition 11 (November 2009) (<http://arts.monash.edu.au/publications/eras/edition-11/articles/tbarker.pdf>) accessed on 3 July 2012. Cf. Maria Fernanda G. de los Arcos, ‘The Philippine Colonial Elite and the Evangelization of Japan’, *BPJS* 4 (June 2002), pp. 63-89 and Juan Gil, *Hidalgos y Samurais*.

14 Also referred to as João Cardoso (1619-1676).

15 Simão da Cunha to the General, June 15, 1659, Archivum Romanum Societatis Iesu [ARSI], *JS* 162, f. 47^r. Author’s transcript, translation and emphasis.

16 For a description of Laos, difficulties in reaching the kingdom, being distant from the sea, and in setting and keeping a mission there see, António Francisco Cardim, *Batalhas da Companhia de Jesus na sua Gloriosa Provincia do Japão*, edited by Luciano Cordeiro (Lisbon: Imprensa Nacional, 1894), mainly pp. 78-79 and 254-283, and Giovanni Filippo de Marini, *Historia et Relazione del Tunchino e del Giappone...* (Rome: Nella Stamperia di Vitale Mascardi, 1665), pp. 444-539. Recent studies on that mission by Isabel Mourão and Susumu Akune are quoted by Dejanirah Couto, ‘On the Threshold of Japan. Gaspar do Amaral, the “Jesuit Network” and the Contribution of the Japanese Mission and the Japanese Diaspora to

the Deployment and in the Settlement of the Jesuit Mission in Tun Kim’, *Revista de Cultura / Review of Culture* 44 (2013), pp. 118-119, *n.* 84. See *infra*.

17 *Asia in the Making of Europe*, Vol. III.3 (Chicago/London: The University of Chicago Press, 1998 [1993]), p. 1159.

18 Hereafter referred to as Cardim. His major work completed by early 1650s, *Batalhas da Companhia de Jesus* remained unpublished until 1894. However, as the account ends in 1649 I prefer to use that date when quoting it. Apart from works related to martyrdoms in Japan, Cardim authored the *Relazione Della Provincia del Giappone*, which Portuguese version dates from 1644. Translated into Italian during Cardim’s stay in Europe it was published in Rome, Nella Stamperia di Andrea Fei, in 1645. Occasionally that *Relazione* offers a more detailed description of the early Jesuit interaction with the region. It is worth mentioning the attention given to Cardim, what includes the translation into English of extracts of his works, in the commemorative book *Five Hundred Years of Thai-Portuguese Relations: A Festschrift*, edited by Michael Smithies (Bangkok: The Siam Society, 2011), pp. 161-195.

19 *Historia et Relazione del Tunchino*.

20 ‘Memorial of Father António Francisco Cardim, S.J., (Lisbon, December 6, 1642)’, translated and published by Charles R. Boxer, *Seventeenth Century Macau in Contemporary Documents and Illustrations* (Hong Kong: Heinemann, 1984), p. 137.

21 *Os Portugueses e o Sião no Século XVI* (Lisbon: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995), pp. 116-121. See also, George Bryan Souza, *The Survival of Empire*, pp. 111-113 and ‘Portuguese Society in Macao and Luso-Vietnamese Retations’, *Boletim do Instituto Luís de Camões* 15, 1-2 (Primavera e Verão de 1981), pp. 86-87.

22 Yoshiaki Ishizawa, ‘Les quartiers japonais’, pp. 88-89.

23 Cf. Cardim, *Batalhas da Companhia de Jesus*, pp. 61-67 and 163, among others, and Madalena Ribeiro, ‘*The Japanese Diaspora*’, pp. 69-70. See *infra*.

24 ‘Natureza do primeiro ciclo de diplomacia luso-chinesa (séculos xvi-xviii)’, in *Estudos de História do Relacionamento Luso-Chinês. Séculos XVI-XIX*, edited by António Vasconcelos de Saldanha and Jorge Manuel dos Santos Alves (Macao: IPOR,1996), pp. 187-189.

25 For some more details on those missions and missionaries see, Madalena Ribeiro, ‘The Japanese Diaspora’ and Isabel Mourão, *Portugueses em Terras do Dai-Viêt*.

26 Cardim, *Batalhas da Companhia de Jesus*, p. 15.

27 Madalena Ribeiro, ‘The Japanese Diaspora’, p. 66 quoting Cardim, *Batalhas da Companhia de Jesus*, p. 15. Other notes introduced by her are omitted here, but almost all refer to the same work by Cardim.

28 Also Román Nishi or Romão Nixi, among others (c. 1569-1639/1640), later ordained a priest in Macao in 1631.

29 Giuliano Baldinotti (1591-1631).

30 Madalena Ribeiro, ‘The Japanese Diaspora’, pp. 66-67. Cardim, *Batalhas da Companhia de Jesus*, p. 15 identifies this Japanese Brother as Julio Peani, also referred to as Giulio Piani or Peany (c. 1537-1605) in other works. Cf. [João Álvares, c. 1744], ‘Capítulo 6º do princípio da missão de Tunkim, e superiores dela’, Biblioteca da Ajuda, Jesuítas na Ásia [BAJA], Códice 49-IV-66, f. 74r confirming the name of Julio Peani and indicating Gaspar Jorge da Fonseca as the Macao captain who carried the two missionaries there.

31 Cf. [João Álvares, ca. 1744], ‘Capítulo 6º do princípio da missão de Tunkim’, ff. 74r-v.

32 The figure is clearly mistaken and might refer to the sole year of 1648. In fact, according to the list presented by the same author, *Batalhas da Companhia de Jesus*, p. 149, and extracted from the assents of baptism, the total of registered proselytisers during the same period reached 188,037. See *supra* for another Cardim statement on the issue included in the memorial he presented to the Portuguese King in 1642.

33 Cf. Father João Cabral, S.J. (1599-1669)’s vivid account of the visit he made to that Mission in the same year on behalf of Visitor Manuel de Azevedo (1581-1650, r. 1644-1650). Dated from Macao, October 12, 1647, the report is quoted by Cardim, *Batalhas da Companhia de Jesus*, pp. 157-175, especially 172-175.

34 Cardim, *Batalhas da Companhia de Jesus*, pp. 15-16. See also, 72 *et seq.*

35 Hainan. Geographically separated from the region under analysis, the Jesuit relations with the island are a case of persistence of the ‘intellectual model’ of approach usually followed by the Vice-province of China (to which it still appertained), even more as it was mediated by a familiar of one of Ricci’s converts in 1633. Such date is given by Brother João Álvares, S.J., [c. 1744], ‘Capítulo 8º do princípio da missão da Ilha de Ainão’, BAJA, Códice 49-IV-66, f. 79r, who also refers 1641 instead of 1640 for the transference of the island’s jurisdiction for the Province of Japan. This confirms Tang Kaijian’s criticism on those who mentioned the year of 1632, found in his recent book, *Setting Off from Macau. Essays on Jesuit History during the Ming and Qing Dynasties* (Leiden/Boston: Brill, 2016), pp. 132-134, comorting a whole chapter on the Catholicism in Hainan [129-150], where the author comprehensively develops this almost neglected topic in the Western literature while is critically revisiting the lacunar and not always accurate Chinese scholarship.

36 Madalena Ribeiro, ‘The Japanese Diaspora’, p. 67. See also, Cardim, *Batalhas da Companhia de Jesus*, p. 17 for and interesting balance of those missions in 1649.

37 I guess that there is some confusion between the years 1613, 1622 and eventually 1633 to be clarified in the future.

38 *Batalhas da Companhia de Jesus*, pp. 175-178 that confirms Rafael Carneiro de Siqueira, and not Fernão da Costa, as the main mediator in favor of the Jesuits in Cochín China in the 1620s. Cf. previous note.

39 Apud Dauril Alden, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond. 1540-1750* (Stanford: Stanford University Press, 1996), p. 138. See also *n.* 31.

40 ARSI, JS 46, f. 362v-363, transcribed in *Cartas Ânuaas do Colégio de Macau (1594-1627)*. Direcção e estudo introdutório de João Paulo Oliveira e Costa. Transcrição paleográfica de Ana Fernandes Pinto (Macao: Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses/Fundação Macau, 1999), pp. 142-143.

41 ARSI, JS 114, f. 5, transcribed in *Cartas Ânuaas*, 150.

42 ARSI, JS 46, f. 362*, apud *Cartas Ânuaas*, 142, author’s translation.

43 Unfortunately, until present date I could not find any copy of the letter on the foundation of the Mission of Cochín China sent by Buzomi to the Provincial mentioned in Nicolau da Costa’s letter of January 27, 1616. ARSI, JS 114, f. 5*, transcribed in *Cartas Ânuaas*, 150.

44 Manuel Teixeira, *Macao e sua Diocese*, Vol. XIV (Macao: Imprensa Nacional, 1977), p. 63.

45 Cf. Isabel Mourão, *Portugueses em Terras do Dai-Viêt*, pp. 256-260 and 291-304; George Bryan Souza, *The Survival of Empire*, pp. 34, 37, 111-120, 189-192 and ‘Portuguese Societyn Macao’, p. 92 and 105, *n.* 65.

46 See also, Pierre-Yves Manguin, *Les Portugais sur les côtes du Viêt-Nam et du Campá: études sur les routes maritimes et les relations commerciales, d’après les sources portugaises (XVIe, XVIIe, XVIIIe siècles)* (Paris: École Française d’Extrême Orient, 1972).

47 “Trade Between Macau and Southeast Asia in Ming Times: A survey,” *Monumenta Serica*, 54 (2006), p. 475.

48 Ibid. See also pp. 472, 477 and 488-489.

49 See, for example, how the issue is briefly addressed in A. H. de Oliveira Marques (dir.), *História dos Portugueses no Extremo Oriente*, Vol. I, Tomo II (Lisbon: Fundação Oriente, 2000), pp. 197-201. For a critical note refer to George Bryan Souza, ‘Portuguese Society in Macao’, pp. 70-77, including an important survey of available sources on Tonkin. See also, Isabel Mourão, *Portugueses em Terras do Dai-Viêt*, pp. 227-233.

50 George Bryan Souza, ‘Portuguese Society in Macao’, pp. 74-75. See also pp. 85-86.

51 Transcripts are found in Charles R. Boxer, *The Great Ship from Amacao*, pp. 264-273. See also pp. 139-140.

52 Not having access to detailed studies in Japanese, my estimative is strictly indicative and follows the figures advanced by Yoshiaki Ishizawa, ‘Les quartiers japonais’, p. 85. In any case, confronting them with the data summed up by Ernst van Veen, ‘VOC Strategies in the Far East (1605-1640)’, *BPJS* 3 (December 2001), 99 only a few irrelevant differences are found.

53 Apud Iwao Seiichi, ‘Japanese Foreign Trade’, p. 9 which does not inform on the source, probably an Annual Letter.

54 The figures and dates concerning the overseas Japanese and their quarters are taken from Yoshiaki Ishizawa, ‘Les quartiers japonais’, pp. 86-88.

55 Ibid., pp. 88-91.

56 ‘The Japanese Diaspora’, pp. 68-9.

57 Isabel Mourão, *Portugueses em Terras do Dai-Viêt*, pp. 72-73.

58 *Batalhas da Companhia de Jesus*, p. 157.

59 *Historia et Relatione del Tunchino*, p. 8. Author’s translation.

60 *Batalhas da Companhia de Jesus*, p. 253. Author’s translation.

61 Ibid.,p. 259.

62 Ibid., namely pp. 78-89 and 260-263.

63 The Portuguese firearms potential, combined with naval and military expertise, had made them famous in Asia. For a global approach to the topic, refer to ‘Weapons, Forts and Military Strategies in East Asia’, two issues of *Revista de Cultura / Review of Culture* 26 and 27 (April and July 2008) coordinated by Rui Manuel Loureiro, though almost neglecting the case of mainland of China. See *infra*.

64 Some examples are found in Cardim, *Batalhas da Companhia de Jesus*, pp. 182-184; Isabel Mourão, *Portugueses em Terras do Dai-Viêt*, pp. 72-73 and Madalena Ribeiro, ‘The Japanese Diaspora’, p. 72.

65 ‘The Resettlement of the Jesuit Mission in Siam (1655-1671) According to Tommaso Valguarnera S.J. and Sebastião André da Ponte, S.J.’, paper read at the International Colloquium 500 Years of Thai-Portuguese Relations, org. Chulalongkorn University/ Instituto do Oriente (Universidade Técnica de Lisboa), (Bangkok, Chulalongkorn University, 8-9 March 2012).

66 The Visitor André Palmeiro and the Jesuits in Asia (Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press) 2014.

67 ‘A Global Strategy: Macao, Siam and Mainland Southeast Asian Markets, 1780-1790’, in *Five Hundred Years of Thai-Portuguese Relations*, edited by Michael Smithies, pp. 225-242. I would like to thank this author for having promptly sent me an unpublished version of this article upon my request.

68 ‘Conflicts and Rivalries Along the Coasts of Siam: Ayutthaya’s Relations with the Portuguese, the Spaniards, and the Dutch in the 1620s and 1630s’, *ibid.*, pp. 142-160.

69 See mine, ‘Powerful Weapons in the Service of Trade and God: Macau and Jesuit support for the Ming Cause (1620-1650)’, *Daxiangguo. Revista Portuguesa de Estudos Asiáticos* 15 (2010), pp. 177-240.



Eça de Queiroz e a Emigração Chinesa de Macau

ANTÓNIO ARESTA*



A CONSTRUÇÃO DE UM INTELECTUAL

Eça de Queiroz (1845-1900) concluiu o curso de Direito na Universidade de Coimbra em 1866 e no termo desse ano instala-se em Évora para dirigir o bissemanário da oposição, o *Distrito de Évora*.¹ Contudo, continua esporadicamente a colaborar na imprensa, por exemplo, na *Gazeta de Portugal*.² A colaboração assinada por Eça no *Distrito de Évora*,³ um periódico cuja direcção assumira como um irrecusável desafio intelectual e de combate ideológico e estético, evidencia uma larga e actualizada informação sobre os problemas políticos e culturais⁴ à escala internacional, bem como uma atenção meticulosa, e com um peso específico sobre a política doméstica, a mesma que Oliveira Martins também analisava em artigos cruentos no jornal *A República*. E diz logo ao que vem, explanando a sua concepção de jornalismo:

“É o grande dever do jornalismo fazer conhecer o estado das coisas públicas, ensinar ao povo os seus direitos e as garantias da sua segurança, estar atento às atitudes que toma a política estrangeira, protestar com justa violência contra os actos culposos, frouxos, nocivos, velar pelo poder

interior da pátria, pela grandeza moral, intelectual e material em presença das outras nações, pelo progresso que fazem os espíritos, pela conservação da justiça, pelo respeito do direito, da família, do trabalho, pelo melhoramento das classes infelizes. A actividade do jornalismo nunca deve abrandar, a sua consciência deve ter sempre o mesmo vigor, a sua pena o mesmo colorido, o seu sentimento moral a mesma justa intensidade”.⁵

Estes magnos objectivos, mais calhados para um programa de governo, eram demasiado ambiciosos para caberem num modesto jornal de província. No *Distrito de Évora*, Eça cita, desenvolve e problematiza o quotidiano dos factos políticos numa imensidade de estados,⁶ lembrando que “ninguém virá trazer ao povo o seu bem-estar se ele não o for procurar pela ordem moral e social. O povo é o coração da pátria: a indiferença do povo é a morte da pátria”.⁷ Mas, o jovem Eça não se coíbe de interferir criticamente no processo de construção cultural da modernidade, pois “alguns julgam um perigo terrível este instinto luminoso e sagrado que leva o mundo moderno, numa divina cruzada, às conquistas do espírito. Julgam que os factos do espírito, as críticas filosóficas, os trabalhos de reconstrução do passado, as grandes explorações científicas, toda a imensa criação da alma moderna, que até aqui estava na mão eleita de escolhidos e de poucos, nas universidades, no santuário das escolas, nas criptas académicas, quando passarem para o espírito,

* Professor e Investigador. Doutorando em Filosofia (Universidade do Porto). Autor de diversos estudos sobre a história de Macau.

Secondary school teacher and researcher. Author of various studies on Macao History, he is currently preparing his Ph.D. in Philosophy at Oporto’s University.

HISTORIOGRAFIA



para a comunhão da alma popular, hão-de estreitar-se, desaparecer, esmorecer”.⁸ Esse desencanto e essa decadência deveria ser combatida com proposições assertivas, começando por assumir, por exemplo, que

“a literatura é a educação das almas. Quando ela robustece, fortifica o povo, dá-lhe grandes e belos ideais, justos e fecundos sentimentos; aparecem grandes caracteres, profundas honradezas, amor da justiça, preocupação do trabalho. Quando a literatura é fraca, estéril, doentia, baixa, produz o vazio dos espíritos e a indiferença das inteligências; quando é imoral, escarnecedora, injusta, produz o entorpecimento das consciências; os elementos da dissolução que contém passam para os espíritos populares; pelo livro, pelo teatro,

pelo jornal, a influência maléfica espalha-se, corrói, destrói. Perdida seria para a justiça, para o bem e para o direito, a sociedade cuja literatura consagrasse o adultério, celebrasse o desprezo pela paternidade e escarnecesse o trabalho. Os que combatem pela justiça, pela verdade, pela beleza moral, derramam pelos seus escritos a consagração soberana de elementos da vida social: a família, o trabalho e a educação”.⁹

Mais do que um programa estético e ideologicamente astucioso, estas ideias relevam um iluminismo moral que dá primazia a deduções que podem ter origem na desconstrução do real, quando nos diz que a “vida é uma cavalcada imensa de doidos e de bufões”.¹⁰ Como se nota, Eça procurava ideias com nervo projectadas por um espírito liberto que não renunciava ao prazer das contradições:

“Há uns poucos de meses que Portugal é uma arena académica onde apenas se ouvem protraídas discussões, sonoridades de argumentos, razões invocadas, declamações luzidas, todas as formas da retórica, da dialéctica e da escolástica subtil. Triste meio de produzir o bem do país!”¹¹

Nesta fase de fermentação de ideias e de saberes, com mais ou menos

radicalidade na sua autonomia e na sua descentração temática, uma vaga e imprecisa imagem do Oriente vai emergindo como conceito, como essência e como limite do sujeito. Entre o registo irónico, vai dizendo que “a crónica tem uma doidice jovial, tem um estouvamento delicioso: confunde tudo, tristezas e facécias, enterros e actores ambulantes, um poema moderno e o pé da imperatriz da China”,¹² ou, sem subtilezas, “contudo a ninguém lhe chega o apetite de provar a suspeitosa cozinha de proveniência asiática”,¹³ para logo clarificar, a “grande e difícil questão política que ocupa todos os espíritos e assusta todos os gabinetes, é ainda a questão do Oriente. [...] Os turcos serão então expulsos da Europa. Aquela nação, no meio da nossa civilização, do nosso movimento espiritual, da nossa índole livre e elevada, era como um acampamento de bárbaros na praça de uma capital”.¹⁴ Esta defesa da latinidade e dos valores ocidentais continuará legível em todas as suas intervenções. À margem da Exposição Universal quase que murmura de si para si, em jeito de queixume,

“Portugal já não possui senão uma pequena parte das suas colónias. Mas o que lhe resta é de uma originalidade sem igual: é a Madeira e Porto Santo, são as ilhas de Cabo Verde, são os estabelecimentos do Congo, de Angola, da Senegâmbia, é Moçambique, são as ilhas de São Tomé e Príncipe; é ainda na Ásia, Goa, outrora tão ativa, e Diu e Macau, e além disso, na Oceânia, Solor e Timor. Estas pérolas mereciam que se pusesse bem patente o seu merecimento”.¹⁵

Eça de Queiroz acaba por sair de Évora numa fase de indefinição da sua vida privada, mas também empurrado por dois outros motivos. Um, a náusea por um certo tipo de modelo de intervenção política de recorte local¹⁶ que a tudo sobrepõe os ataques *ad hominem*; o outro, a visível dificuldade de adaptação a uma cidade alentejana, quente e interior e sem vida literária e cultural à altura das suas expectativas. Um dos seus biógrafos, José Calvet de Magalhães,¹⁷ aduz outras motivações: “O que fez José Maria deixar abruptamente a direcção do ‘Distrito de Évora’ e regressar a Lisboa? [...] coincidindo com a sua aventura jornalística, foi designado juiz em Évora o seu tio, Dr. Joaquim Augusto de Almeida Queiroz, um homem complicado, de comportamento por vezes escandaloso, casado com uma mulher que José Maria detestava. Esta questão familiar foi, decerto, a gota de água que levou

José Maria a abandonar Évora”. Assim, no dia 28 de Julho de 1867 pede a demissão do jornal e retorna a Lisboa. A direcção de um jornal de província deu-lhe um lastro de vivências e também um conhecimento da psicologia individual que, evidentemente, não deixará de aproveitar nos seus trabalhos literários.

Inesperadamente, Eça, com 23 anos de idade, recebe um convite para uma viagem irrecusável. O conde de Resende, D. Luiz de Castro Pamplona, convida-o a assistir à inauguração do Canal do Suez. Partem os dois para o Egipto no dia 23 de Outubro de 1869, regressando a Lisboa no dia 3 de Janeiro de 1870. A talhe de foice, diga-se que o seu amigo Antero de Quental também fez uma viagem extraordinária à América do Norte, a bordo do patacho *Carolina*, em 1869.¹⁸

As impressões colhidas na viagem ao Egipto foram cuidadosamente registadas em cadernos de apontamentos, para um futuro projecto de livro que acabou afinal por ser publicado postumamente. Eça ficou deveras surpreendido com o enorme desfasamento entre as imagens da cultura histórica e literária, por onde tinha estudado e que tinha interiorizado, o noticiário veiculado pela imprensa em narrativas aparentemente pouco fiáveis e a realidade ela própria, um mundo esfuziante, avassalador e em contínua evolução:

“Eu, entretanto, pensava que ia pisar o solo de Alexandria. Estávamos talvez na mesma água em que outrora tinham fundeado as galeras de velas de púrpura que voltavam de Actium! Oh! Alexandria, velha cidade grega, velha cidade bizantina, onde estás tu? Onde estão os teus quatro mil banhos, os teus quatro mil circos, e os teus quatro mil jardins? Onde estão os teus dez mil mercadores, e os doze mil judeus que pagavam tributo ao santo califa Omar? Onde estão as tuas bibliotecas, e os teus palácios egípcios, e o jardim maravilhoso de Ceres, oh! cidade de Cleópatra, a mais linda das Lágides? Estavas diante de mim: e eu via construções vastas, desmoronadas e negras, feitas do lodo do Nilo, um lugar enlameado e imundo, cheio de destroços, uma acumulação de edificações miseráveis e inexpressivas!”¹⁹

A análise é muito panorâmica, mas com um toque ideológico de censura a uma voracidade comercial protagonizada pelos estrangeiros:

“As ruas são ladeadas de armazéns; as carroças deixam sulcos na lama. O interesse, a aspereza do ganho, o estado de colonos espoliadores, dão

um aspecto de brutalidade e de avidez àquela população; aqui, o grego perde o seu perfil correcto, agradável e penetrante; o marselhês já não tem a sua fisionomia quente, expressiva, subtil, aventureira, nem o italiano os seus traços voluptuosos e cheios. Tem todos feições combativas e aguçadas de exploradores ávidos”.²⁰

Mas reconhece que é o Nilo que configura o país e define a economia política:

“No nosso país é o céu que cultiva os campos; é ele que rega, que amadurece, que conserva, que manda a chuva, o calor, o orvalho. No Egipto, o céu é indiferente à vida dos homens: limpo, liso, profundo, eterno, implacavelmente azul, tem a hierática indiferença de um Ídolo. É o Nilo que trabalha a terra”.²¹

Que cidade é esta, como compreender um país onde *eros* e *thanatos* estão ontologicamente indistintos?:

“É então, passeando naquelas ruas solitárias, vendo em todas as casas o sossego, a escuridão, o segredo, que mais se irrita a nossa indomável curiosidade, o desejo de saber, de ver de perto aqueles interiores anacrónicos. Toda a população está nos haréns e o harém aparece-nos como a instituição mais curiosa, mais bela, mais original do Oriente. O harém! O serralho! Lembram-
-os então as velhas histórias poéticas, tristes ou cruéis, que outrora nos encantavam: odaliscas, sultanas, *validés*, *houris*, mulheres do harém, toda a atracção das coisas ignoradas!”²²

As impressões parece que toldam a razão, uma razão eurocêntrica pouco informada e meditada, afinal o viajante era um jovem:

“No Oriente, a literatura quase não existe: os poemas limitam-se a celebrar as guerras e as altas façanhas da vida errante. O teatro não existe de todo, ou é apenas constituído por cenas mudas de fantoches grotescos, cheias de pancadas, de quedas e de diálogos obscenos. A música é uma melopeia monótona e doce que embala o trabalho – e a mulher é considerada como um objecto inerte, procriador e animal. A religião não leva ao misticismo, nem ao idealismo; o contacto dos sexos é difícil, impedido pelos costumes, pelo véu que cobre o rosto das mulheres, pela reclusão do harém. O cérebro da mulher não é bastante activo nem bastante dúctil para poder comparar, escolher, pensar, devanear e premeditar”.²³

HISTORIOGRAPHY



HISTORIOGRAFIA



Eça anota no seu caderno de apontamentos, em jeito de conclusão:

“O Egipto é um país de passagem. Tudo ali passa, tudo ali descansa, tudo ali repousa. É o caminho da Índia. É o caminho da Pérsia. É o centro onde acodem todos os povos da África Oriental. É o escoadouro das populações ambulantes do Mediterrâneo e do Levante. Tudo para ali emigra, até os pássaros, porque tudo o que tem asas, quando nos nossos climas começa o Inverno, foge para o velho Egipto! Ora, o Cairo é o centro do Egipto e a sua maravilha”.²⁴

Mas, como subtilmente observa João Gaspar Simões, o Oriente acaba por ser “a sua despedida do lirismo fantástico e romântico. Antes de se lançar no caminho do real, Eça de Queiroz quis experimentar, em toda a sua voluptuosa e perturbadora realidade, as emoções que até aí tinham sido apenas fantasmagoria da sua imaginação literária”.²⁵ Nesse mesmo arco temporal, o visconde de Juromenha publica *O Isthmo de Suez e os Portuguezes* onde lamenta a decadência nacional, perguntando “que recursos tiveram os primeiros iniciadores d’estas conquistas que começaram em Ceuta e acabaram na China? O patriotismo e o coração, não a barriga”,²⁶ e, sobretudo, verbera a ausência da representação portuguesa, “de mais de cem navios que entraram o canal em que se contavam uns cinquenta vapores, nem um navio portuguez”.²⁷

No dia 21 de Julho de 1870 é nomeado administrador do concelho de Leiria, mercê das influências do seu pai. Numa carta dirigida a Batalha Reis e a Antero de Quental, escrita no Verão de 1870, deixa transparecer o seu estado de espírito: “A pena com que vos escrevo pesa-me como uma lança gótica: escorre toda em tédio. A minha vida aqui é devorar jornais e telegramas, seguir num mapa a marcha dos prussianos; o melhor do tempo ocupo-o a ver em volta de mim morrer a minha vida”.²⁸ E a Eduardo Prado deixa esta confidência: “Escrevo-lhe do meu exílio administrativo. Aborreço-me como Ovídio desterrado e como Francisco I prisioneiro”.²⁹ Fialho de Almeida recorda que “nesta última cidade esboçou *O Crime do Padre Amaro* para furtar-se aos marasmos da terreola, onde o convívio embesta e o fastio desconsola de morte”.³⁰

Neste ano de 1870 presta provas para a carreira diplomática, mas, apesar de ter sido o primeiro classificado no concurso, não obteve colocação. Eça

sente-se magoado e ferido na sua dignidade. Escreve em *As Farpas*, com uma ironia maiúscula:

“Querido leitor: nunca penses em servir o teu país com a tua inteligência e para isso em estudar e trabalhar, em pensar! Não estudes, corrompe! Não sejas digno, sê hábil! E, sobretudo, nunca faças um concurso: ou quando o fizeres, em lugar de pôr no papel que está diante de ti o resultado de um ano de trabalho, de estudo, escreve simplesmente: sou influente no círculo tal e não mo façam repetir duas vezes!”.³¹

Os seus amigos fazem eco dessa injustiça que atribuem a questões de compadrio político. O que correspondia inteiramente à verdade.

As Conferências do Casino, em 1871, foram marcantes quer no aspecto pessoal, quer para os círculos de elite da cultura portuguesa. Não restam quaisquer dúvidas sobre o papel revolucionário e destabilizador³² operado pelas Conferências do Casino na sociedade portuguesa. Nada ficou como dantes. A primeira conferência, de apresentação, foi de Antero de Quental (“O Espírito das Conferências”), a segunda, também de Antero e que se transformou num clássico do pensamento português (“Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Últimos Três Séculos”), a terceira, de Augusto Soromenho (“A Literatura Portuguesa”), a quarta, de Eça de Queiroz (“A Nova Literatura: O Realismo como Nova Expressão de Arte”), e a quinta de Adolfo Coelho (“A Questão do Ensino”). A sexta conferência seria de Salomão Saragga (“A Divindade de Jesus”), entretanto proibida pelo ministro do Reino, marquês de Ávila e Bolama, segundo o parecer do procurador-geral da Coroa e a pressão da opinião conservadora. Numa inflamada sessão parlamentar, Pinheiro Chagas afirmou: “o fim das Conferências era a propaganda republicano-socialista. [...] Mas o socialismo, esse considero-o como um partido altamente nefasto e perigoso; entendo que devemos defender a liberdade contra o socialismo, como a temos defendido contra a reacção”.³³ Esta polémica incendiou o país político e o país culto, sendo apontada como uma das causas da queda do governo do marquês de Ávila e Bolama, no dia 11 de Setembro de 1871. Um dos mais conhecidos biógrafos de Eça, João Gaspar Simões, traçou o seguinte panorama: “Integrado na série de oradores de tipo revolucionário, e um dos signatários do *Programa*, Eça de Queiroz profere do alto do estrado do Casino Lisbonense uma profissão de fé realista.

HISTORIOGRAPHY



Perante um auditório onde abundavam senhoras expõe as suas ideias sobre “O Realismo como Nova Expressão da Arte”, em grande parte condenação espectacular do romantismo vigente nas letras nacionais. É por essa altura (Maio de 1871) que aparece o primeiro número de *As Farpas*, panfleto dos mais virulentos que tem visto a luz em Portugal. Aí, o futuro romancista e o seu antigo professor de francês desbancam rindo a mesma mentalidade que os colaboradores das “Conferências do Casino” castigavam a sério. Extraordinariamente influenciável nessa quadra da sua vida, Eça de Queiroz, graças à intimidade com Antero, Batalha Reis e Oliveira Martins, principais mentores do Cenáculo, leitores de Proudhon e de Quinet, de Taine e de Hegel, sem dar por isso, faz-se revolucionário. Filia-se na Internacional e os seus escritos das *Farpas* atingem uma irreverência que faz tremer as hostes conservadoras”.³⁴ A educação coimbrã,³⁵ para o bem e para o mal, tornava os seus estudantes receptivos a novas ideias e a novas formas de intervir na sociedade, talvez em contraponto à escolástica e à sebenta, as tradicionais metodologias em vigor. Eça escreveu em *As Farpas*, a propósito da proibição das Conferências do Casino, com indisfarçável violência:

“Antes de haver conferências no Casino havia ali *cançonetas*. Mulheres decotadas até ao estômago, com os braços nus, a *pantorrilla* ao léu, a boca avinhada, cantavam, entre toda a sorte de gestos desbragados, um repertório de cantigas impuras, obscenas, imundas! Num verso bestial, a um compasso acanalhado, ridicularizava-se aí o pudor, a família, o trabalho, a virgindade, a honra, Deus! Eram também conferências. Eram as conferências do deboche. E havia muitos alunos! Pois isso que era a obscenidade, a infâmia, a crápula, parecia ao sr. marquês de Ávila compatível com a moral do Estado! As conferências, que eram o estudo, o pensamento, a crítica, a história, a literatura, essas pareceram ao senhor marquês incompatíveis com toda a moral!”.³⁶

Para o espírito positivista de Teófilo Braga as coisas não foram bem assim, porque as “Conferências democráticas extinguíam-se por si mesmo; não havia coerência filosófica, estava-se nessa inconsciência da aspiração revolucionária, e não havia uma base científica para interessar o público em um movimento democrático”.³⁷

Foi este homem, cáustico e irónico com a governação do seu país e impaciente com a sua própria condição de intelectual e de escritor, que recebeu, com alívio, um posto diplomático no estrangeiro, como cônsul nas Antilhas Espanholas, com sede em Havana. Não seria certamente o lugar mais apetecível, mas representava o primeiro passo na sua carreira diplomática e que lhe deveria proporcionar uma grande disponibilidade mental para escrever.

Eduardo Prado aponta estas condicionantes que devem ser tomadas em consideração: “A Havana para onde foi mandado como cônsul não foi para ele um paraíso. Cuba não tem uma literatura impressionante e a paisagem tropical não é animada pelas grandes recordações clássicas da História e da Arte. É uma estufa verdejante que o estrangeiro não chega a amar, sempre extenuado do calor e da apreensão constante de uma morte inglória pelo vômito negro. Ali não fez obra de artista e, em tudo quanto, mais tarde, escreveu Eça de Queiroz não se vê lembrança daquele pesadelo de palmeiras e orquídeas. Teve, porém, a rara boa sorte de iniciar a sua prática dos homens e das cousas por uma obra de realidade, de honra e de amor”.³⁸

A sua análise e o seu olhar sobre Portugal, através da condição de estrangeirado fez escola e condicionou a geração que preparou a revolução republicana de 1910.

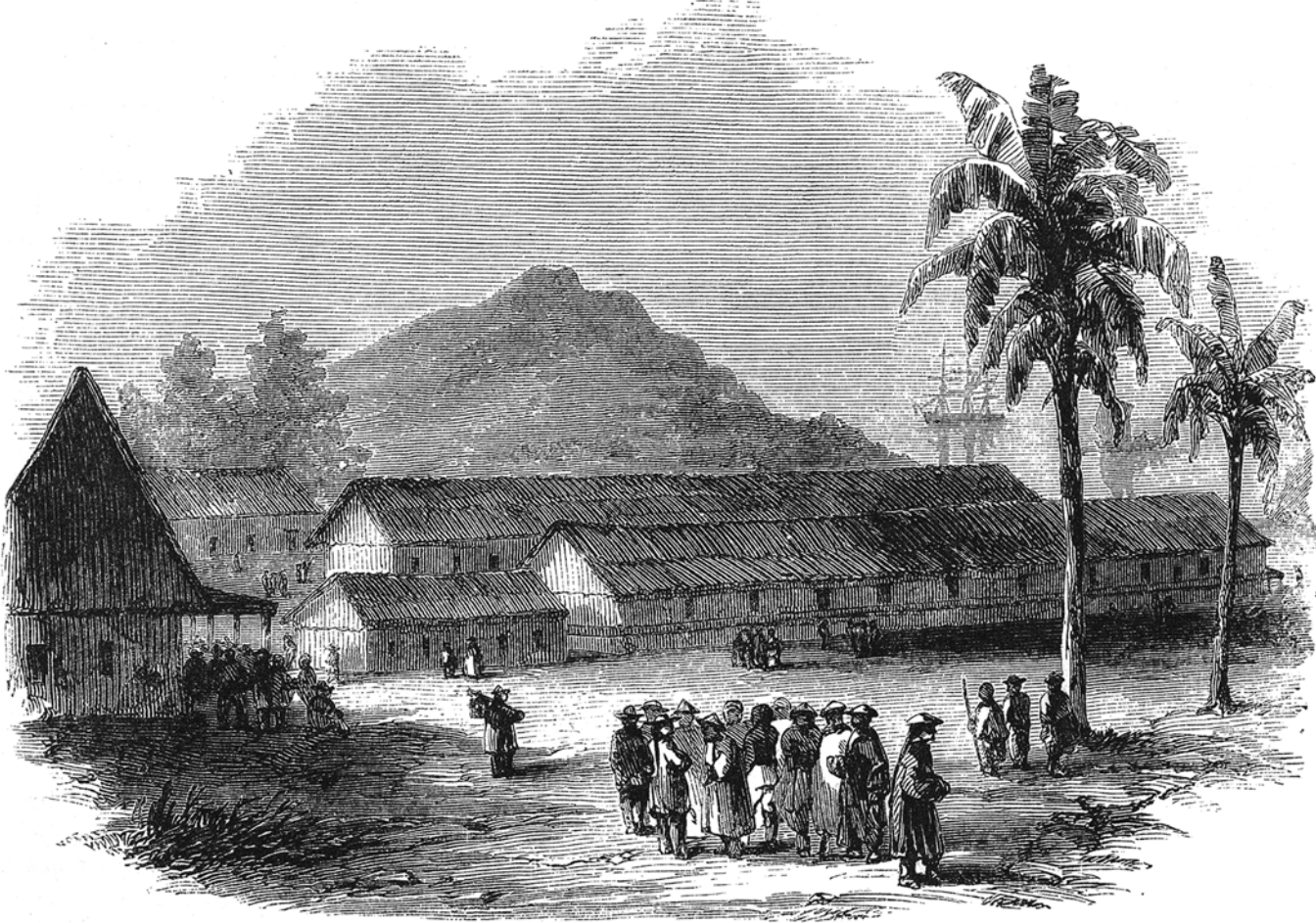
UM RELANCE SOBRE A EMIGRAÇÃO CHINESA

Carlos Montalto de Jesus, um grande e injustiçado historiador de Macau, traçou com realismo e incomum informação a problemática da emigração dos colonos chineses através do porto de Macau, convocando para esse debate a dimensão oculta dos interesses ingleses em Hong Kong. O livro que lhe trouxe a glória e também a desgraça, *Macau Histórico*³⁹ continua a ser uma das obras emblemáticas da historiografia portuguesa. A emigração chinesa é, seguramente, um dos magnos temas da história de Macau no século XIX, mas paradoxalmente pouco estudado.⁴⁰ É esta realidade sofrida e dramática que Eça de Queiroz encontrará em Havana.

Montalto de Jesus coloca o problema com toda a clareza, sem medo de corroer a imagem da administração portuguesa de Macau, da administração imperial chinesa ou da administração colonial espanhola em Cuba: “Enquanto as regulamentações de

HISTORIOGRAFIA

Quem



BARRACOONS AT MACAO.

“Barracoons at Macao”, *Harper’s New Monthly Magazine*, Junho de 1864.

Macau preveniam contra abusos praticados localmente, a fonte do mal permanecia em perfeita e sistemática impunidade, e continuaram os cules a ser enganados e coagidos na China, embora, segundo as leis chinesas, a pena imposta fosse nada mais nada menos que a decapitação. Sempre que eram descobertas em Macau, as vítimas eram entregues pelas autoridades ao cuidado dos mandarins distritais; mas, em vez de serem enviadas para casa como se requeria, voltavam a ser presas e vendidas aos engajadores e de novo levadas para Macau, a fim de serem embarcadas. Tal perversidade não contribuiu pouco para a lassidão oficial de Macau que muitas vezes neutralizava a lei, transformando a emigração num comércio de escravos revestido de horríveis consequências. É claro que tal estado de coisas serviu para uma virulenta campanha em Hong Kong exclusivamente contra Macau. No âmbito oficial,

todas as queixas ao governo de Cantão resultaram inúteis. Enganada pelas intrigas estrangeiras, a China não ajudava Macau a impedir os abusos; e como não havia ainda legação portuguesa em Pequim, Macau não tinha meios para suprimir a fonte de gritantes injustiças e destruir a causa de constantes difamações que descreditavam a colónia por toda a parte”.⁴¹ A tragédia, essa continuou com prejuízos de toda a ordem, naufrágios e desastres marítimos, pirataria, tripulações amotinadas e mortes inglórias dos pobres trabalhadores emigrantes que viajavam em condições inimagináveis: “De 1850 a 1872, mais de trinta e quatro barcos de cules sofreram tais desastres: quinze ingleses, seis franceses, cinco italianos, três peruanos, dois americanos, um holandês, um belga e um salvadorenho. Deles, treze partiram de Macau, sendo os restantes de Hong Kong e de portos chineses. Só depois de quinze desastres é

HISTORIOGRAPHY

Quem

que atingiu um barco de cules de Macau, em 1857: mas, dali por diante, de dezoito desastres ocorridos, doze envolveram barcos de cules de Macau. É de notar que nem um único barco português figurava na lista – uma ausência interessante tendente a mostrar que não devia certamente ser só sobre Macau que devia cair em cheio o odioso do tráfico”.⁴² Por aqui se vê a dimensão claramente internacional desta movimentação marítima, com os ingleses⁴³ a liderarem disfarçadamente o tráfico de cules para as Américas. Algumas personalidades de Macau, por exemplo, o Pe. Francisco Rondina,⁴⁴ indignaram-se contra essas inauditas barbaridades que envergonhavam a monarquia constitucional e feriam de morte a consciência cristã. Francisco Rondina foi expulso de Macau.

O embaixador Mário Duarte é lapidar na sua análise: “Começa assim um tráfico vergonhoso em que os pobres chineses, pensando encontrar a felicidade, desembarcam ufanos em Cuba, vestidos com camisa e calças cinzentas muito largas, levando na cabeça um chapéu tecido com fibra de bambu. De Macau saíram para a América, em menos de dez anos, mais de 250 000 chineses, dos quais mais de 100 000 se fixaram em Cuba. Julgando que vinham contratados para os trabalhos agrícolas da indústria açucareira, eram, tão pronto desembarcavam, submetidos à mais feroz escravidão: trabalhavam do nascer do sol ao pôr do sol, mal pagos, mal alimentados e pessimamente alojados. Por esta razão quando alguém em Cuba queria referir-se ao completo engano de que havia sido vítima uma pessoa, dizia *enganaram-no como a um chinês*”.⁴⁵

Êça de Queiroz, num relatório enviado em 17 de Maio de 1873 a João Andrade Corvo, diz sem subterfúgios o seguinte:

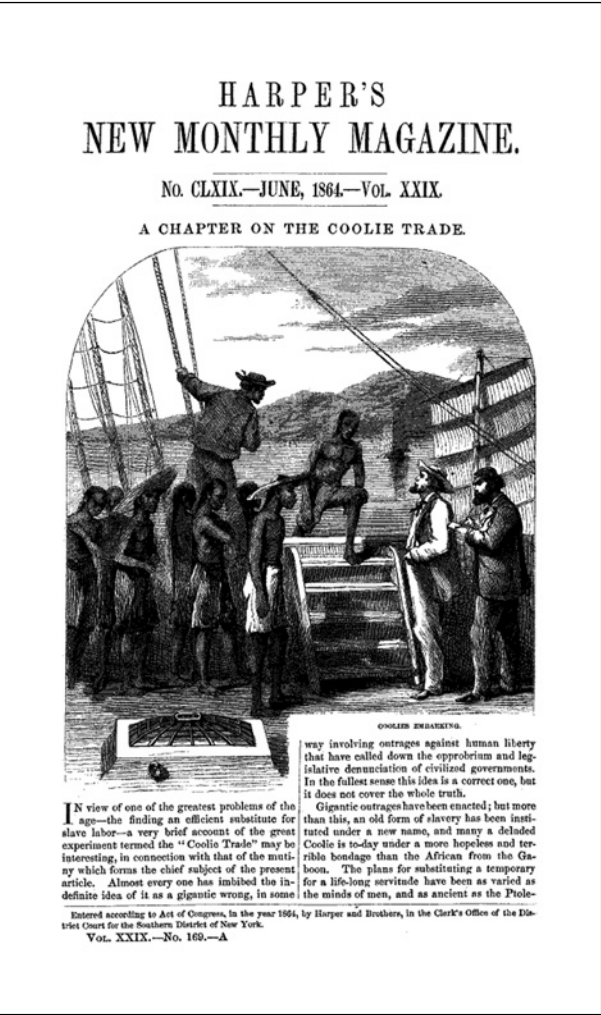
“Todo o colono vem a Cuba com a ideia de que no fim do seu contrato pode voltar à China com um pecúlio adquirido: para esta ilusão concorrem os agentes de Macau e a ignorância absoluta em que estão os colonos das condições da Ilha de Cuba. Vivendo nas suas aldeias, próximas ao litoral do Império, em condições de miséria que não tem igual no mundo – os chinas supõem que as condições do contrato – alimento farto, duas mudas de roupa por ano, e quatro pesos mensais – são uma fortuna inesperada. E sobretudo supõem que findos os primeiros oito anos terão as economias bastantes para voltar à China com recursos inextinguíveis. Mas no fim de 8 anos

encontram que estão absolutamente miseráveis, que não há transportes directos para a China (faz-se a viagem pela Califórnia e Japão) e que portanto, lhes resta estritamente o recurso de se recontratarem”.⁴⁶

O transporte, a partir do porto de Macau, merece-lhe censura e reserva:

“Em primeiro lugar – apesar do Regulamento de Macau – o transporte dos cules não tem boas condições. A não ser algumas expedições trazidas em vapores de grande tonelagem em que os cules vem com as acomodações higiénicas e trato abundante – a maior parte das vezes são transportados como um rebanho sofredor”.⁴⁷

Com o objectivo de reorganizar, sistematizar e actualizar toda a legislação sobre a emigração chinesa, que se encontrava dispersa e desconexa entre si, máxime



HISTORIOGRAFIA



para limpar a imagem da administração portuguesa de Macau, o governador, visconde de São Januário, nomeou uma comissão para estudar e apresentar um novo Regulamento da Emigração Chinesa. Essa Comissão, que integrava Jerónimo Pereira Leite, Júlio Pinto Basto, Lúcio Silva, Pedro Gastão Mesnier, Hermenegildo Rodrigues e J. E. Scarnichia, produziu um importante documento que foi integralmente publicado no *Boletim da Província de Macau e Timor*.⁴⁸ Do prólogo retiro duas importantes questões de princípio e de substância doutrinal que ajudam a clarificar a posição das autoridades portuguesas de Macau. A primeira, “Uma nação civilizada não deve pois permitir que as emigrações se façam nos seus domínios sem a sua intervenção protectora, ela afasta do miserável a coorte de exploradores que a cobiça insaciável agrupa em volta dele e partindo do princípio que a miséria deve acabar para o proletário no momento em que ele deseja subtrair-se à estreiteza do seu próprio país, para ser o membro útil e trabalhador de outra comunidade, onde será bem vindo, lança sobre ele a sua égide poderosa, contribuindo para que este desejo legítimo tenha a sua livre e completa satisfação. Nem por um momento deixou Portugal de se haver segundo os princípios expostos, em relação à emigração que se tem feito pelo porto de Macau; parece porém que os seus humanos e racionais esforços não tem sido devidamente apreciados em certas classes dos países mais civilizados da Europa, e como as considerações puramente sentimentais são as que mais poderosamente influem sobre o espírito público, a descoberta do pauperismo na China com todas as suas funestas consequências, excitou os ânimos pouco esclarecidos, prontos a simpatizar a todo o transe com estes males que lá também os afligem”;⁴⁹ a segunda, “o colono chinês deixa o seu país com um contrato, contraem-se obrigações com ele, e esse homem que estava destinado a todos os horrores da miséria, a ser um flagelo para os seus semelhantes, a procurar na pirataria, no roubo, no assassinato com que matasse a fome, para expirar um dia sob as torturas dos mandarins, ou sucumbir à degradante acção do *ópio*, resgata-se com poucos anos de trabalho, aprende a ser homem honrado e volta um dia purificado à sua pátria”.⁵⁰ Estas duas questões de princípio que sustentam a posição portuguesa, claramente de grande fôlego humanista, ético e moral, não parecem suficientes para garantir uma protecção dos direitos consignados e uma imunidade

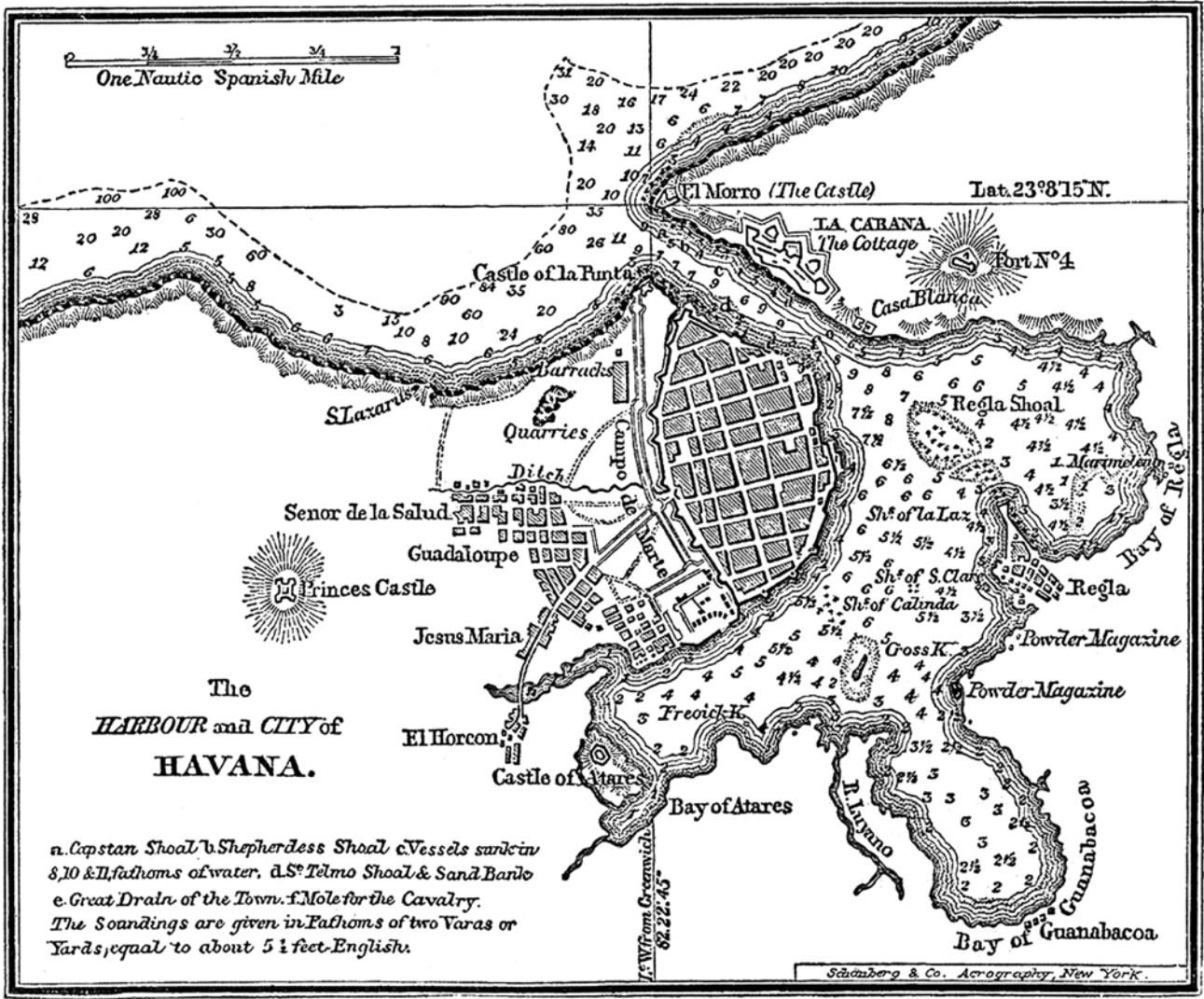
contra as tiranias porque não representam um direito internacional assumido e aceite. No limite, trata-se de um direito vigente em trânsito, com total apagamento a montante, na China, e a jusante, em Havana ou no Peru.

Assim, através da Portaria n.º 34, de 28 de Maio de 1872, o visconde de São Januário faz publicar o Regulamento da Emigração Chinesa.⁵¹ O artigo primeiro diz textualmente o seguinte: “É livre o emigrar pelo porto de Macau a todo o china que esteja nas condições de saúde e idade especificadas neste regulamento”; no artigo segundo lê-se: “todo o indivíduo que tendo sido trazido para Macau como colono declarar não querer emigrar, será repatriado imediatamente”. O Regulamento fixa a idade mínima de 18 anos para poder emigrar e indica outras especificações obrigatoriamente a ter em conta, por exemplo, os cuidados médicos a bordo, a duração dos contratos, a existência de intérpretes para os vários dialectos, alojamento, alimentação, protecção do governo português e do cônsul de Portugal no país de destino. Novidade, o artigo 71.º: “O capitão do navio à chegada ao porto para onde se destina, deverá apresentar os colonos com os seus respectivos passaportes ao cônsul português que houver na localidade”. Igualmente muito importantes eram as “Instruções que devem ser postas em prática a bordo dos navios que transportam emigrantes chinas pelo porto de Macau”,⁵² que cuidavam da higiene a bordo, “a boca, o rosto, as mãos, os braços e os pés serão lavados todos os dias pela manhã antes da primeira comida. A lavagem da boca se fará com água e vinagre, para o que haverá à disposição dos colonos vasos contendo esta mistura. As outras partes do corpo que ficam encobertas pelo vestuário deverão ser lavadas duas vezes por semana”.⁵³

Eça de Queiroz vistoriou um navio de transporte de colonos chineses em Havana, proveniente de Macau, e deixou-nos um testemunho absolutamente único:

“Enquanto ao *transporte* dos coolis para Havana devo dizer que durante a minha estadia ali, vi que as *expedições de chinos*, como lhes chamam, eram feitas em condições superiores de higiene e de tranquilidade. A Casa *Habanez e Comp^a*, uma das fortes casas importadoras de chinos, fretava grandes vapores para o transporte: alguns comportavam mais de 1000 coolis. Fui a bordo daqueles transportes à sua chegada à Havana:

HISTORIOGRAPHY



Havana e a sua baía, in J. Smith Homans e J. Smith Homans Jr. (eds.), *A Cyclopedia of Commerce and Commercial Navigation* (Nova Iorque, Harper & Brothers, 1858)

encontrei um asseio escrupuloso, um rancho abundante e sadio, uma farmácia perfeitamente bem organizada, dormitórios cómodos e arejados, médicos chinos e europeus. Esta aparência não era improvisada como decoração oficial, porque o resultado desta organização via-se no aspecto dos chinos, gordos, fortes, são, alegres, cheios deste alimento. Contava-me a gente da tripulação que aqueles chinos tinham chegado a bordo esfomeados, macerados, doentes, feridos, imundos: a boa alimentação e o descanso, tinham feito de mendigos esqueléticos sólidos trabalhadores. Não era decerto a filantropia que inspirava este procedimento, era o interesse, mas o resultado definitivo era igual”.⁵⁴

Diz-nos ainda que o “que contavam os jornais ingleses das multidões de chinos acumulados no porão, com a promiscuidade de fardos, esfomeados, sequiosos, maltratados, são legendas ineptas ou malévolas. O cooli é uma mercadoria preciosa que se acondiciona com carinho. Uma expedição de 500 coolis é uma laboriosa e frágil fortuna que vem navegando. Que haja uma revolta, um incêndio, uma epidemia a bordo – é a ruína. É preciso ver chegar um grande vapor transporte com coolis ao porto de Havana, para se compreender quanta higiene se empregou para evitar as doenças, que rancho substancial para engordar, fortificar, – e que tacto, que astúcia, para manter, domesticar, cativar aquelas populações de 800-1000 homens, fortes, industriais, desprezadores da vida, astutos, unidos como por uma

HISTORIOGRAFIA

Lucien

maçonaria, falando uma língua inacessível e tendo muitos o hábito do mar”.⁵⁵

As autoridades portuguesas de Macau publicitavam no *Boletim da Provincia de Macau e Timor* toda a complexa burocracia inerente à emigração chinesa para mostrarem a sua boa fé e isenção e para se salvaguardarem perante alguns clamores que tinham surgido em alguma imprensa internacional hostil a Portugal. Tomemos três exemplos desses procedimentos administrativos:

1 – o ofício de um mandarim: “Hu, mandarim interino de Pun-iu, elevado ao 10.º grau e inscrito 10 vezes no livro de mérito, por S.M.I. da dinastia Tâ-ch’in. Ao Ill.º sr. H. A. Pereira Rodrigues, superintendente da emigração chinesa. Recebi os 193 colonos Ly-vá e outros, que não quiseram emigrar e mandei-os para as terras das suas naturalidades. 16 da 9.ª lua do anno 10.º, de Tung-chi (Outubro 29 de 1871). Traduzido por mim, Eduardo Marques, 2º intérprete”.⁵⁶

2 – a inspecção de um navio: “Exm.º Sr. Tenho a honra de levar ao conhecimento de v. ex^a. para que sirva fazer presente ao Ex. Sr. Governador que a barca peruana *Guillermo* à consignação do agente Cezar A. del Rio com destino deste porto para o de Calláo de Lima com colonos tem a ventilação seguinte: 1º. Três escotilhas no sentido de popa à proa, tendo de comprimento 3,83 m e de largo 4,74 m; 2º. Oito aberturas no convés em diferentes lugares do navio, tendo de comprimento total 12,36 m e de largo 0,27 m; 3º. Dois ventiladores tendo um de diâmetro 0,53 m e outro 0,63 m, bomba de ventilação, etc. Tendo-se feito no alojamento dos colonos as modificações que se ordenaram, e em virtude do certificado junto passado pelo membro da junta de saúde que o julgou nas primeiras condições do regulamento pode este navio conduzir para aquele porto 217 colonos. O Exmº. Sr. Governador resolverá o que for preciso. Deus guarde a v. ex^a. – Capitania do Porto de Macau, 19 de Julho de 1873. – Exmº. Sr. Henrique de Castro, secretário geral do governo. – *J. E. Scarnichia*, capitão do porto”.⁵⁷

3 – o repatriamento de um chinês: “Cheom, governador do departamento de Lin-chau-fu. Ao Illº sr. Lo (Rodrigues) superintendente da emigração chinesa. Tenho a honra de acusar a recepção do ofício de v. s^a. datado de 10 da 2ª lua do ano 12, no qual me comunica que pelas averiguações a que v. s^a. procedeu na sua repartição, descobriu que o china Chan-ngui não quis emigrar por ter sido roubado e trazido para

Macau, e como o dito Chan-ngui alegou que seus pais ainda eram vivos, deu-lhe v. s^a. dinheiro de passagem para voltar para sua terra num *táo-mao*, por isso pedia-me v. s^a. que o protegesse para não se extraviar no caminho. Chegou aqui o dito Chan-ngui, o qual sendo interrogado, disse que se chama Chan-chau-pou, tem 19 anos de idade, seu pai chama-se Chan-chum-cou, sua mãe chama-se Lum-shi, é lavrador, no dia 16 da 12ª lua do ano 11º de Tung-chi estando a vender batatas em San-com foi seduzido para ir a bordo de uma embarcação, onde ficou detido, até ser conduzido a Macau, e que nessa cidade, depois de examinado pelo sr. superintendente, foi repatriado. Entreguei este indivíduo aos seus compatriotas para o fazer regressar ao seio da sua família, e agradeço muito a v. s^a. pelo benefício que fez a este indivíduo, salvando-o do perigo de se perder. É quanto tenho de levar ao conhecimento de v. s^a. em resposta ao seu ofício. 15 da 12ª lua do ano 12º de Tung-chi. – (13 de Março de 1873). Traduzido por Pedro Nolasco da Silva Jr”.⁵⁸

*A emigração chinesa
é, seguramente, um dos magnos
temas da história de Macau
no século XIX, mas
paradoxalmente pouco
estudado.*

A outra face deste problema, de índole económico-social, política e diplomática, pode perceber-se numa carta que o governador de Macau, visconde de São Januário, dirigiu a João de Andrade Corvo, ministro e secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros, em 22 de Maio de 1873: “Parece-me que foi um grande erro económico o ter-se consentido que as especulações relativas à emigração criassem em Macau tão fundas raízes, pois a população macaense desviou-se do trabalho produtivo fundado em bases seguras e estáveis. Não há dúvida que a abolição imediata do sistema actual da emigração em Macau traria a penúria para uma grande parte da sua população cristã, mas não está na nossa mão o impedir a sua terminação por um concurso de circunstâncias que a anulem; quando muito podemos retarda-la. [...] Com efeito,

HISTORIOGRAPHY

Lucien

A emigração chinesa através do porto de Macau caminhava inexoravelmente para o seu fim, o que veio a suceder formalmente em 1874. A Direcção-Geral do Ultramar, da Secretaria de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, faz publicar a Portaria n.º 63, assinada por João Andrade Corvo em 20 de Dezembro de 1873, que, pela sua importância estratégica se reproduz na íntegra:

“Tendo sido presentes a Sua Majestade El-Rei os numerosos documentos que demonstram os gravíssimos abusos e desastrosas ocorrências a que tem dado lugar a emigração dos culis chins que, contratados como colonos, são exportados da

Hong Kong que lucra muito mais do que Macau com a emigração chinesa que aqui se realiza, rejeitando desdenhosamente esses lucros, obriga a nossa colónia a aproveitá-los. Para as transmissões e outras operações pecuniárias, deverá Macau ter bancos, para a reparação dos navios *docks*, estabelecimentos de *ship-chandlers*, etc. Parece portanto que a Inglaterra querendo esmagar o *coolie-trade* em Macau, segue a marcha directamente oposta ao conseguimento do fim que se propõe”.⁵⁹ O poder político em Macau estava perfeitamente ciente da fragilidade dos pressupostos que tinham suportado os sucessivos fluxos migratórios. E a ética mínima que os rodeava a poucos deixava indiferente.

Cules no antigo Largo da Caldeira, ca. 1870. Fotografia de John Thompson. In Cecília Jorge e Beltrão Coelho, *Álbum Macau 3* (Macau, Livros do Oriente, 1993).



HISTORIOGRAFIA



China para países estrangeiros; e considerando Sua Majestade que apesar dos perseverantes esforços empregados pelas autoridades portuguesas, por meio dos mais severos e minuciosos regulamentos e da mais escrupulosa vigilância, não tem conseguido evitar-se, na emigração que se efectua pelo porto de Macau as funestas desordens que dela são inseparáveis; e que, portanto, não é possível tolerar por mais tempo que em território português, e à sombra das suas autoridades se continue no exercício de uma indústria, cujos efeitos se tem mostrado tão repugnante aos princípios da justiça e humanidade de uma nação cristã e civilizada, – manda pela secretaria de estado dos negócios da marinha e ultramar, que o governador da província de Macau e Timor declare, nos termos e para os fins designados no artigo 84.º do respectivo regulamento, que fica proibida, pelo porto da cidade de Macau a emigração contratada de colonos chins; e que findo o prazo marcado no citado artigo somente é permitida a emigração livre, e destinada às colónias portuguesas, adoptando o mesmo governador, para este fim, disposições análogas às dos regulamentos observados na colónia inglesa de Hongkong; e dando parte, pela referida secretaria de estado, telegraficamente, e por ofício, de tudo quanto a semelhante respeito for ocorrendo”. Era o fim de uma era que se aproximava.

No dia 18 de Março de 1874, foi extinta a Superintendência da Emigração Chinesa, um importante organismo regulador que havia sido fundado em 1860. No dia seguinte, o rei condecora o visconde de São Januário com a Grão-Cruz da Ordem Militar de Nossa Senhora da Conceição de Vila Viçosa. Em 8 de Agosto do mesmo ano, o vice-rei dos Dois Kuang entrega ao visconde de São Januário, “sob confirmação do governo imperial, uma medalha de honra, símbolo de uma distinção extraordinária, com muito poucos precedentes na China e sem nenhum outro em Macau”.⁶⁰ A China abrirá uma representação diplomática em Havana, absorvendo a fiscalização do fluxo dos seus colonos, esvaziando de importância e de sentido o consulado de Portugal.

Antero de Quental publicou na *Revista Ocidental* uma recensão crítica do livro de Pedro Gastão Mesnier, *Japão: Estudos e Impressões de Viagem*,⁶¹ por sinal bastante elogiosa, onde deixa esta sibilina interrogação final:

“Será uma esperança louca pretender que os nossos empregados na África e no Oriente façam mais alguma coisa do que dormir, sonhar com a volta à pátria e deixar que de todo se desacredite o nome português? Não ousamos esperá-lo, mas com todo o coração o desejamos”.⁶² Estaria Antero de Quental a pensar nos problemas de Macau?

EÇA E A EMIGRAÇÃO CHINESA EM HAVANA

Finalmente, a tão ansiada entrada na carreira diplomática dá-se a 16 de Março de 1872, com esta publicação no *Diário do Governo*, assinada pelo rei D. Luiz: “Atendendo ao merecimento e mais partes que concorrem na pessoa do bacharel formado em direito José Maria d’Eça de Queiroz, e especialmente ao talento de que deu distintas provas no concurso aberto pela Secretaria de Estado dos Negócios Estrangeiros em 21 de Junho de 1870 para o provimento dos lugares de cônsules de 1.ª classe: Hei por bem nomeá-lo cônsul de 1.ª classe nas Antilhas Espanholas com os vencimentos que oportunamente lhe forem fixados dentro dos limites ou receita em emolumentos do respectivo consulado, em conformidade com as disposições da Carta de Lei de 2 de Outubro do ano passado”. Como se nota, o vencimento do cônsul e a sobrevivência administrativa do consulado estava refém das receitas geradas pela própria repartição.

O ministro João Andrade Corvo, com esta nomeação, salvava a face e reparava uma injustiça. Seguidamente, e de acordo com a praxe diplomática, o embaixador de Portugal em Espanha solicita o *exequator* para que Eça de Queiroz seja acreditado como cônsul nas Antilhas Espanholas, em Cuba. A burocracia leva o seu tempo, uns intermináveis oito meses, e só no dia 16 de Outubro é que recebe o *exequator* assinado pelo rei de Espanha, D. Amadeu I.⁶³ Embarca no dia 9 de Novembro e aporta a Cuba no dia 20 de Dezembro. Neste mesmo dia e sem perder tempo, oficia ao “Governador Superior e Capitão-General desta Ilha: Tendo tido a honra de ser nomeado por S.M.F. Cônsul de Portugal nas Antilhas Espanholas com residência nesta cidade de Havana – participo a V.Exª. que tomo nesta data posse do Consulado Português e dos seus arquivos. Vindo representar Portugal nesta rica e nobre parte de Espanha espero encontrar junto

do Governo Superior desta Ilha todos os auxílios e garantias de que possa necessitar nas minhas funções consulares – e ao mesmo tempo me felicito de poder continuar a fortificar as relações de cordialidade e de antiga fraternidade que unem Espanha e Portugal”.⁶⁴

O Natal de 1872 é passado em Havana, numa fase de adaptação ao clima e ao *modus vivendi* local, explorando a cidade e a gastronomia e inteirando-se dos problemas que afectavam os cidadãos que estavam sob a alçada do consulado. Muitos anos depois, numa carta de 9 de Junho de 1890 a sua mulher, lembra que a vigorosa impressão do clima ficou indelevelmente marcada no cérebro: “Desenvolveu-se de repente um calor fenomenal, e como só me lembro de ter sentido na Havana. Não se respira, não se pode dormir”.⁶⁵

A três dias do fim do ano, com base nas informações que lhe terão sido fornecidas pelo anterior cônsul, Fernando de Gaver, rapidamente envia um ofício ao ministro João Andrade Corvo, claramente demonstrativo de que se tinha assenhoreado dos grandes problemas que afligiam o Consulado de Portugal:

“Existem, Ilmo. Sr., nesta ilha mais de cem mil asiáticos que o *Regulamento de Emigração* pelo porto de Macau põe hoje explicitamente sob a protecção do Consulado Português. Se V. Exª. atender a que este elevado número de colonos é uma das forças mais vitais da agricultura da Ilha, a que este número crescerá pelas condições deste país que entrega todo o seu trabalho a braços importados, e que a raça chinesa subtil e hábil poderá, tendo a sua actividade livre, tomar em grande parte o domínio das indústrias da Ilha – V. Exª. compreenderá a importância deste consulado que pode abrir a cem mil almas o registro de nacionalidade portuguesa: é portanto urgente que o Governo de S. M. atenda às condições em que vive aqui esta população colona”.⁶⁶

Mas a realidade apresentar-se-à cruel em face de alguns sofismas legislativos que Eça explica em pormenor à aparentemente adormecida tutela portuguesa:

“A legislação cubana dividiu artificialmente a emigração asiática em duas espécies de colonos: os chegados a Cuba antes de 15 de Fevereiro de 1861, e os que vieram depois desta data arbitrária. Os primeiros tendo findado já o prazo de 8 anos – porque vêm contratados todos os colonos que saem por Macau – são livres no seu

trabalho e podem requisitar deste consulado a cédula de estrangeiro; os outros – os que chegaram depois de 61 e estão chegando – são obrigados, findos os seus 8 anos de contrato, a sair da Ilha dentro de dois meses, ou a recontratar-se novamente”.⁶⁷

Explica, muito pedagogicamente que “a prática é extremamente diferente – e autoriza a opinião Europeia de que a emigração chinesa é a dissimulação traidora da escravatura. A lei permite aos asiáticos que chegarem antes de 61 que solicitem a sua cédula de estrangeiro – mas por todos os modos se impede que ele a obtenha: e o meio é explícito: formou-se na Havana, sem estatutos e sem autorização do Governo de Madrid, uma comissão arbitrária que se intitula Comissão Central de Colonização; esta comissão pretende ter o pleno domínio da emigração: formada dos proprietários mais ricos impôs-se, naturalmente às autoridades superiores da Ilha, e conseguiu que se determinasse – que nenhum asiático tire do Consulado a sua cédula de estrangeiro sem que a Comissão Central informe sobre ele e o autorize a requerê-la: ora sucede que a Comissão Central, para cada asiático, prolonga indefinidamente esta informação – e durante este tempo o colono está numa situação anormal e inclassificável – não é colono porque terminou o seu contrato – e não é livre porque não tem a sua cédula; esta situação faz a conveniência de todos – da polícia que à mais efêmera infracção (encontrar, por ex[emplo] o china, fumando ópio) o sobrecarrega de multas enormes, do Governo, que o aproveita, sem salário, para as obras públicas, e dos fazendeiros que terminam por o recontratar”.⁶⁸

O problema de base está na divisão artificial com que distinguiam os colonos:

“Em quanto aos que vieram depois de 1861 – uma legislação opressiva obriga-os a saírem findo o seu contrato, da Ilha, em dois meses ou tornarem a contratar-se; e como naturalmente o colono não tem meios de regressar à China – a polícia recolhe-os nos depósitos – é obrigado a servir mais 8 anos. Nada justifica Exmº. Sr. estas legislações desumanas – e o estado revolucionário da Ilha não legitima esta condição subalterna e vexatória feita aos colonos”.⁶⁹

Eça sugere estas duas providências legislativas que, na sua opinião, poderiam devolver alguma dignidade aos emigrantes porque introduziam factores de justiça social:

HISTORIOGRAPHY



HISTORIOGRAFIA



Travessa das Virtudes, c. 1890. Os edifícios com grades de metal nas janelas parecem corresponder à descrição dos barracões onde se concentravam os cules antes do embarque. In João Loureiro, *Postais Antigos de Macau/Antique Postcards from Macau* (Lisbon, João Loureiro e Associados, 2005).

“penso que duas reclamações mudariam a face geral das coisas: a 1ª em quanto aos colonos chegados antes de 61 – pedindo que a Comissão Central não tenha intervenção nas cédulas – e que todo o colono que prove ter cumprido os seus 8 anos, possa, segundo lho permite a lei reclamar-se do Consulado Português, e empregar-se nos trabalhos livres; 2º em quanto aos que tem de ser recontratados – exigir que o Consulado, pela faculdade que lhe dá a Convenção Consular de 1870, intervenha no contrato, e tome dele registro. Assim se evitariam os recontratos onerosos e opressivos, para o colono, que não sendo como o 1º contrato, feito em Macau, examinados e consentidos pelas autoridades, tomam um pesado carácter de exploração”.⁷⁰

Tudo isto trazia um acrescido valor para o Consulado, era perfeitamente inegável, pois o “Consulado adquiriria um valor e uma importância

inesperada – já pelo número de súbditos portugueses que protegeria, já por se achar num dos centros mais ricos da América, já pelos rendimentos consideráveis que poderia dar ao Governo: por ora, como está, não é mais que um difícil organismo a criar”.⁷¹

O governo português e, sobretudo, o governo português de Macau, estavam exaustivamente informados dos graves problemas humanitários e de direito internacional que afectavam a emigração chinesa. No contexto internacional vivia-se sob o signo da crise e da instabilidade, a Espanha parecia não ter um grande controle no seu império colonial na América Latina, os Estados Unidos procuravam assumir-se como uma pequena potência regional e a China a braços com invasões estrangeiras e tratados humilhantes.

Começava o ano de 1873 no estrangeiro com a responsabilidade de representar o seu país e como acentua João Gaspar Simões, a “viagem ao Oriente fora uma excursão de rapaz, na companhia de um camarada

HISTORIOGRAPHY



jovial, no meio daquele desenfado com que se viaja para ver mundo. Agora, a milhares de milhas da Pátria, com obrigações a cumprir, um clima duro a suportar, novos problemas a resolver, tudo era diferente. Não tarda que tenha saudades do Chiado”.⁷²

Eça não deixa de meditar sobre a situação política que se vivia em Cuba, “em virtude do grande interesse que tem para o Governo Português os sucessos políticos de Espanha – e da influência que tem em toda a política espanhola a questão cubana”.⁷³ Os focos de revolta e de rebelião merecem-lhe este comentário,

“a insurreição na Ilha de Cuba é um facto sem importância local: os insurrectos impelidos e confinados nos extremos do Distrito Oriental estão neste momento sem organização, sem força e sem meios de resistência: não ocupam uma povoação, um ponto estratégico, um acampamento definido; guerrilhas compostas de negros fugidos, de chinos revoltados e de soldados desertores sustentam, discriminadamente, uma perturbação constante com ataques débeis e assustados às fazendas isoladas e aos postos avançados. A maior parte não tem vestidos nem armas; a miséria desmoraliza-os; alimentam-se apenas duma raiz extremamente nutritiva que cresce na espessura da *maningua* e os seus movimentos são mais correrias em procura de víveres do que ataques dos revoltosos”.⁷⁴

A persistência destas pequenas revoltas “legitima a existência de Corpos de Voluntários, e que os Coronéis destes regimentos são os mais ricos negociantes e fazendeiros de Cuba, e que o facto de terem às suas ordens regimentos dedicados e bem armados lhes assegura um perfeito domínio sobre a vontade das autoridades superiores”.⁷⁵ Mas, quem comanda na sombra a instabilidade que se vivia em Cuba? Eça apressa-se a responder:

“ora esta insurreição tão fraca realmente, no lugar da luta, é forte todavia, duma força incontestável. A sua força está em Madrid, nos Cubanos ali residentes e nos abolicionistas; está em New York onde a comissão central da insurreição e a emigração cubana, rica apesar de tudo, conspiram, preparam expedições e minam pelo poder americano o poder espanhol; está na Havana enfim, onde os mais ricos cubanos se conservam, aparentemente dedicados à Espanha, secretamente dados aos revoltosos, ao menos de

intenção; está enfim a força desta insurreição na opinião do povo dos Estados Unidos que é geralmente favorável aos Cubanos – e na influência de certos jornais que sendo como o *New York Herald*, um dos guias da opinião, advogam apaixonadamente e preparam lentamente a ideia duma intervenção americana”.⁷⁶

Não passa despercebida a incapacidade da capital do Império, Madrid, de fazer escutar-se ou ser obedecida em todas as suas directivas estratégicas. Eça anota:

“o governo da Metrópole não tem força nem domínio nas autoridades de Havana: ordens emanadas de Madrid são desatendidas aqui e outras dadas em contravenção com as instituições da Metrópole. Quem governa a Ilha é o *Casino Espanhol*. O Casino é meramente um *Clube* que, contando entre os seus directores os principais banqueiros e fazendeiros da Havana, tomou gradualmente um ascendente político em todos os negócios”.⁷⁷

O atropelo às leis verifica-se, por exemplo, neste dramático episódio, reportado a 17 de Maio de 1873: “Há 18 meses chegou à Ilha um china, não como colono, mas livremente como súbdito de Macau, médico de profissão e como tal empregado a bordo dum navio de emigrantes. Este desgraçado foi preso pela polícia, em seguida ao seu desembarque, *como colono sem papéis*. Há 18 meses que está no presídio; ultimamente, conseguiu vir ao consulado, reclamar-se como português; está consumido de trabalho e quase idiota de terror. Há um mês que reclamei, energicamente, pedindo a sua imediata liberdade: não houve resposta alguma, e o miserável continua no presídio!”⁷⁸

A solução preconizada por Eça e apresentada ao ministro João de Andrade Corvo é aparentemente simples:

“Eu que conheço o que é esta alta propriedade de Cuba, educada nos hábitos da escravatura, hostil a tudo o que é a liberalização do trabalho, que conheço a influência que ela exerce, ruidosamente e sem dissimulação, sobre o governo da Ilha, que conheço as interpretações interessadas e as reformas que sofrem aqui as disposições de Madrid – afirmo a V. Exª. que a condição dos colonos só mudará quando cada um dos factos

HISTORIOGRAFIA



injustos que a legislação autoriza – for alterado por um artigo correlativo duma convenção com a Espanha.⁷⁹

Deixa, contudo, este aviso no horizonte: “No dia em que o porto de Macau se fechasse à emigração, uma grande ruína abalaria a indústria açucareira de Cuba”.⁸⁰

No dia 15 de Março de 1873, Eça solicita à tutela duas autorizações complementares. A primeira, para nomear um vice-cônsul em Havana, uma escolha que recairia em D. Manoel Rodriguez Bas. A outra, do foro pessoal, redigida nestes precisos termos:

“Aproximando-se a estação do Verão e com ela as epidemias anuais que reinam neste clima, e tendo-me sido ordenado pelos médicos que de todo o modo evitasse o estar na Havana, neste primeiro ano de aclimação, por ocasião das febres – rogo a V. Ex^a. para conveniência da minha saúde, me conceda licença para sair da Havana, nos próximos meses do Estio”.⁸¹

Empreende uma longa e dispendiosa viagem ao Canadá e aos Estados Unidos da América, o que constitui ainda hoje uma grande interrogação para os seus biógrafos. Se fosse uma viagem em serviço oficial, certamente existiriam documentos administrativos que a suportassem ou justificassem. João Gaspar Simões observa que “a verdade é que durante esta viagem os seus pruridos revolucionários entram em declínio”.⁸²

A sua vida particular conhece desenvolvimentos muito interessantes com duas norte-americanas, Anna Conover e Mollie Bidwell,⁸³ cujas 28 cartas de amor poderão servir para iluminar o seu demorado itinerário no continente americano. As cartas que Eça terá provavelmente escrito nunca foram encontradas. Cerca de oito meses depois, no dia 15 de Novembro de 1873, regressa a Havana e reassume o Consulado.

Apresenta, a 1 de Dezembro de 1873 as “contas deste Consulado nos dois primeiros trimestres”⁸⁴ da sua administração. Recorda que a única “fonte de receita deste Consulado é o registro dos passaportes dos colonos chinos vindos de Macau. Não havendo na Havana colónia portuguesa, não existindo navegação e movimento comercial directo entre Portugal e os portos desta Ilha, o rendimento do Consulado está limitado necessariamente a este registro de passaportes. O Consulado cobra por cada registro *um peso* que é pago pela Casa Importadora”.⁸⁵ No final de cada processo,

“por cada habilitação o colono paga de emolumentos 7 pesos e meio: encontrei esta quantia estabelecida e mantive-a, ainda que o Consulado Inglês cobra a cada colono procedente de Hong Kong, que se habilita como súbdito britânico 25 pesos (ouro)”.⁸⁶ Eça de Queiroz menciona, ainda, a ajuda humanitária prestada aos portugueses que viviam com dificuldades no continente americano, uma situação pouco conhecida e escassamente estudada:

“A Havana tem sido nestes últimos tempos o refúgio desesperado dos Portugueses fugidos aos plantadores da Virgínia, trazidos à América por C. Nathan. Além disso sendo a Havana, como é, um grande porto central na América chegam-nos aqui, vindos do Brasil, do México, das repúblicas do sul Portugueses que não tendo encontrado fortuna naqueles países vem aqui atraídos pela falsa e perniciosa reputação que a Havana tem de enriquecer os mais desgraçados em poucos meses de trabalho”.⁸⁷

Esta situação melindrosa não podia ficar sem resposta e

“tudo concorre para impor ao Consulado a obrigação de proteger dum modo mais directo e amplo do que a legislação permite e os costumes consulares autorizam – os Portugueses desvalidos. Assim é que passagens pagas a bordo dos paquetes Espanhóis para voltar a Portugal, mensalidades, socorros para famílias, hospedarias pagas pelo Consulado durante semanas e semanas, esmolos, colocações, socorros tudo se concede e se emprega para dar a mais larga protecção aos compatriotas que reclamam a protecção consular”.⁸⁸

Termina o relatório vaticinando uma acentuada quebra nos fluxos migratórios oriundos de Macau:

“Em Cuba há três fortes motivos para diminuir a importação de colonos: 1º - A insurreição que fez parar os trabalhos de grande número de Engenhos no Departamento Central e todos os do Departamento Oriental; 2º - Uma grande hostilidade do Governo da Ilha a dar concessões para a importação de colonos; 3º - Os aperfeiçoamentos nos trabalhos dos Engenhos e a introdução de magníficas máquinas americanas dispensando assim um grande número de forças vivas”.⁸⁹

No limite, estava a informar o Ministério dos Negócios Estrangeiros da situação periclitante do Consulado a muito breve trecho.

HISTORIOGRAPHY



HISTORIOGRAFIA



O ano de 1874 começa com a publicação do conto escrito em Cuba, “Singularidades duma Rapariga Loira” no jornal lisboeta *Diário de Notícias*. É autorizado a sair de Cuba a 20 de Março, com destino a Lisboa. A sua comissão de serviço terminará em Maio e esse lapso de tempo será bem aproveitado para consolidar a estrutura literária de *O Crime do Padre Amaro*. Em 29 de Novembro é transferido para um novo posto consular, no norte da Inglaterra, em Newcastle-on-Tyne. Alguns anos depois, em 28 de Novembro de 1878, escreverá de Newcastle para Ramalho Ortigão, confidenciando-lhe: “eu, na Havana, era apenas pago pelos Chins, e deram-me uma bengala de castão de ouro ! É verdade que eu, pelo menos por alguns anos futuros, garanti-lhes mais pão e menos chicote”.⁹⁰ De Paris, para o mesmo Ramalho Ortigão, numa carta de 26 de Novembro de 1888, recorda-se de Cuba: “Na Havana, num dos seus grandes centros, havia apenas um livreiro para meio milhão de habitantes; e nesse livreiro, só romances de Montépin, que se vendiam por causa da encadernação. Se Você me torna a falar na *América Latina*, agarro num arrocho!”⁹¹

Uma menção final para o relatório sobre a emigração, datado de 9 de Novembro de 1874, publicado sob o título “A Emigração como Força Civilizadora”,⁹² apenas em 1979. Este texto desconhecido de Eça de Queiroz tem a sua história, que Raúl Rêgo se encarrega de desvendar: “O relatório que hoje publicamos tem a sua história, simples aliás. Talvez só tenha estado horas no Ministério dos Negócios Estrangeiros e de lá passaria a casa do ministro que, para o estudar, o teria levado consigo. O facto é que na família de Andrade Corvo, segundo cremos, se conservou até há pouco tempo. Adquirimo-lo num leilão do livreiro-antiquário e nosso amigo Arnaldo Henriques de Oliveira”.⁹³ Este compacto relatório que se alonga por sete capítulos, carrega muita informação pormenorizada às quais Eça adiciona sabedoria do bom senso, algumas reflexões filosóficas e a defesa de algumas ideias políticas. Não é, curiosamente, mencionada quaisquer bibliografia que caucione o rigor científico da globalidade do relatório. Eça historia a emigração da seguinte forma: “a corrente anglo-saxónica que sai dos portos ingleses, leva os irlandeses para os Estados Unidos, e os ingleses e escoceses para a Austrália e para as outras colónias; a corrente germânica que arrasta consigo os contingentes da emigração belga, holandesa, e da que vem dos cantões alemães da

Suíça, e que pelos portos de Hamburgo, Bremen e Havre se dirige principalmente para os Estados Unidos e seguidamente para os países hispano-portugueses da América e para a Austrália; a corrente latina composta de franceses, italianos e espanhóis, que pelos portos do Mediterrâneo vão para as Repúblicas da Prata, e para a Algeria, e a corrente portuguesa absorvida pelo Brasil”.⁹⁴ A emigração chinesa continua a ocupar a sua atenção neste relatório: “a experiência, porém, que eu trouxe da Havana, e o conhecimento real e prático que adquiri da miserável colónia china de Cuba, e da autoritária classe dos fazendeiros, autoriza-me a trazer para o depoimento geral dos factos algumas circunstâncias ignoradas, ou incompletamente esclarecidas”.⁹⁵ Segundo Eça, as velhas rivalidades coloniais entre a Inglaterra e a França desprezavam em absoluto os direitos dos colonos chineses: “Quando a grande desvantagem dos produtores de açúcar das Antilhas Inglesas, em concorrência com os produtores de açúcar da Cuba era criada pela continuação do tráfico da escravatura nas colónias espanholas, que lhes permitia obter uma grande quantidade de trabalho barato, – os Ingleses, pelo uso vigoroso do seu poder naval, procuravam livrar as suas colónias dessa desvantagem, suprimindo o tráfico. Hoje que a desvantagem está na emigração chinesa, – a maior, que Cuba recebe, e que lhe permite, apesar das crises económicas, da insurreição, da divisão dos partidos, e do exílio das grandes famílias proprietárias, – concorrer vantajosamente nos mercados açucareiros, – a Inglaterra opõe-se à emigração chinesa. E nesta política há-de ser sempre seguida pela França, que tem idênticos interesses nas suas colónias das Antilhas”.⁹⁶ Depois, ironia à parte, os “deveres cristãos de Portugal coincidiram com os interesses açucareiros da Inglaterra, – e assim sucedeu que não podendo a Inglaterra deixar de impor a proibição do tráfico de Macau – em atenção à sua prosperidade colonial, – Portugal não podia deixar de realizar essa supressão em atenção à dignidade nacional”.⁹⁷ A grande questão que Eça de Queiroz coloca é a seguinte, Cuba “que tem ela lucrado com os seus 80 ou 100 mil chinos ?”⁹⁸ A resposta é a seguinte:

“elevou, é verdade, a sua produção; mas à custa de quantas desvantagens: – criou uma sociedade asiática numerosa, hostil, despeitada, que só trabalha forçada, e só se contém pela força dos regimentos: – teve de seguir para esta colónia um sistema de vexações e de tiranias, que lhe tem trazido as antipatias universais: tem afastado toda a emigração livre, e seu concurso civilizador: tem visto o deboche e a desmoralização penetrar nas plantações com a introdução dos coolis: viu, ao rebentar a insurreição separatista, os chinos despeitados fugirem para a *manigua* a ajudarem a revolta: viu os proprietários habituarem-se ao trabalho braçal dos coolis, e desprezarem as máquinas e os novos sistemas científicos de cultura: viu a sua produção inteiramente dependente da emigração: e de repente pela falta imprevista dessa emigração a sua produção comprometida”.⁹⁹ Eça conclui que a emigração é uma força civilizadora quando os povos tiveram liberdade de movimentos ou de escolha e o direito os proteja nas relações laborais. Deixa igualmente no relatório uma grande mágoa que será proporcional ao poder e à influência internacional do país: “O documento português não dava ao cooli nenhuma garantia. O direito do Consulado de Portugal de proteger a população chinesa, e legalizar a sua situação civil, nunca foi completamente reconhecido. As influências do Consulado, as relações extra-oficiais, as simpatias que podia inspirar às autoridades eram as únicas razões, por que esse direito se podia exercer, sem obstáculos muito definidos. Consentia-se que o Chino fosse livre, em virtude do seu título de cidadão português, enquanto não convinha que ele fosse colono”.¹⁰⁰ O pior vinha a seguir: “o Consulado de Portugal era assim considerado como a *manigua*: o chino que se reclamava dele era equiparado ao que fugia para as florestas do interior: era legítimo, meritório, legal, arrancá-lo de lá e restabelece-lo em trabalhos úteis, para maior riqueza dos proprietários e maior civilização da Ilha”.¹⁰¹

HISTORIOGRAPHY



Omissa em todos os relances biográficos e na correspondência diplomática é a posição da Igreja Católica em Cuba. Que posicionamento terá tido? Ao lado dos emigrantes chineses, humilhados e ofendidos? Ao lado dos separatistas que lutavam pela independência da colónia? Ao lado dos oligarcas açucareiros? Ao lado da administração colonial espanhola? Não existem informações disponíveis sobre a existência de associações budistas, associações taoistas e sociedades secretas, dado o enorme número de chineses expatriados. Eça de Queiroz não nos informa sobre estas questões, porventura de menor interesse segundo a sua perspectiva. A sua visão da China será aprofundada com novas e actualizadas leituras, sendo lícito poder supor-se que a génese de *O Mandarim* começou pela emigração chinesa em Havana. No seu depoimento sobre Antero de Quental, Eça reúne alguns fios invisíveis do destino: “Por meu turno partira, a percorrer os mundos deste mundo, dos velhíssimos aos novíssimos, da magoada Jerusalém à estridente Chicago”¹⁰² [...] “quando, volvidos dois ou três anos, regressei a Lisboa, encontrei o meu amigo estirado numa cama, no quarto mais remoto duma casa remota, quase numa trapeira, para que não lhe chegassem os ruídos da cidade, morbidamente intoleráveis à sua supersensibilidade nervosa”¹⁰³ [...] “o ar do seu quarto de metafísico ficou em breve mais cheio de cifras, de vozes técnicas, que o dum escritório da *City*. Depois, talvez por que a esse tempo eu me preocupava com a civilização chinesa, deslisamos a conversar da China. Carlos Mayer atacou rancorosamente o Império Florido. Antero, arrojando a manta, exaltou logo o chinês, e a sua pedagogia, e a sua agricultura, e a sua arte, e a sua sociedade, e a solidez e pureza das suas instituições domésticas – com o saber miúdo e grave dum Mandarim. E não era só a erudição que surpreendia, mas o fogoso interesse, como se o seu pensamento habitasse constantemente e só se comprazesse entre a Grande Muralha e o mar Amarelo”.¹⁰⁴ Os tempos, os trabalhos e os dias de Havana foram mesmo marcantes, em todos os sentidos. E a curiosidade e o seu grande interesse pela China, pela sua história, pela sua filosofia, pela sua literatura e pelo seu povo teve a sua origem em Cuba, quando acompanhou a desdita dos colonos chineses. **RC**

HISTORIOGRAFIA



ANEXO I

TEXTOS DE EÇA DE QUEIROZ PUBLICADOS NO *BOLETIM DA PROVÍNCIA DE MACAU E TIMOR*

I

“Don José Maria d’Eça de Queiroz, bacharel pela universidade de Coimbra, consul de Portugal no archipelago das Antilhas hespanholas por S. M. Fidelissima que Deus guarde, etc.

Certifico: a rogo de D. Francisco F. Ybañes do commercio d’esta praça, que no dia 10 do mez de janeiro chegou a este porto o vapor hespanhol *Amboto*, capitão Equidazo, procedente de Macau, 85 dias de navegação e 786 passageiros, colonos chinas para esta ilha, com os quaes foi destinado a fazer quarentena no porto de Mariel, voltando a este de Havana no dia 10 do corrente com 780 passageiros. O capitão em virtude das disposições do governo de Macau deu notícia de sua chegada e à casa consignatária presentou uma lista dos contratos dos passageiros que fica munida as diligencias praticadas por este consulado, resultando de ditas diligencias que os passageiros foram bem tratados e que o capitão cumpriu com elles tudo o que se acha prevenido nas disposições do governo de Macau, tendo feito constar que os 6 que faltam para o completo numero de 786 embarcados em Macau morreram na viagem de tysis e desynteria. E ficando satisfeito do bom trato dado aos ditos passageiros pelo capitão e mais tripulantes do dito navio, dou a presente para assim o fazer constar onde convier assignado por mim e selado com o sello d’esto consulado geral da nação portugueza em Havana, aos 13 dias do mez de janeiro de mil oitocentos setenta e três. – (L. S.) – *José Maria d’Eça de Queiroz*”.¹⁰⁵

II

“José d’Eça de Queiroz, consul da nação portugueza no archipelago das Antilhas hespanholas em Havana por S. M. Fidelissima que Deus guarde.

Nº 705

Certifico: a rogo da companhia de hacendados de esta cidade, que no dia 23 do presente mez chegou a este porto a galera hespanhola *Yrural Bat*, capitão Bollegui, procedente de Macau, 97 dias de navegação e 906 passageiros, colonos chinas para esta ilha, com os quaes foi destinado a fazer quarentena no porto de Mariel, voltando a este de Havana no dia 27 do corrente com 879 passageiros. O capitão em virtude das disposições do governo de Macau deu noticia de sua chegada e a casa consignatária apresentou uma lista dos contratos dos passageiros que fica unida as diligencias praticadas por este consulado, resultando de ditas diligencias que os passageiros foram bem tratados e que o capitão cumpriu com elles tudo o que se acha prevenido nas disposições do governo de Macau; tendo feito constar que os 27 que faltam para o completo numero dos 906 embarcados em Macau, morreram na viagem os números 23, 26, 37, 106, 125, 213, 251, 252, 268, 347, 350, 382, 386, 392, 437, 473, 538, 542, 579, 725, 770, 771, 772, 774, 776, 787, 815 de febre, tysis e dysenteria. E ficando satisfeito do contrato dado aos ditos passageiros na sua viagem pelo capitão e mais tripulantes do dito navio, dou o presente por triplo para assim o fazer constar onde convier assignado por mim e selado com o sello d’esto consulado geral da nação portugueza em Havana, aos 30 dias do mez de dezembro de 1872. – (L. S.) – *José Maria d’Eça de Queiroz*, consul”.¹⁰⁶

HISTORIOGRAPHY



III

“José Maria d’Eça de Queiroz, consul da nação portugueza no archipelago das Antilhas hespanholas em Havana por S. M. Fidelissima que Deus guarde, etc., etc.

Nº 6

Certifico: a rogo da Alianza e companhia d’esta cidade, que no dia 10 do corrente mez, chegou a este porto o vapor hespanhol *Buenaventura*, capitão Aldamis, procedente de Macau, 78 dias de navegação e 864 passageiros colonos chinas, para esta ilha, com os quaes foi destinado a fazer quarentena ao porto de Mariel, voltando a este de Havana no dia 17 do corrente com 843 passageiros. O capitão em virtude das disposições do governo de Macau deu notícia de sua chegada e a casa consignatária apresentou uma lista dos contratos dos passageiros que fica unida as diligencias praticadas por este consulado, resultando de ditas diligencias que os passageiros foram bem tratados e que o capitão cumpriu com elles tudo o que se acha prevenido nas disposições do governo de Macau, tendo feito constar que os 21 que faltam para o completo numero dos 864 embarcados em Macau, morreram na viagem de dysenteria. E ficando satisfeito do bom trato dado aos ditos passageiros pelo capitão e mais tripulantes do dito navio dou o presente para assim o fazer constar onde convier assignado por mim e selado com o sêllo d’esto consulado da nação portugueza em Havana, aos 18 dias do mez de janeiro de 1873. – (L. S.) – O consul, *José Maria d’Eça de Queiroz*”.¹⁰⁷

IV

“José Maria d’Eça de Queiroz, bacharel pela universidade de Coimbra, consul de Portugal no archipelago das Antilhas hespanholas, por S. M. Fidelissima que Deus guarde, etc.

Nº 17

Certifico: a rogo da companhia de hacendados d’esta praça, que no dia 22 do presente mez, chegou a este porto, a galera hespanhola *Alavesa*, capitão Izaurieta, procedente 106 dias de navegação, 418 passageiros, colonos chinas, para esta ilha, com os quaes foi destinado a fazer quarentena ao porto de Mariel; voltando a este de Havana no dia 22 do corrente com 414 passageiros. O capitão em virtude das disposições do governo de Macau, deu noticia de sua chegada e a casa consignatária apresentou uma lista dos contratos dos passageiros que fica unida as diligencias praticadas por este consulado; resultando de ditas diligencias que os passageiros foram bem tratados e que o capitão cumpriu com elles tudo o que se acha prevenido nas disposições do governo de Macau, tendo feito constar que os 4 que faltam para o completo numero dos 418 embarcados em Macau, morreram na viagem de febre e tysis. E ficando satisfeito do bom trato dado aos ditos passageiros na sua viagem pelo capitão e mais tripulantes do dito navio dou o presente por triplo para assim o fazer constar onde convier, assignado por mim e selado com o sêllo d’esto consulado geral da nação portugueza em Havana, 26 de maio de 1873. – (L. S.) – O consul geral, *José Maria d’Eça de Queiroz*”.¹⁰⁸

V

“José Maria d’Eça de Queiroz, bacharel pela universidade de Coimbra, consul de Portugal no archipelago das Antilhas hespanholas por S. M. Fidelissima que Deus guarde, etc.

Nº 56

Certifico: que no dia 18 do mez de novembro do presente anno chegou ao porto de Havana com 108 dias de viagem o vapor hespanhol *Juan*, capitão Don I. do Ojinaga, trazendo 604 colonos de 657 que embarcaram em Macau, tendo morrido durante o trajecto 53 asiaticos, de varias enfermidades. Os colonos foram bem tratados: em fé do que passei o presente certificado em Havana, aos quatro dias do mez de dezembro de 1873.–(L. S.) – *José Maria d’Eça de Queiroz*”.¹⁰⁹

HISTORIOGRAFIA



ANEXO II				
1872: MOVIMENTO DO PORTO DE MACAU: EMIGRAÇÃO DE COLONOS CHINAS				
Data	Navio	Capitão	Destino	N.º Colonos
25 a 31 Dezembro de 1871	Galera <i>China</i> (Espanha), 1652 toneladas	J. M. S. Pedro	Havana	762
1 a 7 de Janeiro	Galera <i>Fray Bentos</i> (Peru), 561 ton.	R. Mota	Calláo de Lima	366 + 9 menores
15 a 21 de Janeiro	Barca <i>Cecília</i> (Portugal), 533 ton.	A. Mesquita	Calláo de Lima	370 + 10 menores
	Vapor <i>Alexandre Lavalley</i> (França), 1517 ton.	E. Longin	Havana	621
29 Janeiro a 4 de Fevereiro	Galera <i>Clotilde</i> (Peru), 1311 ton.	N. C. y Garcia	Calláo de Lima	760 + 6 menores
	Barca <i>Johanna Willem</i> (Espanha), 494 ton.	C. Bakker	Calláo de Lima	260
12 a 18 Fevereiro	Galera <i>Luiza Canevaro</i> ,(Peru), 1206 ton.	F. Venturini	Calláo de Lima	729 + 10 menores
26 Fevereiro a 3 de Março	Galera <i>Emigrante</i> (Portugal), 965 ton.	J.F. dos Santos	Calláo de Lima	499
11 a 17 de Março	Galera <i>Rozalia</i> (Peru), 816 ton.	G. G. y Garcia	Calláo de Lima	452 + 5 menores
	Barca <i>Bengali</i> (França), 432 ton.	Dimeaux	Havana	287 + 14 menores
	Barca <i>Altagracia</i> (Espanha), 618 ton.	J. B. de Onaide	Havana	361
	Galera <i>America</i> (Peru), 1454 ton.	J. de Gregory	Calláo de Lima	690
18 a 24 de Março	Barca <i>Antares</i> (França), 401 ton.	G. Nolte	Calláo de Lima	263
25 a 29 de Março	Barca <i>Rosa del Turia</i> (Espanha), 654 ton.	F. Viñes	Havana	387
	Galera <i>Maria</i> (Espanha), 725 ton.	J. Barceló	Havana	415
6 a 12 de Abril	Barca <i>Jacques Seurin</i> (França), 496 ton.	A. Hece	Havana	300
4 a 10 de Maio	Barca <i>Sara</i> (Peru), 708 ton.	I. B. Andraca	Calláo de Lima	344 + 2 menores
	Barca <i>Onrust</i> (Holanda), 836 ton.	A. L. Haffman	Calláo de Lima	451 + duas menores
11 a 17 de Maio	Galera <i>Camillo Cavour</i> (Peru), 1326 ton.	A. Astorquia	Calláo de Lima	650
	Galera <i>Macao</i> (Peru), 1076 ton.	A. Laucevic	Calláo de Lima	436
	Galera <i>Peru</i> (Peru), 690 ton.	A. Basagoite	Calláo de Lima	400 + 6 menores
18 a 24 Maio	Barca <i>J. Rigao</i> (Peru), 364 ton.	A. Vitubiaga	Calláo de Lima	190 + 3 menores
	Barca <i>Hongkong</i> (Peru), 470 ton.	I. Yreberi	Calláo de Lima	314

HISTORIOGRAPHY



25 a 31 Maio	Galera <i>Canadienne</i> (França), 853 ton.	G. Eguin	Calláo de Lima	507
	Barca <i>Maria Luz</i> (Peru), 408 ton.	R. Herrera	Calláo de Lima	225 + 13 menores
8 a 14 de Junho	Galera <i>Providencia</i> (Peru), 660 ton.	A. Vidaurrazaga	Calláo de Lima	416 + 6 menores
15 a 21 de Junho	Galera <i>Calláo</i> (Peru), 1552 ton.	A. Arancoa	Calláo de Lima	694
	Barca <i>Emile</i> (França), 455 ton.	F. Plessis	Calláo de Lima	250
	Galera <i>Radama</i> (França), 550 ton.	F. Maumus	Calláo de Lima	305
29 Junho a 5 Julho	Barca <i>Nederland en Orange</i> , (Holanda), 763 ton.	W. C. Phaff	Calláo de Lima	396
	Galera <i>Manco-Capae</i> (Peru), 1018 ton.	L . Olaguibel	Calláo de Lima	572 + 5 menores
13 a 19 Julho	Galera <i>Lola</i> (Peru), 890 ton.	J. A. Bareño	Calláo de Lima	590 + 7 menores
20 a 26 de Julho	Galera <i>Bengale</i> (França), 759 ton.	B. Noge	Calláo de Lima	372 + 3 menores
3 a 9 de Agosto	Galera <i>Fray-Bentos</i> (Peru), 561 ton.	R.Mota	Calláo de Lima	366
10 a 17 de Agosto	Vapor <i>Rosita y Nene</i> (Espanha), 1268 ton.	E. Alcantara	Havana	725 + 2 menores
24 a 30 de Agosto	Vapor <i>Fatchoi</i> (Espanha), 1208 ton.	J. Paraja	Havana	1005 + 2 menores
7 a 13 de Setembro	Galera <i>Colombia</i> (Áustria), 979 ton.	A. Gutthardi	Calláo de Lima	500
14 a 20 Setembro	Vapor <i>Yrurac-Bat</i> (Espanha), 1494 ton.	M. Balligui	Havana	906
5 a 11 de Outubro	Vapor <i>Amboto</i> (Espanha), 1168 ton.	S. Eguidazu	Havana	786 + 2 menores
19 a 25 Outubro	Galera <i>Oracle</i> (Peru), 1231 ton.	A. Erquiaga	Calláo de Lima	699
26 Outubro a 1 Novembro	Vapor <i>Buenaventura</i> (Espanha), 1479 ton.	J. B. Echivarria	Havana	864
16 a 22 Novembro	Vapor <i>Glensannox</i> (Itália), 1251 ton.	D. Capello	Ponta da Arena – Costa Rica	685
23 a 29 Novembro	Barca <i>Blanche Marie</i> (França), 498 ton.	C. Balais	Calláo de Lima	315
30 Novembro a 6 de Dezembro	Galera <i>Alavesa</i> (Espanha), 689 ton.	S. Yzaurieta	Havana	418
14 a 20 Dezembro	Barca <i>Cecília</i> (Portugal), 533 ton.	A. Mesquita	Calláo de Lima	370 + 8 menores
21 a 27 Dezembro	Barca <i>Veloce</i> (França), 452 ton.	A. André	Havana	265

Fonte: *Boletim da Provincia de Macau e Timor*, Anno 1872.

HISTORIOGRAFIA



ANEXO III				
1873: MOVIMENTO DO PORTO DE MACAU: EMIGRAÇÃO DE COLONOS CHINAS				
Data	Navio	Capitão	Destino	Nº de Colonos
4 a 10 Janeiro	Galera <i>Isabel</i> (Peru), 1311 toneladas	P. Fuxa	Calláo de Lima	780 + 5 menores
11 a 17 Janeiro	Barca <i>Anduizas</i> (Espanha), 636 ton.	I. Roldan	Havana	359 + 8 menores
25 a 31 Janeiro	Galera <i>Agustina</i> (Peru), 947 ton.	L. Barbier	Calláo de Lima	503 + 8 menores + 1 europeu
15 a 21 Fevereiro	Vapor <i>Alexandre Lavalley</i> (França), 1517 ton.	E. Longuin	Havana	630
22 a 28 Fevereiro	Galera <i>Peru</i> (Peru), 690 ton.	A. Basagoite	Calláo de Lima	400 + 6 menores
22 a 28 Março	Galera <i>Calláo</i> (Peru), 1552 ton	A. Araucoa	Calláo de Lima	694 + 4 menores
12 a 18 de Abril	Vapor <i>Rosita y Nene</i> (Espanha), 1268 ton.	E. Alcantara	Havana	850 + uma menor
3 a 9 de Maio	Galera <i>Providencia</i> (Peru), 660 ton.	J. Yzaurieta	Calláo de Lima	416 + 6 menores
10 a 16 de Maio	Galera <i>San Juan</i> (Peru), 1450 ton.	A. Urtubiaga	Calláo de Lima	808 + 8 menores
24 a 30 Maio	Galera <i>Emigrante</i> (Peru), 965 ton.	Pedro Boett	Calláo de Lima	497 + 5 menores
31 Maio a 6 de Junho	Vapor <i>Charles Albert</i> (França), 1278 ton.	E. Gouyon	Havana	602
21 a 27 Junho	Vapor <i>Juan</i> (Espanha), 1228 ton.	L. Ojinaga	Havana	867 + 6 menores
28 Junho a 4 Julho	Galera <i>Rosalía</i> (Peru), 816 ton.	E. Diaz	Calláo de Lima	456 + 7 menores
19 a 25 Julho	Galera <i>Luiza Canevaro</i> (Peru), 1206 ton.	F. Venturini	Calláo de Lima	745
26 Julho a 1 Agosto	Barca <i>Guillermo</i> (Peru), 344 ton.	J. Taboada	Calláo de Lima	217 + 6 menores
2 a 8 de Agosto	Galero <i>Camilo Cavour</i> (Peru), 1236 ton.	I. Yriberri	Calláo de Lima	683
16 a 23 Agosto	Vapor <i>Amboto</i> (Espanha), 1168 ton.	L. Ansuatique	Havana	899 + 6 menores
20 a 26 Agosto	Vapor <i>Glensannox</i> (Itália), 1251 ton.	D. Capello	Havana	730
18 a 24 Outubro	Vapor <i>Nelusko</i> (Bélgica), 1776 ton.	F. V. Hegden	Havana	1099
15 a 21 Novembro	Galera <i>America</i> (Peru), 1459 ton.	M. Laucirica	Calláo de Lima	776 + 4 menores
13 a 19 Dezembro	Galera <i>Manco Capae</i> (Peru), 1018 ton.	L. Olaguibel	Calláo de Lima	572

Fonte: *Boletim da Provincia de Macau e Timor*, Anno 1873.

HISTORIOGRAPHY



NOTAS

- 1

“Jornal bissemanário de oposição ao governo de Joaquim António de Aguiar, que Eça inteiramente compõe do n.º 1 (6-1-1867) ao n.º 66 (26-8-1867), instalando-se então em Évora, onde, na Praça D. Pedro, n.º 3-A, se situava a redacção”, in *Dicionário de Eça de Queiroz*, p. 188.

2

“Jornal diário lisboeta. Iniciou a sua publicação em 9-11-1862, tendo como fundador, director e redactor principal António Augusto Teixeira de Vasconcelos [...] Eça de Queiroz colaborou neste jornal na sua juventude, apresentando o seu primeiro escrito conhecido, *Notas* Marginais, em 23-3-1866, tendo publicado até ao final desse ano mais 9 folhetins. Retomou a sua colaboração em 6-10-1867 com a publicação do Milhafre”, *ibidem*, p. 291.

3

A colaboração de Eça de Queiroz foi reunida em três volumes, sob o título *Da Colaboração no* “Distrito de Évora” (1867). É muito interessante o estudo de Elza Miné, *Eça de Queirós Jornalista*.

4

Por exemplo, sobre a morte de Victor Cousin, “chefe da filosofia eclética”, in *Da Colaboração no* “Distrito de Évora” (1867), vol. 3, p. 165.

5

Ibidem, vol. 1, p. 9.

6

Espanha, Rússia, Chile, Hungria, México, França, Estados Unidos, Brasil, Sudão, Argélia, Inglaterra, Áustria, Suécia, Vaticano, Turquia, Prússia, Bélgica, Itália, Holanda, Grécia, Polónia, Boémia, Filipinas, Mónaco.

7

Eça de Queiroz, *Da Colaboração no* “Distrito de Évora” (1867), vol. 2, p. 11.

8

Ibidem, vol. 1, p. 236.

9

Ibidem, pp. 240-241.

10

Ibidem p. 304.

11

Ibidem, vol. 2, p. 229.

12

Ibidem, vol. 1, p. 107.

13

Ibidem, vol. 3, p. 225.

14

Ibidem, p. 183.

15

Ibidem, vol. 3, p. 189.

16

Veja-se alguma imprensa regional referenciada por Eça de Queiroz: *O Bejense* (Beja), *Democracia Pacífica* (Elvas) ou o *Campeão do Alentejo* (Portalegre).

17

José Calvet de Magalhães, *José Maria, a Vida Privada de um Grande Escritor*, p. 68.

18

António Arroyo, *A Viagem de Antero de Quental à América do Norte*, p. 32.

19

Eça de Queiroz, *O Egipto. Notas de Viagem*, pp. 17-18.

20

Ibidem, p. 20.

21

Ibidem, p. 25.

22

Ibidem, p. 68.

23

Ibidem, pp. 74-75.

24

Ibidem, p. 46.

25

João Gaspar Simões, *Vida e Obra de Eça de Queirós*, p. 222.

26

O Istbmo de Suez e os Portuguezes (Lisboa: Typ. [da] Rua do Benfornoso, 1870), p. 29.

27

Ibidem, p. 43.

28

Correspondência. Páginas da Vida Íntima e Literária, p. 9.

29

Ibidem, p. 11.

30

“Eça de Queirós”, in AA.VV., *Eça de Queirós Visto pelos Seus Contemporâneos: 1845-1945*, p. 189.

31

José Calvet de Magalhães, *José Maria, A Vida de um Grande Escritor*, pp. 111-112.

32

José-Augusto França, *As Conferências do Casino no Parlamento*.

33

Ibidem, pp. 162-163.

34

João Gaspar Simões, *Perspectiva Histórica da Ficção Portuguesa. Das Origens ao Século XX*, pp. 461-462.

35

António José Saraiva, *As Ideias de Eça de Queirós*, pp. 63-90.
- 36

Eça de Queirós, *Uma Campanha Alegre*, vol. 1, p. 62. O sublinhado é do autor.

37

“Eça de Queirós”, in AA.VV., *Eça de Queirós Visto pelos Seus Contemporâneos: 1845-1945*, p. 40.

38

“Eça de Queirós, o passado, o presente”, *ibidem*, pp. 267-268.

39

Primeira edição portuguesa da versão apreendida em 1926, Macau, Livros do Oriente, 1990. O prefácio assinado por Carlos Estorninho [pp. 7-16] é deveras importante para enquadrar a sua vida e obra. O emérito historiador de Macau, Pe. Manuel Teixeira nos *Vultos Marcantes em Macau*, também lhe dedica alguma atenção, pp. 133-136.

40

A título de exemplo: A. Marques Pereira, *Relatório da Emigração Chinesa em Macau* (Macau: Typ. de J. da Silva, 1861); Pe. Manuel Teixeira, “The So-called Slave Srade in Macao”, in *Proceedings of the International Association of Historians of Asia, Second Biennial* (Taipé, 1962). Uma perspectiva inovadora, Denise Helly, *Ideologie et ethnicité, les chinois de Macao à Cuba: 1874-1884*.

41

Macau Histórico, p. 272.

42

Ibidem, pp. 273-274.

43

G. B. Endacott, *A History of Hong Kong*, pp. 127-132. Veja-se ainda Nigel Cameron, *An Illustrated History of Hong Kong*; Frank Welsh, *A History of Hong Kong*.

44

Macau Histórico, p. 272; António Aresta, *Figuras de Jade. Os Portugueses no Extremo Oriente*, pp. 48-51.

45

Mário Duarte, *Eça de Queiroz, Cônsul, ao Serviço da Pátria e da Humanidade*, pp. 23-24.

46

Eça de Queirós, *Correspondência Consular*, pp. 22-23.

47

Ibidem, p. 23.

48

Boletim da Provincia de Macau e Timor, Anno 1872, Vol. XVIII, n.º 23, 1 de Junho, pp. 91-97.

49

Ibidem, p. 92.

50

Ibidem, p. 92.

51

Ibidem, pp. 93-94.

52

Ibidem, p. 96.

53

Ibidem, p. 96.

54

Eça de Queiroz, *A Emigração como Força Civilizadora*, pp. 133-134.

55

Ibidem, p. 134.

56

Boletim da Provincia de Macau e Timor, Anno 1872, 12 de Fevereiro, p. 27.

57

Ibidem, Anno 1873, 26 de Julho, p. 120.

58

Ibidem, 19 de Abril, p. 61.

59

Carta recolhida em Eça de Queirós, *Correspondência Consular*, pp. 160-161.

60

Boletim da Provincia de Macau e Timor, Anno 1874, Vol. XX, n.º 32, 8 de Agosto, p. 133.

61

Publicado em Macau, na Tipografia Mercantil em 1974. A segunda edição, sob o título *Itinerário de S. Ex^a. o Sr. Visconde de S. Januário de Macau ao Japão em 1873 pelo seu Secretário Pessoal Pedro G. Mesnier*, Nota prévia de Aureliano Barata (Macau: Fundação Macau, 2000).

62

Antero de Quental, *Contracapás. Colaboração anónima para a Revista Ocidental*. Organização, prefácio e notas de Ana Maria Almeida Martins (Lisboa: Tinta-da-China, 2008), p. 77.

63

Joaquim Palminha da Silva, *O Nosso Cônsul em Havana: Eça de Queiroz*, refere nas páginas 158-160, que o escritor Armando de Aguiar deslocou-se a Havana, em 1951, para estudar o trajecto cubano de Eça, tendo comprado o documento com o *exequator* de Eça. Esse documento tinha desaparecido do arquivo do Consulado e estava na posse de um descendente de um funcionário. Veja-se o jornal *Notícias de Macau*, Ano II, n.º 50, 13 de Fevereiro de 1949.

64

Citado em Joaquim Palminha da Silva, *O Nosso Cônsul em Havana*, pp. 159-160. O original desta carta encontra-se no Arquivo Nacional de Cuba.
- 70 Revista de Cultura • 52 • 2016
- 2016 • 52 • Review of Culture 71

HISTORIOGRAFIA



65 *Eça de Queiroz - Emília de Castro: Correspondência Epistolar. Cartas Inéditas de Emília de Castro*, p. 284.

66 Ofício de 29 de Dezembro de 1872, dirigido ao Ilmo. e Exmº. Sr. Conselheiro Ministro e Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros, transcrito em Eça de Queirós, *Correspondência Consular*, p. 5.

67 *Ibidem*, pp. 5-6.

68 *Ibidem*, p. 6.

69 *Ibidem*.

70 *Ibidem*, p. 7.

71 *Ibidem*.

72 João Gaspar Simões, *Vida e Obra de Eça de Queirós*, p. 323.

73 Eça de Queirós, *Correspondência Consular*, p. 11.

74 *Ibidem*.

75 *Ibidem*, p. 12.

76 *Ibidem*.

77 *Ibidem*.

78 *Ibidem*, p. 21.

79 *Ibidem*, p. 25.

80 *Ibidem*, p. 26.

81 Carta citada em Joaquim Palminha da Silva, *O Nosso Cônsul em Havana: Eça de Queiroz*, p. 192.

82 João Gaspar Simões, *Vida e Obra de Eça de Queirós*, p. 331.

83 *Cartas de Amor de Anna Conover e Mollie Bidwell para José Maria Eça de Queiroz cônsul de Portugal em Havana (1873-1874)*, prefácio, organização e transcrição de manuscritos de A. Campos Matos, tradução de Alice Lomath Ferreira.

84 Eça de Queirós, *Correspondência Consular*, p. 30.

85 *Ibidem*, p. 30.

86 *Ibidem*, p. 31.

87 *Ibidem*, p. 32.

88 *Ibidem*, p. 33.

89 *Ibidem*, p. 33.

90 Eça de Queiroz, *Cartas e Outros Escritos*, p. 58.

91 *Ibidem*, p. 153.

92 *A Emigração como Força Civilizadora*, 1979, 150 pp..

93 *Ibidem* p. 8.

94 *Ibidem*, p. 39.

95 *Ibidem*, p. 128.

96 *Ibidem*, p. 129.

97 *Ibidem*, p. 130.

98 *Ibidem*, p. 148.

99 *Ibidem*, pp. 148-149.

100 *Ibidem*, pp. 138-139.

101 *Ibidem*, p. 139.

102 AA.VV. *Anthero de Quental. In Memoriam*. Existe uma 2.ª edição, fac-similada (Lisboa: Editorial Presença/Casa dos Açores, 1993), com prefácio de Ana Maria Almeida Martins.

103 *Ibidem*, p. 502.

104 *Ibidem*, pp. 504-505.

105 *Boletim da Província de Macau e Timor*, Anno 1873, Vol. XIX, n.º 13, 29 de março, p. 50.

106 *Ibidem*, Anno 1873, Vol. XIX, n.º 26, 28 de junho, p. 104.

107 *Ibidem*.

108 *Ibidem*.

109 *Ibidem*, Anno 1874, Vol. XX, n.º 13, 28 de março, p. 49.

HISTORIOGRAPHY



BIBLIOGRAFIA

AA.VV. *Anthero de Quental. In Memoriam*. Porto: Matieu Lugan, 1896. Existe uma 2.ª edição fac-similada (Lisboa: Editorial Presença/Casa dos Açores, 1993) com prefácio de Ana Maria Almeida Martins.

AA.VV. *Eça de Queirós Visto pelos seus Contemporâneos: 1845-1945*. Prefácio de José Trêpa. Porto: Lello & Irmão, 1945.

Aresta, António. *A Educação Portuguesa no Extremo Oriente*. Porto: Lello Editores, 1999.

———. *Figuras de Jade. Os Portugueses no Extremo Oriente*. Macau: Instituto Internacional de Macau, 2014.

———. e Oliveira, Celina Veiga de. *Macau: Uma História Cultural*. Mem Martins: Editorial Inquérito, 2.ª ed., 2009.

Arroyo, António. *A Viagem de Antero de Quental à América do Norte*. Porto: Renascença Portuguesa, 1916.

Baptista, Elina. *Da Emigração entre Continentes em Eça de Queiroz: Da Correspondência Consular à Obra Literária*. Tese de Doutoramento, policopiada, Universidade da Madeira, 2012.

Boletim da Província de Macau e Timor, 1872, 1873, 1874.

Cameron, Nigel. *An Illustrated History of Hong Kong*. Hong Kong: Oxford University Press, 1991.

Cortesão, Jaime. *Eça de Queiroz e a Questão Social*. Lisboa: Portugália Editora, 1970.

Duarte, Mário. *Eça de Queiroz, Cônsul, ao Serviço da Pátria e da Humanidade*. Prefácio de Domingos Monteiro. Lisboa: Sociedade de Expansão Cultural, 1973.

Endacott, G. B. *A History of Hong Kong*. Hong Kong: Oxford University Press, 1995.

França, José-Augusto. *As Conferências do Casino no Parlamento*. Lisboa: Livros Horizonte, 1973.

Helly, Denise. *Ideologie et ethnicité: Les Chinois de Macao à Cuba, 1874-1884*. Montréal: Les Presses de l’Université de Montréal, 1979.

Jesus, C. A. Montalto de. *Macau Histórico*. Macau: Livros do Oriente, 1990.

Juromenha, visconde de. *O Istmo de Suez e os Portuguezes*. Lisboa: Typographia [da] Rua do Benfornoso, 1870.

Lopes, Rui da Costa. *O Segredo do Cofre Espanhol. Notas para Um Ideário Filosófico de José Maria de Eça de Queiroz*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000.

Magalhães, José Calvet de. *José Maria, A Vida Privada de Um Grande Escritor*. Venda Nova: Bertrand, 1994.

Matos, A. Campos (org.). *Dicionário de Eça de Queiroz*. Lisboa: Editorial Caminho, 1988.

———. *Eça de Queiroz - Emília de Castro: Correspondência Epistolar. Cartas Inéditas de Emília de Castro. Porto*: Lello & Irmão, 1995.

———. *Cartas de Amor de Anna Conover e Mollie Bidwell para José Maria Eça de Queiroz Cônsul de Portugal em Havana, 1873-1874. [Original Letters in English]*. Trad. Alice Lomath Ferreira: Lisboa: Assírio & Alvim, 1998.

Medina, João. *Eça Político*. Lisboa: Seara Nova, 1974.

Miné, Elza. *Eça de Queirós Jornalista*. 2.ª ed. Lisboa: Livros Horizonte, 1986.

Notícias de Macau, Ano II, n.º 50, 13 de Fevereiro de 1949.

Queirós, Eça de. *Uma Campanha Alegre*, vol. I. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1987.

———. *Cartas e Outros Escritos*. Nota Final de Helena Cidade Moura. Lisboa: Livros do Brasil, 1970.

———. *Correspondência. Páginas da Vida Íntima e Literária*. Lisboa: Livros do Brasil, [s.d].

———. *Correspondência Consular*. Edição de Alan Freeland, tradução de José Moura Carvalho. Lisboa: Ed. Cosmos, 1994.

———. *Da Colaboração no* Distrito de Évora (1867). 3 vols. Lisboa: Livros do Brasil, 2000.

———. *A Emigração como Força Civilizadora*. Prefácio de Raúl Rêgo. Lisboa: Editora Perspectivas & Realidades, 1979.

———. *O Egipto. Notas de Viagem*. Lisboa: Edição O Independente, 2001

———. *O Mandarin*, 5.ª ed. Porto: Livraria Chardron, 1907.

Rodrigues, Ana Paula. *Eça de Queirós e as Páginas Desconhecidas do* Distrito de Évora. Dissertação de Mestrado, policopiada, Universidade Aberta, 2008.

Reis, Carlos e Milheiro, Maria do Rosário. *A Construção da Narrativa Queirosiana. O Espólio de Eça de Queirós*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1989.

Saraiva, António José. *As Ideias de Eça de Queirós*. Amadora: Bertrand, 1982.

Silva, Joaquim Palminha da. *O Nosso Cônsul em Havana: Eça de Queiroz*. Lisboa: A Regra do Jogo, 1981.

Simões, João Gaspar. *Perspectiva Histórica da Ficção Portuguesa: Das Origens ao Século XX*. 2.ª ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

———. *Vida e Obra de Eça de Queirós*. 3.ª ed. Amadora: Bertrand, 1980.

Teixeira, Pe. Manuel. *Vultos Marcantes em Macau*. Macau: Direcção dos Serviços de Educação e Cultura, 1982.

Welsh, Frank. *A History of Hong Kong*. Londres: Harper Collins, 1994.



Para a História do Raide Aéreo Lisboa – Macau

FERNANDO MENDONÇA FAVA*



INTRODUÇÃO

Nos alvares do século xx, o mundo assistiu às primeiras tentativas humanas de construção de um veículo mais pesado que o ar e que, munido de um motor, se elevasse nos ares pelos seus próprios meios. A primazia oficial de tal proeza viria a caber aos norte-americanos irmãos Wright (Wilbur e Orville) quando, na manhã do dia 17 de Dezembro de 1903, conseguiram que o seu *Flier* subisse alguns metros acima do solo e aí se mantivesse por escassos doze segundos. Um fugaz lapso de tempo e, no entanto, um momento que marcou, definitivamente, o início de uma nova era: a da aviação e da ciência aeronáutica.

Desde então a evolução aeronáutica foi vertiginosa: depressa o biplano dos Wright se tornou

obsoleto e novos e mais aperfeiçoados aparelhos foram aparecendo, ao mesmo tempo que formigavam aeroclubes e escolas de voo. Neste vivo e acelerado percurso, às vésperas da Primeira Guerra Mundial os aviões e a técnica de voar estavam já suficientemente acreditados para que os países envolvidos no conflito os encarassem e utilizassem como mais um meio bélico. Daí desenvolveu-se um processo interactivo, no seio do qual o esforço de guerra, compreendendo a procura de melhores e mais eficazes armas, deu um forte contributo ao avanço tecnológico da aeronáutica militar, facto que, no continuar dos tempos, não deixaria de vir a repercutir-se no crescimento e afirmação da aviação civil.

Portugal, país de navegantes, não escapou a esta verdadeira euforia da conquista dos ares. Em Outubro de 1909, junto à Torre de Belém, os lisboetas presenciaram, pela primeira vez, evoluções aéreas de uma máquina de voar, pilotada pelo francês Armand Zipfel. Poucos dias depois, a 11 de Dezembro desse mesmo ano, um grupo de oficiais do exército fundava o Aero Club de Portugal, instituição que ainda hoje existe e ostenta o pergaminho de ser, no sector da aeronáutica,

a mais antiga de Portugal e uma das mais antigas do mundo. A aviação militar portuguesa constituiu-se oficialmente no ano de 1914, com o surgimento da Escola de Aviação Militar e Aviação Naval, corolário do trabalho desenvolvido por uma comissão constituída por membros do Aero Clube de Portugal.

Depois da Primeira Guerra Mundial, e no prosseguimento dos esforços de incremento da aviação portuguesa, a República fundou em 1919, na Amadora, o Grupo de Esquadrilhas de Aviação República (GEAR), instituição militar que veio a revelar-se um importante pólo de cultura aeronáutica em Portugal e também base de apoio para a realização de importantes viagens efectuadas por aeronautas portugueses, algumas das quais verdadeiras façanhas que o mundo contemplou com respeito e admiração. A pátria lusa, não obstante os seus limitados recursos, perseguia então o sonho de repetir, pelos ares, a epopeia feita pelas caravelas de quinhentos, sobre os mares.

É no decorrer desta aura romântica do pioneirismo aeronáutico que Portugal escreve uma página de glória – a espantosa aventura que veio a ficar historicamente conhecida por Raide Lisboa – Macau. Realizado em 1924, teve como principais e primeiros protagonistas os capitães pilotos Brito Pais¹ e Sarmento de Beires² e o sargento-ajudante mecânico Manuel Gouveia.³ Passados que são mais de 90 anos, a percepção da dimensão épica deste feito e, sobretudo, a consciência do incompreensível esquecimento em que o mesmo caiu obrigam à elaboração deste pequeno escrito. Numa abordagem breve e despretensiosa, pretende-se focar os principais momentos e sucessos dessa extraordinária epopeia, mas igualmente os ecos e reflexos que a mesma teve na sociedade e na política portuguesas de então, quer em Lisboa, quer em Macau. Neste particular, decerto haverá pertinência em trazer a lume algumas contingências menos conhecidas, mas que, no entanto, se impõem pelas suas relevantes cargas históricas.

Neste pressuposto, os objectivos que nos propomos alcançar abrangem realidades como a viagem e as suas principais peripécias, o carinho com que as gentes de Macau receberam os autores do raide e a realidade que foi a Primeira República Portuguesa e os seus condicionalismos. Panorama alargado que determina a obrigatoriedade de um sério esforço de síntese para que o essencial do muito que esta abrangência oferece possa caber nos necessários limites de espaço deste pequeno artigo.

PREPARATIVOS DA VIAGEM

A ideia de estabelecer uma ligação aérea entre Lisboa e Macau surge num contexto histórico mundial e nacional assaz propício para a execução de uma tal proeza. Vejam-se, a este propósito, algumas das palavras proferidas pelo capitão Brito Pais num discurso em Macau, após o término da longa viagem:

“... a nossa viagem tinha dois fins. Primeiro: sendo nós oficiais do Exército e patriotas, precisávamos de vir a Macau, terra portuguesa entre as terras portuguesas [...]. Aqui estamos. Segundo: sabendo-se que todas as nações se empenhavam na realização de grandes viagens aéreas, a Aviação Portuguesa não podia permanecer apática e indiferente e cumpria-lhe não deixar de participar condignamente na grande competição. Atingimo-lo também.”⁴

As afirmações produzidas deixam transparecer voluntarismo, génio, amor-pátrio, espírito de aventura e – porque não dizê-lo – algum romantismo, elementos que, decisivamente, alimentaram e possibilitaram a feitura do notável empreendimento.

Enquanto pilotos aviadores do Exército Português, Sarmento de Beires e Brito Pais haviam já tentado, em Outubro 1920, a travessia aérea Lisboa – Funchal, proeza que só não foi coroada de pleno êxito porque à chegada à Ilha da Madeira o denso nevoeiro impediu, por completo, a aterragem do *Cavaleiro Negro*, um avião Breguet 14-A42 assim baptizado por Sarmento de Beires. O aparelho voou pelos céus da Madeira e, no regresso ao Continente, esgotado o combustível, acabou por amaran e afundar-se a 400 quilómetros de Lisboa, sendo os tripulantes salvos pelo navio inglês *Gambia River*. Uma aventura que, embora não de todo conseguida, constituiu-se como que num acicate para outros sucessos: fenómeno logo visível no seio do GEAR onde, em torno do acontecimento e das figuras dos seus autores, de imediato se começaram a desenhar intenções de promover uma subscrição nacional com vistas a adquirir uma outra aeronave capaz de proporcionar aos intrépidos aventureiros os meios necessários para fazerem uma muito mais longa viagem aérea. Nesta conjuntura, a longínqua Macau surgia, já então, como possível meta a alcançar.

Era todo um afã e um entusiasmo, também largamente partilhados pela opinião pública lisboeta e macaense, e que se filiavam nas esperanças, opiniões

* Mestre em História Contemporânea de Portugal. Investigador do Centro de Estudos Interdisciplinares do Século XX, da Universidade de Coimbra, tendo como área preferencial de investigação a Primeira República Portuguesa.

M.A. in Portuguese Contemporary History; researcher at Coimbra's University Centre for 20th Century Interdisciplinary Studies. his research focus on the First Portuguese Republic.

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY



Brito Pais e Sarmento de Beires, in *Gazeta das Colónias*, 10 de Julho de 1924.

e anseios já manifestados pelos homens que se encontravam à cabeça desse intento de chegar a Macau, por via aérea.

No seu livro *Portugal a Macau (A Viagem do Pátria)*, Sarmento de Beires considera a aventura do *Cavaleiro Negro* como um antecedente do Raide Lisboa – Macau. Querendo, porventura, cingir-se à experiência colhida com aquele feito aéreo, a afirmação não deixa de se ver confirmada com o facto de, a partir de então e junto do meio aeronáutico português, se mostrar mais determinada a intenção de comprar um avião que, pelas suas características permitisse vencer as adivinhadas dificuldades do plano de ligar, pelos ares, esses dois lugares do mundo português – Lisboa e Macau – espaços com inegáveis afinidades entre si, porém com meio globo terrestre de permeio.

Obtidos os fundos necessários por meio de uma bem-sucedida subscrição pública, foi então comprado, em França, um Breguet BR16-Bn2, de bombardeamento nocturno, equipado com um motor Renault de 300 CV.

O aparelho deu entrada, em Junho de 1921, nas oficinas da Amadora, onde, sob supervisão do então sargento-ajudante Manuel Gouveia, começaram os trabalhos de adaptação a viagens de longo curso, especialmente a instalação de depósitos suplementares de combustível. Foram trabalhos que se mostraram anormalmente demorados, quer por indefinições havidas por parte de círculos governamentais, quer por inexplicáveis demoras na recepção das indispensáveis peças, encomendadas a França.

Num outro plano, o conhecimento da intenção de ligar por avião Lisboa e Macau cedo transbordou para os jornais, apaixonando a opinião pública portuguesa, especialmente a das grandes cidades, não deixando o assunto de se tornar também uma questão de natureza política. E, quanto a este aspecto, o intumescer de visões e opiniões diferentes propiciou uma alargada discussão que, por meados do ano de 1923, tinha como arena principal o Parlamento, particularmente a Câmara de Deputados.

GAZETA DAS COLONIAS15

O «raid» Lisboa-Macau

e o que sobre ele nos disse o almirante Gago Coutinho

TERMINADA a viagem dos heroicosaviadores Brito Pais e Sarmento de Beires, mal apagadas ainda as ultimas manifestações do entusiasmo, em que o Pais inteiro vibrou, procurámos colher sobre o valor do brilhante raid as impressões de alguém que pudesse dar-nos uma opinião segura, imparcialmente formada nos moldes da técnica, liberta de quaisquer tendências que pudessem desvirtua-la.

Foi junto do ilustre aviador, sr. Almirante Gago Coutinho, que no 2.º Congresso Colonial foi o relator da tese sobre “A aviação nas Colónias”, que realizámos a nossa tentativa.

Gago Coutinho, naquela sua cativante simplicidade, tinha já sintetizado toda a admiração que sente pelos heroicosaviadores Pais e Beires, quando disse:

«Saíram daqui três dias depois de mim. Chegaram três dias depois de mim — e, no mesmo tempo, andaram o dobro do que eu andei...»

Faltava-nos agora conhecer a sua opinião sobre o valor político e importancia comercial do raid aéreo, e á nossa solicitação o ilustre Almirante disse:



«Politicamente o raid tem valor, por elevar os Portugueses no conceito dos povos do Oriente, forçando a China a dar-nos importancia e a considerar-nos capazes de fazer o mesmo que fazem os outros europeus.

Comercialmente não se me afigura que seja grande a importancia do raid, visto no estado actual dos transportes, ser muito mais economico o transporte para a China, tanto de passageiros como de mercadorias, por meio de vapores do que por avião.

Não ha tam-pouco correspondencia postal entre Lisboa e Macau, que possa pagar o transporte aéreo. Isto mesmo se aplica ás carreiras aéreas entre Lisboa e o Rio».

Recordando-lhe nós as suas considerações sobre o raid, aquando da vinda a Lisboa, de Santos Dumont, responde-nos modestamente Gago Coutinho:

«Afigurou-se-me que a viagem se deveria dividir em duas grandes etapas: Lisboa-India e India-Macau, com possível reparação ou substituição do avião *Patria* em Goa. Os factos vieram confirmar, por acidente natural, a minha opinião».

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY



O *Pátria*.

Para aqueles que defendiam a aeronáutica militar portuguesa e a queriam dignificar, a grande questão era a posição oficial do Estado Português perante o empreendimento. O Governo, chefiado pelo Eng.º António Maria da Silva,⁵ respondia, através do Ministro da Guerra, que, dada a difícil situação económica e financeira que o país então vivia e tendo ainda em conta as grandes incertezas havidas em torno da exequibilidade da iniciativa, era preciso agir com muita prudência. Nestas condições, autorizava o raide, porém sem dispêndio para a fazenda nacional. Em todo o caso, dizia, o Ministério não deixava de manifestar a sua simpatia pelo projecto, desejando acompanhá-lo em todos os seus passos.

Com o tempo a “desfiar o seu interminável rosário de horas”,⁶ as despesas foram sendo custeadas por meio de fundos provenientes de donativos particulares e de subscrições através de jornais. A este propósito, e a título de exemplo, veja-se, alguns dizeres da página 5 da *Gazeta de Coimbra* de 26 de Abril de 1924, onde o apelo é veemente e dirigido a todo o país:

“AUXILIAI OS HERÓICOS AVIADORES

Como parcela que é da Pátria Portuguesa, Coimbra, a formosa cidade de tão brilhantes e tão gloriosas tradições de brio e de civismo, não pode nem deve ficar indiferente perante o audaz cometimento dos nossos heróicos aviadores Brito

Pais e Sarmento Beires que, patrioticamente, perseveraram em erguer bem alto o nome glorioso de Portugal.

CONIMBRICENSES:

Preciso é, uma vez mais, que afirmeis o vosso sentimento pátrio, que coadjuveis com consciência, pois que é um dever, o arrojado feito dos nossos “azes”. Exige-o a honra e o bom nome de Portugal. Estão à vossa disposição as nossas colunas para nelas subscreverdes.

Pouco, muito, tudo o que derdes, tudo é precioso, tudo é necessário, para que não fique sem êxito tão heróica façanha.

CUMPRI O VOSSO DEVER!”⁷

Palavras que, embora localizadas, eram ilustrativas do ambiente que então se vivia em Portugal e que, naturalmente, era acompanhado, com o maior interesse, pela distante Macau.

Entediado, entretanto, com as demoras e com a ausência de auxílio material ou pecuniário por parte do Governo Português, Brito Pais declarara, publicamente, responsabilizar-se pelas despesas do empreendimento até ao limite de 100 000 escudos, quantia assaz elevada à época. Depois de várias reuniões com uma, por si nomeada, Comissão Técnica do Projecto, o ministro da Guerra deu, por fim, autorização para a partida.

A VIAGEM

Aprontado o *Pátria* (assim foi chamado o aeroplano), na sua fuselagem lia-se, desenhado em letras garrafais, o seguinte e significativo verso dos *Lusiadas*: “Esta é a ditosa Pátria, minha amada”.

Depois de alguns testes e ensaios, o voo inaugural teve lugar a 2 de Abril de 1924, com o aparelho a descolar da Amadora – cerca das 16 horas, perante numerosa assistência e presença de personalidades – e a aterrar em Vila Nova de Milfontes 50 minutos depois, naquilo que foi considerado a anteprimeira etapa da grande viagem.

Nos dias que se seguiram, o mau tempo, surgido inesperadamente, fez com que a aeronave e os seus tripulantes ficassem retidos em Milfontes. Somente no dia 7 desse mês de Abril, pelas seis horas da manhã, o *Pátria* se elevou nos ares, rumo a Oriente. Desde então, foram-se vencendo as etapas, com menores ou maiores dificuldades, aí avultando algumas avarias mecânicas, tempo adverso e os ventos fortes dos desertos; de notar que grande parte da rota seguida pelo *Pátria* foi sobre os céus dos desertos. Mas a extraordinária aventura foi também marcada por bons momentos, sobretudo eficientes apoios nos aeródromos estrangeiros, carinhosas recepções nos locais de aterragem e o envio de preciosos auxílios monetários, sempre provenientes das contribuições generosas de portugueses anónimos.

Em Tunes, 11 dias depois da partida de Milfontes, aguardava-os Manuel Gouveia, que havia seguido de

barco até ali. A partir de então, a equipa ficava completa. De Tunes até à Índia, com paragens em Tripoli, Benghazi, Cairo, Rayak (Líbano), Bagdad, Bushire, no Irão (aqui, as autoridades locais colocaram obstáculos à partida do avião, situação somente ultrapassada por meio de suborno), Bandar-Abbas (cidade iraniana à entrada do golfo de Ormuz), Chahbahar (extremo sueste do Irão) e Carachi, já na Índia, onde chegam a 4 de Maio de 1924, ou seja, mais de um mês após a partida de Lisboa. No dia sete, partiram com destino a Agra, cidade do famoso Taj Mahal, no estado de Uttar Pradesh. Desta vez, porém, a fortuna não lhes sorria: ao passarem sobre Bhudana, empurrados pelo terrível vento – sempre esse implacável inimigo –, viram-se forçados a aterrar no deserto em condições tão difíceis que o *Pátria* se partiu, ficando irremediavelmente inutilizado. Inicialmente acolhidos por habitantes de um oásis, os viajantes, saídos ilesos de tão aparatoso desastre, foram conduzidos à via-férrea e, por esse meio, seguiram para Jodhpur, cidade indiana no estado do Rajastão, onde ficaram alojados na *Gest House*, sumptuoso *bungalow* pertença do marajá local.

Foi aí que receberam, poucos dias depois, um telegrama, anunciando que o Governo Português havia, entretanto, autorizado aquisição de um novo avião para que a odisseia pudesse ser prosseguida. Perante a circunstância de se estar muito longe da

Outra foto do *Pátria* (note-se o pormenor dos tanques suplementares de combustível sob as asas).



HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY



O *Pátria II*, no cemitério de Sâm-Tchan.

pátria e a necessidade de prosseguir para oriente o mais rapidamente possível, a decisão então tomada foi a de comprar, localmente, um avião à Royal Air Force. Após uma enervante demora, posto que as negociações envolveram o Governo da Índia, foi proposto o fornecimento de um De Haviland D.H. 9 A, proposta que mereceu a aceitação dos aviadores e que em Portugal foi também bem recebida. Montado e preparado o novo aparelho, trabalho que se prolongou por alguns dias, o *Pátria II* (este o nome já esperado) fez o seu primeiro voo de ensaio no dia 29 de Maio. Nos dias seguintes, rumo a oriente, sucederam-se as etapas: Lahore – Amballa – Allahabad – Calcutá – Akyab – Rangum (Birmânia, actual Myanmar) – Bangucoque – Oubon – Hanói – Macau. Face ao espaço acanhado da carlinga deste *Pátria II*, Gouveia viu-se obrigado a prosseguir por terra, viajando de comboio ou de barco e acompanhando, sempre que possível, as escalas.

Entretanto, começaram-se a fazer sentir os efeitos da monção de Verão, com densas nuvens e chuvas fortes a dificultarem perigosamente o voo e a navegação. Aquela paragem forçada, de mais de vinte dias, na Índia, trouxera riscos acrescidos a esta derradeira fase da jornada. Condiçionados, pois, pelas chuvas e ventos da monção, os valorosos aeronautas viram-se obrigados a criteriosas escolhas de rotas e de campos de aterragem, voos mais curtos e paragens mais demoradas. A última etapa (Hanói – Macau), no dia 20 de Junho, iniciou-se pelas 10 horas da manhã, com um céu límpido e o avião

a fixar-se, nesta fase, numa velocidade cruzeiro de 170 quilómetros por hora. Pouco a pouco, porém, o céu começou a toldar-se; a aeronave, fustigada por furiosa tempestade, aproxima-se de Macau – Ilha da Lapa, Ilha Verde, Portas do Cerco –, a água caindo em cortinas grossas tornavam impossível a aterragem. Os pilotos rumam a norte, tentando subir o rio Cantão; depois, divisando alguma claridade para os lados de Hong Kong para aí se dirigem, porém o *Pátria II*, ave ferida pela fúria dos elementos, já exausta, não responde, a hélice imobiliza-se. Aos comandos, Sarmento de Beires efectua uma aterragem de emergência sobre o que julga ser um terreno aberto no meio dos arrozais. Num espaço curto, aos solavancos devido à irregularidade do solo, o aparelho acaba por embater numa saliência de terra, partindo a hélice e o tem de aterragem. Tinham, afinal, aterrado num cemitério chinês, em Sâm-Tchan próximo de Kowloon, Hong Kong. Eram 14:48 horas; a longa viagem estava cumprida e cumprido estava também o sonho de muitos portugueses de Lisboa e de Macau, de verem reafirmadas as glórias pátrias. Odisseia aventurosa, sentimental, intelectual e de fraternidade com a província e o povo de Macau, conseguida em 117 horas e 41 minutos (tempo total de voo), sobre desertos, mares, planícies e montanhas, num total coberto de 17 570 quilómetros.⁸

Após aterrarem, tiveram de andar a pé cerca de dois quilómetros até ao pequeno burgo que era então a cidade de Sâm-Tchan; aí tomaram um comboio para Hong Kong, onde foram calorosamente recebidos por

residentes portugueses, à frente dos quais o cônsul de Portugal, Cerveira de Albuquerque.

Entretanto a Cidade do Nome de Deus na China enviou a lancha-canhoneira *Macau* a Hong Kong ao encontro dos heróis. Sob o comando do primeiro-tenente Santos Pedro, o pequeno navio, de fundo chato, venceu as cinquenta milhas de mar revolto durante toda essa noite tempestuosa, fundeando nas águas mais calmas da colónia inglesa pela manhã do dia 21 de Junho. Na tarde desse dia chegou um outro navio português, a canhoneira *Pátria*, e foi neste que, ao raiar do dia 25, os intérpretes do feito heróico que ilustrava toda a nação portuguesa foram transportados até Macau. De notar o pormenor curioso de o dia anterior, 24 de Junho, ser o dia da cidade de Macau e, por essa razão, terem começado as festas da cidade.

*Para aqueles que defendiam
a aeronáutica militar
portuguesa e a queriam
dignificar, a grande questão
era a posição oficial
do Estado Português perante
o empreendimento.*

Recebidos pelo governador, Dr. Rodrigo Rodrigues, pela alta oficialidade e por personalidades macaenses, os ilustres visitantes foram cumulados de elogios, ofertas e gentilezas. Pelas ruas de Macau, os festejos em honra dos bravos aviadores tomaram um cariz popular – marchas *aux flambeaux*, panchões, estalinhos chineses. Todo o território se engalanou, garridamente, para receber os ases da aviação portuguesa, sendo isso um testemunho inequívoco do quanto as gentes de Macau se orgulhavam de pertencer a uma comunidade sob jurisdição portuguesa. Para custear as despesas com estes festejos, foi aberta uma subscrição na Secretaria-Geral do Governo de Macau.⁹ Também o poeta Camilo Pessanha, natural de Coimbra, mas residente em Macau desde 1894, se associou a estas festividades, escrevendo então um pequeno opúsculo com o elucidativo título *Homenagem aos Aviadores que Completaram o 1º Raid Aéreo Lisboa – Macau*. Mesmo depois da partida dos

aviadores as homenagens continuaram, como é exemplo o facto de a 4 de Julho o Grupo de Teatro e Amadores de Música de Macau ter apresentado, no Teatro D. Pedro V, uma Récita em honra dos Heróis do Raide Lisboa – Macau.

Foi ainda sob auspícios do governador de Macau que se providenciou o regresso dos aeronautas portugueses à Metrópole, por mar, via Estados Unidos. Os distintos viajantes foram sendo, entusiasticamente, saudados por colónias de portugueses residentes em diferentes locais do mundo, designadamente em Xangai, na Califórnia e na costa leste dos Estados Unidos. Depois, a partida para a Europa, a calorosa recepção em Londres, na Câmara Portuguesa de Comércio, com a presença do embaixador de Portugal, general Norton de Matos. Por fim, a largada de Southampton, no paquete inglês *Arlanza*, para Lisboa.

À chegada à capital portuguesa ninguém esperava os autores de um dos mais notáveis feitos da aviação lusa. Era o dia 8 de Setembro de 1924 e o tempo mostrava-se chuvoso. Anunciando a chegada breve dos protagonistas do raide, a embaixada em Londres havia enviado um telegrama, o qual, alegadamente, se extraviara. Obtendo a confirmação da existência de tal telegrama, o Governo anunciou a intenção de abrir um inquérito para apurar responsabilidades. Em todo o caso, logo na tarde do dia da chegada do *Arlanza*, a notícia correu célere pela na cidade e dois oficiais do Ministério da Guerra, em representação do respectivo ministro, foram apresentar cumprimentos aos recém-chegados. No Aero Clube de Portugal, de imediato foi criada uma comissão *ad hoc* para organizar aos heróis uma recepção condigna com a sua estatura e com a grandeza do acto por eles praticado.

Depois das cerimónias de promoção ao posto imediato e imposição da Ordem da Torre e Espada, os ilustres homenageados foram também alvo de muitas outras atenções (recepções, honras militares, cortejos cívicos, entrega de medalhas honoríficas, jantares, conferências, concertos, espectáculos) em Lisboa, no Porto e em Vila Nova de Milfontes, sendo de destacar, pela genuinidade e pela singeleza os festejos que ocorreram nesta última localidade, terra natal de Brito Pais e onde, verdadeiramente, o raide Lisboa – Macau teve o seu início.

O orgulho de ser português, tantas vezes espezinhado por estrangeiros e submergido nos tempos turvados que a Pátria vivia, vinha agora ao

HISTORIOGRAPHY



Homenagem aos aviadores do avião *Pátria*, Brito Pais, Sarmento de Beires e Manuel Gouveia, 1924.
Fotografia de Joshua Benoliel (Arquivo Municipal de Lisboa).



Recepção em Vila Nova de Milfontes, in António Martins Quarema, *Apointamento Histórico sobre Vila Nova de Milfontes*. 2.ª ed. Vila Nova de Milfontes: [s.n.]. 1988.

portugueses que então partiam ares fora, iniciando a viagem aérea rumo a Macau. O voto de saudação foi aprovado por unanimidade, porém não deixou Maia de dirigir censuras ao poder executivo por, nas suas palavras, não enviar um representante à cerimónia de partida do *Pátria*.

As trocas de acusações foram-se, entretanto sucedendo, com António Maia, Lelo Portela (também deputado e oficial da aviação) e outros deputados a acusarem o Governo de desamparar a aviação portuguesa e o Raide Lisboa – Macau. Rejeitando as acusações, o ministro da Guerra então em exercício¹² respondia mais do mesmo, ou seja, que não dispunha de verbas para prestar um apoio mais efectivo, porém anunciava, no Parlamento, a decisão governamental de promover ao posto imediato os três militares que estavam protagonizando o raide, constituindo tal distinção um sinal iniludível, dizia, do apreço dispensado ao cometimento e aos seus autores.

Mas estas palavras não satisfaziam a oposição e a polémica foi subindo de tom, vindo à baila, amiúde, a pretensa hostilização feita à aviação militar. Pouco a pouco foi-se instalando um ambiente de litígio aberto, e aparentemente insanável, entre o ministro

da Guerra e muitos oficiais da aviação militar, os quais compareciam agora às sessões parlamentares, sentando-se na galeria reservada ao público. Crescia e endurecia a incompreensão e falta de bom senso das partes em litígio.

Os jornais davam conta disso mesmo, lendo-se no *Diário de Lisboa* o seguinte:

“... não se entende muito bem, principalmente em face da disciplina e dos regulamentos, este desconcerto de opiniões, este mau estar, que já saiu dos limites fechados dos parques e dos hangares, e que coloca o ministro numa situação imprevista, na qual o bom senso e o sentimento dos deveres do seu cargo têm de agir de modo a salvar, a cobrir a honra do mando supremo e o prestígio das leis. [...] Impõe-se neste caso um entendimento. Entendimento que não vem de palavras nem de quaisquer acordos, mas da compenetração de cada um dos seus deveres ...”¹³

Mas a verdade é que surgiam, cada vez mais, inquietantes sinais de indisciplina e de falta de discernimento, designadamente com as partes em demanda a extravasarem a suas peijas para os jornais, em declarações que somente serviam para lançar mais achas

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

numa fogueira já suficientemente acesa. As acusações ao ministro já não se restringiam à sua actuação quanto ao Raide Lisboa – Macau, mas a toda uma alegada falta de proficiência em dirigir o Exército, em particular o ramo da Aeronáutica. Reagindo, o governante aceitava o facto de que, tendo sido tomadas algumas medidas tendentes a uma necessária redução dos custos públicos, essas medidas não eram populares e, compreensivelmente, não eram bem aceites pelas pessoas e instituições atingidas. Muitas outras censuras que lhe eram dirigidas, considerava-as falsas ou injustas. Quanto às condições sob as quais estava decorrendo a viagem do *Pátria*, estas haviam sido fixadas em período de vigência de governo anterior e ele, ministro, não as havia alterado pelo simples facto de tal não lhe ser pedido.

Nesta troca oca, mas perigosa, de palavras, o “braço-de-ferro” que opunha o ministro da Guerra à Aviação Militar agudizou-se sobremaneira com a publicação de um Decreto Governamental, datado de 30 de Maio de 1924. Nos termos desse diploma, era exonerado das suas funções de director da Aeronáutica Portuguesa o major aviador Cifka Duarte e preceituava-se que, doravante, o cargo só poderia ser preenchido por um coronel de qualquer arma do exército, excepto da aviação. Postos perante um facto que consideravam profundamente insultuoso, os oficiais da aviação militar ficaram praticamente em pé de guerra. Declarações incendiárias do deputado António Maia, feitas no Parlamento e no *Diário de Lisboa*, indiciavam que a rebelião estava em marcha. Nos passos seguintes, os rebeldes recusaram-se a acatar as ordens do então recém-nomeado director da Aeronáutica, coronel Morais Sarmento, difundindo por rádio, a mensagem seguinte:

“A Aviação Militar Portuguesa encontra-se revoltada nos seus quartéis por motivo do decreto que exonera o seu director. A sua atitude é da mais absoluta disciplina, ordeira e pacífica, somente obedece às ordens do major Cifka Duarte, único chefe que neste momento reconhecem, não aceitando o decreto que o destituiu por ser inconstitucional e propositado para a Aviação Militar Portuguesa.”¹⁴

Depois, os insurrectos fizeram, sobre a cidade de Lisboa, alguns voos de reconhecimento e de lançamento de propaganda. Feitas, entretanto, algumas tentativas de resolução pacífica do conflito, todas elas resultaram infrutíferas, em face do que o Campo de Aviação da Amadora foi cercado por tropas – aproximadamente

dois mil homens – à ordem do comando da 1.ª Divisão do Exército. Dentro do aquartelamento, mandados embora sargentos e soldados, um pequeno grupo de cerca de vinte oficiais dispunha-se a resistir a eventuais ataques das forças sitiadas, afirmando que só se renderiam se o Ministro da Guerra se demitisse.

A notícia da situação que se vivia em Lisboa chegou aos ouvidos dos bravos portugueses do Raide Lisboa – Macau quando estes se encontravam nos arredores da cidade de Hanoi, preparando-se para cumprir a última etapa da viagem. Em um dos jornais locais, de língua francesa, lia-se o seguinte:

*“Un télégramme de Paris annonce que les aviateurs portugais bloqués et assiégés près de Lisbonne, ont communiqué au Gouvernement qu’ils voulaient que leur desideratum fut transmis au Parlement et qu’ils résisteraient jusqu’à la mort.”*¹⁵

Na opinião de Sarmento de Beires, plasmada no seu livro, a notícia constituía mais um motivo a acrescentar à necessidade de se terminar com êxito a viagem. Nas suas palavras: “Intuitivamente, percebíamos que era necessário chegar, para salvar da violência e do opróbrio, a Aviação Portuguesa”.¹⁶

Entretanto, na Câmara de Deputados, a maioria parlamentar afecta ao Governo rejeitou uma moção de desconfiança apresentada pelo deputado António Maia e sustentou a posição do ministro da Guerra, aceitando como boas as suas explicações de que as medidas então tomadas mostravam-se absolutamente necessárias para, por um lado, fazer uma contenção de despesas e, por outro lado, disciplinar a Aviação Militar. A discussão então gerada entre o ministro da Guerra e o deputado António Maia chegou ao insulto e quase a vias de facto, com os contendores a desafiarem-se para desforços físicos fora do Parlamento. Nas outras bancadas, o ministro era acusado de falta de tacto e de habilidade na condução do assunto.

Enquanto isto, na Amadora, os oficiais aviadores continuavam cercados, sendo que os sitiados tinham ordens expressas para não dispararem, mesmo que fossem atacados. A intenção era, pois, fazer render os sitiados, isolando-os de qualquer contacto com o exterior, ao mesmo tempo que prosseguiam esforços e mediações para que depusessem armas e se apresentassem aos seus superiores hierárquicos. No Parlamento foi, entretanto, aprovada uma moção no sentido de ser o Governo a única entidade a resolver o conflito, com o cuidado extremo de não fazer correr sangue.

Por fim, no dia 7 de Junho de 1924, encontrou-se uma solução para o conflito. Pelas 17:20 horas, o general Bernardo de Faria, acompanhado de outros quarenta oficiais, todos desarmados, entrou no Campo de Aviação. Na meia hora que se seguiu, conferenciou com os aviadores em geral e depois com os respectivos comandantes, pedindo-lhes que se entregassem. Após breve conversa entre si, todos os oficiais declaram render-se às ordens do general Faria. Terminava assim o cerco de cinco dias imposto ao Campo de Aviação da Amadora. No seguimento, os oficiais revoltosos foram conduzidos sob prisão para a Torre de S. Julião da Barra.

O conflito, porém, permanecia, dado que o Governo da República não saía incólume desta crise dos aviadores. Criticado no Parlamento e nos jornais, a sua imagem desgastava-se aos olhos da opinião pública. Na verdade, mal-grado as explicações apresentadas, ficara muito vincada a ideia de que o executivo não só não apoiara, como lhe competia, o Raide Lisboa – Macau como afrontara, despropositadamente, a Aviação Militar. No Parlamento, sucederam-se, entretanto, a apresentação de diversas moções de censura, todas elas rejeitadas em função do apoio parlamentar de que a governação dispunha. Apesar desse apoio, o Ministério sentia-se numa situação de alguma fragilidade e, por isso mesmo, apresentou, a 26 de Junho de 1924, uma moção de confiança, a qual foi rejeitada. Caía o Governo de Álvaro de Castro em Portugal, precisamente ao mesmo tempo em que, do outro lado do mundo, em Macau, eram os aviadores Brito Pais, Sarmento de Beires e Manuel Gouveia entusiasticamente aplaudidos.

A queda do Governo viria a trazer soluções brandas a todos os conflitos entretanto gerados: os aviadores presos em S. Julião foram restituídos à liberdade e aos seus direitos de cidadãos e de militares e os heróicos aviadores do raide, depois da gafe do desconhecimento da sua chegada a Lisboa, foram, em jeito de emenda de mão, profusamente homenageados.

CONCLUSÃO

Nas páginas anteriores, fez-se a evocação do Raide Aéreo Lisboa – Macau de uma forma, tanto quanto possível, dilatada. O acontecimento – também aqui narrado e apreciado –, sendo na sua expressão mais simples do conhecimento geral, está, todavia, intrinsecamente ligado a outros factos menos

conhecidos, porém de indubitável interesse histórico e que, justamente por essa razão, devem ser trazidos a conhecimento. Avultam entre estes factos a recepção apoteótica feita aos aviadores em Macau, em contraste nítido com alguma indiferença e falta de apoio do Estado Português ao empreendimento.

Quanto ao primeiro aspecto, haverá que assinalar o quanto as gentes de Macau sempre vibraram com os êxitos da nação portuguesa e o quanto a essa nação sempre se sentiram ligados. Os festejos em honra dos aviadores foram também a expressão de um regozijo, genuinamente sentido.

Em relação ao segundo aspecto, realce-se que os governos que adoptaram tal atitude puderam fazê-lo porque dispunham de suficiente apoio parlamentar. Seria, em todo caso, uma posição que não deixava de reflectir preocupação pela real situação económica e social do país e que, por conseguinte, encontrava eco junto de alguns sectores da sociedade, sobretudo os que estavam mais atentos às prioridades a ter com a utilização dos dinheiros públicos. A dar sentido às políticas governamentais esteve o facto de essas mesmas políticas não mudarem, nem mesmo quando outros governos de diferente cor partidária assumiram o poder. Isto no período de tempo que compreendeu a fase dos preparativos da viagem e a fase do decurso e término da mesma.

Ainda que, junto de muitos círculos, tenham sido dadas como boas e justas as razões apontadas quanto a uma impossibilidade de apoiar mais efectivamente o empreendimento, o facto é que a opinião pública, empolgada com os tempos heróicos da aviação mundial e com os sucessos da aviação portuguesa, não perdoou o facto. Esqueceram-se, pois, esses governos que, na sua acção, navegavam contra a corrente de opinião formada e que sendo esta amplamente apoiada e divulgada pela maioria dos jornais portugueses, o caminho que estavam a traçar poderia revelar-se arriscado. A par de tal esquecimento surgiu ainda uma inabilidade para dialogar convenientemente, quer com a hierarquia da aviação militar quer com os parlamentares representantes dos interesses desse corpo das forças armadas. Da parte dos que se opunham às posições governamentais, estavam, por um lado, motivações de carácter partidário e, por outro lado, exigências de natureza corporativa, correspondendo estas ao desejo forte e incontido dos aviadores em verem afirmada a sua arma, a aviação militar.

HISTORIOGRAFIA

Tudo isso acabou por gerar tensões insanáveis que desembocaram numa rebelião militar, mas que levaram também ao desprestígio total do governo em exercício ao momento, governo esse que acabou por cair. Não sendo tal facto inédito na instabilidade político-institucional da Primeira República Portuguesa, é preciso realçar que, no caso em apreço, tal crise ministerial teve como causa próxima e decisiva o Raide Lisboa – Macau. O próprio êxito alcançado acabou por se mostrar como algo que se voltava contra o poder governativo (nas suas várias versões) uma vez que este tinha afirmado que a plena realização de uma tal façanha se mostrava muito duvidosa.

Falando ainda da recepção que os aviadores tiveram da parte das gentes e autoridades de Macau, refira-se, em primeiro lugar, que tal acolhimento insere-se plenamente na coerência de que o Território, ao longo da sua história, sempre deu mostras em saudar e homenagear, sem preconceitos, os êxitos colectivos ou pessoais dimanados da Metrópole. Mas há também que

salientar a plena compreensão que em Macau houve quanto à dimensão patriótica da proeza e quanto à coragem, saber, perícia, e idealismo dos aviadores. Incompreendidos em Lisboa, os heróis desta façanha obtiveram em Macau, da parte de todos os extractos sociais – governantes, políticos, militares, gente do povo – o carinho e o amparo que antes lhes haviam sido regateados. Depois, percebeu-se na exuberância dos festejos e na autenticidade dos mesmos um orgulho na população de Macau pelo feito cometido, sentindo-o como pertença sua.

De posse desta verdade, é justo concluir que os promotores do êxito desta espantosa odisseia, foram, para além dos imediatos intérpretes da mesma, o povo de Lisboa e o povo de Macau, com a diferença de que na Cidade do Nome de Deus, o Governo e as Instituições não regatearam os apoios e as homenagens devidas aos heróis.

E esta é uma realidade que a História deverá registar. **RC**

tentaria ainda a realização de uma viagem de circum-navegação aérea à volta do mundo. Já no Brasil, a acção foi interrompida, por ordens da Ditadura Militar então reinante em Portugal. Da decorrência dessa interrupção, ficaria, no entanto, o feito da primeira travessia aérea nocturna do Atlântico Sul a contar para o palmarés do pioneirismo aeronáutico português.

Poeta e escritor, Sarmento de Beires integrou o movimento cultural e político ligado à *Seara Nova* (1921-1931). Em 1930, foi iniciado na Loja Paz da Maçonaria, com o nome simbólico de Bartolomeu Dias. Cidadão civicamente empenhado, em absoluto e corajoso confronto com o fascizante Estado Novo, conheceu a clandestinidade e as prisões de Salazar. Condenado, em 1933, a sete anos de desterro e perda de todos os direitos cívicos e políticos, erra, então, por países e lugares como Espanha, Marrocos, França, Hanói, China, Macau, acabando por fixar no Brasil, onde desenvolveu intensa actividade de jornalista, escritor, tradutor e cronista de guerra em várias estações de rádio durante a Segunda Guerra Mundial. Apesar de amnistiado e reintegrado nas Forças Armadas Portuguesas em 1951, e, posteriormente, promovido por distinção ao posto de coronel, manteve-se sempre firme e actuante nas suas convicções e atitudes políticas. Republicano, maçom e membro da Sociedade Teosófica de Portugal e da Sociedade Teosófica do Brasil, morreu na cidade do Porto, em Junho de 1974, já depois da “Revolução dos Cravos” ter florido em Portugal. Entre as suas condecorações contam-se a Ordem Militar da Torre e Espada, Ordem Militar de Cristo, Ordem Militar de Santiago da Espada, Comenda da Ordem do Império, Legião de Honra Francesa e Ordem do Rei do Camboja. Da sua actividade literária, além de significativa epistolografia, colaborações em livros de outros autores e outros pequenos escritos e traduções, ficaram os seguintes testemunhos: *Sinfonia do Vento*, poesia

HISTORIOGRAPHY

(Lisboa: Seara Nova, 1924), *A Viagem do Pátria*, viagens (Lisboa: Seara Nova, 1925), *A Cidade do Sol*, ensaio (Lisboa: Livraria Clássica, 1926), *Asas que Naufragam*, viagens (Lisboa: Livraria Clássica, 1927), *Trajectórias*, romance (Lisboa: Livraria A. M. Teixeira, 1930).

3 Manuel António Gouveia: Nasceu em 4 de Fevereiro de 1890, na cidade do Porto. Com 22 anos de idade, assentou praça numa Companhia de Sapadores de Caminhos de Ferro, domiciliada na Cova da Moura, em Lisboa. Integrado no CEP, embarcou para França, em 1917. Aí frequentou a Escola de Mecânicos de Saint-Cyr e trabalhou nas oficinas de Gnome-Rhone e na fábrica de aviões Hispano-Suisse. Durante a Guerra, foi mecânico na esquadrilha francesa SPA-124 “Jeanne d’Arc”, da qual faziam parte alguns pilotos portugueses. Ainda em França, foi convidado para integrar uma equipa com a missão de adquirir, nesse país, o material para as oficinas do Grupo de Esquadrilhas Aviação República, nova unidade de aviação militar então criada em Portugal. Regressado à pátria em finais de 1919, foi colocado no GEAR, Amadora, como chefe de mecânicos da Esquadrilha SPAD. Em reconhecimento do seu enorme contributo para o sucesso da ligação aérea Lisboa – Macau, foi promovido a alferes, facto inédito, posto que até então fora sempre vedado aos mecânicos ascenderem à categoria de oficiais. Em 1926, juntou às suas consagradas competências de exímio mecânico, a habilitação de piloto, obtendo o respectivo *brevet*. Munido dessas capacidades, na viagem do *Argos* ao Brasil em 1927, desempenhou, simultaneamente, as funções de mecânico e de segundo piloto. Nesta travessia, cometeu a proeza de reparar um dos motores, em pleno voo nocturno sobre o Atlântico. Em 1935 foi distinguido com a mais alta condecoração militar portuguesa: a Torre e Espada. De 1937 a 1946, foi director da

Escola de Mecânicos da Base Aérea n.º 1, sita na Granja do Marquês, perto da vila portuguesa de Sintra. Finda a sua carreira militar – depois de uma passagem pelo cargo de director de mecânicos na Companhia de Transportes Aéreos (precursora da TAP) – entrou para a *Aerolíneas Argentinas*, onde permaneceu até 1959. Faleceu em 1966.

4 José Manuel Sarmento de Beires, *De Portugal a Macau (A Viagem do Pátria)*.

5 António Maria da Silva (1872-1950), engenheiro de minas e político da Primeira República. Foi membro da Alta Venda da Carbonária Portuguesa e grão-mestre adjunto do Grande Oriente Lusitano. Ministro e Presidente de Ministério por várias vezes.

6 José Manuel Sarmento de Beires, *De Portugal a Macau*, p. 27.

7 *Gazeta de Coimbra* de 26 de Abril de 1924, p. 5.

8 Ver José Manuel Sarmento de Beires, *De Portugal a Macau*, p. 262.

9 Ver Fundo de Administração Civil – Processo n.º 9295. Macau, 1924.

10 Travessia aérea do Atlântico Sul em 1922.

11 Os termos utilizados não serão os mais correctos visto que ambos os corpos de aviação eram de natureza militar. Todavia era assim que, à data, a distinção era feita.

12 Major Américo Olavo Correia de Azevedo (1881-1927) Américo Olavo, herói da Primeira Guerra Mundial – Cruz de Guerra e Torre e Espada – autor de um pequeno livro com o título *Na Grande Guerra*, editado em 1919. Morreu no decorrer da Revolução Republicana de 7 de Fevereiro de 1927.

13 *Diário de Lisboa* de 23 de Maio de 1924, p. 1.

14 Ver *A Capital* de 3 de Junho de 1924, p. 1.

15 Cf. José Manuel Sarmento de Beires, *De Portugal a Macau*, p. 217.

16 *Ibidem*.

BIBLIOGRAFIA

Fontes

Arquivo do Centro Científico e Cultural de Macau - Processo 9295: Subscrição aberta na Secretaria-Geral do Governo de Macau, a fim de custear as despesas a fazer com as festas por ocasião de chegada dos aviadores Brito Pais, Sarmento Beires e Manuel Gouveia, 1924 Junho 10 a 14.

Jornal *A Capital* (1923-1924).

Jornal *Diário de Lisboa* (1923-1924).

Diário das Sessões da Câmara de Deputados (1923-1924).

Diário das Sessões do Senado (1923-1924).

Beires, José Manuel Sarmento de. *De Portugal a Macau (A Viagem do Pátria)*. 2.ª ed.. Porto: [s.n.], 1953.

Estudos

Calisto, Vasco. *A Aviação na Amadora: Um Quarto de Século de Epopeias Aeronáuticas: Conferência em 9 de Novembro de 1973*. Oeiras, Câmara Municipal, 1973.

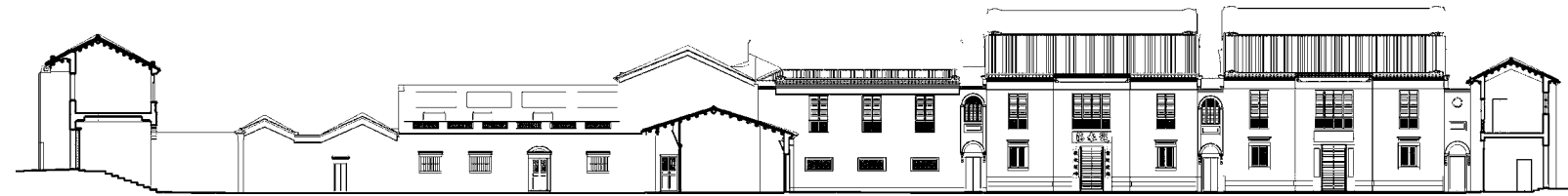
———. *Os Primeiros Aviadores Portugueses em Macau: 1924-1934*. Conferência proferida em 22 de Abril de 1998 na Casa de Macau em Lisboa. Lisboa: Universitária, 1999.

Ellacott, S. E. *A Conquista do Ar*. Tradução do Comandante Sarmento de Beires. 2ª. ed. Porto: [s.n.], 1959.

Santos, Carlos Pinto e Neves, Orlando. *De Longe à China: Macau na Historiografia e na Literatura Portuguesas*, vol. 3. Macau: Instituto Cultural de Macau, 1988.

Marques, A. H. de Oliveira *et. al.* (coord.). *Parlamentares e Ministros da 1.ª República*. Lisboa / Porto: Assembleia da República / Edições Afrontamento, 2000.

Peixoto, Manuel Lemos. *Homens e Aviões na História da Amadora*. Amadora: Câmara Municipal, 1980



The Son of Macao and the Mandarin's House

CHRISTINA MIU BING CHENG*

'The Son of Macao', Zheng Guanying 郑观应 (alternative spelling in Cantonese: Cheng Kuan-ying) (1842-1921), was born in Xiangshan county (now called Zhongshan),¹ Guangdong province, near Macao, in south China. He was a comprador-merchant, reformer, philanthropist, writer, poet, and socio-political thinker/activist. Spending most of his lifetime until his death in Shanghai, Zheng Guanying (Plate 1) was largely nurtured by the hybrid Shanghai urban culture in the late Qing dynasty (1644-1911). He returned to Macao for seven years, from 1885 to 1892, after he had become involved in a lawsuit. During this time, he completed his acclaimed book *Shengshi Weiyan* 盛世危言 (*Words of Warning in Times of Prosperity*)² in his family house.

As he had a long-time sojourn in Shanghai, one may wonder why and when he was extolled as 'The Son of Macao'. He composed a collection of classical

poems on places he had visited; what then was his impression of, and concern for, Macao? Mapping onto the history of 19th-century China, this paper examines his upward mobility from a failed student to a gentry-merchant in Shanghai, and his pioneering ideas that provoked inspiration to notable Chinese personages on economic, political and social reforms in times of a turbulent China.

Zheng Guanying's family house, better known as the Mandarin's House, is in 'The Historic Centre of Macao', which is a comprehensive array of East-West architecture listed as World Heritage by UNESCO in 2005. 'The Historic Centre of Macao' is located at the heart of an area where formerly most Westerners settled, once called the 'Christian City' (*Macao World Heritage*, 2008:2). These unique patrimonial sites are woven into the original urban fabric, forming a walking trail in the historic zone.

Built around 1869, the Mandarin's House is a traditional Chinese compound with several courtyard structures mixing architectural features from different cultures. In the ebb and flow of time, the house became shabby and was compartmentalised quarters for more than 300 tenants in the late 20th century. Since 2001 when the Macao government acquired the proprietorship of the property, extensive restorations were carried out to revive its grandiose appearance. Throughout his life, Zheng Guanying remained a merchant and later an entrepreneur. Moreover, none of Zheng's family members had ever passed the imperial civil service examinations that led to

Plate 1. Water colour painting of Zheng Guanying 郑观应 by Liu Wenchang 廖文畅. Reproduced from Zheng Guanying, *Zheng Guanying shi xuan* 郑观应诗选, edited by Deng Jingbin 邓景滨 (Macao: Aomen Zhonghua shi ci xue hui, 1995), p. 1.

郑妙冰 is the author of *Macao: A Cultural Janus* (1999), *In Search of Folk Humour: The Rebellious Cult of Nezha* (2009) and *Tracing Macau through Chinese Writers and Buddhist/Daoist Temples* (2013). *Macao: A Cultural Janus* has been translated into Chinese, as 澳门—殖民沧桑中的文化双面神. She has received a Ph.D. in Comparative Literature at the University of Hong Kong.

Doutorada em Literatura Comparada pela Universidade de Hong Kong. Autora de *Macao: A Cultural Janus* (1999) [traduzida para chinês com o título 澳门—殖民沧桑中的文化双面], *In Search of Folk Humour: The Rebellious Cult of Nezha* (2009) e *Tracing Macau through Chinese Writers and Buddhist/Daoist Temples* (2013)

ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

officialdom (or mandarin status) in the Qing court. One may ask why Zheng’s ancestral mansion has been called the ‘Mandarin’s House’. Intrinsically linked, Zheng Guanying and his family house have now been translated into the pride of Macao.

A FAILED STUDENT FROM THE SOUTH

According to Zheng Guanying’s autobiography, he was sent by his father Zheng Wenrui 郑文瑞 (1812-1893) to Shanghai in 1858 at the age of sixteen (seventeen years old by traditional Chinese age reckoning) after he failed the imperial civil service examination at the county level for the elementary *xiucai* 秀才 ‘degree’³ in Xiangshan. His father asked him to ‘learn doing business’ with his uncle Zheng Xiushan 郑秀山, a comprador in the British firm Overweg and Company (*Xinde Yanghang* 新德洋行) in Shanghai, where Zheng Guanying started as a junior employee (Zheng, 1995: 8).

Zheng also learned English from his uncle and went to an evening class for English at the Anglo-Chinese School (*Yinghua Shuguan* 英华书馆) (Zheng, 1995: 8). This school was established by the Church Missionary Society in 1865, and was the first missionary school to emphasise education in the English language. Besides learning English, it could be surmised that ‘the teenager from the south’ must have exerted extra efforts to master the language skill of Shanghainese, which was different from his mother tongue Cantonese—the regional language of Guangdong province. The language of Shanghai is largely unintelligible to speakers of other varieties of Chinese languages, though the written characters are the same.

In 1859, seventeen-year-old Zheng Guanying joined the British firm Dent and Company (*Baoshun Yanghang* 宝顺洋行) where he was in charge of the silk and tea business. In 1867, he worked for the *Heshengxiang* Tea Company (和生祥茶栈) as *tongshi* 通事⁴—a linguist, translator and broker. At the same time, he made investments in the Union Steam Navigation Company (*Gongzheng Lunchuan Gongsi* 公正轮船公司) and was recommended to be a trustee. In 1873, he started to work as the general manager of the shipping branch of the Butterfield and Swire Company (*Taigu* 太古), and played a role in the management as a shareholder. In 1882, he finished a five-year contract with this British firm and joined the

China Merchants’ Steamship Navigation Company (*Lunchuan Zhaoshang Ju* 轮船招商局) (Zheng, 1995: 8). In 1884, he resigned from China Merchants’ and embarked on a tour of shuttle diplomacy to Southeast Asia. Then he retreated to Macao, staying from 1885 to 1892 after having been involved in a lawsuit. In late 1892 he returned to Shanghai as he was re-employed by the China Merchants’ as a manager (Xia, 1995: 373).

Founded in 1873, the China Merchants’ Steamship Navigation Company was under the patronage of Li Hongzhang 李鸿章 (1823-1901), an eminent politician and diplomat, and Sheng Xuanhuai 盛宣怀 (1844-1916), the Minister of Transportation. The company was a joint venture of Chinese merchants and the government to compete with foreign navigation companies. It was in this company that ‘the man from the south’ established a strong network in the business circle, and particularly he developed a trans-regional relationship and friendship with Li Hongzhang (a native of Anhui province) and Sheng Xuanhuai (a native of Jiangsu province).

Westerners thronged to Shanghai after China was forced to open the door wide for foreign trade in 1843 in the wake of China’s defeat in the first Sino-British Opium War in 1842. As a treaty port, Shanghai in the 1850s through the 1870s demonstrated a distinct cultural ambience of ‘Western learning’, and its culture was formed partly by Western influences. At the time when Zheng migrated to Shanghai, this port city on the Huangpu River had already seen a rapid development and the catalysts for new changes. It was a thriving trading depot in the lower Yangtze region and the hub for China’s inland river navigation. In the words of Wu Guo 伍国, 19th-century Shanghai ‘was a national centre of commerce and information, a city with global communication and consciousness, but also a site where people from different parts of China merged, cooperated, and contended’ (Wu, 2010: 31).

Coming from south China, Zheng Guanying started as a minor staff member in foreign companies, and later became an investor and entrepreneur. The failed student was nurtured in a new urban cultural space that was characterised by the Westernised environment, and he was a hybrid product *par excellence* of Shanghai’s treaty port culture. From his working experience, he acquired expertise in shipping, cotton, and telegraph industries. The business knowhow laid a sound foundation for his social upward mobility, and

for his career as a gentry-merchant⁵ in the circle of the rising urban elite in Shanghai.⁶

SHANGHAI EXPOSURE

Shanghai provided Zheng Guanying with a variety of opportunities, information, and channels of expression by means of print media. In 1872, two British tea merchant brothers, Frederick and Ernest Major, founded the *Shenbao* 申报⁷ in Shanghai, known in English as the *Shanghai News*. Being one of the first modern Chinese-language newspapers, the *Shenbao* played a pivotal role in the formation of public opinion and in the dissemination of information in China until its closure in 1949. Although the *Shenbao* was owned and managed by the British, the editorial affairs were left to the Chinese editors.

The goal of this commercial newspaper was to report on public and local affairs, national politics, commerce and trade, as well as to cover global affairs. The *Shenbao* advocated reformist ideas for the revival of China, and addressed national strengthening as a main theme. It soon became a popular reading material for the Shanghai urban elite, and helped forge a network of reformers. By reading the *Shenbao*, Zheng Guanying learned about international affairs and acquired a worldview to re-evaluate China’s position in the world. He was not only an avid reader, but he also published his commentaries on various issues. The *Shenbao* was a conduit for him to express critical social concerns.

In 1873 Zheng Guanying’s first book *Jiushi Jieyao* 救时揭要 (*Important Suggestions for Social Salvation*) was published. It was mainly a collection of his writings already published in the *Shenbao*. He was a prolific writer and soon started to work on *Yiyan* 易言 (*Easy Remarks*, also translated as *On Change*), which was a compilation of 36 essays. First appearing in 1880, *Easy Remarks* obviously surpassed his former book as it had a broader cosmopolitan perspective and contained an embryonic reform agenda.

Shanghai was also an arena where Zheng could be involved in politics. In 1884, Zheng was appointed as an unofficial envoy by General Peng Yulin 彭玉麟 (1816-1890) to visit Vietnam and Siam (renamed Thailand in 1949) for the sake of soliciting their alliance with the Qing court against the intrusion of France. The diplomatic mission to Southeast Asia opened up his vision in political thinking. He was aware of the plight of the overseas Chinese, who suffered harsh treatment

without protections from any Chinese diplomatic organisation. Through the print media, he expressed his concerns by urging the government to take active measures to protect the Chinese nationals, and set up consulates in these countries (Zheng, 2013: 21-22).

Apart from the expansion of opportunities for trade and commerce in Shanghai, mission education was booming after the 1860s, concomitant with the proselytisation of Protestantism to the unwilling host (Biggerstaff, 1961: 127). Among numerous educational institutions, the Shanghai Polytechnic Institution and Reading Room (*Gezhi Shuyuan he Yuedu Shi* 上海格致书院和阅读室)) was jointly founded in 1875 by Western diplomats, missionaries, and progressive-minded Chinese gentry-merchants. Its aims were to preach Christianity and to introduce Western science and technology. Zheng Guanying acted as a trustee, and in 1893 became a part-time instructor of this institution (Wu, 2010: 24, 66).

Zheng Guanying also participated in meetings and social gatherings at the Zhang Garden (Zhang Yuan 张园). Opened in 1885 and located in the foreign concession, this famous public garden developed into an urban space for political speeches and organisational activities. The Zhang Garden remained the largest public recreation and entertainment centre in Shanghai until 1905. It was in this public space that Zheng could move into a larger social domain and form a network to interact with activists, reformers, and intellectuals. He was *de facto* an exemplary member of the urban elite in the treaty port.

Another well-known social organisation in which Zheng Guanying was active in Shanghai was the Asiatic Society (*Yaxiya Xiehui* 亚细亚协会), where he was vice-president (Wu, 2010: 80). Coinciding with the 1898 Hundred Days Reform Movement (which will be discussed below), the Asiatic Society was founded in June 1898. It was a Sino-Japanese joint venture, and the first non-governmental formal alliance between the Chinese and Japanese activists. Given China’s defeat in the Sino-Japanese War in 1895, Zheng realised the significance of Japan’s industrial, social, and geo-political progress after the Meiji Restoration (1868-1912). Though having ambiguous attitudes (a mixture of admiration and caution) towards Japan, he suggested that China should pursue an alliance with Japan and that China and Japan should help each other to resist Western powers.

ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

In the intellectual world of Shanghai, Zheng Guanying was exposed to various domains of activities. He was energetic in the media sphere (the *Shenbao*), the political spectrum (diplomatic shuttle mission), the literary realm (the Shanghai Polytechnic Institution and Reading Room), public space (the Zhang Garden), and trans-national urban space (the Asiatic Society). A new horizon of his perspectives was shaped in Shanghai’s melting-pot environment and he came of age as an influential reformer.

MACAO SENTIMENT

Shanghai was Zheng Guanying’s long-time abode, but he stated in a poem that his residence was actually in the Land of the Lotus Flower (*Nong jia zhengzhu lian huadi* 依家正住莲花地) (Zheng, 1995: 183).⁸ He was greatly concerned for Macao even though he was in Shanghai. Through his writing, he voiced his disquiet and called for social consciousness about the coolie-slave trade⁹ that flourished in Macao. His first piece published in *Important Suggestions for Social Salvation* was ‘On Saving the Piggy of Macao’ (*Aomen Zhuzailun* 澳门猪仔论) (Zheng, 2013: 6-7). The coolie-slave trade, or human trafficking, was dubbed the ‘pig trade’ locally. It was because like pigs, the slave recruits were stamped with a mark for identification. He flagellated the inhumane ‘pig trade’ in the subsequent five pieces, and urged prohibition in Macao.

Political disorders and economic setbacks during the late Qing dynasty drove many wretched Chinese to seek job opportunities abroad and China proved to be a good source of labour for the outside world. Foreigners began to tap the Chinese labourers through the establishment of the coolie-slave trade. In the 1850s Macao became the coolie-slave trade centre to meet the world demand for cheap labourers.¹⁰ Between 1850 and 1875 some 1,280,000 ‘contracted workers’ were recruited and shipped overseas (Yee, 1992: 71-73). The two major destinations were Cuba and Peru. Since its rise in 1848, the rampant coolie-slave trade was the only real business in Macao for twenty-five years (William, 1966: 430).

Zheng Guanying retreated to Macao in 1885 when he reached the nadir of his sorrow in Hong Kong (which will be discussed in the following section). He composed the following classical poem:¹¹

归田官
致仕归来好著书，借将利弊告宸居。
如何但作携菹戏，满道荆榛竟不除。
(Zheng, 1995: 126)

A Returned Mandarin
Returning home from an official life, it is time
to write a book,
reporting to the highest authority the benefits
and drawbacks of the present situation.
With no intention to indulge in the game of
gambling,
leaving the prevailing crises unsolved.
(my translation)

Zheng stated that he was an official in the title of the poem, as he had already been bestowed the rank of an honorary mandarin in 1879 for of his philanthropic contribution to famine relief work in Shanxi province (which will be discussed below). However, the title of the poem can be interpreted differently. His original name in Chinese was 郑官应, and in the *pinyin* Romanisation, the two names 郑官应 and 郑观应 are the same in pronunciation as Zheng Guanying. The middle word, *guan* 官, means an official. Hence, the title is riddled with double meanings: a returned mandarin, or Guan (himself) returning to hometown.

The poem indicates that he would start writing his celebrated book, *Words of Warning in Times of Prosperity*. He also yearns for a chance that his work would reach the Emperor. Given the menacing banditry and legalised gambling business in Macao, he calls for social awareness of these ‘prevailing crises’ through writing.

In other poems on Macao, not only does he deplore the gambling business as a plunder; and the cause for the disintegration of families and bankruptcies, but he also denounces the unscrupulous merchants who lure people to gamble (Zheng, 1995: 126-127). In a poem on opium, he likens opium to poisonous wine and aspires to awaken people through his pen from becoming addicted to the ‘poison’ (Zheng, 1995: 128-129). By the end of the 19th century, one in every ten Chinese was thought to have become an addict (Wolf, 1982: 258). Zheng’s poetry also expresses humanitarian concern for women in the feudal system. The distorting habit of foot binding¹² and the mal-treatment of slave servants are repeated themes in

his poetry (Zheng, 1995: 130-131) and in his narrative (Zheng, 2013: 166, 185).

In 1893, Zheng came back to Macao for his father’s funeral and stayed there for more than three months. He left his impressions of Macao in a poem, and here are two stanzas:

澳门感事
华人神诞喜燃炮，葡人礼拜例敲钟。
华葡杂处无贵贱，有财无德亦敬恭。

外埠俱谓逋逃藪，各街频闻卖菜佣。
商务鱼栏与鸦片，餉源以赌为大宗。
(Zheng, 1995: 183)

Impressions of Macao
The Chinese explode firecrackers to celebrate
divine feasts,
the Portuguese strike bells to call for Sunday
worshippers.
The Chinese and Portuguese can coexist
harmoniously,
the rich, though without virtue, are respected.

In foreign ports Macao is known as a haven for
fugitives,
every street is filled with the voices of vegetable
peddlers.
Commercial activities, fish wholesale, and
opium-trafficking are the livelihood,
gambling, however, contributes the main
revenue.
(my translation)

In the first stanza, Macao is lauded as a harmonious rendezvous for the East and West, and a city of religious toleration and compromise between the polytheistic Chinese and the monotheistic Portuguese. Zheng nevertheless laments that mercenary gains are more valued than lofty virtues. The second stanza offers a rural scenario of Macao, but opium-trading¹³ and the gambling business are booming under Portuguese rule.¹⁴ Zheng trenchantly points out that Macao is a receptacle for fugitives. One well-known person who fled to Macao seeking refuge was the English painter George Chinnery (1774-1852). He arrived in Macao in 1825 and stayed there until his death in order to escape from his estranged wife and financial problems.

WORDS OF WARNING IN TIMES
OF PROSPERITY

After Zheng Guanying left his hometown in his youthful days, he almost stayed in Shanghai until his death, and only travelled occasionally between Shanghai and Xiangshan/Macao. But he returned to Macao in mid-1885 and stayed there until late 1892. Why did he come back to Macao for seven years? He was caught in the vortex of a fraud. Yang Guixuan 杨桂轩, the chief comprador of the Butterfield and Swire Company, defaulted on the company’s fund for more than 40,000 silver dollars. In January 1885 when Zheng passed through British Hong Kong, he was held in custody because he was Yang’s guarantor. He had been detained for five months and was set free after he managed to settle the lawsuit by paying a fine of 5,000 taels for the debt (Xia, 1995: 370). Overwhelmed by indignation, embarrassment, and despair, the detainee took refuge in Macao for a break from Shanghai.

Perhaps this twist of fate was a blessing in disguise. During his less than all-consuming daily life in Macao, he had more time to think and write about the economic and socio-political reforms for national salvation and strengthening. In his family house, he expanded and revised *Easy Remarks* to a five-juan 卷 (chapter) version, and renamed it as *Shengshi Weiyan* (*Words of Warning in Times of Prosperity*), which was completed in 1892 and first published in early 1894. For Zheng, the family house was a sanctuary for regeneration and reinvigoration, where he found spiritual solace for collecting his thoughts. Portuguese Macao was indeed a haven for retreat.

The title of the book, *Shengshi Weiyan*, is perhaps a misnomer in the historical context of national humiliation at the hands of foreign powers. The first two words of the title, *Shengshi* 盛世 (a prosperous or an affluent age),¹⁵ constitute a sheer irony to a China, which was on the brink of collapse. But *Weiyan* 危言 (words of warning) appropriately embrace pioneering treatises for national salvation.

Since 1842, the year when Zheng Guanying was born, the Qing Empire was far from prosperity and affluence. China had been defeated in the first Sino-British Opium War (1839-1842) and the Treaty of Nanjing was signed in 1842, resulting in the surrender of Hong Kong to the Union Jack. The Treaty of

ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

Nanjing was the first in a series of unequal treaties that forcibly opened treaty ports to the West. China soon suffered another defeat by the Anglo-French invasion in the second Opium War (1856-1860).¹⁶ In 1858, when the teenager Zheng first arrived in Shanghai, the Treaty of Tianjin was signed. China was forced to accept European control of its coastal cities, to permit foreign legations in Beijing, to allow Protestant missionary activities and to legalise the import of opium. And southern Kowloon (near Hong Kong) was ceded to Britain as well.

Internally, China was confronted with a tumultuous civil war against the ineffective Qing government—the Taiping 太平 Rebellion (1850-1864). It was headed by a Chinese Protestant convert, Hong Xiuquan 洪秀全 (1814-1864), who claimed that he was the new messiah and the younger brother of Jesus Christ. Espoused a revolutionary aim at bringing in a new era, Hong and his followers set up a new regime *Taiping Tianguo* 太平天国 (the Heavenly Kingdom of Peace) with its capital in Nanjing. At first, members maintained Christian disciplines and adopted new progressive reforms by forbidding opium sale and use, and advocating equality for women.

Yet, the millenarian project soon crumbled chiefly due to the followers’ unruly discipline, internal corruption, and their extreme anti-foreign feelings. The insurrection erupted into an uncontrollable force that stormed over sixteen provinces and destroyed more than 600 cities in fourteen years (Yee, 1992: 76), thus shaking the Manchu throne of the Qing dynasty. The Taiping Rebellion was one of the largest, if not the deadliest, civil war in world history. It was at long last suppressed by the army of Zeng Guofan 曾国藩 (1811-1872) along with other loyalists. Zeng Guofan was an influential statesman and military general at that time.

By the time the first version of *Words of Warning in Times of Prosperity* came into being in 1894, late Qing China was further aggravated by the defeat in the Sino-Japanese War (1894-1895), which propelled the signing of yet another humiliating treaty, the Treaty of Shimonoseki (known in Chinese as *Maguan Tiaoyue* 马关条约) in April 1895, and Taiwan was ceded to Japan. China was already plagued by turbulent impacts internally and externally. It was a weak and poor China. Zheng was obviously haunted by anxiety about the loss of the nation (*wangguo* 亡国) at the hands of the crippling Qing court.

In 1895 Zheng expanded the book from the first five-*juan* version to a fourteen-*juan* version in the wake of the Sino-Japanese War. *Words of Warning* had ever since attracted a wide acceptance and some personalities of note were contributors to the preface. His reformist ideas won support from civil administrators, military leaders and intellectuals, including Deng Huaxi 邓华熙 (1826-1917), the Governor of Jiangsu province; Sheng Xuanhuai 盛宣怀 (1844-1916), a leading entrepreneur-bureaucrat; Peng Yulin, a reform-minded general; and Chen Chi 陈炽 (1855-1900), an intellectual reformist-thinker.

In particular, Deng Huaxi officially submitted an imperial memorandum to the Guangxu Emperor (1871-1908) in early 1895 and recommended Zheng’s *Words of Warning* as ‘a thorough study of the advantages and disadvantages of China and the West, and all his suggestions were feasible’ (Deng, 2014: 4). Through Deng’s recommendation, Zheng Guanying’s avant-garde ideas on reforms and self-strengthening reached the highest authority. The yearning in Zheng’s poem ‘A Returned Mandarin’, as discussed above, was realised. In May 1895 Emperor Guangxu decreed publishing 2,000 copies of his book for distribution to civil officials (Zheng, 2014: 337). Since 1895, *Words of Warning* had been printed more than 20 times, and became the book with the most editions in Chinese publishing history (Xia, 1995: 88).

The book had a large readership and provided inspiration to the famous reformist-officials, such as Kang Youwei 康有为 (1858-1927), Liang Qichao 梁启超 (1873-1929), as well as the revolutionary Sun Yat Sen 孙逸仙 (1866-1925). Zheng’s work also influenced Mao Zedong 毛泽东 (1893-1976), who told Edgar Snow in an interview in Yan’an in 1936 that he had read *Words of Warning* in his youthful days and liked it (Snow, 1968: 134).

The year 1895 became a major turning point in modern Chinese history after the defeat in the Sino-Japanese War. The political humiliation and social turmoil paved way for the Hundred Days Reform Movement (*bairi weixin* 百日维新, also known as *wuxu bianfa* 戊戌变法) in 1898, initiated by Emperor Guangxu and led by the scholar-thinkers, Kang Youwei and Liang Qichao. The short-lived political reform movement (between 11 June and 21 September 1898) only lasted for 103 days and ended in a coup d’état by powerful conservative opponents led by Empress

Dowager Cixi (1835-1908). The two leading reformists took exile in Japan.

Despite his skepticism of the Kang-Liang radical clique, Zheng Guanying sent 100 silver dollars to Kang Youwei’s father, who had fled to Macao (Zheng, 2013: 646). Macao again proved to be a sanctuary for the desperate, and Zheng’s charitable gesture might perhaps rescind the stereotype that merchants were merely profiteers. Disillusioned with the rashness of the Hundred Days Reform Movement, Zheng remained a merchant and reformist-writer.

In 1899, China met with yet another internal unrest, the Boxer Movement (*Yihetuan* 义和团, Society of Righteousness and Harmony).¹⁷ Also labelled as the Boxer Rebellion, it began as a peasant revolt in Shandong province, northern China, in a backdrop of severe drought and enmity towards German dominance and Japanese penetration. It was motivated by anti-imperialism sentiments and soon erupted into an uprising against foreigners and Christians. Consequently, the uprising triggered the

Plate 2. Zheng Guanying, *Shengshi Weiyen* 盛世危言 (*Words of Warning in Times of Prosperity*), 8 volumes in ‘thread-binding’ edition (Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 2008).



storming of Beijing in the summer of 1900 by the Eight-Nation Alliance (*baguo lianjun* 八国联军).¹⁸ The eight-power allied forces proceeded to loot and pillage in Beijing, which became a battered city after the siege.

Unlike members of the Society of Jesus who had once successfully gained favour in the Qing court by introducing Western scientific knowledge, Protestant missionaries gained their foothold from the defeats of China in the two Opium Wars. These missionaries might come with good intentions to enlighten the ‘heathens’, but they were regarded as the appurtenance of the hegemonic imperialists, and the introduction of Christianity was seen as the by-product of colonialism.¹⁹ It was natural for the Chinese to feel that Western traders and missionaries came to offer them opium with one hand and the Bible with the other, and both were backed up by formidable guns, cannons, and warships.

The conflation of opium and the Bible is reminiscent of Karl Marx’s atheistic aphorism—‘religion is the opium of the people’ (Marx and Engels, 1957: 38). In China, opium and the Bible were put side by side to impart intoxicating effects. The symbiotic and incongruous relationship between offering opium to devastate the bodies and preaching Christianity to save the souls was one of the main factors that led to the ensuing xenophobia. The Boxer Movement’s animosity towards foreigners, missionaries, and Christian followers could be understood against this background. Concomitant with the shocking military defeats and concessions to Western powers and Japan, 58-year-old Zheng Guanying came up with the final consolidated eight-*juan* version of *Words of Warning* in late 1900²⁰ (Plate 2).

AVANT-GARDE SUGGESTIONS

The main concerns of *Words of Warning in Times of Prosperity* can be summarised as *fuqiang jiuguo* 富强救国 (national salvation through wealth and strength). That is, a country must create wealth in order to become strong; and wealth comes from reviving commercial and industrial developments. For Zheng Guanying, wealth and military strength were interrelated, and the implementation of a system leading to commercial prosperity and national wealth was of pivotal urgency. He was a pioneer of his time embracing a set of avant-garde concepts, through which

ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

he pinned his hopes on strengthening a withered China through political, economic, and social reforms.

Zheng had never travelled to the West, but he drew upon Western sources to support his reform arguments and suggestions in the book. His understanding of the Western systems and his reform agenda were largely based on missionary publications and translations of newspaper articles. Inspired by Western nationalist ideas and nurtured as a member of the urban elite in Shanghai, he was concerned with modern Chinese nationalism and China’s national identity. Wu Guo was of the opinion that Zheng was the earliest spokesperson for modern Chinese nationalism (Wu, 2010: 148) and one of the earliest thinkers to envision such new concepts of nationhood (Wu, 2010: 158).

On political reform, he recommended the establishment of the parliament.²¹ He was regarded as the first person in modern Chinese history to openly advocate a representative and participatory political system in the 1870s (Wu, 2010: 177). On economic reform, Zheng showed his entrepreneurial foresight and stated that China was weak mainly due to its poor economic condition and foreign exploitation. As a member of the commercial class, he proposed practising *shangzhan* 商战 (commercial war), that is, market competition against Western economic imperialism. He also called for the opening of free-trade special zones in China’s border regions to revive commerce and trade. His vision for opening the multinational public business zones foresaw the special economic regions established by mainland China from 1980 onwards.

He urged the self-manufacture of cloth and woollen fabric by machines, and challenged the contemporary antagonism against Western machinery. He suggested that China should adopt the Western concept of patents to encourage invention. He also proposed the abolishment of the heavy *lijin* 厘金 tax²² levied on domestic goods, but instead increased tariffs.

Traditionally, the mercantile class in China has been put behind other social classes, because growing rich by trade was considered ethically incompatible with the Confucian teachings of virtues (which will be discussed in the following section). As a merchant by profession, Zheng pushed for a change of official attitude towards merchants, and reiterated that merchants should be given an equal legal status and seen

as equal to official-scholars. He stressed the necessity of business training and argued that the future bureau of commerce should train the younger generation in commercial knowledge. With his experience as an employee in foreign companies for many years, Zheng was aware of the importance of legislation. He proposed implementing international law and analysed its relevance to China’s position in the world. He was one of the earliest reformers to seriously study international law (Wu, 2010: 153-154).

Zheng failed the imperial examination at the start and knew its drawbacks, which mainly focused on memorisation without proper comprehension. On education reform, he was eager to promote popular school education in provincial capitals and broaden the existing curriculum. He put emphasis on extensive translations of foreign publications, so that students could understand international affairs. Not only did he suggest sending youngsters to study abroad, but he also pointed out the importance of women’s education. Zheng was innovative enough to have developed one of the earliest modern, rationalist educational theories in China and became one of the few Chinese who challenged the validity of the traditional teaching philosophy (Wu, 2010: 196).

On social issues, Zheng provided suggestions for more effective governance of the society. He was worried about the rapid population growth and the increasing number of vagrants. He called for state welfare activities for the needed, and the establishment of charity institutions. On ethics, he touched upon the issue of the decline of moral exhortation among the general folks. Although Zheng benefited a lot from missionary activities, he was nevertheless skeptical about Christianity as a teaching. He stressed the cultivation of morality through Confucianism, which he defended as a cultural stronghold. In fact, Zheng’s advocacy for popularising Confucianism preceded Kang Youwei’s petition to the Qing government to make Confucianism the state religion of China (Wu, 2010: 207). From a humanitarian perspective, he suggested replacing the brutal corporal punishment on criminals and suspects with the Western approach of forced labour, and recommended the establishment of a modern, Western-style attorney system to provide legal service to the ordinary people.

Given that Zheng had widely read printed materials and also published his commentaries on social

issues, he proposed founding Chinese newspapers, which served as a means of spreading information and providing knowledge and inspiration to the reader. For him, newspapers were an indispensable instrument for social enlightenment. As for medicinal purposes, he was one of the earliest Chinese to emphasise the combination of Western and traditional Chinese medicine, as both had advantages and disadvantages. His idea of establishing madhouses for the lunatics was also an original one. With regard to modern infrastructure, he realised the urgent need for modern transportation and was an enthusiast pressing for railroad building in China. He was of the opinion that railroad construction was a foremost means to achieve a strong nation-state. The introduction of telegraph for military and commercial purposes, and the establishment of a modern postal service were Zheng’s other major concerns.

The ‘man from the south’ earnestly advocated national strengthening and formulated avant-garde theories, which were fermented by diligence, experience, knowledge, insight, and vision. Zheng Guanying was viewed as the only noted merchant-reformer in the turbulent years of late Qing China (Hao, 1969: 15).

THE MANDARIN’S HOUSE

In the ‘Description of the Historic Centre of Macao’, Zheng Guanying’s family house is presented as the Mandarin’s House (*Macao World Heritage*, 2008: 2), which is alternatively called *Zhengjia dawu* 郑家大屋 (the Zheng Mansion) by the local Chinese (Plate 3). First built by his father Zheng Wenrui around 1869, the house had been expanded by Zheng Guanying and his brothers, and became an impressively large

Plate 3. The entrance of the Mandarin’s House. Photograph by the author.



ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

compound occupying an area of 4,000 square meters with more than 60 rooms in total. Located on Travessa de António da Silva 龙头左巷 and adjacent to Lilau Square, a Portuguese-style piazza, this rare residential complex once enjoyed a picturesque scenery and good *feng shui* 风水 (geomantic qualities). Before massive reclamation on the waterfront, the house had an unobstructed view facing the Inner Harbour and the verdant hills across the sea.

In 1893 Zheng Guanying composed the following poem commemorating the beautiful landscape and seascape where the new grandiose house was situated. It was also in remembrance of his late father:

题澳门新居
群山环抱水朝宗，云影波光满目浓。
楼阁新营临海镜，记曾梦里一相逢。
(Zheng, 1995:183)

On the New House in Macao
With hills surrounding and waters gathering,
eyes are captured by the shades of clouds and
shimmering ripples.
The newly completed house is adjacent to the
Mirror Sea,²³
recalling an encounter with an immortal in a
dream.
(my translation)

In the Chinese version of the poem, Zheng Guanying annotated in the last line that his father dreamt of an immortal who had told him of the auspicious location for the construction of a house in Portuguese Macao. The poem hence explains why a house was not erected in their rural home village on Chinese soil.

The nomenclature of the Mandarin’s House tells of a family story. Despite Zheng Guanying’s failure in classical education (he would have scant chances to move upward in his rural home village unless he kept on sitting for the imperial examination), he was nevertheless very industrious in learning since his arrival in Shanghai in 1858, and later strove for success as a gentry-merchant. Apart from social upward mobility through imperial examinations, there were other ways of acquiring official titles, or mandarin ranks. According to Wu Guo, it was not unusual for the purchase of official titles, and he points out, ‘There has been ways for merchants to act in such a manner

since the early Qing, when the Kangxi Emperor opened the door for purchasing official ranks in 1674’ (Wu, 2010: 63).

During the late Qing dynasty, donating to the government was another way to acquire mandarin ranks. Wu Guo goes on to say, ‘Merchants paid money to obtain a membership badge, while the government won both financial support from and political subordination of the urban elite’ (Wu, 2010: 64). In this way, the purchasers/donors acquired honour and prestige while the Qing court received revenues for the much-needed treasury.

In Confucian teachings, becoming rich by doing business was stigmatised, and there was always tension between Confucianism and mercantilism, that is, virtue and wealth. Four occupations had been developed into a hierarchic class structure since ancient China. In descending order, these were *shi, nong, gong, shang* 士农工商 (gentry-scholars, peasants, artisans, and merchants). The mercantile class was the last in the pecking order, and merchants/traders were traditionally disdained by the other classes. In this respect, C.K. Yang has said:

Both the Confucian doctrine and the traditional social and political order deprecated the mercantile acquisition of wealth as a profession and merchants as a social class. Growing rich by trade was considered ethically incompatible with virtue and benevolence. The mercantile class was morally despised, socially degraded, and, in many historical periods, politically suppressed or discriminated against. It is possible that the combination of ethical, social, and political condemnations of money-making put such a crippling stigma on this profession (Yang, 1970: 79-80)

As time went by, there was no rigid social hierarchy between merchants and gentry in China during the second half of the 19th century. In some places, it turned out to be a fashion for a scholar to become a merchant (Wu, 2010:15). Regardless of the blurry demarcation, Zeng Jize 曾纪泽 (1839-1890),²⁴ a diplomat and minister, refused to bring compradors and linguists as his entourage when he visited Europe in 1879. He believed that most of them were profiteers having no fidelity at all (Zeng, 1998: 775). The belief that merchants had low ethical standards and were socially unequal to scholar-officials was deep-rooted in Chinese tradition.



Plate 4. The hallway through the Moongate. Photograph by the author.

When Zheng Guanying became a successful entrepreneur in Shanghai, he aspired to an official rank, which might perhaps help exorcise the social prejudice and also ensure his political status. According to the Qing system, there were altogether *jiupin* 九品 (nine official ranks). In 1869, Zheng first acquired an official title *yuanwailang* 员外郎 (associate second-class secretary), which was an associate fifth rank, by donation. In 1870, he gained a title *langzhong* 郎中 (second-class secretary), which was the fifth and highest purchasable rank in Beijing. In 1879, he was awarded the title of expectant *daotai* 道台 (intendant of circuit) because of his charitable contribution to famine relief activities in Shanxi in 1878. By 1895 Zheng was described as having an alternate fourth-rank *daotai* in the imperial nine official ranks (Wu, 2010: 64-65). All these ranks not

only brought him a sense of political affiliation, social prestige, and dignity, but also an official recognition of his status as a mandarin, let alone a merchant, social activist, and philanthropist. However, Zheng’s background as a comprador-merchant and linguist impeded him from being appointed as a high official (Wu, 2010: 78).

A HISTORIC TABLET

There is an important memento in Zheng Guanying’s ancestral house. In the hallway leading to the main compound are two gateways (Plate 4). A wooden tablet, bearing four Chinese words *chongde houshi* 崇德厚施 (Lofty Virtue and Magnanimous Charity), is hung from the roof eaves of the second gateway (Plate 5). There are two lines in vertical Chinese

ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES



Plate 5. The wooden tablet of *chongde houshi* 崇德厚施 (Lofty Virtue and Magnanimous Charity). Photograph by the author.

characters flanking these four words of praise. On the right, the line tells that the Governor of Shanxi province, Zeng Guoquan 曾国荃 (1824-1890),²⁵ is the giver. On the left, *ronglu dafu* Zheng Wenrui 荣禄大夫郑文瑞 is the recipient.

The tablet was given to Zheng Wenrui in 1881, and hung ever since in the Zheng Mansion (Deng and Zhang, 2013:92). What is special about the tablet is that it announced Zheng Wenrui’s official title *ronglu dafu* (Glory and Prosperity Official), even though he had neither passed the imperial examination nor ever held any civil office. The rank *dafu* 大夫 was the title of *wenguan* 文官, a literary official in the Qing court (*Ci Hai*, 1977: 342). While Zheng Wenrui was a comprador-merchant in Shanghai in the early 1850s, he had already donated money to the government to help suppress the Taiping Rebellion. He later returned

to Xiangshan county, taking up the role of a local gentryman by teaching in the village school, and became an activist in local charities (Wu, 2010: 13). Both father and son had never met the eminent official Zeng Guoquan personally (*Aomen ribao* 澳门日报 (*Macao Daily News*), 3 August, 1997: 19). Why did Zeng Guoquan pen the Chinese words *chongde houshi* himself and bestow upon such an honourable tablet to the Zheng family?

In 1877 Shanxi, Henan, and Hebei provinces in northern China were struck by a severe drought, followed by a devastating famine in 1878. Crossing beyond the ethnic boundaries of his Guangdong origins, Zheng Guanying was one of the active participants in fund-raising and distribution. He collaborated with other Shanghai merchants with different ethnic origins to help famine victims in the

afflicted places. He showed his trans-regional concern and appealed for donations through the *Shenbao*. In addition, with the establishment of the Shanghai Relief Fund Raising Office, over 142,800 taels were raised and Zheng himself donated 1,000 taels for the calamity-relieving work (Wu, 2010: 55-56).

Combined mercantilism with Confucian moral pursuit of ‘nourishing the people’, Zheng Wenrui and Zheng Guanying embodied the spirit of gentry-merchants and were engaged in the famine relief activities. Both father’s and son’s contribution was appreciated by the Qing court. As mentioned above, Zheng Guanying was awarded the title of expectant *daotai* in 1879, and his father was granted an official title *ronglu dafu* as evidenced in the tablet dated 1881. Given the effective measures to relieve the calamities in Shanxi, Zeng Guoquan, the famine-era Governor, was particularly grateful

to the father and son for their involvement. Zeng Guoquan would have been impeached and lost his officialdom, like his predecessor, had the disastrous situation not been conveniently averted (*Macao Daily News*, 3 August 1997: 19; Deng and Zhang, 2013: 92). That this tablet had been inscribed with the words ‘Lofty Virtue and Magnanimous Charity’ was an official recognition of their dedication in social responsibility.

The original tablet was badly damaged when the Macao government took over the proprietorship of the house in 2001. It was repaired and sent to the Macao Museum for display, while a replica was installed instead. The tablet is a historic artefact testifying to the mercantile southerners’ cross-provincial participation in relief work in north China.

There is another wooden tablet, which is hung on the roof eaves of the first gateway (Plate 6). It

Plate 6. The wooden tablet of *ronglu di* 荣禄第 (Glory and Prosperity Mansion). Photograph by the author.



ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

is horizontally inscribed with three Chinese words *ronglu di* 荣禄第 (Glory and Prosperity Mansion). The name of *ronglu di* for the Zheng Mansion is after Zheng Wenrui's official title *ronglu dafu*. *Ronglu di* denotes the residence of an official, and is translated into English as the Mandarin's House. In a word, *Ronglu di*, or the Mandarin's House, is laden with meanings. It metonymically points to the father's and son's success in climbing the socio-political ladder. It also implicitly suggests subversion to the imperial examination system through which only successful candidates would be given mandarin ranks when entering officialdom.

REVIVAL FROM TIME

In the ebb and flow of the historical currents, the Zheng Mansion failed to stand the test of time and lost its glamorous appearance. Perhaps the excellent *feng shui* had gone. Descendants of the Zheng's family gradually deserted the old house and lived in other places. During the Second World War, it became a school, and later a factory for preserved fruits (Tang, 1994: 133). It was finally sub-divided into small units and rented out to more than 300 tenants during the 1960s. Given the lack of appropriate maintenance and occasional fire attacks, the whole complex became crumbling.

After a lapse of more than 100 years since its completion, and on the occasion marking the 155th anniversary of the birth of Zheng Guanying in July 1997, there were voices calling for the restoration and preservation of Zheng's family house as a historical and cultural legacy (*Macao Daily News*, 25 July 1997: 11). The terribly deteriorated house was at long last noted for its architectural importance. In 2001, when the government managed to acquire the proprietorship of the house, nearly 80% of the architecture was damaged (Deng and Zhang, 2013: 94), not to mention that alterations made by tenants greatly aggregated the already poor conditions.

It was not until in July 2002 on the commemorative occasion of the 160th anniversary of Zheng's birth that the significance of the mansion was reinstated. In a government-sponsored meeting, the Macao government announced that the Cultural Institute would carry out a conservation program, and extensive restoration work would be undertaken (*Macao Travel Talk*, August 2002: 4). Eventually, it took around eight years of concerted efforts to transform this decrepit structure back to its basic original appearance. In 2010, the revitalised Mandarin's House was open to the public. (A comparison of the past and the present of the Mandarin's House: Plates 7, 8, 9, 10, 11).

Plate 7. The decrepit window with the Chinese characters *liu yue* 留月 (poetically meaning holding back the moon). Image reproduced from Laurence Aberhart, *Espaço Sereno: Fotografias sobre Macau* (Macao: Câmara Municipal de Macau Provisória / Museu de Arte de Macau, 2001), p. 6.



Plate 8. The restored window of *liu yue* 留月. Photograph by the author.



MACAO STUDIES

Retrieved from crowded compartmentalised quarters, the Mandarin’s House has now regained its grandiosity. The revived compound displays a gatehouse, a shrine of the Earth God, a walled garden, a moon gate, spacious courtyards, the main building, and masters’ quarters with two adjoining courtyard houses of symmetrical arrangement. While it illustrates the characteristics of a traditional Chinese residence, it also features a collage of architectural elements from other cultures. Western and other foreign influences are expressed on plasterwork with arched ornamentation over doorways and the use of mother-of-pearl window panels, making it a unique piece of architecture that demonstrates the encounter and interchange between Chinese and Western cultures (Leaflet of the ‘Mandarin’s House’, ca. 2010). Immersed in the wavy currents of modern Chinese history, Zheng Guanying’s decayed family

house has been translated into an architectural gem. It has been groomed for a shining example of a 19th-century Chinese dwelling in Macao, and now enjoys the limelight as a UNESCO heritage site amid a mélange of outstanding East-West architecture in ‘The Historic Centre of Macao’.

A POETIC RENDITION

Since the 1980s, Zheng Guanying’s reformist thoughts have attracted attention for scholarly studies and for presentations in symposiums. Leung Ping-kwan 梁秉鈞 (1949-2013), a man of letters from Hong Kong and popularly known by his pen-name Yesi 也斯, evoked Zheng Guanying and his family mansion in a different literary format. He composed the following poem (in Chinese language) in the genre of *xinshi* 新诗 (free verse new poetry) in 1998:



Plate 9. The courtyard before restoration. Image reproduced from Tian Jun 田军 (ed.), *Aomen Mantan* 澳门漫谈 (*Macao Informal Talk*) (Shenzhen: Dongfanghong Shushe, c. 2000), p. 37.

Plate 10. The revitalised courtyard. Photograph by the author.



Plate 11. The renovated interior. Image reproduced from Lei U Weng 李汝荣, *Aomen Fengcai* 澳门风采 (*The Elegance of Macao*) (Macao: The Photography Salon Society of Macau, 2013), p. 81.

ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

Zheng Guanying in his mansion writing
Words of Warning in Times of Prosperity

watching from the reflections of the sea near the
newly completed mansion
there are the shades of clouds and shimmering
ripples at a far distance²⁶
near the hill-wall are sounds of exploding
firecrackers and striking bells
up in the house, peddling voices of fishmongers
and greengrocers can still be heard²⁷
you're writing against the baneful custom until
midnight
you don't believe civilization turns to ignorance

being competent in shipping and commerce
couldn't guard you against
rumours like ravaging worms and ants; frame-ups
and conflicts like puncture vines
released from detention and retreating to your
father's house
like a recluse, you are absorbed in writing and
ignore honour and contempt
you perceive through your house the world
outside
enraged by man's cruelty to impair the harmony
of heaven and earth

travelling to many countries and befriending
celebrities from East and West
at cocktail parties, you are touched by sagacious
discussions
scribbling down renowned scholars' thoughts,
and engaging in questions during the trips
concerning education, commerce, agriculture
and mining—bringing all ideas back
home
discussing how to tackle obstinate crises for
nourishing people?
wondering if anyone would listen to the
information from abroad?

neither powerful cannons nor warships are
people's hope
you try to whisk away the surrounding miasma
with your pen
just like mentioning exotic animals, you speak
of parliaments, newspapers, and schools

you remember how astonished you were to see
a great collection of books in a museum
and repeatedly argued the shipping agendas at
the pier and train station
in this island on the edge, you portray unnoticed
spaces with a new language

on the roof of the big green two-storey house
*luofu daihe shanren*²⁸ sweeps away dust
with a flywhisk
behind the granite walls *qiyousheng*²⁹ is absorbed
in writing
facing the Mirror Sea and leaning against the
Lotus Peak,³⁰ one should beware of the
bleak winds at night
the couplet on the elegant bamboo window
always strives against mediocre thought
the words '*liuyue*'³¹ on the west window couldn't
hold back the moon – how could it hold
back
your thought of the splendid cosmos in a new
order

today the tablet of 'Lofty Virtue and Magnani-
mous Charity' has been wrecked by rain
where is the man of vision?
what holy pills and magic sword could save the
suffering folks?
who would establish Daoist institutions to
nourish genuine experts
and seek world-redeeming alchemy to save the
country?
in a rotten haystack—how can we save ourselves
and others?

each day this grand mansion becomes more
desolate
land developers and bureaucrats' arguments
wouldn't help solving problems
is history just a pile of broken bricks and damaged
tiles?
outside the high wall green shades seem dancing
on the senescent eaves
tearing apart the cobwebs and the weeds
striding into the deadly empty courtyard
(Leung, 2009: 130-135, my translation)

Plate 12. The bronze statue of Zheng Guanying in the Art Garden on the Avenida da Amizade. Photograph by the author.



ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

As one of the characteristics in his poetry, Leung Ping-kwan is inclined to engage in a dialogic style, and to use the second person ‘you’ to delineate the subject person. The poet interacts with the personage he pens and also invites the reader to enter into his world. In the poem, Leung does not only encapsulate Zheng Guanying’s life, career, and thoughts in times of a tumultuous China, but also mourns for the bygone glory of the house in the last stanza.

It is perhaps out of the poet’s conjecture when he composed the poem at the *fin de siècle* that the ‘pile of broken bricks and damaged tiles’ would have been resurrected and become a World Heritage site, let alone that ‘the deadly empty courtyard’ would have been alive with admiring tourists. Also, the poet could not project that the former culprit from British Hong Kong would have been hailed as *Aomen zhizi* 澳门之子 (The Son of Macao).

THE SON OF MACAO

In Macao, Zheng Guanying’s surging popularity was unprecedentedly exemplified in the celebration of the 160th anniversary of his birth in July 2002. Numerous celebrations in his honour were organised on the commemorative occasion of the ‘Zheng Guanying Week’. An academic symposium on Zheng Guanying was held,³² memorial stamps were issued by the Macao Post Office, a Zheng Guanying website was launched, and Zheng’s literature and photos of the Mandarin’s House were exhibited (*Macao Travel Talk*, August 2002: 4).

Above all, on 24 July 2002, a bronze statue of Zheng Guanying was unveiled by Edmond Ho, the first Chief Executive of the Macao Special Administrative Region of the People’s Republic of China (*Macao Daily News*, 25 July 2002: B3). The statue was by the famous Chinese sculptor Yu Chang 俞畅 (b. 1957), Dean of the Guangzhou Sculpture Academy. Located at the Art Garden on the Avenida da Amizade, the statue is dressed in traditional Chinese outfit and depicted as scholarly and assertive with his hands crossed in front holding a book (Plate 12). Near the statue there is a large stone tablet, in the form of an open book, inscribing his outstanding achievements in Chinese language (Plate 13). Below is the English version quoted from the ‘Handbook of the Academic Symposium on Commemorating the 160th Birthday Anniversary of



Plate 13. The stone tablet inscribing Zheng Guanying’s outstanding achievements in Chinese language. Photograph by the author.

Zheng Guangying’ (*Zheng Guanying danshen yibailiushi zhounian xueshu yantaohui huiyisouche* 郑观应诞辰一百六十周年学术研讨会会议手册):

Zheng Guanying (1842-1921) was one of China’s well-known thinkers; an entrepreneur, an educationalist, a literati and an altruist during the early decades of the last century. Based in Macao, Zheng wrote *Shengshi Weiyan* in the Zheng Mansion and this has become one of the most influential and powerful literary pieces of recent Chinese society. It has awakened thousands of millions of people, influenced generations with its depth, and has remained a landmark in Chinese history, ensuring Zheng a reputation as the highest spirit, as ‘The Son of Macao’.

By The Macao Historical and Cultural Heritage Protection Association
24 July 2002 (2002: II)

At the turn of the third millennium, Zheng Guanying gained his fame as ‘The Son of Macao’. He was the first person in Macao crowned with such a halo of prestige. Zheng was immortalised in Macao because he had authored *Shengshi Weiyan*. And his dilapidated family house was revitalised because he had completed the book there.

In the Art Garden, Zheng’s bronze statue stands not far away from the bronze statue of José dos Santos Ferreira (1919-1993), a Macanese³³ poet and writer (Plate 14). The sculptor was also Yu Chang. Unveiled by the last Governor of Macao, Vasco Rocha Vieira,

on 5 October 1999, the statue sits on a stone pedestal and is portrayed in a pensive mood with folded arms and crossed legs. Besides him are three books, which apparently allude to his literary achievements. Santos Ferreira was perhaps the last poet of distinction to write in the Portuguese creole dialect, *Patois*³⁴ (or *Makista*), and he left behind eighteen books of poetry, prose, plays, and operettas in *Patois*. He enjoyed high esteem in the Macanese community and was affectionately known as Adé.³⁵

The inauguration of the statues of these two writers/poets may speak for some specific cultural connotations. Macao’s flourishing gambling business earns its eponyms as the ‘Eastern Monte Carlo’ and ‘Far East Las Vegas’, and it is dubbed a city of gambling. However, Macao has tried to construct itself as a city of culture and extols literary endeavours. Zheng

Plate 14. The bronze statue of José dos Santos Ferreira in the Art Garden on the Avenida da Amizade. Photograph by the author.

Guanying and José dos Santos Ferreira thus serve to remove some negative colonial images of Macao being at the boundary of civilisation,³⁶ as well as to help erase Macao’s infamous image as a city of sin.³⁷ All in all, they brought glory to Macao; and Macao can pride itself on begetting literary immortals.

CONCLUSION

Zheng Guanying lived in a shocking period of the scramble for China. It was the high age of European global imperialism and colonialism, and Western powers gathered like wolves preying on the weakening Qing Empire.³⁸ Nurtured by Shanghai’s cosmopolitan urban culture and exposed to the hegemonic Western impacts, he had developed a strong sense of national reform. What is unusual about the merchant-thinker Zheng Guanying was his passion for formulating pioneering treatises on ‘saving the nation by enriching and empowering the nation’. His vision was different from the scholar-thinkers, Kang Youwei and Liang Qichao, who were limited by their own ideological inflexibility and lacked the spirit of entrepreneurship. Zheng paid attention to foreign relations, popular education, social progress, legislation, commerce and industry, and economic nationalism against the West.

The ever-industrious Zheng Guanying was a man of vision. Regardless of his failure in the imperial civil service examination in his youth, he strove for upward mobility from a junior employee to a gentry-merchant, reformist-thinker, socio-political activist, and philanthropist, not least a writer/poet. His various roles are all intertwined to transform into an aura of glamour shining on Macao. ‘The Son of Macao’ and the Mandarin’s House have now represented Macao’s indigenous cultural meanings, and they are translated into the pride of Macao. On the world stage, they are the tangible and intangible cultural heritages, which help foster cultural cohesion and nourish the collective cultural identity of Macao. **RC**

Author’s note: This paper was presented at the International Symposium on “China/Macau: Translation and Interpretation – Past and Present”, Lisbon 12-14 October 2015.

ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

NOTES

1 Xiangshan county is famous for being the hometown of Sun Yat Sen (1866-1925), the first president and founding father of the Republic of China. Xiangshan was renamed as Zhongshan in 1925 after Sun's death.

2 *Shengshi Weiyan* 盛世危言 has also been translated as *Words of Warning in a Flourishing Age*, or *Words of Warning to an Affluent Age*.

3 Passing the examination at the county level was the pre-requisite qualification for candidates to sit for the provincial level for the *juren* 举人 degree, then the national level for the highest *jinshi* 进士 degree, or Advanced Scholar, in order to acquire the legitimate right to hold civil office. Established in the Sui dynasty (581-618), the civil service examination system was eventually abolished in 1905.

4 In Shanghai, *tongshi* 通事 was often distained as shallow, knowing nothing but making money.

5 The status of being gentry (士 *shi*) depended not only on one's wealth and official title, but also on one's charitable contribution to society and practice of Confucian moral ideals.

6 A new urban elite community came of age after Shanghai had become a treaty port. This community was a group of mostly merchants, compradors, journalists, and political activists, who possessed knowledge of foreign languages and experience with foreign-related affairs. Not only did they interact with reform-minded officials, but also literati-reformers and Western missionaries for issues concerning national strengthening.

7 The word '*shen*' 申 refers to Shenjiang 申江 (the Shen River), which is a short form of Chunshen Jiang 春申江 (the Chunshen River). The Shen River is the old name for the Huangpu River 黄浦江 in Shanghai. The river was first excavated and created by Lord Chunshen 春申君, one of the Four Lords of the Warring States Period (475 BC-221 BC). '*Shen*' is an eponym of Shanghai.

8 Macao has various poetic literary names associated with the lotus flower, because of its cartographic resemblance.

9 Originated in Guzerat, India, the word 'coolie' (denoting a degenerate race) means day labourer.

10 In 1873 there were three hundred coolie *barracoons*, or coolie-slave recruiting offices, operating in Macao, and as many as eight hundred broker-procurers. The dehumanising yet lucrative trafficking of human cargo was finally outlawed in Macao on 27 March 1874.

11 The popular patterns of classical poetry are rhymed, composed of lines of *wuyan* 五言 (five-character) or *qiyán* 七言 (seven-character).

12 In 1883, Kang Youwei 康有为 founded the first Anti-Foot Binding Society to challenge the practice. In 1912, the new Republic of China government banned foot binding, but it still continued to be practised until the 1930s.

13 In the 1850s, opium turned out to be the most valuable commercial crop in the world, and was the basis of almost all commerce with China. The British export of opium into China ceased in 1917 and opium-smoking was only outlawed in Hong Kong in 1946.

14 The Governor of Macao, João Maria Ferreira do Amaral (1805-1849), made gambling legalized and the first gambling house licences were granted in 1847. Since then, the gambling tax has been the principal income of Macao.

15 The early dynastic era of the Qing dynasty was generally considered a period of prosperity (*shengshi* 盛世) under the reigns of Emperor Kangxi (r. 1661-1722); Emperor Yongzheng (r. 1722-1735); and Emperor Qianlong (r. 1735-1795). Since the death of Qianlong in 1799 and during the reign of Emperor Jiaqing (r. 1796-1820), the Qing Empire began to decline. Zheng Guanying 郑观应 might have yearned for the former era of prosperity by using the words *shengshi* for the title of his book.

16 In Beijing, the Summer Palace (Yihe Yuan 颐和园) was looted and seriously vandalised, while the Old Summer Palace (Yuan Ming Yuan

圆明园) was destroyed by arson after being looted by the British and French troops in 1860.

17 Alternatively known as *Yihequan* 义和拳 (literally, Righteous and Harmonious Fists), the Boxer Movement was a secret society and its members practised certain boxing and callisthenic rituals, which they believed would make them impervious to bullets. They were hence referred to as Boxers in Western press.

18 The Eight-Nation Alliance was an alliance of Austria-Hungary, France, Germany, Italy, Japan, Russia, the United Kingdom, and the United States.

19 In the 19th century, Protestant missionary activities in China (and India) were a prominent feature of British relations with Asia. The British political supremacy in the East synchronised with Protestantism. The most active and the largest Protestant missionary organisation in China was the China Inland Mission, founded by James Hudson Taylor (1832-1905) in England in 1865. Taylor set sail to China in 1866 and the mission's headquarters was based in Hangzhou, Zhejiang province.

20 See Zheng Guanying, *Shengshi Weiyan*.

21 On the establishment of the parliament, see Fung Yiu-shing, 'Zheng Guanying's Ideas of Parliamentary Reform as expounded in his *Shengshi Weiyan*'. Unpublished M.A. Thesis, the University of Hong Kong, 1999.

22 The *lijin* 厘金 tax was a form of internal tariff, which was first introduced in 1853 as a means of financing the largely locally-recruited armies to suppress the Taiping Rebellion. After the Taiping Rebellion, it became one of the major sources of government revenue. In 1931 China abolished the *lijin* in return for the restoration of tariff autonomy.

23 The Mirror Sea is one of Macao's poetic names.

24 Zeng Jize 曾纪泽 was the son of the eminent military general Zeng Guofan 曾国藩, who put an end to the Taiping Rebellion.

25 Zeng Guoquan 曾国荃 was the brother of Zeng Guofan.

26 The first two lines are in fact predicated on Zheng Guanying's poem 'On the New House in Macao'.

27 The third and fourth lines resonate with Zheng's poem 'Impressions of Macao'.

28 *Luofu daihe shanren* 罗浮待鹤山人 is one of Zheng Guanying's sobriquets. Literally, it means Awaiting Crane Recluse of Luofu Mountains. This sobriquet alludes that Zheng is a believer and practitioner of Daoism. Luo and Fu are two mountains in Zeng city, Guangdong province.

29 *Qiyousheng* 杞忧生 is Zheng Guanying's pen-name. It derives from an idiom meaning a person who was worried about the sky's falling, thus alluding to Zheng's deep concern for the state affairs.

30 This line refers to a couplet hung in front of the main building: *qianying jinghai* 前迎镜海 (facing the Mirror Sea)/*houzhen lianfeng* 后枕莲峰 (leaning against the Lotus Peak). The couplet reflects the good *feng shui* of the location of the mansion.

31 The Chinese characters *liuyue* 留月 (poetically meaning holding back the moon) are put horizontally above a window.

32 On the collection of theses from the symposium, see Wang Jie 王杰 and Deng Kaisong 邓开颂 (ed.), *Proceedings of the Conference Celebrating the 160th Birthday of Zheng Guanying*.

33 Under the Portuguese ideological pan-racial vision and toleration of mixed unions, Macao has procreated an 'emergent' minority—the Macanese. They are a creole group of Portuguese-Asian ancestry.

34 During the 18th and 19th centuries, *Patois* was widely used in Macao. After the introduction of the teaching of both Portuguese and Chinese languages in schools around the 1850s, *Patois* gradually disappeared, except in songs and jokes.

35 For a photographic biography of Adé, see Carlos Marreiros, *Adé dos Santos Ferreira: Fotogbiografia*.

36 Colonialist literature often assumes the West's self-legitimizing superiority in depicting the East as culturally and morally inferior—a world at the boundary of civilization. See Christina Miu Bing Cheng, *Macao: A Cultural Janus*, p. 158.

BIBLIOGRAPHY

Aberhart, Laurence. *Espaço Sereno: Fotografias sobre Macau*. Macao: Câmara Municipal de Macau Provisória / Museu de Arte de Macau, 2001.

Aomen *ribao* 澳门日报 (*Macao Daily News*). 25 July, 1997.

———. 3 August, 1997.

———. 25 July, 2002.

Bickers, Robert A. *The Scramble for China: Foreign Devils in the Qing Empire, 1832-1914*. London: Penguin, 2012.

Biggerstaff, Knight. *The Earliest Modern Government Schools in China*. New York: Cornell University Press, 1961.

Cheng, Christina Miu Bing. *Macao: A Cultural Janus*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1999.

Ci Hai 辞海. Hong Kong: Zhonghua Shuju, 1977.

Deng, Jingbin 邓景滨 and Zhang, Xuan 张轩. 'Zhengjia dawu “chongde houshi” paibian zhimi' 郑家大屋 ‘崇德厚施’牌匾之谜. *Wenhua Zazhi* 文化杂志 (Review of Culture) No. 89, Winter 2013.

Deng, Huaxi 邓华熙. 'Deng Huaxi Zougao' 邓华熙奏稿. In Zheng Guanying 郑观应, *Zheng Guanying Juan* 郑观应卷. Edited by Ren Zhiyong 任智勇 and Dai Yuan 戴圆. Beijing: Zhongguo Renmin Daxue Chubanshe, 2014.

Fung, Yiu-shing. 'Zheng Guanying's Ideas of Parliamentary Reform as expounded in his *Shengshi Weiyan*'. (Unpublished M.A. Thesis, The University of Hong Kong, 1999).

'Handbook of the Academic Symposium on Commemorating the 160th Birthday Anniversary of Zheng Guangying' (Zheng Guanying danshen yibailiushi zhounian xueshu yantaohui huitisouche' 郑观应诞辰一百六十周年学术研讨会会议手册. Macao: Aomen Lishi Wenwu Guanzhu Xiehui, 2002.

Hao, Yen-ping 郝延平. 'Cheng Kuan-ying: The Comprador as Reformer'. *The Journal of Asian Studies* 29, No. 1, November 1969.

Hao, Zhidong. *Macao: History and Society*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2011.

Leaflet of the 'Mandarin's House'. Instituto Cultural do Governo da R.A.E. de Macau, ca. 2010.

Lei, U Weng 李汝荣. *Aomen Fengcai* 澳门风采 (*The Elegance of Macao*). Macao: The Photography Salon Society of Macau, 2013.

Leung, Ping-kwan 梁秉钧. *Shifting Borders: Poems of Leung Ping Kwan* 变化的边界: 梁秉钧诗集. Trans. by Christopher Kelen, et al. Macao: Association of Stories in Macao, 2009. (Bilingual Edition)

Macao Travel Talk. 'Homage to Zheng Guanying: Writer, Scholar, Businessman'. August, 2002.

37 The challenge of Macao was, and still is, to transform a 'city of sin' into a 'city of culture'. See Hao Zhidong, *Macao: History and Society*, p. 207.

38 Here one might consider the work of Robert A. Bickers, *The Scramble for China: Foreign Devils in the Qing Empire, 1832-1914*.

Macao World Heritage. 'Description of the Historic Centre of Macao'. 2008.

Marreiros, Carlos. *Adé dos Santos Ferreira: Fotobiografia*. Macao: Fundação Macau, 1994.

Marx, Karl and Engels, Friedrich. *On Religion*. Moscow: Progress, 1957.

Snow, Edgar. *Red Star over China*. New York: Grove Press, 1968.

Tang, Si 唐思. *Aomen Fengwuzhi* 澳门风物志. Macao: Fundação Macau, 1994.

Tian, Jun 田军 (ed.). *Aomen Mantan* 澳门漫谈 (*Macao Informal Talk*). Shenzhen: Dongfanghong Shushe, c. 2000.

Wang, Jie 王杰 and Deng, Kaisong 邓开颂 (ed.). *JinianZheng Guanying danshen yibailiushi zhounian xueshu yantaohui* 纪念郑观应诞辰一百六十周年学术研讨会 (*Proceedings of the Conference Celebrating the 160th Birthday of Zheng Guan Ying*). Macao: Aomen Lishi Wenwu Guanzhu Xiehui; Aomen Lishi Xuehui, 2003.

William, S.W. *The Middle Kingdom*. New York: Paragon Book Reprint Corp., 1966.

Wolf, Eric R. *Europe and the People without History*. London: University of California Press, 1982.

Wu, Guo 伍国. *Zheng Guanying: Merchant Reformer of Late Qing China and his Influence on Economics, Politics, and Society*. Amherst. New York: Cambria Press, 2010.

Xia, Dongyuan 夏东元. *Zheng Guanying* 郑观应. Guangzhou: Guangdong Renmin Chubanshe, 1995.

Yang, C.K. 杨庆堃. *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and some of their Historical Factors*. Berkeley: University of California Press, 1970 (3rd printing).

Yee, Albert H. *A People Misruled*. Singapore: Heinemann Asia, 1992.

Zeng, Jize 曾纪泽. *Zeng Jize Riji* 曾纪泽日记. Vol. 2. Changsha: Yuelu Shushe, 1998.

Zheng, Guanying 郑观应. *Shengshi Weiyan* 盛世危言. Eight-juan version. Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 2008.

———. *Zheng Guanying Shi Xuan* 郑观应诗选. Edited by Deng Jingbin 邓景滨. Macao: Aomen Zhonghua Shici Xuehui, 1995.

———. *Zheng Guanying Ji: Jiushi Jieyao* 郑观应集:救时揭要 Vols. 1-2. Edited by Xia Dongyuan 夏东元. Beijng: Zhonghua Shuju, 2013.

———. *Zheng Guanying Juan* 郑观应卷. Edited by Ren, Zhiyong 任智勇 and Dai, Yuan 戴圆. Beijing: Zhongguo Renmin Daxue Chubanshem 2014.

Macao's Religion and Society

JEAN A. BERLIE*



INTRODUCTION

Over its 450 years of history Macao has had few cultural values as strong as religion. Almost all religions are represented in the Macao Special Administrative Region (MSAR). Both society and religion, and multicultural permanent residents and Macao Chinese, are main sociological references in the MSAR. To be convinced of the importance of religion, it is enough to examine Macao's numerous Chinese temples—part of its Chineseness—and its historical churches. Religious and charitable associations are essential in Macao's society.¹

Satue of the Goddess of Mercy at the Guanyin Ecumenical Centre (NAPE, Outer Harbour).

* Ph.D. in Anthropology from the École des Hautes Études en Sciences Sociale, Paris. Researcher at the Hong Kong Institute of Education, Centre for Greater China Studies. Among his books it is useful to note *The Chinese of Macau. A Decade after the Handover* (Hong Kong, 2012); *The Burmanization of Myanmar's Muslims* (Bangkok, 2008); *East Timor Politics and Elections* (in Chinese) (Guangzhou, 2007); *Macao 2000* (ed.) (Oxford, 1999) and *The Rajbansis of Nepal and India* (Kathmandu, 1983).

Doutorado em Antropologia pela École des Hautes Études en Sciences Sociale, Paris. Investigador no Hong Kong Institute of Education, Centre for Greater China Studies. Entre os seus livros: *The Chinese of Macau. A Decade after the Handover* (Hong Kong, 2012); *The Burmanization of Myanmar's Muslims* (Bangkok, 2008); *East Timor Politics and Elections* (em Chinês) (Cantão, 2007); *Macao 2000* (ed.) (Oxford, 1999) e *The Rajbansis of Nepal and India* (Kathmandu, 1983).



HISTORY

‘When East met West in Macao in the 16th century, such a collision of identities—one post-Renaissance Christian, the other high Ming Confucian officialdom along with a ruck of folk believers such as enshrined by the A-Ma (Mazu) temple—must have been stark at least until new hybrid forms of associations developed, and which, of course, continue until this day’.² In my questionnaire on 100 Macao Chinese, based on research on more than 200 households and comparison with previous research, 43 percent of respondents were members of an association. This means that an association is a key cultural marker in the MSAR for the study of its society. Religion and the historical multicultural society of Macao have co-existed in a peaceful and harmonious way. Religion is an immaterial patrimony of the MSAR. This research does not deal directly with the Catholic Church, which has a long history and continues to play a key religious, cultural and social role.

EARLY HISTORY OF MACAO'S TANKA-FISHERMEN

The President of the Cultural Affairs Bureau of the Macao SAR, Dr Ung Vai Meng, gave a presentation on the cultural heritage to members of his council. The archaeologist Ng Wai-hung explained the discovery: ‘Dozens of pottery fragments, possibly from the late

ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

Neolithic or the early Bronze Age, 3,000 to 3,800 years ago’.³ This is the story of a small yet significantly advanced pre-historic civilisation living on the shores of Coloane Island, whose inhabitants were more than just subsistence fishermen.⁴ So far, ‘goddess worship’ was not confirmed in the archaeological digs in 1995 and 2006, near Hac Sa Beach on Macao’s Coloane Island.

Is it possible to say that the Tanka fishermen, *danjia* 蟹家/蜑家,⁵ are the earlier inhabitants of Coloane? We have to prove that the Tanka were able to make pottery, an essential fact in the archaeological past of Macao.

Nonetheless, Macao’s earlier fishermen came from Fujian Province and worshipped on their boats, where they lived, and possibly earlier in caves, at the site of the northeast Temple of the Empress of the Sky. So it is possible to say that Chinese religion in Macao started with the Tanka (the Cantonese name for fishermen). Catholicism has been present in the enclave since the 16th century and continues to attract an active but small number of Macao Chinese and Macanese born in Macao.

RELIGION AS AN ESSENTIAL BASIS OF MACAO’S HISTORICAL CULTURE

Religious space is sometimes reduced by a view that religion is purely a private matter. This is also probably the reason why Macao Chinese—the reference society in the MSAR—do not like to discuss this topic, especially with strangers. Another reason to explain the lack of interviewees’ cooperation is the definition of the concept of *zhongjiao* 宗教 in Chinese *pinyin*. The term ‘religion’ is difficult to translate into Chinese, and this opens the way for the modern assimilation of two different concepts, such as religion and culture, in Mainland China.

Marcel Granet prefers to use the term ‘religious sentiment’ more than any other, it seems.⁶ Seventy-one percent of Macao Chinese surveyed by the author have strongly declared they have ‘no religion’.⁷ Between 1910 and 2009, Victor Zheng mentioned a percentage of non-believers varying between 11.9 and 60.8. Between 2005 and 2009 an average of 56 percent of the interviewees of this author were not ‘believers’.⁸

Concerning the ‘non-religiosity’, I do not believe that it is the definitive answer of Chinese interviewees who never give many details about the reasons why they do not believe.

Religion constitutes an essential immaterial heritage of the MSAR. However, statistics on religion are not so reliable. An example, based on 2010 United Nations (UN) figures, is *Pew Research on Religion*.⁹

The census population (MSAR’s DSEC, Statistical Bureau) in 2010 was 552,300. Pew’s table gave 40,000 Christians, a few Muslims (around 3,000 permanent residents or Blue Card holders—author’s survey), 80,000 unaffiliated (no-religion), 90,000 Buddhists and 320,000 followers of folk religion. These statistics are just a not-so-scientific view of the reality, but we have to consider them because of the lack of accurate survey.

The difficulty in understanding the Chinese concept of *zongjiao* lies in the term used for religion, meaning mainly ‘teaching’ or to instruct, and ancestor cult.¹⁰ *Jiao* 教 is ancestral worship. However, the Chinese often lack ‘religious spirit’ but do have rules and practices ‘to obtain a particular advantage’ concerning religious matters.¹¹ For Granet, Confucianism was the ‘official religion’, but Macao is too modern for that. However, the concept ‘religion’ is essential, yet constitutes a misleading term for the Chinese in the MSAR. Macao Chinese ‘believe’, but often do not want to give details concerning their exact religion. Does Macao’s religion really represent a combination of Confucianism, Buddhism and Daoism?

Jan Jakob Maria de Groot (1854-1921) was a Dutch Sinologist and historian of religion. His ‘monumental’ *The Religious System of China, Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith* mentioned that Chinese religion ‘is promoting welfare in this present life and future salvation... it is controlled to a certain extent by philosophy... the present Religious System of the nation (is) drawn of the Rites, Ceremonies, Rules of conduct and Discipline which are virtually practiced by the people... regulated by customs and partly also by written laws...’.¹²

Macao’s traditional religious culture is well protected by the Basic Law of the MSAR¹³ and its ‘way of life’.

Article 25 of the Basic Law gives residents equal rights ‘irrespective of their religion’. Article 34 confers freedom (*ziyou* 自由) of religious belief. Religious associations and organisations are, however, required to be registered with the MSAR government. One of the most important components of the Basic Law is Article

128 that accords religious freedom which shall not ‘contravene the laws of the Region’.

Most of Macao’s believers are Buddhist and around 7 percent of the residents are Christian. There are approximately 40 Buddhist temples, as well as dozens of ‘rural’ temples and houses dedicated to Buddhist deities and 30 Daoist temples.¹⁴

Religion in Macao cannot be defined without mentioning the question of Chineseness. Year 1999 was the turning point; even if the spirit of the law remains Portuguese and Macao’s Chineseness is an incontestable fact in the 21st century.¹⁵ The importance of Chineseness cannot be forgotten in Macao’s daily life. Macao may not be not so religious, it can be argued, but its Chineseness is a social fact. The question ‘Macao’s loss of identity’, not debated here, concerns its way of life, but not religion directly.

MACAO CHINESE: HOW RELIGIOUS ARE THEY?

Particularly for the first night of the Chinese New Year, it is clear that my observations of the Temple of Mazu in the district of Barra show that between 2000 and 2014, a smaller percentage of Macao Chinese making a pilgrimage to this main temple than before 1999, the year of Macao’s return to China.

The veneration of the locality god *Tudi Shen* (土地神), god of the earth, which gives good luck to the family, is essential to understand the social changes in Macao in the last decade. For the Chinese New Year *Tudi* is honoured ‘with gold, but demons... are propitiated with silver’¹⁶ and firecracker explosions. This popular god is mainly worshipped to promote prosperity and wealth and is an anthropologic marker still venerated in many shops, buildings and residences. In all the streets of the Peninsula, Taipa and Coloane, it is still easy to observe hundreds of altars dedicated to this local god of the earth. However, in the streets, where religion is more ‘visible’ than in residences, there is currently a decline in worship. MSAR’s residents ‘are not religious, they are similarly self-reliant, family-oriented and, more importantly, respectful of law, order, and social rules’.¹⁷ These core values are changing in 2014 to a certain extent, and mark Macao as a pluralistic society that emphasises diversity and multiculturalism, but social change is observable. A protective legal bubble protects the way of life of Macao residents. Pansy Ho, the Secretary General of the Global Tourism Economy Forum, rightly pointed out ‘we’re

here [in the MSAR] in a very comfortable place’.¹⁸ Macao permanent residents are proud of their identity and, evidently, Macao’s historical material patrimony is rich. It needs to be secured.

CHINESE TEMPLES, MATERIAL AND IMMATERIAL CULTURE

Mazu 妈祖 and Guanyin 观音 (Goddess of Mercy)¹⁹ temples are the main centre of Chinese religion in Macao. This question is not really ‘immaterial’, but temples and churches structure Macao’s religion. So, it is impossible to deal with Chinese religion without defining key temples.

The Portuguese initially called Macao ‘Cidade de Deus’ (City of God). Mazu is the icon goddess of Macao, but a certain decline of popularity is visible for the New Year at Mazu Temple.

Mazu is primarily a Hokkien deity.²⁰ Since the year 2012, Guanyin is promoted and more venerated

Popular representation of Mazu. From *Woodwork: Macao Religious Figure Carving Exhibition Catalogue*. Macao Museum, 5.12.2008–5.4.2009.



ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

than before at Mazu temple during this Lunar New Year.

That does not exclude the existence of numerous other temples. There are two main temples of Tian Hou 天后 (Empress of Heaven): one near the border of Zhuhai and the other in the northeastern part of Macao. This last one is less known and was formerly venerated by the fishermen (*tanka* in Cantonese). Yang rightly mentioned that this goddess, assimilated with Mazu in Macao, is the ‘patron goddess of sailing people’, ‘because of the hazardous nature of the occupation’. It is said that Mazu, from Fujian Province, was ‘born in the tenth century A.D. into an official family living in a coastal village... still a young girl, she was able to perform miracles... [and after her death also]’.²¹

Syncretism is really a characteristic of Chinese religion. In October 2014, in a clothing repair shop in town, the owner qualified herself as Buddhist but venerates Guandi more. There is a small Guandi altar in the back of the premises of this shop at a higher level and it seems to be the god who protects the economic prosperity of this small enterprise. We will see in

the Daoism section of this work that Guandi is also venerated by the Macao Taoist Association.

IMMATERIAL CULTURE

This work is about society and religion and the relationship between these two immaterial concepts. It is not possible to understand the importance of MSAR’s Tian Hou temples without understanding the Tanka fishermen. Giving an academic definition of this community is less attractive than a life-story.

SIN DOHAN’S FISHERMAN’S STORY

I was born in 1934 on a boat, off Taipa Island... Our family boat was a small fishing junk without a motor. I’m the very first generation to leave fishing and go to live on land, but I worked on a boat for decades before that. Three generations lived together in the same boat – my two grandparents, my parents, me, and my brothers. We lived at sea, in the boat, all the time. When the weather was good, we’d be out for fishing. If a typhoon blew up, we’d

to take refuge in a typhoon shelter, where the racecourse is now...

I never went to school. I can’t read and write. The only thing I can read is my own name... During the Japanese occupation of China, we couldn’t go out fishing far from shore...

In 1949, life got better. In 1951, we joined the fishing association in Mainland China. I got a license from the Chinese authorities so we could fish around the coast of Guangdong.

We mostly fished for Macao sole and yellow croaker (we hung them and then salted and stored them in the boat, and took them back to the wholesalers a few days later)... The best years were in the late 1960s to the mid-1970s. There were plenty of fish then...

My father gave me a boat when I got married... When my father died, I inherited another boat from him, and I passed it on to one of my sons. I have four sons—they are all married now...

From the 1960s onwards, we started to install motors in our boats... The Macao government didn’t help us financially... In 1978 I was able to buy a motorized boat for about MOP 200,000, a lot of money (USD 26,000)...

There are far fewer people fishing nowadays... I sold my boat in 1990 and we came to live on land... I came ashore. Everyday I go along to the fishermen’s association here in Macao and help out there... Fishing is a hard life... We bought the first flat in 1983, and another one in 1988, when I was still fishing... China’s reforms allowed both Hong Kong and Macao fishermen to quit fishing and move ashore...²²

The Tanka fishermen’s current absence in Macao is a cultural loss for the MSAR. They are Macao’s original society and true worshippers of Chinese religion.

Tian Hou was originally venerated by the Tanka fishermen at the northeast Temple, which was mainly dedicated to Mazu and the Empress of the Sky. The Temple of Earth Mother or Mother of the Soil, Dimu 地母 is at the lower part of this religious building. For instance on 12 October 2014, the second level of this northeastern Tian Hou Temple was occupied at by the rituals of a group of Buddhist followers of Tibetan Lamaism.

So, in this particular temple initially dedicated to Tian Hou there are at present three levels of worshipping.



An image of Tian Hou in a dedicated temple on Taipa Island.

At the inferior part of this ‘syncretic’ temple, Dimu is venerated. However, Mazu-Tian Hou is in the mind of the believers, but no ‘official’ veneration of Mazu takes place at present, it seems. At this northeastern temple, the Chinese women—who worshipped and prepared a small banquet on that Sunday—insist in an unorthodox way and give to ‘their Mazu goddess’ the ‘most ancient origin’ in Macao (sic).²³

The upper part of the northeastern religious compound described is now a Temple dedicated to Guanyin with a resident monk. The Culture Affairs of the MSAR continue to call this ‘religious compound at three levels’ the Temple of Tian Hou. On Sunday Buddhist rituals are also held in the upper part of this temple. The monk has lived on the highest floor for the last 30 years and calls this pagoda Tian Hou-Guanyin Temple. He does not belong to a particular Buddhist association. He is concerned by Buddhist rituals, and on Sundays he officiates as the main priest of this temple. As we have seen for Daoism, Guanyin also became a main ‘official’ deity, but the popular belief in Mazu remains strong despite the departure of the fishermen of Macao to Zhuhai before the return of Macao to China in 1999.

Auguste Borget²⁴ (1808-1877) made a drawing of this Tian Hou Temple. At the Hong Kong Museum of Art, Borget’s interesting work is kept without mention of the name of the temple. The date inscribed on the



A-Ma Temple.

ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

stele at the entrance does not correspond to the fact that Borget stayed in Macao in 1838-1839 during his voyage round the world.

It is interesting to mention that in Hong Kong, as late as 1951, the celebration of Tian Hou’s birthday was a three-day celebration. The ‘poor owners of small sampans carry... only a piece of chicken as a sacrificial offering... and the prosperous proprietors of large sailing vessels, carry... whole roasted pigs on red ceremonial trays...’.²⁵ In comparison, we have to say that Macao has more than five hundred years of such sacrificial, magical practices, worship and strong superstitions of the Tanka-Fishermen. Being ‘syncretic’, Tanka also venerate Daoist deities.

DAOISM

The late Isabelle Robinet, a French scholar, demonstrated that ‘the history of Daoism from approximately the third century B.C and its doctrinal evolution, shows the coherence of its development, the wide varieties of factors that came into play over a long period of disconnected eras’. Robinet shows ‘how certain recurrent themes are treated in different ways in different eras and different Daoist sects. Among these themes are the Ultimate Truth, immortality, the Sage, the genesis and the end of the world, retribution for good and evil acts, representations of heavens and hells, and the connections between life and death, between man and society, and between mystical experience and the social form of religion’.²⁶ Consequently, the link between society and religion is fundamental in Daoism. We will see that the Macao Taoist Association follows the rules of other associations in Macao with a president who is the main Daoist priest, Ng Peng Chi, and a board of 20 members.

By the time of the Tang dynasty (618-907) Daoism was the intellectual philosophy that defined Chinese religious identity. ‘Daoism enjoyed a privileged and semiofficial status under the Tang court’. Laozi 老子 was established as an imperial ancestor and ‘The cult of the five sacred mountains’ was brought under Daoist control.²⁷ Sima Chengzhen 司马承祯 (647-735), a renowned Daoist priest of the Tang dynasty, had earlier pointed out that the sacred peaks were part of the imperial cult. Daoism venerates mountains, so Mount Hua, in Shaanxi Province, was the abode of a famous monk of the Song dynasty called Chen Tuan 陈

抃 (871-989).²⁸ Daoism entered a new phase with the Song dynasty (ending in 1279)²⁹ and was also a popular religion despite the Daoist philosophy to remain in contrast to popular religious practices.

Daoism,³⁰ China’s indigenous religion, has had profound influence on Chinese culture over the course of the centuries and in Macao as well. However, French scholar Kristofer Schipper was right to mention that Daoism ‘is difficult to define in present-day Chinese observance, in part because it is so often confounded with both folk religion and various forms of sectarianism’.³¹ In Macao Guandi (or Guanyu), the god of war, is part of the folk religion; he plays an essential role in the popular religious landscape of the administrative region as the god of wealth. Part of Schipper’s folk religion, Chinese Paper Money, also known as spirit money, burned to seek the help of deities such as Guandi or Guanyin and for funerals, is an ancient tradition that goes back thousands of years and is still very much alive in Macao. Many shops venerate Guandi and have an altar which brings prosperity. Guandi has a temple in Macao as well as in Dili, East Timor, and a more than 120-year-old Daoist temple also stands in Kuala Lumpur, Malaysia.

It is a Daoist priest who every year blesses the Dragon when it passes the Guandi Temple on the eight day of the fourth lunar month for the popular Drunken Dragon Dance. Macao’s folk religion was studied by the author between 1996 and 1999 in particular and by the French photographer Frank Regourd. It is interesting to note its origins in Guangdong Province; this ceremony came to Macao from Sek Kei district, Zhongshan.³² The association responsible is located next door to the Guandi Temple in the ancient central part of Macao Peninsula. The sponsors of this ceremony are the Macao Fish Merchants Association, so religion, associations and economy are linked.

Daoism is now global and there are Daoist associations in Asia, North and South America, Africa and Oceania. Daoism originally influenced festivals such as the Dragon Boat Festival which is a major event for the Thai and Lao, as well as for the Cantonese people. Macao and Hong Kong both celebrate this culturally important festival.

Recognising the importance of Daoism, thanks to earlier important meetings and conversations with Léon Vandeermersch,³³ more acquainted with Confucianism, the author met *daoshi* 道士 Ng Peng



Tian Hou Temple by Auguste Borget, pencil. Currently in Hong Kong Museum of Art.

ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

Chi in 2013. However, this research in 2014 was based on the essential Macao Taoist Association. The other association is called *Shijie Daojiao Fashi Lianyihui Wenguo pingzhu* 世界道教法师联谊会温国平主 (United Association of Three Religions, Confucianism, Buddhism and Taoism).

Followers and clerics of institutionalised Daoism *daoshi* are essential to understand Daoism influence and propagation. In principle a Daoist priest is not just a ritual Master but also may acts as an exorcist and healer, expelling and pacifying demons. The other Daoist association of the SAR is expert in geomancy (*fengshui* 风水).

Like many associations in the MSAR, the Daoist association was restructured in 2000 and initially called the ‘New’ Association in 2001. Later on, the adjective ‘new’ was dropped from its name and it became the Macao Taoist Association, *Aomen Daojiao Xiehui* 澳门道教协会. In 2009 it moved to a prestigious space close to the Horta e Costa Avenue.

The divinities venerated at the main altar at this association are three Masters: Laozi, the Old Master,³⁴ founder of Daoism, the Celestial Master Zhang Tianshi 张天师, also more commonly named Zhang Daoling 张道陵, and Lu Dongbin 吕洞宾, one of the Eight Immortals, who is considered to be an earlier Master of the tradition of *Neidanshu* 内丹术 or Internal alchemy.³⁵

The Great Jade Emperor (Yuhuang Dadi 玉皇大帝)—one of the major Daoist deities—is also well represented in the lateral altar of the Daoist Association.³⁶ He is a popular deity in charge of the celestial administration.

Other divinities to the left of the main altar are: Guan Sheng Di Jun 关圣帝君,³⁷ generally called Guandi 关帝 (220-280) or Guangong. He was a famous general who lived during the Three States Era (see the Romance of the Three Kingdoms, Wei, Su and Wu). Guandi was originally named Guanyu 关羽, alias Guandi.³⁸ The Daoists revered him as the War Protecting deity, so he has a sword. He was one of the deities adored by the three religions Daoism, Buddhism and Confucianism.

It is interesting to note that Guanyin, the Buddhist goddess of Mercy, also stands alongside these Daoist Masters. This goddess is upgraded and Stephan Feuchtwang rightly mentioned that the central authority plays a role.³⁹ In 1999, an early instance of

the promotion of the divinity in Macao is given by a huge and modern statue of Guanyin in NAPE suburb.

Social change is important to define current religion in Macao, so a simplified study of the genealogy of Ng Peng Chi’s family (*jiapu* 家谱 in Chinese), is essential. As in Taiwan, the position of the Master in Macao is ‘normally hereditary... In order to become a [Daoist] priest, one has to have bones’. However, an essential condition for ordination of a Daoist priest is ‘the local popular support’ in Taiwan which seems a secondary condition in Macao.⁴⁰

In 2014, Ng Peng Chi was, and still is, the president of the board of Macao Taoist Association. His great-grandfather, Wu Ye Yuan (1869-1927) came to Macao at the age of 20 from Shunde (Shuntak in Cantonese), Guangdong Province. Like another religious leader, Lancelote, who came at the age of twelve, he stayed all his life in Macao. He is the first of this genealogy of five *daoshi*. *Daoshi* Ye Yuan’s seventh son, Wu Yu Sheng (1903-1972), became also a Daoist priest.⁴¹ The particularity is that the Daoist priest Yu Sheng started a line of three unique sons; his son and grandson have no brother or sister.

In 2014, three of these Masters were residents in the MSAR. The grandfather, Ng San (Wu Tian Shen) was born in 1929 and his grandson, Wu Jiong Zhang, was born in 1990. He studied in Taiwan. He is the fifth Daoshi of this hereditary line.

In the first week of November 2013, the Macao Taoist Cultural Festival Exhibition was organised at the Macao Museum by the Macao Taoist Association.⁴²

Daoist theology rests upon its liturgies, that is, Daoist teaching and thoughts are expressed through rituals. Kristofer Schipper mentions that ‘Ritual . . . is understood as a sequence of rites’.⁴³

Daoist rituals are important in harmonising cosmic forces. There are eighteen major rituals. Large-scale ceremonies called Grand Offerings (as in Hong Kong in 2007), called *Dajiao* 打醮, are traditionally held once every 60 years to coincide with the 60-year cycle to renew the world and society, pray for peace, stability and community cohesion. ‘In the Song dynasty, the Offering became the main venue of public Daoist ritual’. In China no major Daoist rites were held before 1993, the first took place at the White Cloud Temple in Beijing. In Taiwan offerings occurred in 1980 (Gaoxiong), 1984 (Tainan) and 1998 (Taipei).⁴⁴ ‘The *jiao* was and is a version of political leadership [so

there was no *jiao* in Mainland China between 1949 and 1993]... Procession, territorial cult feasting and theatre are as fixed[,] and organised a tradition, as the more textual traditions of the *jiao*’.⁴⁵

The most important Grand Offering was held in Hong Kong, and the Macao Taoist Association was invited to attend exceptional ceremonies and rituals. It ended on a night of a full moon. The author interviewed many Daoists who attested to the importance and uniqueness of this ritual. A young Xi’an French *daoshi*, Karine Martin, was present. In November 2007, *daoshi* Ng Peng Chi, president of the association, the secretary of the Macao association, Lee Ioi Hou, and members of the board of the Macao association were also invited to Hong Kong for a week for the Grand Daoist Offering. Groups came from Hong Kong (18), Mainland China (14), Singapore (3), Taiwan (1), Macao (1) from the Macao Taoist Association and Hawaii (1). The Hong Kong ceremony featured many variations of these rites. It included the submission of official presentations, memorials,⁴⁶ petitions and mandates. Memorials such as Great Sacrifices are essential in Taiwan and Hong Kong, an instance of key ritual activity seen in Hong Kong’s Grand Offering ceremony. It seems, for example, that Macao is more oriented toward the south China Daoist rites than Hong Kong with a number of martial arts traditions, like T’ai Chi Ch’uan. The association of Macao in 2014 invited a specialist from Guandong Province.

The Daoist music section trains around 50 students who are an important part of the activities of the Macao Taoist Orchestra Association established in 2008. They demonstrated their talent on the last evening of the 13th anniversary of Macao Taoist Association described below. Wang Zhongren 王忠人 is the main music master of the association. Liturgical Daoist music is one of the first important successes mentioned by *daoshi* Ng Peng Chi to the author at the beginning of his research. Wang stayed in Wuhan for 30 years and graduated from Wuhan main musical center. He is a master of Macao Taoist Association and author of the musical part of the *Aomen Daojiao keyi yin yue* 澳门道教科仪音乐(Macao Daoist Music for Services and Rituals) (see references). Wang also stayed in Singapore for eleven years⁴⁷ to study Daoist music.

The Daoist orchestra also performs in Macao and travels often to Taiwan where Daoist music and rituals form an important part of Taiwanese culture. The

obvious cultural link between Macao’s Mazu Temple and Mazu.

Mazu Temples in Taiwan demonstrate the active popularity of the religious cult of Mazu and cultural exchanges between the MSAR and Taiwan. For the Daoist Association of Macao, the cultural link between Taiwan and Macao is strong. The important number of *daoshi* in Taiwan and their knowledge of Daoism is a guarantee of the long relationship of Macao’s Daoist Association with Taiwanese associations.

Daoism, China’s indigenous religion, has had profound influence on Chinese culture over the course of the centuries and in Macao as well.

On 25 October 2014, many Daoist associations from China, Japan, Malaysia and Taiwan came to Macao. In the morning, the president Li Yi Yi of the Luzhou Tiangong Dimu Temple made a presentation of his temple in new Taipei and quickly recounted Daoism in Taiwan.

Ke Yuan Shan of Gaoxiong explained the importance of Laozi to whom the main Daoist temple is dedicated; the Jade Emperor and Guandi are also venerated there. We have seen the importance of these three deities for the Macao Taoist Association. A member of the board of Mazu Temple confirmed the importance of the Daoist influence of Mazu among Daoist deities.

Many Daoist women went to Macao for the anniversary of the association on 25 October, including the vice president of the Daoist Association of Japan, and women from Hong Kong, Beijing and Taiwan. However, the percentage of female Daoists is low in Macao. More importantly, as a blow to Daoism, was the departure of the majority of the Tanka to Zhuhai in 1999, already noted. Even if they are ‘syncretic’, Tanka, like the villagers in Hong Kong, seem to prefer Daoism.⁴⁸

Beijing sent the Vice-secretary of the Taoist Association of China, Yuan Zhihong *daoshi* of Dongyue Temple. Thanks to his numerous years of travel in the

ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

Mainland and overseas, he has a broad knowledge of China’s Daoism and he climbed and visited many sacred Daoist Mountains. Xian presented its Daoist orchestra, which gave a concert.

Daoism has a long history in Macao. The MSAR’s former Chief Executive, Edmund Ho, is a benefactor of the Macao Taoist Association, and attended most the important Daoist ceremonies in Macao since the year 2001, the foundation of the Macao’s Taoist Association.

In 2009, he attended the grand opening of the association. On the afternoon of 25 October 2014, Dr Edmund Ho also attended the Daoist ceremonies of the Macao Taoist Association. So, it is possible to say that Dr Ho accompanied many Daoist rituals in Macao, and contributed directly to the development of Daoism in the MSAR.

CHINESE RELIGION AND SOCIETY

THE CHINESE NEW YEAR (LUNAR NEW YEAR)

The annual apocalypse: the most common ritual occasion in which a Chinese is likely to be involved is that of the Spring Festival. It is a season of festivity surrounding the turn of a year [guo nian] of lunar months. On the eve of the New Year everyone returns home, completing the family household.⁴⁹

The Chinese calendar, *nongli* 农历, marks the main Chinese festivals around the year. The rhythm of this ritual-calendar ‘is a movement between the interiorising of a central authority and the externalising of a mass of subjects’⁵⁰ [the followers]. The most important is the Chinese New Year. At midnight on 2 February 2011, when all the Board members of ‘the’ key pagoda of Macao paid their respect to the goddess Mazu, the noise of the firecrackers was intense. My survey confirmed the centrality of the Chinese New Year and the continuity of the tradition of firecrackers and fireworks. In 1867, Sampaio mentioned the ‘panchões em grande profusão’ (many firecracker explosions), also part of the popular beliefs during the Chinese New Year to drive away evil spirits.⁵¹ Following the Chinese New Year, firecrackers are heard for around eight days in the MSAR. This shows administrative differences in Macao and the Mainland confirmed by the Basic Law; another example of Macao’s ‘way of life’ (*shenghuo* 生活)⁵² as the use of firecrackers is limited by the law in Mainland China.

After the Chinese New Year, the most important festival in the MSAR is *Qingmingjie* 清明节, or the Chinese Memorial Day and Ancestors’ Day, which is celebrated by families. This is why 81 percent of the respondents in my questionnaire answered ‘yes’ to this question.

Most dead people have descendants obligated to make offerings for their benefit, and their souls are therefore supplied with all the means of a comfortable existence in the next world.⁵³

Marcel Granet notes that ‘There is no other defined religion’ except Ancestor Worship.⁵⁴ It is difficult to confirm a specific Macao cultural trait, but at least this festival *Qingming* is part of the key ‘Chineseness’ of Macao Chinese and a Chinese way to celebrate a crucial rite of passage in the MSAR. The ‘Pure Brightness’ Festival, also referred to as the ‘Sweeping of the Graves’, one of the 24 seasonal points, marks the first day of the fifth solar term. It generally occurs in April (4 April in 2012 and 5 April in 2014).

‘Religious ritual involves spirits of the dead in one form or another’.⁵⁵ More crucial and family-related, *Qingmingjie* is the second rite of passage of Macao Chinese as is confirmed by my questionnaires.

Mazu and Guanyin Temples are the most popular Chinese religious temples during the New Year. However, the small Zhulin Buddhist Temple (‘Bamboo Forest’ Pagoda), (*Juklam* or *Zuklam* in Cantonese) is a landmark in Macao to study *Qingmingjie*. Juklam Temple is central for the worship of spirit tablets, shenwei, the foundation of the ancestor cult. Juklam was Taiwan-oriented before the Cultural Revolution (1966-1974 in Macao).

As in all human societies, death and funerals play also a key role in Chinese societies, and the same is true in the MSAR. Their importance is shown by a photograph taken in 1998 by Franck Regourd, called ‘Funeral March’.⁵⁶ After the New Year rites, the essential ancestor cult, centred on *Qingmingjie*, is one of the most important rites of passage in Macao. Some respondents of my survey put *Qingmingjie* ahead of the Chinese New Year in importance. However, they always attend the New Year Family Banquet, called *Tyunnin faan* in Cantonese. The family is commonly defined as ‘those people who eat together’.⁵⁷ Eating together in Chinese society implies intimacy and no others are as close as a family itself. The family banquet is fundamental in defining Macao Chinese’s identity. Society and religion,

even if the family is not so religious, define what is Chineseness for them.

Respect for the ancestors has been rooted in early human beliefs. For prehistoric men, respect for ancestors was a religious phenomenon and an essential element of group identity, but why is it not a ‘religion’ in China? When Macao Chinese say ‘we have no religion’, they may still respect the ‘Pure Brightness’ Festival *Qingmingjie*. Together with their families, the Macao Chinese often go to the cemetery or to pagodas where the shenwei (‘spirit tablets’) of their deceased parents are located, and many perform rites and ceremonies for them.

For two high-ranked Chinese Catholic families of the MSAR, *Qingmingjie* is more important than Christmas and much more important than the Chinese New Year. For them, *Qingmingjie* is the only festival uniting grandparents, parents and children, brothers, sisters, nephews, nieces and grandchildren. They have no other important family meetings because the family is divided among MSAR, the Mainland and Hong Kong.

The following case in my questionnaire is the story of an extraordinary migration from Hengshan, Guangdong Province in 1951: an elder boy in a family of ten and his sister came with their parents and all were converted to Catholicism. An association called Fatima helped them during the first years in post-World War II Macao, a very hard time, so the church became a sort of home. The eldest son, currently 67 years old, is an active leader who spiritually looks after eight younger brothers and sisters. Their father passed away, so the mother, aged 91 in 2012, is the *de facto* pillar of the family; all children and grandchildren gather around her in particular for Christmas.

For the majority of Macao Chinese in my 23 years of experience and interviews, *Qingmingjie* is the second most important festival after the Chinese Lunar New Year. The third festival is the Winter Solstice.

MAKING BUDDHIST STATUES IS ALSO A PART OF IMMATERIAL CULTURE

Macao has a long history of wood carving for religious purposes.

‘Tai Cheong’s decades of work received prestigious recognition in June 2008: the State Council included Macao’s religious figure carving on the National Intangible Cultural Heritage List, the first time the territory has received such an award.

Tai Cheong’s story began in 1910, when the grandfather of Tsang opened the shop on Rua da Madeira, near the Inner Harbour where fishing boats were berthed. Then, a third of Macao’s population were fishermen who needed small statues and tablets for the worship of their ancestors and gods on their boats’.⁵⁸ Fishermen were the first inhabitants of Coloane and therefore at the origin of Macao’s society.

SOCIETY, THE STRUCTURE THAT SUPPORTS PATRIMONY AND RELIGION

In a more modern way, ‘religion’s deep penetration into its traditional social fabric, China [and Macao] can be used as an equally important case study of the relationship between traditional religions and the modern transformation of society’. ‘The interests of local kinship and community groups (such as in Chinese associations), religion also (is) very importantly involved’.⁵⁹

CHINESE CHARITABLE ASSOCIATIONS

Charitable associations are, in principle, non-religious, but the Kiang Wu Association controls many temples in Macao.

TUNG SIN TONG AND KIANG WU ARE THE MAIN CHARITABLE ASSOCIATIONS. *MACAO DAILY* ASSOCIATION CANNOT BE IGNORED⁶⁰

In 1852, before the health development that took place in Europe after 1870, the cure and prevention of smallpox, typhus, typhoid, cholera and scarlet fever were just starting in Hong Kong and Macao. Power and charity are linked with the Chineseness of rich families. Sponsoring charitable associations is common among rich Chinese entrepreneurs.

The two main charitable associations of Macao, Kiang Wu and Tung Sin Tong (in Cantonese), assure the social stability of the society, particularly for those who need sustained medical and social support. The Macao Daily Association is very important. Because it is part media and part charity we will not discuss this question here. The International Red Cross has close links with Tung Sin Tong.

TUNG SIN TONG CHARITY SOCIETY

This society is dedicated to the people of Macao. It was founded in 1892 by a group of influential

ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

Chinese leaders and businessmen. It manages an important clinic of Traditional Chinese Medicine (TCM), a Western Medicine Clinic, and pharmacies. In 2011, as with other Associations in Macao, two boards structure the association—the higher board includes the President, six Vice-Presidents—and the lower board is composed of four Inspectors and 38 Directors (2012).

This is very important in understanding how Macao’s society and associations work. As mentioned, the management of Tung Sin Tong is different from that of the Tung Wah Hospital in Hong Kong.⁶¹ Tung Wah was influenced by the British administration under the Ordinance of 1870. However, since 1892 Tung Sin Tong has functioned well, and it continues to help Macao Chinese and other patients and poor people who are in need. Tung Sin Tong illustrates both the advantages and inconveniences of the Portuguese model and it has its own system of management different from that of Tung Wah. Under the Anglo-Chinese system of Hong Kong, and also under the present system of Macao, Chinese prefer to be governed according to Chinese law and customs. Tung Sin Tong sticks to this rule.

Like the Caritas charitable association, Tung Sin Tong assists and alleviates working families’ burdens by helping take care of their children and managing a secondary school. Since 1976, it has run four nurseries in the highly populated northern, southern and central districts, with a total capacity of 500 children, free of charge.

OTHER RELIGIONS

This list is not exhaustive, but many other religions are well-represented in the MSAR. Christianity was an important part of society. Intra-muros society in the citadel of Macao initially did not include Chinese, but Xiangshan, now Zhongshan, was an essential and huge part of Guangdong Province. In 2014, the MSAR was mainly Chinese. We have seen the importance of the concept ‘Chineseness’, but we cannot forget Macao’s historical immaterial culture coming from religions other than Chinese religion.

CHRISTIAN RELIGION

My survey of the ‘Macao Chinese’ mentioned around 7 percent of Macao Chinese who, in 2012, did celebrate Christmas as a sort of ‘festival’. Chinese

parents also go to Hong Kong with their children to look at the Christmas decorations in the streets, different from those in Macao.

Chinese also often ask a church or other religious association, to solve their problems. This is why in Macao Caritas (Mingai) is popular among Chinese elders, for example. Its office in Macao has a staff of 600 employees and volunteers. Caritas Macao is a non-governmental charity organisation (NGO) that provides a wide spectrum of social services to individuals and families both economically and morally.

The late Fr Luis Ruiz Suarez, started his social action in Mainland China in 1941 and dedicated his entire life to needy people. He resumed his relief services after the war. His Cantonese name was ‘Luk Ngai’. In 1945, in Macao’s ‘Casa Ricci Social Services’, he assisted refugees from Mainland China with food, shelter, jobs, education and integration into society. It became Caritas Macao in 1971 when it was incorporated into the Catholic Diocese of Macao.

The late Fr Lancelote Rodrigues served for many years as Catholic Relief Services’ country representative in Macao. He was known for his conviviality, which was useful in successfully financing Caritas. He was known for his work with refugees from China, Vietnam and even Timor, a former Portuguese colony now independent under the name East Timor. He was 89 when he died on 17 June 2013. Caritas Macao provides housing for homeless people and runs a food bank to distribute food to many elderly and low-income families who frequently use the service, roughly one percent of all families in Macao. Nursery services are provided in the highly populated northern, southern and central districts. In October 2014, the head of Caritas in Macao, Paul Pun, launched a more sophisticated community group to solve family psychological problems.

MORMONS

Mormons, or the followers of the Church of Jesus Christ of Latter Day Saints, are active in the MSAR. Their Messianic movement prefers to use the concept of ‘Restoration’ meaning reestablishing the original organisation founded in 1830. This concept represents a similar concept to the Messianic idea of change. There are around 300 active Mormons in Macao and 1500 followers. Volunteer ‘missionaries’ have the duty of normally working for two years and are associated in teams of two.

It is interesting to understand the reality of current social relations in China and the impact of Millenarian movements on the Chinese, in Macao as well as in Guangdong Province. The Mainland and Macao are quite different. Macao follows its own Basic Law. In comparison in Guangzhou, for instance, it is not allowed to really ‘preach’ and the followers cannot congregate in groups of more than 20 at a time.⁶² The Mormons have no ‘Church’ in Mainland China.

It is interesting to note that this ‘Mormon Association’ follows the rule of six Rotary Clubs of Macao who report to a Governor in Hong Kong. Mormons in Macao report to the mission president in Hong Kong.

How do these Chinese use their religious connections (guanxi)? My main interviewee, from Hong Kong, has family members in Guangzhou. He never preaches or speaks of religion with his late father’s family in Guangzhou. The concept of ‘family’ is essential for the Mormon, and almost equivalent to the *danwei* 单位 or working unit in the Mainland). If Messianic movements cannot play this role, might interviewees abandon it after a certain time? Many Chinese seek to migrate to the United States. The U.S.A. attracts them more than other countries. So, for the Chinese majority of Macao, what is the popularity of these Messianic movements? We cannot say that these Mormons have a great impact in the MSAR where many Filipinos, mainly women, are active followers. Teams are very dynamic and can be seen doing their mission actively in the Peninsula of Macao and in Taipa Island.

ISLAM HAS BEEN PRESENT IN MACAO BEFORE THE MING DYNASTY

Islam was brought to the area by Arab traders who established an ancient historical harbour in Quanzhou, Fujian Province.⁶³ A so-called Quanzhou ship, a sailing ship that sank some time after 1272, was recovered in 1973-1974.⁶⁴ The Chinese name *gongbei* 拱北, meaning tomb in Arabic, indicates an ancient tomb which disappeared from history; it was just on the other side of the Macao border of the Mainland, in the present Special Economic Zone of Zhuhai. It constituted a significant toponym and landmark. There are numerous tombs of famous Muslims also called gongbei in the Province of Gansu and in the Xinjiang Uighur Autonomous Region of China. The mosque is

small and located in the Rua dos Mouros (*Molo Yuan* in Chinese *pinyin* meaning ‘The Garden of the Arabs’ which gives a historical and ‘toponymic’ definition). This historical space in Macao, with a cemetery, was much larger in the early 20th century than the present garden which still has ancient trees. There are around 8,000 Muslims in Macao. MSAR’s associations are key cultural markers to define its society. The Muslim association is called The Macao Islamic Association.

BAHÁ’Í COMMUNITY IN MACAO

‘Macao was one of the areas chosen for the Baha’I expansion plan... In 1953, Frances Heller, of California, USA, was the first Bahá’í in Macao. In 1954, Harry P.F. Yim [(Yim Pui Fung), a businessman from Canton, Guangzhou] became the first Chinese resident to convert to the Bahá’í religion... On 21 April 1959 the first Local Spiritual Assembly was elected and by 1962 the religion had spread to the islands of Taipa and Coloane. In 1989, Macao formed its first National Spiritual Assembly. [In the 1990s]... there [were] four Local Spiritual Assemblies with 400 members in total, and are collectively known as the Macao Bahá’í Community’. In the *2009 Macao Yearbook* Bahá’í included around 3,000 residents.⁶⁵

CONCLUSION

Religion is part of the life of the MSAR, in a society which does not give priority to ‘religion’. Quantitative and qualitative research on the society and associations confirm the existence of religion as a significant ‘way of life’ of Macao which is duly protected by the Basic Law of the MSAR.

China is so large that in the ‘socio-political and cultural sphere’ religion is just one cultural concept among others. However, the MSAR needs to develop culture and creativity in order to become an international city. Society and religion will continue to be key sociological concepts for the MSAR that can function as both a globalising and secularising force. The Macao Chinese majority is still the key part of the society and its Chinese religion also continues to deserve special attention from planners and scholars. **RC**

ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

ANNEX			
AUTHOR’S SHORT QUESTIONNAIRE, WITH THE ASSISTANCE OF THE SOCIOLOGY DEPARTMENT STUDENTS OF THE UNIVERSITY OF MACAO ENROLLED IN 2011-2012 (FROM RESEARCH-BASED ON 225 HOUSEHOLDS)			
1	MF	58 males	
		42 females	
2	Mb	Macao born	54
3	Mar	Married	44
4	M	Macao’s identity	38
5	ChM	Macao Chinese (identity)	46
6	Ch	Chinese (identity)	19
7	U	University education	37?
8	C	Cantonese speaker	100
9	H	Hokkien or Minnan speaker	16
10	Int	International link	14
11	Hu	Total of persons in 100 households (3.57 persons per household)	357
12	As	Member of an association	43

Questions about religion and short questionnaire
Chinese festivals (in Macao, in inland China...). Chinese New Year, *Qingmingjie*, others...
您怎样过中国节庆（在澳门、在中国内地）：春节、清明节、其它

Which religion (or no religion) do you belong to? How many times per year do you go to the pagoda? or church?
您信仰哪种宗教？每年去多少次庙宇或者教堂

17	Cj	Lunar New Year celebrated in family	97
18	Qmj	<i>Qingmingjie</i> celebrated in family	81
19	Dj	Winter solstice celebrated in family	30
20	Xm	Christmas is a family festival	7
21	R	Religion worshippers (0 = ‘no religion’)	29

NOTES

- 1

During this research, undertaken between 1995-1999 and 2011-2014, the methodology for the fieldwork in Macao is based on quantitative research on questionnaires, anthropological type of participant observation, and interviews.
- 2

Geoffrey Gunn in Jean A. Berlie, *The Chinese of Macau: A Decade after the Handover* (Hong Kong: Proverse, 2012), p. 12.
- 3

<http://www.macaunews.com.mo/content/view/2788/6/lang,english/> (accessed on 10 October 2014).
- 4

http://www.macaomagazine.net/index.php?option=com_content&view=article&id=48:digging-up-macaos-past&catid=34:issue-1 (accessed 9 October 2014). Macao Magazine, 24.
- 5

All the Chinese characters are transliterated in pinyin. If Cantonese transliteration is used it will be mentioned.
- 6

Marcel Granet, *La religion des chinois*, p. 19. (English translation: *The Religion of the Chinese People*, Harper Collins, 1977, introduction by Maurice Freedman).
- 7

See questionnaire in Annex.
- 8

Zheng’s three Macao’s surveys did not explain how many households were surveyed. The bibliography mentions the following excellent authors: Durkheim, the founder of sociology, Marks, Parsons and Weber. The dialectic of this article about these authors is brief in page 95. See Victor Zheng and Po-san Wan, ‘Aomen juminde zong jiao xinyang yu sheng huo jingyan’ 澳门居民的宗教信仰与生活经验 (Religious Beliefs and Life Experiences of Macao’s Residents), *Dangdai Zhongguo yanjiu* 当代中国研究 (‘Modern China Studies’), Vol. 17, No. 4, 2010, pp. 91-130.
- 9

Table: Religious Composition by Country, in Numbers. See Table: Religious Composition by Country, in Numbers (18 December 2012 on UN data in 2010).
- | (Est.2010
Christian
Popul.) | (2010
Muslim
Popul.) | (Unaffiliated
Popul.
(no religion) | (Buddhist
Popul.) | (Folk relig.
Popul.) |
|-----------------------------------|----------------------------|--|----------------------|-------------------------|
| Macao 40,000 | <10,000 | 80,000 | 90,000 | 320,000 |
- <http://www.pewforum.org/2012/12/18/table-religious-composition-by-country-in-numbers/> (accessed 18 October 2014).
- 10

Marcel Granet, *La religion des chinois*, p. 15. See an article by a specialist of Cantonese Chinese religion: Goran Aijmer, ‘A Structural approach to Chinese ancestor worship’. *Bijdragen tot de taal-, land-, en volkenkunde*, 124, 1968, pp. 81-98.
- 11

Granet, *La religion des chinois*, p. 228.
- 12

Groot, *The Religious System of China*, Vol.1, General Preface, p. 8.
- 13

The Basic Law of the Macao Special Administrative Region of the People’s Republic of China, adopted 31 March 1993, entry into force of original text 20 December 1999. See: <http://www.wipo.int/wipolex/en/details.jsp?id=6824> (accessed 5 November 2014) [World Intellectual Property Organization].
- 14

Taiwan has 78 Daoist temples much bigger than Macao’s temples. In Taiwan many Chinese temples are part of the economic guanxi’s system of relationship. It is also true for Macao’s two Nezha (Nacha) temples. This was confirmed in an interview by Fong Kin Fu, the president of the board of the Daoist Temple located at Calçada das Verdades no 15 (26 October 2014). <http://www.refworld.org/docid/519dd4da16.html> (accessed 12 October 2014).
- 15

Cathryn H. Clayton, *Sovereignty at the Edge: Macau and the Question of Chineseness* (London: The Harvard University Asia Center, 2009). See also author’s books *Macau 2000* (Oxford: Oxford University Press) and *The Chinese of Macau*.
- 16

Stephan Feuchtwang, *The Imperial Metaphor. Popular Religion in China*, p. 60.
- 17

Victor Zheng and Po-san Wan, ‘Aomen juminde zong jiao xinyang yu sheng huo jingyan’, p. 91.
- 18

Business Daily (and *Jornal Tribuna de Macau*, p. 05) 29 October 2014, p. 6.
- 19

In the year 2000, the former Chief Executive Edmund Ho visited the main temple of Guanyin to pray for good weather *fengtiao yushun* 风调雨顺 (crops and favorable weather) demonstrating the importance of religion and Buddhism in particular. We have also to notice that without the generosity of Dr Edmund Ho the second Temple of A-Ma (Mazu) in Coloane Island will not be so elegant and restructured.
- 20

In my survey of 100 selected households, 16 percent spoke their own language, the dialect of the Hokkiens, *Oklo oe* (*Minnanhua* in *Putonghua*). This important language, classified ‘dialect’ is spoken in Fujian Province and Taiwan (called *Taiwan Oe* there).
- 21

C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, pp. 72-73. To understand the role of T’ien Hou in South China see J. Watson, ‘... the promotions of T’ien (Hou Empress of Heaven) along the South China Coast, 960-1960’, D. Johnson et al., *Popular Culture in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1985).
- 22

Jill McGivering, *Macao Remembers* (Hong Kong/New York: Oxford University Press, 1999) and Jean A. Berlie, *The Chinese of Macau*.
- 23

Interview on morning Sunday 12 October 2014.
- 24

Borget was a French artist who is best known for his drawings and prints of exotic places, in particular China. He was born in 1808 in Issoudun, Indre. At age 21, he went to Paris where he became a close friend of Honoré de Balzac (d. 1850), the famous French novelist. Borget periodically exhibited at the Paris Salon from 1836 to 1859. Beginning in 1836, he traveled through North and South America before stopping briefly in Honolulu in May, 1838, on board the ship Psyche, on a world tour. He went to Canton in September 1838 and stayed mainly in Macao (added by the author) for ten months (see http://en.wikipedia.org/wiki/Auguste_Borget--accessed 8 October 2014).
- 25

C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, pp. 72-73.
- 26

Isabelle Robinet, *Taoism: The Growth of a Religion*.
- 27

Peter N. Gregory and Patricia Buckley Ebrey, ‘The religious and historical landscape’, in *Religion and Society in T’ang and Sung China*, edited by Patricia Buckley Ebrey and Peter N. Gregory, p. 24.
- 28

Wang Yi’e 王宜峨, *Daoism in China*. Translated from Chinese (Beijing: China International Press, 2004), p. 104.
- 29

By the time of the Tang dynasty (618-906 CE) the imperial family claimed to descend from Li (the family of Laozi 老子). Laozi was venerated by royal decree. Officials received Daoist initiation as Masters of its philosophy, rituals, and practices. See <http://global.britannica.com/EBchecked/topic/582972/Daoism/42149/Daoism-under-the-Tang-Song-and-later-dynasties> (accessed 30 October 2014). Livia Kohn, *Introduction to Daoism*, p. 169.
- 30

Before quoting knowledgeable scholars outside China it is necessary to quote a major work: *Ming Zhengtong Daozang* 明正统道藏 (The Daoist Canon of the Ming Dynasty), http://blog.sina.com.cn/s/blog_674f4e6e0102vrdc.html (accessed 15 April 2016). To facilitate a modern study of Daoism, is not published according to the Ming Canon’s classification. Henri Maspero in France is a pioneer of Daoist studies. Isabelle Robinet, *Histoire du taoisme des origines au XIVe siècle*. English title: Taoism: *The Growth of a Religion*. Maspero died in 1945, but his works are still classics in the field. Robinet’s death in 2000 is another blow to the study of Daoism. The author interviewed in his office, Joseph Needham, the editor of *Science and Civilisation in China*, many times in Cambridge before he passed away. Needham
- 126 Revista de Cultura • 52 • 2016
- 2016 • 52 • Review of Culture 127

ESTUDOS DE MACAU

MACAO STUDIES

considered Daoism to be the ‘source of intuitive scientific philosophy’ in China (John Derbyshire, ‘In search of Chinese science’, *The New Atlantis*, 2009). See also: Livia Kohn, *Introduction to Daoism*; John Lagervey (ed.), *Religion and Chinese Society*. Vol. II: *Taoism and Local Religion in Modern China*, pp. 520-927; Arthur P. Wolf (ed.). *Religion and Ritual in Chinese Society*.
N.B. In Lagervey’s vol. II, Alexei Volkov (p. 520) pointed out that Needham treated Daoism as ‘a theist and super-naturalist religion’. Volkov (p. 521) reformulated Needham’s claim of Daoist root of Chinese science [using Nathan Sivin’ s article ‘Taoism and science’ in *Science in Ancient China: Researches and Reflections*, p. 16. Volkov (p. 523) reestablished finally that Needham’s thesis of the affiliation of Daoism with science was more exact than Sivin’s comments suggested.

31 K.M. Schipper. ‘The written memorial in Taoist ceremonies’, in *Religion and Ritual in Chinese Society*, edited by Arthur P. Wolf, p. 309. See also Peter N. Gregory and Patricia Buckley Ebrey, ‘The religious and historical landscape’. Daoism ‘may have drawn heavily from popular religious practices’ but ‘always defined itself in contrast to popular religious practices.’

32 Geoffrey Roper, ‘The Drunken Dragon Dance and the Tam Kong (Tam Kung) Festival: Notes on the RAS HK Visit to Macau, May 1997’, *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society* Vol. 38, 2000, pp. 323-327.

33 Léon Vandermeersch was first met at the EFEO, where he was the director of the French Oriental Institute in Paris (EFEO), just before late Denys Lombard. Vandermeersch started his academic career, as a Sinologist, in Aix-en-Provence, which incidentally is the author’s family origin. See Vandermeersch’s article to understand the important question of law, spirit of law and way of life in Hong Kong in 2014: ‘An enquiry into the Chinese conception of the law’, in *The Scope of State Power in China*, edited by S. Schram (London: School of Oriental and African Studies, University of London, 1985).

34 Laozi is said to be the author of *Daode jing* 道德经 which starts with the words: ‘The Dao that can be told is not eternal Dao’. In the Fifth century B.C.E. Laozi’s life is legendary.

35 See Zhao Bichen 赵避尘’s book in Chinese on Neidan, *Xing Minfa Juemingzhi* 性命法诀明指 (reprinted). http://www.chinadmd.com/file/66asxvezprc3pc3arxuzeszv_1.html (accessed 27 October 2014). See also Isabelle Robinet, *Introduction à l’alchimie intérieure taoïste. De l’unité et de la multiplicité* (Paris: Éditions du Cerf, 1995).

36 He is also named Jade Emperor of the Heavenly Golden Palace’ (昊天金阙至尊玉皇大帝 *Haotian jinque zhizun yuhuang dadi*). According to *The Handbook of Daoism*, (Henan, 1993), pp. 7-8. The Daoist deities are classified into eight categories: 1. Nature worship of clans; 2. Ancestor or hero’s worship; 3. Five sacred mountains, which includes Mount Hua, Shaanxi, and four sacred rivers; 4. Those of heaven, earth, four directions and name’s place; 5. The three supreme Daoist deities and four emperors of the heaven and one queen; 6. Deities from Buddhism; 7. Folk and local deities and 8. Sect founders, Daoist masters and immortals.

37 Guandi 关帝 or Guanyu 关羽 was deified as early as the Sui dynasty and is still worshipped by many Chinese people today, especially in southern China, Hong Kong and Macao, and among many overseas Chinese communities. Macao’s main Daoist Association follows southern China’s Daoism, so it is not surprising to have this divinity close to the Daoist Masters, Guandi (Emperor Guan) is a figure in Chinese folk religion and popular Daoism, often called Guangong (Lord Guan). The main Guandi Temple in Macao is located in the center near the main post office.

38 See Zhu Zhengming 朱正明, *Guan di wen hua* 关帝文化 (The Guan Yu Culture). Hong Kong: Xianggang Zhongguo xinwen chubanshe, 2003. Le oldest Guandi Temple in located at his birthplace, Xiezhou, Shanxi Province.

Stephan Feuchtwang, ‘Domestic and communal worship in Taiwan’ in *Religion and Ritual in Chinese Society*, edited by Arthur P. Wolf, p. 129.

40 K.M. Schipper, ‘The written memorial in Taoist ceremonies’, in *Religion and Ritual in Chinese Society*, edited by Arthur P. Wolf, pp. 311-312.

41 Wu Bingzhi 吴炳鋈 and Wang Zhongren 王忠人, *Aomen Daojiao keyi yin yue* 澳门道教科仪音乐 (Macao Daoist Music for Services and Rituals). Macao: Macao Taoist Association, 2009 pp. 43-45. See http://www.baidu.com/s?ie=utf-8&f=8&rsv_bp=0&rsv_idx=1&tn=baidu&wd=Daojiao%20keyi%20yinle&rsv_pq=e5f1af7a0001e9cb&rsv_t=84827qSwTBiENzOMOPVouMHZXXZTigUJF9Notj%2Bq5ujyczSRXEyo6vnBgLaw&rsv_enter=1&rsv_sug3=1 (accessed 15 April 2016).

42 Macao Museum Newsletter 24, 2013.

43 Neky Tak-ching Cheung, ‘Women’s Salvation and Collective Order: A Penitential Ritual for Deliverance from the Lake of Blood Performed in Hong Kong’. *Journal of Chinese Studies* 58, 2014, pp. 287-314. <http://www.cuhk.edu.hk/ics/journal/articles/v58p287.pdf> (accessed 4 November 2014). Concerning the quotation of Schipper (‘An Outline of Taoist Ritual’): He did his main research in Taiwan 1960-1970. It concerns Sacred Daoist rituals in relationship with the family for instance. These rituals do not need a particular altar. Rite and rule mainly: ‘Sequences of rites...’. They are ‘rites without religion for Schipper’ (review by Brigitte Steinmann, *L’Homme*, 1998, tome 38 no. 148, pp. 271-275).

44 Livia Kohn, *Introduction to Daoism*, p. 196.

45 Sthephan Feuchtwang, *The Imperial Metaphor. Popular Religion in China*, pp. 178-179.

46 See K.M. Schipper, ‘The written memorial in Taoist ceremonies’, in *Religion and Ritual in Chinese Society*, edited by Arthur P. Wolf.

47 ‘A teams of 60 members of Daoist Orchestra (Singapore), a subsidiary of Lorong Koo Chye Sheng Hong Temple, led by its leader Mr Tan Thiam Lye took part in the following events in Guangzhou on 21.5.2005 and 22.5.2005 at Xing Hai Musical Hall, Guangzhou. A total of 10 various Taoist musical troupes from mainland China, Hong Kong, Taiwan and Singapore took part in the performance. They were from Shanghai, Longhu Shan Tianshifu Classic Orchestra, Wudangshan, Chengdu, Hong Kong Zhihe Taoist Chinese Orchestra, Taiwan Kaoshuing Culture Centre National Music Troupe and Taiwan Nantou Jade Emperor Temple National Orchestra’. See <http://www.shtemple.org.sg/dao-yue-tuan-eng.htm> (accessed 20 October 2014).

48 See the Chinese film directed by Jessey Tsang, about Ho Chung village in the New Territories of Hong Kong, presented at Macao Cultural Center in NAPE, on 1 November 2014. It shows the importance of Daoism in the rural religious practices and the presence of Daoshi for the annual festival of Ho Chung. It is consequently not strange that Tanka, one of the earlier group of inhabitants of Macao and its islands, are Daoist oriented.

49 Sthephan Feuchtwang, *The Imperial Metaphor. Popular Religion in China*, p. 25.

50 Sthephan Feuchtwang, ‘Domestic and communal worship in Taiwan’ in *Religion and Ritual in Chinese Society*, edited by Arthur P. Wolf.

51 Manuel de Castro Sampaio, *Os Chins de Macau*.

52 ‘Way of life’ is a term invented by the British Premier, Margaret Thatcher. Way of life is another manner to demonstrate the importance of immaterial and material patrimony. The immaterial patrimony is an essential concept in the 21st century.

53 Arthur P. Wolf, ‘Gods, Ghosts, and Ancestors’, in *Religion and Ritual in Chinese Society*, p. 170.

54 Marcel Granet, *La religion des chinois*, p. 226. See ‘Ethnography of a funeral on 29 October 1995 from 8.00 a.m. to 2.30 p.m.’ at the Temple of the Bambou Forest (Juklam Mio in Cantonese) (pp. 144-146) by Jean Berlie (Han Lin) in ‘A Preliminary Study of the Chinese Society of Macau,’ in Rufino Ramos, José Rocha Dinis, Rex Wilson and D.Y. Yuan (eds.), *Macau and its Neighbours in Transition* (University of Macau/Macau Foundation, 2000), pp. 137-150. (Research founded by the Cultural Institute of Macau between 1995 and 1999). See also by the author, ‘Religion’ in *Macau 2000*, pp. 27-29 and *The Chinese of Macau*, pp. 160-164.

55 Robert P. Weller, ‘Identity and Social Change in Taiwanese Religion’, in *Taiwan: A New History*, edited by in Murray A. Rubinstein (New York: M.E. Sharpe, 2007), p. 341.

56 *Jornal Tribuna de Macau*, 17 January 2010.

57 Arthur P. Wolf (ed.), *Religion and Ritual in Chinese Society*, p. 176.

58 http://www.macaomagazine.net/index.php?option=com_content&view=article&id=81:buddhist-art-in-macao&catid=38:issue-3 (accessed 15 October 2014).

59 Myron L. Cohen, ‘Religion in a State Society: China’. In *Asia: Case Studies in the Social Sciences*, edited by Myron L. Cohen. New York: M. E. Sharpe, 1992. See ‘Introduction. Central points’.

60 I would like to thank Shirley Heong Soi Lan, the executive secretary of the Tung Sin Tong Charity Association for her kind assistance.

Without the kind support of the Vice-President of this association, Dr Peter Lam Kam Seng, I would not be able to communicate efficiently within the association. I thank also Kiang Wu Association for its support for my research.

61 Elizabeth Sinn, *Power and Charity. A Chinese Merchant Elite in Colonial Hong Kong* (Hong Kong University Press, 2003) (1st ed. 1989), chapter 4: ‘Management, Organization, and Development 1869-1894’, pp. 50-81.

62 Interview of a Hong Kong Chinese ‘Mormon missionary’ in Macao on 30 October 2014.

63 Zaytun’s (also Zayton currently called Quanzhou) was one of the world’s busiest harbour trading jewels and spices for Chinese silks, porcelain and tea. In Zaytun, Fujianese embraced a variety of religions: Islam, Buddhism, Judaism, Hinduism, Manicheaism, Nestorianism and Catholicism. See <http://chinatourist.freechinalink.com/minnan.htm> (accessed on 8 November 2014).

64 <http://en.wikipedia.org/wiki/Quanzhou> (accessed 22 October 2014).

65 http://en.wikipedia.org/wiki/Religion_in_Macao (accessed 22 October 2014).

BIBLIOGRAPHY

Cheung, Neky Tak-ching. *Women’s Ritual in China: Jiezhuzhu (Receiving Buddhist Prayer Beads) Performed by Menopausal Women in Ninghua, Western Fujian*. Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 2008.

Ebrey, Patricia Buckley and Peter N. Gregory. ‘The religious and historical landscape’, in *Religion and Society in T’ang and Sung China*, edited by Patricia Buckley Ebrey and Peter N. Gregory. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.

Feuchtwang, Stephan. *The Imperial Metaphor. Popular Religion in China*. London / New York: Routledge, 1992.

Granet, Marcel. *La religion des chinois*. Paris: Albin Michel, 2010 (1st ed. 1922).

Groot, Jan Jakob Maria de. *The Religious System of China, Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith*. Leiden: E. J. Brill, 6 Volumes, 1892. Reedited by Literature House, Ltd, Taipei, 1964.

Hao, Zhidong. *Macau History and Society*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2011.

Kohn, Livia. *Introduction to Daoism*. London: Routledge, 2009.

Lagervey, John (ed.). *Religion and Chinese Society*. Vol. II: *Taoism and Local Religion in Modern China*. Hong Kong: The Chinese University Press/EFEO, 2004.

Robinet, Isabelle. *Taoism: The Growth of a Religion*. Stanford, CA: Stanford University Press, c.1997.

Sampaio, Manuel de Castro. *Os Chins de Macao*. Hong Kong: Typ. De Noronha e Filhos, 1867.

Schipper, Kristofer. ‘An Outline of Taoist Ritual’, in *Essais sur le rituel*, edited by Anne-Marie Blondeau and Kristofer Schipper, Vol. 3. Louvain-Paris: Peeters, 1995.

———. ‘The written memorial in Taoist ceremonies’, in *Religion and Ritual in Chinese Society*, edited by Arthur P. Wolf.

Wolf, Arthur (ed.). *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1974.

Wu, Bingzhi 吴炳鋈 and Wang Zhongren 王忠人. *Aomen Daojiao keyi yin yue* 澳门道教科仪音乐 (Macao Daoist Music for Services and Rituals). Macao: Macao Taoist Association, 2009.

Yang, C.K. *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley: University of California Press, 1961 (rep. 1967, 1970).

Sobre Expressão Individual e a Liberdade Possível

A Experiência dos “Sete Sábios do Bosque de Bambus”

GIORGIO SINEDINO*

I

Numa generalização, para nossos propósitos bem-vinda, o que entendemos por arte no Ocidente pode ser intimamente associado ao “espírito agonístico”, ou seja, a um tipo particularmente ocidental de *ethos* da competição,¹ que contribui para o desenvolvimento da noção de “indivíduo”, produzindo-lhe um tipo de faculdade que apelidamos, *faute de mieux*, de “liberdade”. É óbvio que os factores materiais do que em português chamamos de competitividade parecem estar presentes nas mais diversas culturas: a ubiquidade do jogo como prática social, o instinto humano de fazer comparações, as rivalidades fossilizadas em disputas tradicionais, a busca da vitória como objectivo em si, a fama e o orgulho como prémios visados, etc. Não obstante, na cultura grega encontramos o germe de um tipo peculiar de “temperamento competitivo”, que se cristaliza em diversos aspectos da sociedade e que, diríamos, a molda à sua imagem.

Não haveria exagero em identificarmos a *kalokágathia* (καλοκαγαθία) – o ideal grego clássico de

perfeição humana – como sublimação desse “espírito agonístico”. Ignoremos a significância sociopolítica e a história cultural do conceito para nos concentrarmos no facto de que, num grupo onde se reconhecia a igualdade formal dos seus integrantes, o *kalokágathos* (καλοκάγαθος) manifestava as virtudes consagradas socialmente num grau superior ao das demais pessoas.² Aquém de uma leitura mais abstracta e intelectualista e diferentemente dos futuros aportes cristãos, essas virtudes “clássicas” eram praticadas no mundo da experiência e da vida cotidiana, de maneira que as *aretè* (ἀρεταί) dependiam menos de perscrutação íntima ou de ascese espiritual do que da reputação gozada por um homem no seu meio, baseada no seu carácter e realizações. Além disso, o que é muito importante para os nossos fins, tal reputação não estava inteiramente predeterminada por classe ou sangue, dependendo mais da excelência individual, provada durante situações de crise em que se destacavam em relação aos seus iguais ou excediam as expectativas de um observador imparcial. Logo, o valor do indivíduo era algo que se afirmava perante a sua comunidade, para o que existia disponível uma abundância de práticas competitivas.

Em primeiro lugar, podemos destacar o processo educativo. Nas cidades-estado gregas, as disciplinas tradicionais de música, ginástica e literatura eram cultivadas de uma maneira tal que, desde tenra idade, o “espírito agonístico” era inculcado na criança, seja por meio de disputas desportivas, seja por meio de competições de canto e dança, ou até, no caso das moças, de concursos de beleza. É de saber comum que a significância desse currículo se potencializava por

meio de rivalidades regionais, tal como caracterizado pelas tradições pan-helénicas, como os festivais e as competições desportivas. Mal-grado o seu fundo religioso, um elemento de competição estava presente em cada nível dessas tradições: desde o financiamento das delegações e banquetes através das *leitourgia* (λειτοργίαι), assumidas pelos membros mais abastados da comunidade, até às apresentações dos coros, dançarinos e atletas, que eram avaliados por comissões julgadoras. No que diz respeito à vida política, o “espírito agonístico” manifestava-se em dois grandes domínios: a ágora e o campo de batalha. Vemos na divisão entre retórica deliberativa e forense o quanto era indispensável a palavra para o funcionamento das instituições clássicas ocidentais. Ademais, como se pode verificar facilmente, há na experiência grega uma interessante simbiose entre a força de uma liderança política e o poder da sua eloquência, orientando, para o bem ou para o mal, o destino de uma sociedade. Voltando-nos para a guerra, constatamos facilmente que não apenas o tipo de combate “heróico” dos aristocratas envolvidos no épico de Tróia, mas também a guerra de falanges do período clássico tinham o sabor de uma competição desportiva, onde a finalidade estratégica precisava ser legitimada pela busca pessoal de valor.

Confrontados com essas forças anómicas originadas no indivíduo, ou seja, a ambição de se obter valor e as pulsões egoístas do homem grego, é preciso reconhecer que o “espírito agonístico” não seria possível sem as chamadas “regras do jogo”. Na tradição grega, para cada tipo de competição, havia um sistema de regras e critérios formais, objectivos e imparciais, os quais balizam o ambiente da disputa. Curiosamente, só com as regras do jogo é que podemos dizer que há individualidade, já que é por meio delas que se pode comparar as habilidades dos envolvidos. Ademais, no momento em que os competidores anuem às regras do jogo, estas tornam-se as leis do conflito, promovendo um tipo de igualdade entre os participantes. Neste sentido, o “espírito agonístico” é impensável sem um tipo de motivação pessoal para participar (mesmo que seja a busca de finalidades despiciendas) e de uma concepção partilhada sobre a honorabilidade do conflito como um fim em si – o facto de esses dois elementos se contradizerem não invalida a justiça do certame. Desta maneira, o conflito é transformado em competição.

É preciso enfatizar que há um ideal de moralidade no meio à competição.³ Apesar do profundo cepticismo compartilhado nos nossos dias devido à intervenção desproporcional do poder económico e às crescentes disparidades sociais, o *ethos* da competição no Ocidente funda-se num ideal de justiça – o que somente pode ser compreendido no contexto de uma comunidade de competidores, igualmente desejosos de que os resultados correspondam aos méritos de cada parte. Por mais graves que sejam os casos de corrupção e de fuga às regras, por exemplo, nas competições desportivas na Grécia Antiga, a continuidade e a sacralidade da tradição indicam um anseio, mais profundo e duradouro, de que os resultados dos certames sejam críveis, de maneira a justificar os sentimentos de orgulho ou de vergonha que unem os competidores.

Essa condicionante moral pode ser percebida, subtilmente, em outros tipos de competição. No Livro I da *Arte Retórica*, Aristóteles opõe-se à visão “majoritária”, de que o objectivo da arte de falar (e, por extensão, das competições de retórica) é investigar e fazer uso de modos de conquistar o público ouvinte. Como um típico representante da escola socrática, o filósofo contrapropõe que cabe à Retórica produzir provas lógicas e racionais (entimemas) – uma tese que, no fundo, é moralmente justificada, uma vez que pressuponha que a discussão estivesse dirigida a produzir os melhores argumentos e aproximar-se da “verdade”. Ademais, no que podemos definir como um acto falho, o peripatético sustenta ainda que o orador idealmente deve possuir uma boa reputação, referendada pela sua conduta. No ideal bélico grego, igualmente, a sede de glória também vem matizada por preocupações “moralizantes” ou “normativas” da mesma ordem; ao reconhecermos a importância das tradições religiosas, o cerimonialismo da batalha de falange também aponta para a noção do conflito justo, onde vence “o valoroso”.⁴ Mesmo em Tucídides, encontramos a moralidade harmonicamente articulada à busca de interesses e ao exercício do poder. Embora o historiador ofereça uma explicação de *Realpolitik* das origens e do desenvolvimento do conflito no Peloponeso, a sua “reencenação” do drama, ou seja, a abundância de discursos recriados pelo grande historiador, trai uma constante reflexão sobre princípios éticos, que, pelo menos formalmente, influenciavam as decisões. Tal moralidade não coibia a competição; ao contrário, estipulava-lhe um quadro de valores e legitimava-a como processo.

* 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. A sua tradução comentada dos *Analecros* foi publicada pela Editora da Universidade Estadual Paulista (2012) e a do *Dao De Jing* de Laozi encontra-se no prelo. Actualmente está a preparar uma edição crítica dos *Ensaio do Mestre Zhuang*. Ensina tradução chinês-português no Instituto Politécnico de Macau.

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 (Universidade Estadual Paulista Press, 2012) and Laozi's Dao De Jing (forthcoming). He is currently preparing a critical edition of The Essays of Master Zhuang. He teaches Chinese-Portuguese translation at Macao Polytechnic Institute.

AS DIMENSÕES DO CÂNONE - VI

THE DIMENSIONS OF THE CANON - VI

Todas estas generalizações se aplicam à música, dança, teatro, pintura/escultura e arquitectura – o cerne das práticas culturais que fomentariam o desenvolvimento do conceito das “belas artes” na Europa moderna. O anacronismo de tratar artes mecânicas como artes liberais justifica-se pelo que testemunhamos *in nuce* na antiguidade clássica: Plínio, o Velho, disse que, em certa altura, alguns *objets d’art* passaram a custar mais do que os materiais preciosos de que eram feitos e que, a partir daí, se começou a valorizar a arte dos feitores mais do que tais objectos como um género. Consequentemente, certos artesãos sentiram-se autorizados a reclamar uma dignidade para todos os efeitos incompatível com seu estatuto tradicional.⁵ Dado que o reconhecimento dirigido a esses artesãos tem natureza similar à que se atribui aos grandes dramaturgos e oradores, não é necessário questionar aqui as diferenças entre as duas artes nobres, Poética e Retórica, das artes menores.

Escusando-nos dos pormenores de história social, vemos que “espírito agonístico” se manifesta por meio dessas práticas em dois níveis. Primeiramente, há o “factor técnico” que Plínio, o Velho, com a sua célebre praticidade, descreve com crueza. Neste plano vinculamos a concepção, a execução e a apreciação do trabalho artístico, abrangendo a comunidade de artistas, os seus conhecimentos, os meios e materiais para produção de objectos e obras, o público receptor, o público crítico. Postulamos que a arte enquanto actividade económica está mais ou menos abrangida neste factor, através do qual o artesão/artista permanece simbioticamente integrado no seu meio social. O elemento competitivo é óbvio, pois presenciamos uma situação “de mercado”, sujeita a todo tipo de eventualidades do jogo entre oferta e procura: o artista/artesão/oficina deseja superar os seus pares; os patronos desejam posicionar-se na crista da onda, seja do bom gosto, seja da ostentação pura; a sociedade deseja distinguir-se como berço de grandes homens ou mesmo estabelecer-se como um centro artístico, etc. As recompensas envolvidas também são “de mercado”, isto é, as vantagens económicas hauridas pelo artesão rendem-lhe renome, na mesma proporção em que o possuidor da obra se pode orgulhar do prestígio que ela lhe confere. Adicionalmente, os expertos conseguem criar os seus “nichos” e a sociedade, “aparecer no mapa”. Vale a pena deixar registada a intuição de que as inovações técnicas, os avanços tecnológicos e a questão do gosto

e das modas também parecem estar relacionadas com o “espírito agonístico”, demonstrando, ou pelo menos indicando, de que maneira a arte se transforma num contexto de relativa estabilidade institucional e cultural.

Em segundo lugar vem o “factor expressivo”, um tema amplamente versado pelos filósofos ocidentais em todas as épocas. Platão tratou da questão numa série de diálogos, dos quais escolhemos o *Ion* como exemplo. Nele, Sócrates distingue uma série de conhecimentos técnicos (condução de carruagens, medicina, náutica, etc.) da arte de recitar – e criar – poesia. Conforme o enredo, Sócrates elogiava o rapsodo Ion, especialista em poesia homérica, como portador de “um tipo de dom divino”. Para explicar esse dom, Platão utilizou a alegoria do íman que atrai o metal para explicar como Homero exercia inspiração sobre Ion; mais importante, Sócrates indica que o próprio Homero, por seu turno, permanecera sob a influência do “íman” das musas durante o processo de criação dos seus poemas. Com essa alegoria, Platão está a argumentar que existe uma fractura entre as motivações profundas de uma obra de arte e o que é realizado dentro dos limites da cognição do artista. O filósofo propõe, por conseguinte, que há uma dimensão unicamente vivenciada pelo artista, que se destaca da realidade social. Embora o *Ion* se cinja à poesia e à condição particular do poeta *vis-à-vis* a sua arte, o Livro III da *República* amplifica duplamente a teoria. Por um lado, estende as conclusões do *Ion* também para o campo da Música; adicionalmente, Platão atenta para o poder da arte sobre o público. É consabido que, nesse livro, o argumento está voltado para a defesa de um tipo de projecto pedagógico e político. Contudo, podemos passar ao largo dessas questões para ver o que nos importa na exposição de Sócrates, que é o facto de que harmonias e ritmos, tais como o “íman” de *Ion*, possuem o poder de inspirar, transmitir e incutir certos valores morais nos indivíduos a eles expostos, “transformando as suas almas”. Cumpre enfatizar que isso é qualitativamente diferente da pura apreciação estética contida no “factor técnico”, que consiste na interacção, empírica e consciente, entre público e obra. Ou seja, da mesma forma que a criação artística presume o arrebatamento e a inspiração do autor para que seja “filosoficamente” relevante, o público também precisa ser existencialmente ou espiritualmente movido pela obra. Como integrar essas duas componentes? Devemos a Aristóteles uma síntese dos dois segmentos do “factor expressivo” (autor-obra

e obra-público). Nas passagens da *Poética* em que analisa o poder “catártico” inerente a uma obra trágica de causar reacções de medo e piedade no público, o peripatético, na verdade, está a demonstrar que a arte do poeta utiliza a sua obra como intermediária na “transformação espiritual” do público. É necessário reconhecer que Aristóteles não contrapõe o elemento “técnico” ao “expressivo” de uma forma tal radical quanto Platão, pois não censura a obra que exerce a sua influência através de elementos formais (como estilo literário e jogos de cena). Entretanto, manifesta a sua preferência por aquelas que comovem “pela situação (de que tratam em) si”. Parece-me que Aristóteles, fiel à linha platónica, atribui um valor superior àquela arte “verdadeira” – a que não utiliza artifícios para imitar, reproduzir e, portanto, distorcer o vivido.

Para concluir, depois destas considerações sobre o “factor expressivo”, é necessário explicar de que maneira ele está associado ao “espírito agonístico”. Talvez a trama do *Simpósio* de Platão sirva como um excelente exemplo. A história é bem conhecida: após ser premiado num festival, o jovem poeta trágico Agathon oferece um jantar-convívio em sua casa, a que comparece um grupo de amigos ilustres, inclusive um desajeitado Sócrates. Ao se embriagarem, decidem realizar uma competição como divertimento, em que cada um dos presentes deve fazer um panegírico a *eros*. Naturalmente, são todos discursos muito elaborados e artificiosos, urdidos a partir da especialidade (*techne* (τεχνη)) de cada personagem: história, retórica forense, arte médica, comédia, drama, filosofia. Indo além do que consideraríamos uma brincadeira ocasional, Platão explora a sua engenhosidade ao simular discursos de improviso que revelam o temperamento e o carácter de cada participante para, como diz Sócrates, do seu próprio discurso “expressar a sua própria verdade”. É importante acentuar que, mal-grado o clima de informalidade, há um profundo respeito pelas “regras do jogo”, ou seja, cada conviva cria as suas obras num espírito de autenticidade, independência e originalidade, o que nada mais é do que um corolário do individualismo que caracteriza a tradição ocidental. O último a falar, como não poderia deixar de ser, é Sócrates, cujo discurso se divide em duas porções. Primeiro, no seu tradicional estilo dialéctico, revela o limite da verdade alcançável pelas *techne*. Neste ponto, o coroado Agathon, que fizera o “melhor” discurso até então, é posto de joelhos como alguém que não conhece

o significado subjacente às próprias palavras. Isso faz com que a competição entre os convivas termine num impasse, pois Platão sugere a impossibilidade de vitória no plano da mimese. Isso fica claro na segunda parte do discurso, onde Sócrates relata as lições místicas da vidente Diotima, de quem aprendeu a maiêutica. Por meio de uma brilhante inversão dos papéis, Diotima conduz Sócrates dialeticamente à conclusão de que o amor culmina com a busca da beleza suprema (verdade). Como degraus de uma escada, é um processo que se inicia no plano dos objectos e corpos; nas suas etapas mais avançadas, o “íman” do amor conduz à transformação da alma do indivíduo.

II

Nesta série de anotações preliminares às traduções dos textos das *Dimensões do Cânone*, tentamos demonstrar que não é possível tratar da arte chinesa conforme os mesmos princípios que a arte ocidental. O argumento que produzimos desta feita é o de que, na China, está ausente o “espírito agonístico”. A longa divagação na primeira secção propôs que a arte ocidental, cujo germe pode ser identificado na cultura grega, reflecte a ideologia de uma sociedade intrinsecamente competitiva. Tal competição tem o seu foco no indivíduo, que está livre para transmitir os seus valores às suas obras, expressando-se através das mesmas. Concomitantemente, há “regras do jogo”, objecto de assentimento geral, que garantem a aceitabilidade do resultado por todos (justiça), legitimando o certame. É devido a tal ideologia que, na arte ocidental, se valoriza tanto a autoria de uma obra e é também por isso que hoje podemos dar ênfase a conceitos como originalidade, criatividade e autenticidade. Obviamente que essa descrição é esquemática e se baseia em generalizações questionáveis: para além da mudança histórica e de diferenças civilizacionais que transformaram o que havia em germe na Hélade, é preciso reconhecer que uma série de peculiaridades (regionais, institucionais, políticas, económicas, entre outras) matizava o “espírito agonístico” mesmo no contexto da própria cultura grega num período determinado. Porém, com o objectivo de destacar as peculiaridades da atitude chinesa na comparação a seguir, adoptemos essas afirmações sobre o “espírito agonístico” axiomáticamente.

Quem conhece o padrão de interacções humanas no que generalizamos por “cultura chinesa”, entende que, neste país, há uma ideologia oposta ao “espírito

AS DIMENSÕES DO CÂNONE - VI

THE DIMENSIONS OF THE CANON - VI

agonístico” e que podemos chamar de “espírito da harmonia”.⁶ Obviamente que aqui sempre há, e sempre houve, uma competição intensa, permanente, selvagem – por sobrevivência, riquezas, prestígio, poder, etc. Mas é do chinês esforçar-se para negar a existência de conflitos ou ocultá-los, ou ainda, em última instância, deslegitimá-los com base numa ideologia compartilhada socialmente e reforçada, seja por meio da educação, seja através de complexas redes de influência familiar e de *amicitia*. Além disso, se, para um ocidental, muitas vezes parece obtusa a busca de “consensos” e excessiva a troca de satisfações dos chineses, isso é indispensável face à rigidez do milenar senso de hierarquia; nem mesmo um rígido sistema de precedentes é capaz de compensar as limitadas vias de mobilidade social e as poucas terceiras instâncias nos conflitos entre governantes e governados. Logo, os “consensos” e satisfações reflectem uma consciência compartilhada da injustiça inerente à vida social, consciência profundamente enterrada nas mentes ressentidas. As aparências são mantidas mesmo pelos desprivilegiados, sem marca de opressão ou de violência explícita, restando saber até que ponto resulta de um cálculo utilitário ou de uma crença real de que a harmonia do todo é necessária. Quem observar o processo de fora, animado por convicções individualistas, falha em identificar a “apatia” das massas ou de prever a sua “revolta”. “Competição” e “harmonia” são dois princípios diversos e ambos têm sua razão de ser. Antes de resumir como se aplicam à arte, esboçemos quais os fundamentos sociológicos da “harmonia”.

Na China, a demografia cria dois desafios para a governança. Em primeiro lugar, vem a questão de como manter a “integridade” do corpo político, quando não há interesses económicos fortes o bastante para cooptar e manter a fidelidade das elites locais. Em segundo, no caso da arraia-miúda, a principal questão é evitar que se criem solidariedades que venham a ameaçar a hegemonia do poder. No período imperial, embora o poder central também se tenha valido de métodos duros (como perseguições, proscricções, execuções, *terreur blanche*, etc.), a relação com os poderes locais resolveu-se principalmente ou através da composição dos conflitos (*e.g.* política de casamentos, desenraizamento de elites com oferecimento de vantagens no curto prazo, etc.) ou pela partilha do poder com a integração desses potentados regionais na burocracia central. O elemento competitivo era internalizado, quando as elites locais

buscavam o prestígio de ascender à corte, seja pela disputa de altos cargos no serviço público, seja ao selar relações de amizade e influência (*guanxi* 關係). Por outro lado, as disputas entre as diversas esferas de poder eram mitigadas, pois a presença do governo imperial nas bases de poder locais estava sujeita a limites logísticos e institucionais, ao mesmo tempo que mantinha uma atitude muito discreta na esfera económica – pouca interferência, tributação limitada. No que se refere ao “povinho” (*xiaomin* 小民), a solução tradicional era mantê-lo preso à terra e espalhado em pequenos centros produtivos, sem uma noção muito clara da sua pertença e mesmo da sua existência política. As “grandes revoluções camponesas”, tão celebradas pelos historiadores comunistas, nunca foram dirigidas a alterar a dinâmica fundamental entre governantes e governados.

Isso significa que a noção de “império” corresponde à integração independente das regiões e centros locais na gigantesca infra-estrutura burocrática e seus monopólios – verdadeiro cordão nervoso do corpo político chinês. Afora a solidariedade de interesses económicos (real ou produzida), a legitimidade de tal processo motivava-se também por um duplo elemento carismático, muito poderoso: a função civilizadora da corte e o sumo sacerdócio do imperador. Até onde entendemos do primeiro assunto, a capital funcionava como um íman para a elite do império, pois lá estava o cume da administração e lá residia o Olimpo da política. Além disso, tendo em conta que uma carreira pública, patrocinada por uma sumidade, era a única via para o sucesso, não se requeria muita imaginação dos homens ambiciosos – todos acorriam para um único destino, a capital. Considerando-se a desproporcionalidade de tamanho, população e esplendor entre ela e as principais “cidades” chinesas, era natural que eclipsasse todas as suas competidoras potenciais. Desta forma, a existência de uma “Capital Celeste” (*tian dou* 天都) justificava o ideário compartilhado de grandeza do império.⁷ O carisma do imperador era tanto causa como consequência da supremacia da capital, pois, segundo a ortodoxia, ele era o garante exclusivo da unidade de Tudo sob o Céu e titular dos principais sacrifícios responsáveis pela paz e prosperidade na China.⁸ A “arquitectura sagrada” da capital colocava a residência do imperador no seu centro e os altares sacrificais davam as referências cardinais para o planeamento das imediações.

Ao considerarmos as razões acima, podemos postular que o elemento competitivo na China, embora existente, era internalizado e mitigado. Internalizado, porque, mesmo pertencendo à elite, o papel social do burocrata remetia à disputa de uma posição dentre um catálogo de funções hierárquicas pré-determinadas – o seu destino era exercer um papel despersonalizado num sistema cujo objectivo era simplesmente reproduzir-se e perenizar-se.⁹ Concomitantemente, tal burocrata permanecia sob o jugo de um sistema de precedentes herdado de tradições imemoriais, sobre o qual não tinha poder de decisão. A sua existência social precedia (e até mesmo negava) a sua existência individual, uma vez que a identidade de um chinês – até hoje – é largamente dominada pelos seus vínculos clânicos e os elementos prescritivos (*ascriptive*) derivados de seu estatuto no clã. Em segundo lugar, além de ser internalizado, o elemento competitivo também era mitigado, porque o forte senso de hierarquia social precluía o choque entre superiores e inferiores. Mesmo no caso de membros de uma mesma classe, as rivalidades e ódios não vinham reconhecidas como puros conflitos de interesses ou como embates “agonísticos” de iguais, mas sob denúncias de violação da harmonia, não raro como resultado de conduta imoral (violação de precedentes). Por conseguinte, o antagonismo transformava-se numa pura troca de acusações e o combate era jogado para as maquinações dos bastidores – as discussões, tal como as conhecemos pelos registos históricos, eram despersonalizadas e envoltas num profundo esoterismo conceitual. Em resumo: embora o seu afã de conquistar poder, riquezas e glórias não difira do *agon* grego, na China o *homem moralmente superior* (*junzi* 君子) está preso à hierarquia do seu estatuto burocrático, às fidelidades de partido e clã, assim como, sobretudo, ao conjunto de precedentes e ditames da tradição escrita.¹⁰

Esboçadas as linhas gerais do “espírito de harmonia”, como associá-lo à arte na China? Em primeiro lugar, a arte chinesa é um sedimento do tipo de sociedade que encontramos nesse país. Fruto de uma pequena elite letrada, legitimada pelo sucesso numa carreira pública e pelas relações familiares e de amizade com membros influentes na corte, não podemos esperar questionamentos abertamente subversivos e quebras radicais de tabus. Afinal de contas, a arte era produzida e consumida pelo mesmo público, não havendo uma diferença essencial entre o artista e o patrono ou entre o artista e o crítico.

Ademais, todo o manancial de ideias, imagens e temáticas das artes chinesas esgota-se no Cânone – um conjunto mais ou menos definido de obras clássicas, que reúne os precedentes a nortear a vida política e moral dessa classe. A estabilidade e sacralidade do Cânone chinês é ímpar no contexto da humanidade, tendo esses textos sido estudados com um cuidado e profundidade tal que somente poderíamos compará-los às grandes revelações religiosas de outras civilizações. Desta forma, é importante que nos acostumemos às profundas diferenças de perspectivas com a arte ocidental, sobretudo no que se refere a critérios de autoria e originalidade. Por exemplo, se prestarmos uma visita a uma exposição de pintura clássica chinesa, saltará aos nossos olhos a profunda homogeneidade das criações, especialmente a estabilidade dos meios técnicos e das concepções estéticas ao longo do tempo. Se estudarmos a história da compilação de uma obra literária, saberemos com clareza que, tendo os textos sido continuamente retocados e reeditados no seu processo de transmissão, teríamos que adoptar uma concepção anódina do que significa “autoria”.

A música parece ser uma excepção à rigidez da “harmonia” canónica, excepção muito subtil e parcial. Diferentemente das artes da elite letrada – as “artes do pincel” –, a música preserva uma interface com a cultura popular e oferece espaço para a intrusão de aportes femininos no canto, na dança, na performance privada de instrumentos. Considerada historicamente, a música chinesa foi um dos canais mais receptivos às influências “bárbaras”, pelo que podemos julgar da história dos instrumentos musicais e dos ritmos na China – alguns casos do que hoje se chama de música das “minorias étnicas” remontam a séculos de intercâmbios com os Han. O que mais nos interessa no momento, contudo, é a música praticada como passatempo privado ao alcance dos *literati* chineses cansados dos seus afazeres burocráticos, diferentemente da Música canónica das cerimónias da corte e da prática dos Ritos. Nos jantares-convívio da elite, o consumo de vinho, as conversas elegantes, exercícios literários e a prática do instrumento *qin* 琴 criavam um universo paralelo à estrita etiqueta do mundo burocrático “além do biombo”. Não que a ortodoxia pudesse ser ameaçada no que lhe importava, nem que fosse incapaz de estabelecer distinções entre a música “correcta” e a música “abusiva”, mas tudo indica que a música profana era tolerada como passatempo privado,

AS DIMENSÕES DO CÂNONE - VI

THE DIMENSIONS OF THE CANON - VI

num ambiente em que não se actualizavam as crónicas dos precedentes, em que os tabus certamente perdiam o seu tom categórico.

Entretanto, é simbólico que somente com a fragmentação da ordem política imperial e um período de desorganização da ortodoxia é que temos registo de um vislumbre mais cabal do tipo de *literatus* que ousava se colocar a uns dois ou três passos mais distantes do “consenso”. Durante a dinastia Wei e no período de consolidação da dinastia Jin notabilizou-se um grupo de intelectuais que evitavam a vida política da corte e que se dedicavam aos seus passatempos privados. Na tradução que se segue, Ji Kang, membro da primeira geração de um grupo anacronicamente denominado “Sete Sábios do Bosque de Bambu” (*Zhulin qi xian* 竹林七賢),¹¹ investe contra os ditames da tradição

ortodoxa sobre a música, contrapondo um ideal de “liberdade” relativa para o praticante e ouvinte. O texto tem a forma de um diálogo entre Ji e um visitante imaginário, que começa como uma *disputatio* sobre a doutrina e os precedentes aplicáveis à apreciação musical. Contudo, logo fica claro que se trata de uma discussão entre “mestre” e “discípulo” – um género literário para todos os efeitos tradicional. O “espírito da harmonia” prevalece, pois, por mais radicais que sejam as opiniões de Ji: ele as maquia e matiza para as adequar aos ditames do bom gosto e do bom estilo literários, obtendo a simpatia do seu interlocutor e até mesmo encerrando a sua prelecção com ares de ortodoxia. Este é um caso revelador das peculiaridades do pensamento chinês (sobre arte) e, cremos, ratifica as nossas generalizações *supra*. **RG**

NOTAS

1 Sobre o “espírito agonístico”, tomamos como ponto de partida as ideias desenvolvidas por Jacob Burckhardt em suas palestras sobre a história e civilização gregas, compiladas na obra *Griechische Kulturgeschichte*. Tive acesso à tradução inglesa *The Greeks and Greek Civilization* (Nova Iorque: St. Martins Griffin, 1998). Conferir, especialmente, o capítulo “The Agonal Age”, pp. 160-213.

2 Utilizo, de forma superficial e genérica, parte dos argumentos desenvolvidos por Werner Jäger no magistral *Paideia*, especialmente sobre virtude e honra aristocrática na Grécia Antiga: Jäger, Werner. *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. Band I* (Berlim: De Gruyter, 1934). Cf. pp. 23-62; 140-187).

3 Cf. uma discussão preliminar sobre regras e magistrados nos jogos olímpicos da antiguidade: Finley e Pleket, *The Olympic Games: The First Thousand Years* (Nova Iorque: Dover, 2005), pp. 59-67).

4 Tendo em mente essa dimensão ética dos conflitos, é possível reler com proveito o capítulo epónimo de Victor Davis Hanson, *The Western Way of War: Infantry Battle in Classical Greece*. (Berkeley: University of California Press, 2009), pp. 9-19.

5 Utilizei uma selecção dos textos sobre arte (Livros 33 a 36) da *Historia Naturalis*. Cf. Silvio Ferri (ed.), *Plinio il Vechio, Storia delle arte antiche* (Milão: Biblioteca Universitaria Rizzolo), 2000.

6 As observações que se seguem reflectem uma profunda influência dos estudos de Weber sobre a civilização chinesa. Cf. Max Weber, *Gesellschaft und Wirtschaft*, edição de J. Winckelmann (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1976), pp. 133-137; 21 -222; 580-624; 625-653 e *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988), pp. 237-573.

7 Na poesia, uma das temáticas padrão envolvia elogiar os encantos da capital imperial; mais importante, não havia uma tradição regionalista forte o bastante para compensar esse culto do centro político. Isso correspondia a um “instinto cultural” natural dos chineses, considerando-se que logo nos textos canónicos se descreve a capital como o único centro de propagação de valores civilizacionais.

8 Vale a pena mencionar o misticismo chinês, que admitia um intricado sistema de correlações entre a burocracia imperial e elementos astronómico. Por exemplo, o centro da administração era associada à constelações no “eixo do Céu” (*tian shu* 天樞) e o imperador correspondia à Estrela Polar.

9 O sistema político chinês, mesmo após os grandes avanços territoriais do império e a consequente complexificação da burocracia, manteve a sua natureza “patrimonialista”, ou seja, o Estado era administrado como um apanágio do imperador e os funcionários estavam-lhe vinculados pessoalmente. Desde a sua forma embrionária, datando de meados da dinastia Han, a burocracia imperial chinesa organizava-se em três eixos. O núcleo da corte, encabeçado pelo imperador; o “primeiro-ministério”, originalmente exercido por chefes dos clãs mais influentes, aliados do imperador ou *éminences-grises*; os “controladores” ou “interventores”, responsáveis pela inspecção disciplinar do corpo de burocratas e da administração das províncias. Havia ainda o “secretariado”, germe dos ministérios especializados que se desenvolveriam na dinastia Tang. Uma importante transição na história política chinesa foi a passagem da tutela do secretariado do “primeiro-ministério” para o próprio imperador. O corpo de funcionários era classificado duplamente: segundo uma escala de nove graus hierárquicos e pela remuneração que hauriam em grãos. A entrada no serviço público ocorria de duas formas: por recomendação pessoal e por algum tipo de exame. O sistema de recomendações pessoais prevaleceu até à dinastia Song, quando, por razões conjunturais, foi paulatinamente superado pelos exames

públicos organizados centralmente pela corte. Para uma visão geral, cf. Li Konghuai 李孔懷, *Zhongguo gudai xingzheng zhidu shi* 中國古代行政制度史 (Uma História do Sistema Administrativo na China Antiga). Xangai: Fudan Daxue Chubanshe, 2006.

10 Com vistas a aprimorar a comparação entre as duas experiências, seria importante investigar a condição do actor político romano, sobretudo durante as etapas finais do período imperial, para determinar até que ponto é possível uma analogia com o mandarim chinês. Preliminarmente, há grandes dificuldades em fazê-lo, pelas componentes civilizacionais mais complexas, no caso do Ocidente, donde sua maior diversidade humana e cultural. Roma e China também possuíam diferentes variáveis demográficas e económicas, para não falar do quadro jurídico-institucional. Mesmo assim, como hipótese inicial, vemos que a sucessão dinástica hereditária em Roma foi mais um sinal do outono do que um elemento de estabilidade como na China – considerada a centralidade do elemento familiar no sistema chinês, isso mutila qualquer comparação de valor. Além disso, a despeito da subordinação das *provinciae* romanas à metrópole, percebemos tanto um maior viço cultural nas regiões como também um ingresso crescente das elites na vida política da corte imperial. Isso aliviou, na prática, uma situação de progressivo isolamento e enrijecimento da pequena elite romana. No império chinês, contudo, o espírito de clã e de centralização parece ter uma força maior. Um outro ponto para reflexão, o *cursus honorum* que estruturava a burocracia central imperial era muito menos complexo do que o mandarinato celeste sínico, num contexto em que o indivíduo possuía maior liberdade de acção e expressão. Algumas obras de carácter geral que orientariam essas reflexões: Moses Finley, *Democracy Ancient and Modern* (Londres: Chatto & Windus, 1973) e *Politics in the Ancient World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Matthias Gelzer, *The Roman Nobility* (Oxford: Blackwell, 1975); Ronald Syme, *The Roman Revolution* (Oxford: Oxford: University Press, 2002) e *The Augustan Aristocracy* (Oxford: Oxford University Press, 1989).

11 “Sete Sábios do Bosque de Bambus” é a denominação póstuma dada a um grupo relativamente homogéneo de *literati* activos nas imediações da capital imperial pelo final da dinastia Wei e início da dinastia Jin: Ruan Ji (阮籍, 210-263); Ji Kang (嵇康, 223-263); Shan Tao (山濤, 205-283); Liu Ling (劉伶, 221-300); Xiang Xiu (向秀, 227?-272?); Ruan Xian (阮咸, activo na segunda metade do século III?), sobrinho de Ruan Ji; e Wang Rong (王戎, 234-305). A tradição construiu o folclore de que esses indivíduos conviviam no retiro de Ji Kang, unidos por interesses comuns: apreço pela conversação elegante, pelo consumo de álcool, música e poesia. A narrativa-padrão da historiografia chinesa também atribui a esses autores o cultivo de obras taoistas e o debate sobre temas abstractos, posicionando-os na tendência intelectual mais ampla da “Escola” ou “Estudo do Mistério” (*Xuanxue* 玄學). Politicamente, os “Sete Sábios” diferenciavam-se em sua resistência ou filiação ao clã Sima, que fundou a dinastia Jin ao tomar o poder do clã Cao da dinastia Wei. Essas diferenças travestiam-se na “escolha” entre dois ideais de vida: o ideal taoista de “espontaneidade” (*ziran* 自然) e o ideal ortodoxo da “doutrina dos nomes” (*mingjiao* 名教). Na verdade, “espontaneidade” era o *mot-d'ordre* para pessoas como Ruan Ji e Ji Kang, que tinham vínculos com a corte de Wei, para manterem distância dos jogos de poder e influência. Todos os outros cinco indivíduos, contudo, adaptaram-se à nova ordem dos Sima, seguindo carreiras burocráticas. Isso obrigou-os a tentar conciliar o ideal taoista, que vinham advogando, com os ideal ortodoxo da “doutrina dos nomes”, ou seja, a defesa da legitimidade dos novos donos do poder e a sua submissão a eles.

“Não Há Tristeza, nem Alegria nas Vozes”, de Ji Kang

Uma Tradução Anotada

GIORGIO SINEDINO*

APRESENTAÇÃO

Esta é uma tradução inédita para o português do importante ensaio de Ji Kang 嵇康 (223-263) sobre a Música. Conhecido postumamente como um dos “Sete Sábios dos Bosques de Bambu” (*Zhulin qi xian* 竹林七賢), Ji Kang tornou-se um autor de fama na academia moderna, particularmente após o crescente interesse dedicado ao período das dinastias Wei e Jin. Egresso das terras de Qiao, actual província de Anhui, teve no seu irmão mais velho um importante funcionário imperial. Apesar de não ter grande importância ou fama, o clã Ji tinha as mesmas origens regionais que os Cao, que assumiu as rédeas do poder na dinastia Wei. De qualquer maneira, Ji Kang desposou uma filha do clã imperial e, conseqüentemente, obteve sinecuras do *patrimonium* de Wei. A biografia oficial do *Livro de Jin* (*Jinshu* 晉書) concentra-se em detalhes sobre a personalidade e talentos desse *literatus*, particularmente nas suas inclinações taoistas e no estilo de vida avesso à vida burocrática. Como indica o ensaio, Ji Kang retirou-se da capital para viver nas suas terras no interior, onde -se podia dedicar aos seus interesses principais, como a escrita, a prática da cítara *qin* 琴 e ao consumo de elixires da imortalidade.

Em termos de género literário, o *Ensaio* seria melhor qualificado como um “diálogo”, pois toma a forma de debate entre duas personagens. Esse diálogo reproduz, com certa fidelidade, o padrão de discussões elegantes (“Debates Puros”, *qingtan* 清談) que concebeu

o mais importante movimento intelectual das dinastias Wei e Jin – o “Estudo do Mistério” (*Xuanxue* 玄學). Essa doutrina, que recusava autoridade exclusiva dos cinco clássicos ortodoxos, explorava conceitos de três obras, *Clássico das Mutações* (*Yijing* 易經), *Livro de Laozi* (*Dao De Jing* 道德經) e *Ensaio de Zhuangzi* (*Zhuangzi* 莊子), cognominados “Três Mistérios” (*San xuan* 三玄) pelos seus integrantes. Como fio condutor, debatiam teses como “a precedência do Vazio” (*gui wu* 貴無) ou “o Sábio dá corpo à Espontaneidade” (*sheng ren ti zi ran* 聖人體自然) que não apenas traíam uma preferência por abstrações, como ainda se valiam das mesmas para justificar o distanciamento da vida política.

Nesse espírito, o *Ensaio* contraria uma tese cara à ortodoxia confuciana, de que a música é capaz de produzir emoções (e valores) nos seus ouvintes. Ji Kang acredita que há um espaço de liberdade para o apreciador da música, que lhe permite fugir ao jugo do que é ditado pela tradição, particularmente os *tabus* contra composições populares e outras, mais claramente voltadas para o gozo dos sentidos (cf. a crítica dos sons de Zheng e de Wei). Não obstante, não convém carregar nas tintas e ver em Ji Kang o libertário que inexistia na tradição chinesa: ele é um pensador eclético que, como fica evidente no *Ensaio*, não se envergonha em improvisar argumentos para reclamar autoridade (e ortodoxia) para as suas ideias menos convencionais...

聲無哀樂論

NÃO HÁ TRISTEZA, NEM ALEGRIA NAS VOZES

(一) 有秦客問於東野主人曰：「聞之前論曰：『治世之音安以樂，亡國之音哀以思』。夫治亂在政，而音聲應之。故哀思之情，表於金石；安樂之象形於管弦也。又仲尼問《韶》，識虞舜之德。季札聽弦，知眾國之風。斯已然之事，先賢所不疑也。今子獨以為聲無哀樂，其理何居？若有嘉訊，今請聞其說」。

(1) Um visitante oriundo das terras de Qin perquiriu o seu anfitrião, um habitante dos campos do leste:¹ “Aprendemos com os debates [sobre a música] da antiguidade que ‘as melodias de uma sociedade em que há bom governo são tranquilas e transmitem alegria... Os feudos prestes a extinguir-se caracterizam-se por melodias tristes que suscitam reflexão’.² Ora, ordem e desordem [num feudo] são resultado do governo [que lá existe], as vozes e sons [da música simplesmente] correspondem à [situação política]. Portanto, emoções como tristeza e reflexão exprimem-se [nas melodias dos instrumentos de] pedra e metal; [estados opostos de] tranquilidade e alegria ganham forma [com o soar dos instrumentos de] bambu e cordas. Ademais, [não é verdade que] Zhongni 仲尼 buscou ensinamentos sobre a música *Shao* 韶 com o fito de conhecer a virtude do [rei sábio] Yu Shun 虞舜?³ Só de ouvir o som das cordas, Ji Zha 季札 era capaz de distinguir os hábitos de cada um dentre a miríade de feudos.⁴ Essas são [verdades] consolidadas, de que [nem] os homens de valor do passado duvidavam. [Percebo] que vós, e vós somente, credes que não há tristeza, nem alegria nas vozes.⁵ De quais *padrões*⁶ vos servis? Se tiverdes uma bela lição [a nos ensinar], estamos bem dispostos a ouvir vosso discurso.”

(二) 主人應之曰：「斯義久滯，莫肯拯救。故（念）今歷世濫於名實。今蒙啟導，將言其一隅焉。」

(2) O anfitrião reagiu: “tais concepções, a que vos referis, pararam no tempo, de maneira que ninguém mais ousa socorrer [a verdade que lhes inere]. Com efeito, ao longo das épocas abusou-se [da disputa dos] “Nomes e Coisas”.⁷ Peço vénia para vo-lo esclarecer... e até prestar alguma orientação; porém, assinalo, (valendo-me do provérbio), que o meu discurso tratará apenas de um dos ângulos [do quadrado].⁸

夫天地合德，萬物貴生；寒暑代往，五行以成。（故）章為五色，發為五音。音聲之作，其猶臭味在於天地之間。其善與不善，雖遭遇濁亂，其體自若，而無變也。豈以愛憎易操，哀樂改度哉？及宮商集（化）比，聲音克諧。此人心至願，情欲之所鍾。古人知情不可恣，欲不可極，因其所用，每為之節。使哀不至傷，樂不至淫。因事與名，物有其號。哭謂之哀，歌謂之樂。斯其大較也。

Céu e Terra unem os seus poderes e as dez mil coisas prezam a vida. Frio e calor sucedem-se e os Cinco Elementos mesclam-se para produzir vida: embelezam (as coisas) por meio das Cinco Cores e dão-lhes voz com os Cinco Sons. Os sons e vozes, [elementos da música] que ressoam [pelo vazio], são como os olores que permeiam Céu e Terra.⁹ [Moralmente,] o que têm de bom, o que têm de não bom [são indiferentes] à depravação ou desordem política [que lhes servem de pano de fundo]. A sua *essência* permanece uma, não muda. Onde se viu que o amor e ódio [suscitados pela música] surtam diferentes efeitos ou que tristeza e alegria mudem a sua medida? Já a combinação das notas *gong* 宮 ou *shang* 商 [por si só] é capaz de produzir a harmonia dos sons e vozes.¹⁰ Esse é o maior anelo dos corações humanos e é o destino para que as sensações e desejos convergem. [Em contrapartida,] os antigos sabiam que não [se pode permitir que] as paixões vicejem, nem que efundam os apetites. Logo, foi com base nas *manifestações* concretas [da música, que os sábios de antanho] lhes imprimiram uma disciplina e assim impediram que a tristeza chegasse a ferir [o espírito] e que a alegria redundasse em libertinagem.¹¹ Desta forma, partindo das Coisas, atribuiu-se-lhes Nomes. [Por exemplo,] ao que faz uma pessoa chorar, denominou-se tristeza; ao que faz alguém cantar, chamou-se de alegria. Eis o grande esquema [aplicado pelos antigos].

然『樂云樂云，鍾鼓云乎哉？』哀云哀云，哭泣云乎哉？因茲而言，玉帛非禮敬之實，歌（舞）哭非（悲哀）哀樂之主也。何以明之？夫殊方異俗，歌哭不同；使錯而用之，或聞哭而歡，或聽歌而（感）感。然其哀樂之情均也。今用（均）同之情，而發萬殊之聲，斯非音聲之無常哉？

AS DIMENSÕES DO CÂNONE / Música

THE DIMENSIONS OF THE CANON / Music

No entanto, [o Mestre] disse ‘a Música, ah! A Música, ah! Serão só sinos e tambores?!?’¹² [Poder-se ia imitá-lo, dizendo:] ‘a tristeza, ah! A tristeza, ah! Serão só choro e soluços? Seguindo [esse raciocínio,] instrumentos de jade e peças de seda não são o fundamento [do que denominamos] respeito e propriedade rituais; o canto e o choro tampouco dão carácter à tristeza e à melancolia. Como poderia vo-lo esclarecer? Cantar e choro são diferentes quando diferentes são as terras e diferentes são os costumes. Se utilizados aleatoriamente [em contextos diversos,] há quem se alegre ao escutar choro e há quem se sinta solitário ao ouvir um canto [alegre]. Não obstante, a emoção de tristeza ou de alegria [no peito de diferentes pessoas] é a mesma. Se, movidos por um mesmo tipo de emoção, emitirmos uma miríade de vozes, isso não comprova que sons e vozes são [essencialmente] inconstantes?’¹³

然聲音和比，感人之最深者也。勞者歌其事，樂者舞其功。夫內有悲痛之心，則激切哀言。言比成詩，聲比成音。雜而詠之，聚而聽之。心動於和聲，情感於苦言。嗟嘆未絕，而泣涕流漣矣。夫哀心藏於（苦心）內，遇和聲而後發；和聲無象，而哀心有主。夫以有主之哀心，因乎無象之和聲；其所覺悟，唯哀而已。豈復『知吹萬不同，而使自己哉？』

Por outro lado, quando sons e vozes se combinam harmonicamente, eles são capazes de comover as pessoas em seus âmagos. Os que lidam, cantam os seus afazeres; os que fazem música, dançam as suas obras. No momento em que um estado de espírito de dor, de melancolia [nubla] o íntimo de alguém, precipitam-se [do peito] palavras sentidas de lamento. [Sendo verdade que] as palavras se [condensam] num poema, [também] as vozes se engrossam nos sons [de uma melodia. Poesia e cantigas] mesclam-se durante a declamação, jungem-se, para que sejam ouvidas.¹⁴ Os corações batem [com mais força] com a harmonia das vozes, as emoções reverberam [com maior intensidade] em versos dissonantes. Suspiros condoídos não cessam; dos olhos e do nariz, lágrimas correm numa única torrente. A tristeza, um estado do coração,¹⁵ permanece oculta no íntimo. Após deparar-se com uma harmonia de vozes, contudo, as sensações manifestam-se [no mundo, donde afirmo que] a harmonia de vozes não tem um carácter [próprio] – é um estado emocional [como o de]

tristeza a que se atribui um sujeito. [Logo,] é o coração triste que, com seu carácter [próprio], manifesta-se [no mundo] através de uma harmonia de vozes que, por sua vez, é desprovida de imagem [própria].¹⁶ O que ele sente, o que ele entende é a [própria] tristeza, e nada mais: será que [lhe compete] conhecer da [*Flauta Celeste*,] cujo soprar anima as dez mil [coisas] fazendo com que se tornem o que são?’¹⁷

風俗之流，遂成其政。是故國史明政教之得失，審國風之盛衰，吟詠情性以諷其上，故曰：『亡國之音哀以思』也。夫喜怒哀樂，哀憎慙懼，凡此八者，生民所以接物傳情，區別有屬，而不可溢者也。夫味以甘苦為稱，今以甲賢而心愛，以乙愚而情憎。則愛憎宜屬我，而賢愚於宜屬彼也。可以我愛而謂之愛人，我憎則謂之憎人？所喜則謂之喜味，所怒則謂之怒味哉？

Primeiro formam-se os costumes de um povo e é a partir daí que se consolida um tipo de governo;¹⁸ era desta forma que os cronistas do feudo conheciam os sucessos e fracassos da doutrinação e das políticas [exercidas pela corte]. Eles interpretavam a ascensão e declínio dos (bons) costumes de cada local e [com poemas] cantavam o que tinham no peito e na mente para advertir os seus superiores. É por essa razão que [o Clássico] diz que ‘os feudos prestes a extinguir-se caracterizam-se por melodias tristes que suscitam reflexão’. ‘Contentamento, raiva, apreço e alegria’, ‘tristeza, ódio, vergonha e medo’¹⁹ – este [conjunto de] oito [reacções] é o vector por meio do qual o povo se conecta às coisas e comunica as suas emoções [ao mundo]. As diferenças que separam [tais emoções] remetem a tipos, que elas não podem transcender. [Analogamente, consideramos que] os sabores definem-se por [dicotomias como] doce e amargo, [não lhes sendo possível transcendê-las, tampouco]. Se dissermos que um certo indivíduo ‘a’ tem valor e que isso gera apreço no nosso coração e que um certo indivíduo ‘b’ é estúpido e isso produz reacção de ódio em nós, devemos reconhecer que amor e ódio pertencem ao nosso [espírito], enquanto o valor e a estupidez estão na outra pessoa. Será possível afirmarmos que o amor que sinto é o amor que está na pessoa, ou que o ódio que tenho está naquele a quem o dirijo? Onde se viu que o meu gostar está no sabor duma coisa ou que meu dissabor está no sabor de outra??

由此言之，則外內殊用，彼我異名。聲音自當以善惡為主，則無關於哀樂。哀樂自當以情感「而後發」，則無係於聲音。名實俱去，則盡然可見矣。且季子在魯，採詩觀禮，以別《風》、《雅》。豈徒任聲以決臧否哉？又仲尼聞《韶》，嘆其一致，是以咨嗟，何必因聲以知虞舜之德，然後嘆美耶？今麤明其一端，亦可思過半矣」。

Seguindo esse raciocínio, se o que está no íntimo e no exterior são coisas distintas, é necessário que haja termos diversos para diferenciar o que se refere a nós ou aos outros. O *carácter* dos sons e vozes está em serem bons ou maus, pois nada têm a ver com tristeza ou alegria. Estas últimas, a seu turno, encontram a sua justa expressão na emoção e sensibilidade [do homem], nunca se vinculando a vozes e sons. Se o *termo* e a *coisa* [a que se refere] deixam de existir concomitantemente, não há nada que reste para ser percebido. Quando estava no feudo de Lu, o mestre Ji recolheu os *Poemas* e observou [a prática dos] Ritos com o objectivo de distinguir os “Ventos das Terras” das “Odes Elegantes”.²⁰ Será que ele só empregou as vozes para distinguir o bom do que não o é? E Zhongni que, ao ouvir [a Música] *Shao*, suspirou diante da sua perfeição; será necessário que pelas vozes venha a conhecer a virtude de Yao e Shun e com isso suspire a sua beleza?²¹ Assim vos esclarecemos, em linhas gerais, *um aspecto* [do nosso argumento], sde tal maneira que vos é possível, doravante, desenvolver os outros [sem a nossa ajuda]”.²²

（三）秦客難曰：「八方異俗，歌哭萬殊，然其哀樂之情，不得不見也。夫心動於中，而聲出於心。雖託之於他音，寄之於餘聲，善聽察者，要自覺之，不使得過也。

(3) O visitante de Qin disputou com seu anfitrião, dizendo: “[As terras das] oito direcções têm costumes diversos e dezenas de milhares de formas de cantar ou chorar. Entretanto, os sentimentos de tristeza ou alegria não podem deixar de se manifestar [universalmente]. Quando o coração se move no íntimo, a voz parte do coração. Mesmo que [tais sensações] sejam representadas por sons [que não sejam os dos instrumentos do compositor] ou confiadas a vozes diferentes [da do artista que criou o poema], o bom ouvinte atento à peça terá que senti-la por si próprio; quem não o fizer, errará.”²³

昔伯牙理琴，而鍾子知其所志；隸人擊磬，而（子產）子期識其心哀。魯人晨哭，而顏淵察其生離；夫數子者，豈復假智於常音，借驗於曲度哉？心戚者則形為之動，情悲者則聲為之哀。此自然相應，不可得逃。唯神明者能精之耳。夫能者不以聲眾為難，不能者不以聲寡為易。今不可以為遇善聽，而謂之聲無可察之理；見方俗之多變，而謂聲無哀樂也。

Na antiguidade, Bo Ya 伯牙 cuidava da sua cítara *qin* e o mestre Zhong [Ziqi] 鍾子期 sabia quais os ideais [a animarem a sua música. Certa pessoa] punida com servidão doméstica percutia o seu *qing* 磬 e Ziqi reconhecia as tristezas no seu coração.²⁴ Um homem do feudo de Lu chorava pela manhã e Yan Yuan 颜元 sabia que era a despedida de alguém que não voltaria mais.²⁵ Onde se viu que, nessas situações, se precisou usar da inteligência para interpretar padrões sonoros ou julgar o ritmo e tons com base na experiência? Um homem com o coração pesado transparece-o nas suas atitudes e alguém tocado pela melancolia por sua voz transmite tristeza. São factos que se correspondem espontaneamente, é [uma regra] a que não se pode fugir. Somente o ‘espírito luminoso’ [do conhecedor]²⁶ pode apreender as subtilizas [dos sons e vozes]: deparando-se com uma multidão de vozes, quem tem esse poder não se embarça; quem não tem esse poder, contudo, não vê facilidade na tarefa, mesmo que as vozes sejam poucas. Desta vez, dizemos que não há *padrões* observáveis nas vozes, mas isso é porque não esbarramos [numa pessoa de] bom ouvido: porque há tanta diversidade de falares e de hábitos, sustentamos que não há tristeza, nem alegria, nas vozes.

又云：『不宜言愛，愚不宜言憎』。然則有賢然後愛生，有愚然後憎成，但不當共其名耳。哀樂之作，亦有由而然。此為聲使我哀，音使我樂也。苟哀樂由聲，更為有實，何得名實俱去耶？

E dissestes ainda: ‘valor não deve ser confundido com o amor [que desperta], nem a estupidez com o ódio [que lhe cabe]’. Conforme [o vosso argumento,] é primeiro necessário que exista o valor para que o amor surja; é preciso que antes haja estupidez, para que o ódio se constitua – os termos não podem ser idênticos. No que concerne à tristeza e à alegria, vemos

AS DIMENSÕES DO CÂNONE / Música

THE DIMENSIONS OF THE CANON / Music

que seguem um princípio [idêntico], isto é, primeiro há a voz que gera tristeza em nós ou o som que nos deixa alegres. Se ambos, tristeza e alegria, vêm da voz [que ouvimos], há um facto [para além do nome que estamos a empregar].²⁷ Como sustentardes que ‘o termo e a coisa deixam de existir concomitantemente’?

又云：『季子採詩觀禮，以別《風》、《雅》；仲尼嘆《韶》音之一致，是以咨嗟』。是何言歟？且師襄（奉）奏操，而仲尼覩文王之容；師涓進曲，而子野識亡國之音。寧復講詩而後下言，習禮然後立評哉？斯皆神妙獨見，不待留聞積日，而已綜其吉凶矣。是以前史以為美談。今子以區區之近知，齊所見而為限；無乃誣前賢之識微，負夫子之妙察耶？」

E dissestes ainda: ‘o mestre Ji [Zha] recolheu os *Poemas* e observou [a prática dos] Ritos com o objectivo de distinguir os “Ventos das Terras” das “Odes Elegantes”. Ao ouvir [a Música] *Shao*, Zhongni suspirou diante da sua perfeição’. Mas o que isso quer dizer, [na verdade]? [As autoridades rezam que,] quando o mestre de Música Xiang 師涓²⁸ percutiu os sinos rituais, Zhongni conseguiu vislumbrar a face do Rei Wen²⁹ e, quando o mestre de Música Juan³⁰ começou a sua melodia, Ziyi 子野 reconheceu tratar-se da música de um feudo à beira da extinção.³¹ Onde já se viu ser necessário discorrer sobre [as generalidades dos] *Poemas* para poder comentar [obras específicas] ou praticar os Ritos para avaliar [a sua significância?] Tudo o que [há na tradição] é [fruto] de intuições únicas, inspiradas por génios subteis. Não era necessário [aos antigos] reflectir longamente por dias a fio; imediatamente eram [capazes de] apreender o que havia de auspicioso ou não. É por tal motivo que as crónicas de antanho tomavam [esses precedentes como] *belos discursos*.³² Munido dos reles conhecimentos de tempos recentes, *iguais os ensinamentos* tolhendo a vós próprio [nesse ínterim]. Não será essa uma profanação da profunda sabedoria dos homens de valor da antiguidade, uma contradição das penetrantes ponderações do Mestre?”

（四）主人答曰：「難云『雖歌哭萬殊，善聽察者要自覺之，不假智於常音，不借驗於曲度』。鍾子之徒云云是也。此為心悲者，雖談笑鼓舞，情歡者，雖拊膺咨嗟，猶不能御外形以自匿，誑察者於疑似也。以為就令聲音之無常，猶謂當有哀樂耳。」

（4）O anfitrião reagiu, dizendo: “imponde-nos dificuldades ao sustentardes que ‘as terras das] oito direcções têm costumes diversos e dezenas de milhares de formas de cantar ou chorar; o bom ouvinte atento à peça terá que senti-la por si próprio – não usa a inteligência para interpretar padrões sonoros ou a experiência para julgar ritmo e tons’. Isso é verdade no caso do mestre Zhong e outros indivíduos do género. Mesmo estando tristes em seus corações, fingem bom humor e entusiasmo; mesmo quando alegres, [simulam estarem em pranto,] batendo em seus peitos e suspirando e soluçando. Embora não consigam controlar o seu aspecto [completamente,] a ponto de esconder [todo o rasto] de sentimento, [logram] iludir quem os observa com [simples] aparências. É desta maneira que mesmo sons e vozes inconstantes se tornam, tal como dizeis, coisas dotadas de alegria ou tristeza.³³

又曰：『季子聽聲，以知眾國之風；師襄（奉）奏操，而仲尼覩文王之容。』案如所云，此為文王之功德，與風俗之盛衰，皆可象之於聲音。聲之輕重，可移於後世，襄、涓之巧，又能得之於將來。若然者，三皇、五帝可不絕於今日，何獨數事哉？若此果然也，則文王之操有常度，《韶》、《武》之音有定數，不可雜以他變，操以餘聲也。則向所謂聲音之無常，鍾子之觸類，於是乎躋矣。若音聲無常，鍾子觸類，其果然耶？則仲尼之識微，季札之善聽，固亦誣矣。

Dissestes ainda: ‘o mestre Ji ouvia as [diferentes] vozes para conhecer as condutas do povo nas numerosas terras; percutindo’ [os sinos rituais,] o mestre de Música Xiang fez com que Confúcio vislumbrasse o rosto do Rei Wen’. Conforme a sua opinião, as vozes representam a virtude e os feitos do Rei Wen e a ascensão e declínio dos costumes [virtuosos nas várias terras], pois [tais são coisas] passíveis de representação pelos sons e vozes. Se as vozes [possuem um padrão fixo segundo o qual são] graves ou levianas, elas podem ser transmitidas à posteridade; as habilidades [peculiares a] um mestre de Música como Xiang ou Juan também podem ser legadas ao futuro. Conforme a sua argumentação, [as obras] dos Três Huang (San Huang 三皇) e dos Cinco Di (Wu Di 五帝)³⁴ não se teriam apagado nos nossos tempos; onde se viu que [somente] persistiriam como poucas reminiscências? Se [a realidade é] de facto como nos

ensinais, há uma medida consistente para a execução [da música do] Rei Wen, havendo também notações fixas para os sons de ‘*Shao*’ e ‘*Wu*’³⁵ – sendo impossível alterá-los com variações ou mesmo intercalar-lhes outras obras. Ora, conforme [a hipótese] da essencial inconstância das vozes e sons há pouco [esposada por nós,] cai por terra [a tradição de que] o mestre Zhong era capaz de as tipificar. Se vozes e sons [de facto] não estão sujeitos a um [critério] constante, será realmente possível uma [tradição] como a do mestre Zhong? Desta maneira, as penetrantes ponderações do Mestre e os bons ouvidos de Ji Zha, sim, também deveriam ser “profanadas” [segundo vossas palavras].³⁶

此皆俗儒妄記，欲神其事而迫為耳。欲令天下惑聲音之道，不言理。自盡此而推使神妙難知，恨不遇奇聽於當時，慕古人而嘆息。斯所以大罔後生也。夫推類辨物，當先求之自然之理。理已定，然後借古義以明之耳。今未得之於心，而多恃前言以為談証，自此以往，恐巧歷不能紀。

Esses [precedentes foram criados] pelas anotações descuidadas de eruditos vulgares, que manipularam factos [simples] para lhes dar um carácter esotérico. Desejando suscitar dúvidas em Tudo sob o Céu a respeito do *Dao* das vozes e dos sons, não discutem os *padrões* [observáveis na realidade]. Ao esgotarem [os seus recursos literários], promovem [uma aura] abstrusa de mistério e transcendência, lamentando que nunca encontraram no seu tempo alguém com um ouvido digno das lendas, o que leva tais pessoas a admirar-se dos antigos e suspirar [a ‘decadência’ do seu tempo]. É assim que conseguem ludibriar profundamente as gerações vindouras. Mas as pessoas que distinguem as coisas baseando-se em categorias devem primeiro partir dos *padrões* [formados pela] *espontaneidade*. Apenas um vez delimitados tais *padrões* é que se deve consultar os ensinamentos dos antigos, como meio de esclarecer [esses padrões]. O que nos propondes, [ao contrário,] não é algo que obtivestes do vosso próprio coração, mas de precedentes ancestrais, que empregais como prova. Mas desde que o disseram, nem mesmo um cronista de notável talento é capaz de dizer [quantas eras passaram].³⁷

又難云：「『哀樂之作，由愛憎之由賢愚，此為聲使我哀而音使我樂。苟哀樂由聲，

更為有實矣』。夫五色有好醜，五聲有善惡，此物之自然也。至於愛與不愛，人情之變，統物之理，唯止於此。然皆無豫於內，待物而成耳。至夫哀樂自以事會，先邁於心，但因和聲，以自顯發；故前論以明其無常，今復假此談以正名號耳。

E nos desafiais ainda: ‘a tristeza e a alegria originam-se dos [sentimentos de] amor e ódio; [e o amor e ódio provêm] da sabedoria e da estupidez. [Conforme este raciocínio,] as vozes suscitam tristeza e os sons produzem alegria em nós. [Logo,] se tristeza ou alegria provêm das vozes, tão mais reais são os factos [a que se referem os termos ‘tristeza’ e ‘alegia’]. Reconheço que] dentre as cinco cores há umas que são belas e há outras, feias; também entre as cinco vozes há aquelas que são boas e aquelas outras, más; isso [confere com] a *espontaneidade das coisas*. Mas essas verdades deixam de ser válidas quando [tratamos de questões que se referem] a [alguém] apreciar ou não [cores e vozes], às mudanças do estado emocional [que ocorrem em] cada um e [ainda] aos *padrões* que coordenam as coisas. Desta forma, [sejam as cores, sejam as vozes,] nenhuma é capaz de alterar o íntimo [de alguém,] elas dependem das coisas que lhes dão forma. Tristeza e alegria, por outro lado, produzem-se independentemente, conformam-se dentro do coração; ademais, ao sofrerem a influência da harmonia das vozes, [essas emoções] manifestam-se e revelam-se ao mundo – [mas isso ocorre] por sua própria agência. É por tal razão que os debates da antiguidade se apoiavam [nessa verdade] para esclarecer que vozes e sons são [essencialmente] inconstantes e nós, hoje, empregamos para “Corrigir os Termos”.³⁸

不謂哀樂發於聲音，如愛憎之生於賢愚也。然和聲之感人心，亦猶酒醴之發人（情）性也。酒以甘苦為主，而醉者以喜怒為用。其見歡戚為聲發，而謂聲有哀樂，猶不可見喜怒為酒使，而謂酒有喜怒之理也」。

Não estou a sustentar que tristeza e alegria sejam produzidas [em nós] por vozes e sons, da mesma forma que o amor e o ódio nascem [em nós] da sabedoria ou estupidez [de uma outra pessoa. Proponho,] diversamente, que a harmonia nas vozes comove o coração humano da mesma maneira que o álcool manifesta a natureza [íntima] das pessoas. O carácter [próprio] do álcool está [no seu sabor] doce ou amaro;

AS DIMENSÕES DO CÂNONE / Música

THE DIMENSIONS OF THE CANON / Music

[isso é diferente do] *efeito* de embriagar as pessoas, [que] se manifesta [nos sentimentos de] júbilo ou cólera [que elas exibem]. A pessoa que, percebendo o contentamento ou solidão [causados] pelas vozes e sons, [comete o erro de] dizer que as vozes possuem alegria e tristeza [em si] também diria que o álcool possui os *padrões* que determinam júbilo ou cólera, sendo incapaz de ver que o álcool [meramente] causa tais reacções.

(五) 秦客難曰：「夫觀氣採色，天下之通用也。心變於內，而色應於外，較然可見。故吾子不疑。夫聲音，氣之激者也；心應感而動，聲從變而發；心有盛衰，聲亦隆殺。同見役於一身，何獨於聲便當疑耶？夫喜怒章於色診，哀樂亦宜形於聲音，聲音自當有哀樂，但聞者不能識之。至鍾子之徒，雖遭無常之聲，則（穎）穎然獨見矣。今蒙瞽面牆而不（悟）晤，離婁照秋毫於百尋，以此言之，則明闇殊能矣。不可守咫尺之度，而疑離婁之察，執中庸之聽，而猜鍾子之聰，皆謂古人為妄記也」。

(5) O visitante [continuou] a sua investida: “observar [a influência] da *energia vital* [sobre os seres], julgando o *aspecto* [que neles conforma] é [uma prática] utilizada universalmente em Tudo sob o Céu. Se o estado emocional muda no íntimo [de alguém], o seu *aspecto* [exterior] corresponder-lhe-á. Isso é evidente. Logo, não duvido de Vossa Mercê. As vozes e sons são [emanações] intensas da *energia vital*. O coração lhes corresponde com os seus movimentos e as vozes seguem as mudanças [das emoções] para manifestar-se. [Assim,] enquanto o coração oscila entre euforia e desânimo, a voz ora assoma ora mingua. Se ambos [emoções e voz] dependem de um único corpo para se manifestarem, por que somente se deveria pôr as vozes sob escrutínio? Se júbilo e cólera devem ser aferidos pelo semblante [da pessoa] em que se manifestam, porque não também os sons e vozes quanto a alegria e tristeza? As vozes e os sons devem possuir alegria e tristeza [em si], somente um néscio é incapaz de o perceber. No caso de um mestre Zhong, mesmo que se depare com vozes [essencialmente] inconstantes, ainda assim demonstrará mestria, tornando-se a única pessoa capaz de percebê-lo. Há pessoas cegas e sem luzes, incapazes de ver [coisas diante de seu próprio nariz, como se estivessem com a face colada contra a parede;³⁹ por outro lado, há indivíduos, como Lilou 離婁,⁴⁰ que a centenas

de metros conseguem enxergar as finas penugens que nascem nos animais durante o Outono. Através dessa comparação, podemos comprovar a distância que separa os poderes de observação dos homens esclarecidos daqueles envoltos em trevas. Tristes os que não distinguem um pé de uma polegada e duvidam da visão de Lilou! Tristes os que possuem uma audição mediana e põem em causa os finos ouvidos do mestre Zhong! São eles que afirmam que os antigos descuidavam das suas anotações!

(六) 主人答曰：「難云：『心應感而動，聲從變而發，心有盛衰，聲亦隆殺。哀樂之情，必形於聲音。鍾子之徒，雖遭無常之聲，則（穎）穎然獨見矣。』必若所言，則濁質之飽，首陽之飢，卞和之冤，伯奇之悲，相如之含怒，不占之怖祇，千變百態。使各發一詠之歌，同啟數彈之微，則鍾子之徒各審其情矣。爾為聽聲音者，不以寡眾易思；察情者，不以大小為異？同出一身者，期於識之也。設使從下出，則子野之徒，亦當復操律鳴管，以考其音，知南風之盛衰，別雅鄭之淫正也？

(6) O anfitrião retrucou: “atacais-me com o argumento de que ‘o coração corresponde [às emanações da energia vital] com os seus movimentos e as vozes seguem as mudanças [das emoções] para manifestar-se. Enquanto o coração oscila entre euforia e desânimo, a voz ora assoma, ora mingua. Emoções como alegria e tristeza manifestam-se nas vozes e sons das pessoas. Pessoas como o mestre Zhong, mesmo ao se depararem com vozes [essencialmente] inconstantes, ainda assim demonstram perícia ímpar, tornando-se os únicos a serem capazes de perceber [quais emoções lhe são subjacentes]’. Se procederem as vossas palavras, temos uma infinidade de atitudes e motivações psicológicas: a abundância de manjares gozada pelos clãs Zhuo e Zhi⁴¹ [ao lado da] inanição que vitimou [os mártires de] Shou Yang;⁴² a calúnia que caiu sobre Bian He 卞和⁴³ [ao lado da] profunda tristeza de Bo Qi 伯奇;⁴⁴ a fúria contida de Xiangru 相如⁴⁵ [ao lado do] pavor fatal de Buzhan 不占.⁴⁶ Se [alguém] mandasse cada um deles entoar uma [mesma] canção e tanger com subtileza várias notas [dos seus instrumentos], é bem possível que alguém como o mestre Zhong percebesse as emoções (realmente contidas nos seus corações). Entretanto, o [bom] ouvinte de sons e vozes, não deveria ele manter a sua percepção [da música como um todo], indiferente

à quantidade [de músicos]? [E] aquele que perscruta as emoções [da música], não deveria distinguir entre grandes e parvas? Quando [som e voz] provêm [todos] de um único corpo, de facto correspondem ao modo como [os] recebem os sentidos. Porém, se os sons vierem das [camadas] inferiores [da sociedade], não será necessário que alguém como Ziye utilize os seus cilindros tonais *lü* 律 para, aferindo os “Ventos do Sul”, compreender a ascensão e declínio [moral dos costumes] naquela região, ou para diferenciar os sons abusivos do feudo de Zheng da ortodoxa Elegância [da capital]?⁴⁷

夫食辛之與甚噓，薰目之與哀泣，同用出淚，使狄牙嘗之，必不言樂淚甜而哀淚苦。斯可知矣。何者？肌液肉汁，蹇筭便出，無主於哀樂，猶筵酒之囊漉，雖筭具不同，而酒味不變也。聲俱一體之所出，何獨當含哀樂之理耶？

[Por outro lado], seja por abusar de comida apimentada, seja por gargalhar efusivamente; seja por ter os olhos fumigados, seja pelas dores da tristeza, o choro é invariavelmente a mesma reacção [que podemos perceber]. Se obrigarem um Di Ya 狄牙⁴⁸ a provar [essas diferentes] lágrimas, ele certamente não conseguirá distinguir a doçura de umas e o amargor de outras. Eis algo que podemos tomar por certo. Qual a razão para tanto? [Usemos uma analogia com a] carne, que expele seus líquidos sob pressão, sendo indiferente a [emoções como] tristeza ou alegria. Isso parece-se também com a fermentação da aguardente, que, após ser joeirada, se condiciona no saco. Mesmo que se troque a peneira, o sabor da aguardente não muda. [Conforme esse raciocínio,] as vozes permanecem unidas num só todo [aos instrumentos que] as articulam – porque só possuiriam em si os *padrões* da tristeza e alegria?

且夫《咸池》、《六莖》、《大章》、《韶》、《夏》，此先王之至樂，所以動天地，感鬼神。今必云聲音，莫不象其體，而傳其心；此必為至樂，不可託之於瞽史，必須聖人理其弦管，爾乃雅音得全也。舜命夔擊石拊石，八音克諧，神人以和。以此言之，至樂雖待聖人而作，不必聖人自執也。何者？音聲有自然之和，而無係於人情。克諧之音，成於金石；至和之聲，得於管弦也。夫纖毫自有形可察，故離瞽以明闇異功耳。若以水濟水，孰異之哉？

Canções como *Xianchi* 咸池, *Liujing* 六莖, *Dazhang* 大章, *Shao* e *Xia* 夏⁴⁹ são a Música suprema dos grandes reis ancestrais, que as utilizavam para comover Céu e Terra, contagiando os espíritos que habitam esses dois domínios. Se ora me [impuserdes] falar [especificamente] sobre os sons e vozes [dessas composições, diria que] não há nada que não simbolize a sua *essência* e transmita o seu génio. Mas é necessário que transmitam a Música suprema, não se a pode confiar a [baixos funcionários] como os cegos [mestres de música] ou os cronistas [especialistas em precedentes]: é preciso que os sábios arranjem [por si sós os instrumentos] de cordas e os tubos para que a Música Ortodoxa se complete. O [imperador] Shun comandou [ao seu mestre de música] Kui que percutisse a pedra, para que a fizesse soar – e os oito sons produziram uma harmonia que colocou espíritos e homens em concórdia.⁵⁰ Com esteio nesse precedente, [vemos que] embora a Música suprema aguarde [o surgimento de um] sábio para ser produzida, não é preciso que o Sábio a execute em pessoa. Porque será? Sons e vozes possuem uma harmonia espontânea, independente das emoções humanas. Os sons que se podem harmonizar são articulados por [instrumentos inanimados de] metal e pela pedra. As vozes dessa harmonia suprema são emitidas por cordas e tubos [sem vida]. Mesmo o que é minúsculo e subtil possui uma forma que pode ser percebida; logo, a visão de um Lilou e a cegueira de um mestre de música possuem diferentes méritos. Se [houver apenas um tipo de especialista,] isso será como deitar água sobre água,⁵¹ que diferença fará?”

(七) 秦客難曰：「雖眾喻有隱，足招攻難，然其大理，當有所就。若葛盧聞牛鳴，知其三子為犧；師曠吹律，知南風不竟，楚師必敗；羊舌母聽聞兒啼，而審其喪家。凡此數事，皆效於上世，是以咸見錄載。推此而言，則盛衰吉凶，莫不存乎聲音矣。今若復謂之誣罔，則前言往記，皆為棄物，無用之也。以言通論，未之或安。若能明其所以，顯其所由，設二論俱濟，願重聞之」。

(7) O hóspede de Qin [renovou] o seu ataque: “Qualquer que seja a analogia e a metáfora que empreguemos, sempre há uma [vulnerabilidade] oculta, que [por si] basta para atrair ataques e desafios. Contudo, o *padrão essencial* [do argumento] certamente procede. Por exemplo, quando Gelu 葛盧⁵² [certa vez]

AS DIMENSÕES DO CÂNONE / Música

THE DIMENSIONS OF THE CANON / Music

ouviu uma vaca mugir, entendeu que era porque três crias dela haviam sido sacrificadas;⁵³ [também] o mestre [de música] Kuang⁵⁴ soprou os seus cilindros tonais *lǚ* e descobriu que faltava vigor [moral] nos costumes do Sul, região que seria derrotada pelas forças do feudo de Chu; e, ao ouvir o seu infante chorar, uma mãe [do clã] Yangshe intuiu que ele traria a ruína para sua linhagem.⁵⁵ Todos esses factos efectivaram-se em eras pretéritas e estão [devidamente] registados [nas autoridades]. Com base nesses precedentes, vê-se que ascensão e queda, auspícios e agouros estão todos presentes nos sons e nas vozes. Se voltardes a afirmar que não passam de embustes, tudo o que se disse e se anotou no passado é [lição] descartável, cujo uso é desnecessário. Se ora me⁵⁶ disserdes que tal visão é a mais correcta, talvez não consiga sentir-me confortável a esse respeito. [De qualquer maneira,] se puderdes esclarecer as vossas razões e exhibir-me o vosso argumento, demonstrando que os nossos dois pontos de vista são ambos possíveis, mostrar-me-ei disposto a ouvi-lo novamente”.

(八) 主人答曰：「吾未能反三隅者，得意而忘言，是以前論略而未詳。今煩循環之難，敢不自一竭耶。夫魯牛能知（犧歷）歷犧之喪生，哀三子之不存；含悲經年，訴怨葛盧。此為心與人同，異於獸形耳。此又吾之所疑也。且牛非人類，無道相通。若謂（鳴）鳥獸皆能有（？）言，葛盧受性獨曉之；此為稱其語而論其事，猶譯傳異言耳。不為考聲音而知其情，則非所以為難也。若謂知者，為當觸物而達，無所不知。

(8) O anfitrião retorquiu: “Não conseguimos, [à maneira do provérbio,] apresentar-vos os outros três [ângulos] do quadrado; [embora] tenhamos encontrado a solução [para o problema, não conseguimos nos] apropriar das palavras adequadas [para a comunicá-la]. Consequentemente, restaram intocados alguns pontos nas explanações apresentadas. Ora nos deparamos com os vossos ataques, que vêm e tornam a vir, de modo que não ousamos [permitir] que se encerrem com o nosso silêncio. A vaca de Lu sabe que as suas crias estão para perder a vida num sacrifício e chora pelas três que não mais lá estão; ela guarda sua angústia, passam-se os anos até que (chora) seus lamentos a Gelu. Isso demonstra que o coração [dessa vaca] é idêntico ao dos homens, distinguindo-a da

forma bestial que possuí. Entretanto, eis outra coisa de que duvidamos. Bois e vacas não pertencem ao género humano; não há um *Dao* que os una. Se dissermos que as bestas e os pássaros são todos capazes de se expressar, [é preciso reconhecer que] Gelu recebeu [do Céu] uma natureza tal que somente ele é capaz de compreender [a fala dos animais].⁵⁷ Isso [equivaleria a] adequar-se à língua [dos bichos] e discutir com eles os seus assuntos, [algo como] traduzir um idioma diferente [do nosso]. Não se trataria de avaliar as vozes e sons para conhecer o estado emocional [que lhes produz] – logo não haveria nada com que poderíeis nos atacar. Se disserdes que é um homem de génio, basta-lhe estar exposto a algo para que o compreenda – não há nada que não saiba.

今且先議其所易者。請問聖人卒入胡域，當知其所言否乎？難者必曰：知之。知之之理，何以明之？願借子之難以立鑒識之域。或當與關接識其言耶？將吹律鳴管，校其音耶？觀氣採色，知其心耶？此為知心，自由氣色；雖自不言，猶將知之。知之之道，可不待言也。若吹律校音，以知其心。假令心志於馬，而誤言鹿，察者固當由鹿以知馬也。此為心不係於所言，言或不足以證心也。夫言非自然一定之物，五方殊俗，同事異號。趣舉一名，以為（標）標識耳。夫聖人窮理，謂自然可尋，無微不照。理蔽則雖近不見。故異域之言，不得強通。推此以往，葛盧之不知牛鳴，得不（全）信乎？

Logo, discutamos, primeiro, algo [que tal indivíduo] repute fácil. Permitti que lancemos a indagação: caso um sábio chegue repentinamente à região dos Hu, será que saberia do que estavam falando, ou não? Quem nos lança o desafio certamente diria: ‘sabe’. [Nessa hipótese,] como esclarecer os *padrões* por trás de ‘saber algo’? Pretendo tomar emprestados os vossos desafios para estabelecer o [que chamo de] ‘domínio da observação e discriminação’. Será que reconheceu as palavras logo quando entrou em contacto com elas? Ou soprou os cilindros musicais para asseverar os tons? Ou será que observou [a influência] da *energia vital* [sobre os seres], julgando o *aspecto* [que neles conforma], para conhecer os seus corações? [Na verdade,] isto é o que se chama conhecer o coração das pessoas através da *energia vital* e aparência. Mesmo que não falem, ainda é possível saber [o que querem dizer].

Ainda que não se utilize palavras é possível conhecer algo, como no caso daquelas pessoas que sopram os cilindros tonais e conferem os sons para conhecer o que está no coração. Quando mente e vontade se projectam sobre um cavalo, mas, por erro, declara-o um cervo, o observador teria que [corrigir tal juízo para] reconhecê-lo como um cavalo. Isso demonstra que o coração não está preso a palavras e que estas não bastam como comprovação diante dele.⁵⁸ Se ao entrar em contacto com as palavras, ele as aprende, é o mesmo que o infante que aprende a falar ao ser ensinado – e então domina [a língua. Nessa hipótese,] o que aproveita à visão dos olhos e ouvidos [peculiar ao Sábio]? As palavras não são coisas fixadas pela *espontaneidade*; comunidades das cinco direcções possuem costumes diversos e [por isso] denominações diferentes são atribuídas às mesmas coisas. Quando utilizamos um nome, tomados pelo ímpeto [de uma situação], ele [nada mais é do que um rótulo [para aquilo que] reconhecemos. O Sábio [conhece] a plenitude dos *padrões*, afirma que a *espontaneidade* pode ser investigada; não há nenhuma subtiliza [sobre que não consiga] lançar luz. Quando os *padrões* estão encobertos, contudo, mesmo que se esteja perto [da verdade], não é possível vislumbrá-la. Se explorardes [este raciocínio,] duvidar-vos-eis que Gelu não entendeu os mugidos da vaca?

又難云：『師曠吹律，知南風不競，楚多死聲。』此又吾之所疑也。請問師曠吹律之時，楚國之風耶？則相去千里，聲不足達；若正識楚（國）風，來入律中耶，則楚南有吳、越，北有梁、宋，苟不見其原，奚以識之哉？凡陰陽憤激，然後成風；氣之相感，觸地而發；何（得）必發楚庭來入晉乎？且又律呂分四時之氣耳，時至而氣動，律應而灰移。皆自然相待，不假人以為用也。上生下生，所以均五聲之和，敘剛柔之分也。然律有一定之聲，雖冬吹中呂，其音自滿而無損也。今以晉人之氣，吹無（韻）損之律，楚風安得來入其中，與為盈縮耶？風無形，聲與律不通，則校理之地，無取於風律，不其然乎？豈（獨）師曠博物多識，自有以知勝敗之形，欲固眾心，而託以神微。若伯常騫之許景公壽哉！

E avançastes com a vossa diatribe: “O mestre Kuang sopra os cilindros tonais para descobrir que faltava vigor [moral] nos costumes do Sul e que

abundava nas vozes de Chu a mortandade’. Eis outra coisa de que duvidamos. Permitti-me lançar-vos uma pergunta: quando o mestre Kuang soprava os cilindros, será que dele fluíam os Ventos de Chu? Dado que milhares de *li* 里,⁵⁹ o separavam de Chu, as vozes daquele lugar não [eram fortes o] bastante para chegar [aos seus ouvidos]. Caso tenha mesmo reconhecido os Ventos de Chu, que vieram entrar nos cilindros tonais dele, logo a sul de Chu há as terras de Wu e Yue; ao norte de Chu há os feudos de Liang e Song. Se [o mestre Kuang] não for capaz de reconhecer a origem [última] dos Ventos, baseado em quê poderia discriminá-los? *Yīn* 陰 e *yang* 陽 revolvem-se com violência para dar forma aos ventos.⁶⁰ Quando as energias vitais se apercebem e se correspondem, elas emanam-se por toda a parte. Porque somente haveriam de vir [unicamente] da corte de Chu para o feudo de Jin? Ademais, os cilindros tonais [dividem-se em dois tipos,] machos e fêmeas, a que se relacionam as energias vitais das quatro estações.⁶¹ Com a chegada de [uma nova] estação, as energias vitais movem-se, os cilindros tonais correspondem-lhe e a poeira é varrida [para longe].⁶² Todos [esse fenómenos são interdependentes [como determina a] *espontaneidade*; não são efeitos da [agência] humana.⁶³ O que está acima ganha vida; o que está abaixo ganha vida:⁶⁴ eis como as cinco vozes entram em harmonia, discriminando diferenças como rígido [atributo do *yang*] e macio [de *yīn*]. [Isso não impede que] os cilindros tonais tenham uma medida fixa. Mesmo que durante o Inverno se sobre *zhonglǚ* 中呂, ele ressoará pleno, sem qualquer insuficiência.⁶⁵ Se as *energias vitais* [que sopram] no feudo de Jin fizerem vibrar um tom sem [qualquer] insuficiência, como será possível que os Ventos de Chu se meschem a ele, engrossando-o ou fazendo-o minguar? Dado que os Ventos não têm forma e as vozes e os cilindros tonais não se comunicam, então a Terra, que [de tudo] afere os *padrões*, não teria como tomar por referência [o que comunicam] os Ventos e cilindros tonais, não é mesmo? Será que o mestre Kuang, estudado nas coisas e de muitos conhecimentos que era, e conhecedor do padrão [que distingue as vias para] o sucesso e fracasso [no mundo], será que ele, desejoso de apaziguar os corações da multidão, atribuiu [o seu juízo pessoal a uma profecia] das subtilizas sobrenaturais? Não será [essa anedota] similar à de Bochang Jian 伯常騫, que, [diz-se,] teria prolongado a vida de Jing, soberano [feudo de Qi]?⁶⁶

AS DIMENSÕES DO CÂNONE / Música

THE DIMENSIONS OF THE CANON / Music

又難云：『羊舌母聽聞兒啼，而審其喪家。』復請問何由知之？為神心獨悟，聞語而當耶？嘗聞兒啼，若此其大而惡，今之啼聲，似昔之啼聲，故知其喪家耶？若神心獨悟，聞語之當，非理之所得也。雖曰聽啼，無取驗於兒聲矣。若以嘗聞之聲為惡，故知今啼當惡，此為以甲聲為度，以校乙之啼也。

E impusestes-nos outra crítica: “quando a mãe [do clã] Yangshe ouviu o choro do seu filho, intuiu que traria ruína para sua linhagem”. Permitti, mais uma vez, que lancemos a questão: como sabê-lo? Foi por uma intuição única do coração e do espírito que ela apreendeu os indícios [disso, que posteriormente se revelou um facto]? Ou foi porque, outrora, tinha ouvido [um determinado tipo de] choro – causando-lhe tamanho desgosto – que pôde reconhecê-lo [em seu próprio filho] e entender que [a criança] traria a ruína para a sua linhagem? Se a primeira hipótese for correcta, não é algo passível de apreensão mediante os *padrões* [subjacentes à realidade]. Ainda que se proponha que ela tenha intuído [o significado do] choro, não é possível [afirmar-se] que a voz do infante lhe sirva de comprovação. Se, por outro lado, a mãe ouviu [um tipo de] voz [efectivamente] maléfica, é possível dizer que ela reconheceu [a voz de seu filho] como tal. Logo haveria um tipo de voz ‘a’ que lhe serviu de critério para julgar o choro ‘b’.

夫聲之於（音）心，猶形之於心也。有形同而情乖，貌殊而心均者；何以明之？且口之激氣為聲，何異於籟籥納氣而鳴耶？啼聲之善惡，不由兒口吉凶，猶琴瑟之清濁，不在操者之工拙也。心能辨理善談，而不能令（內）籟籥調利，猶瞽者能善其曲度，而不能令器必清和也。器不假妙瞽而良，籥不因慧心而調。然則心之與聲，明為二物。二物之誠然，則求情者不留觀於形貌，揆心者不借聽於聲音也。察者欲因聲以知心，不亦外乎？今晉母未得之於老成，而專信昨日之聲，以證今日之啼；豈不誤中於前世，好奇者從而稱之哉？」

A voz está para o coração assim como as formas estão para o coração. [Dito isso,] é possível que as formas sejam as mesmas mas as emoções [que suscitam]

sejam diferentes; como esclarecê-lo? Os Sábios possuem um mesmo [tipo] de coração e um [padrão] idêntico de virtudes, mas seus corpos são diferentes, as suas formas são diferentes. Sendo [possível que] corações sejam idênticos e corpos, diferentes, como sustentar que [alguém] conheça os corações ao observar as formas [dos indivíduos]? Além disso, as vozes, emanações intensas da *energia vital* partida das bocas, em que diferem das flautas e foles que se enchem da [mesma] *energia vital* para ressoarem? Ora, o bem e o mal inerente ao choro não provêm dos bons ou maus augúrios oriundos da boca da criança. São como os sons puros e turvos [das cítaras] *qin* e *se* 瑟, que não dependem da destreza ou inépcia de quem as tange. Se o coração é capaz de distinguir e dar ordem a um discurso elegante, mas não pode afinar [o som] de flauta e fole, ele é como um [mestre] cego [de música] que consegue adequar o ritmo e o tom das melodias, mas não consegue fazer com que o seu instrumento [transmita] pureza e tranquilidade. [Pois] um instrumento não depende dos milagres de um [mestre] cego [de música] para ser bom e um fole não precisa passar [pelo crivo de um] coração magnânimo para ficar afinado. Desta maneira vê-se com clareza que o coração e as vozes são duas coisas diferentes. Estabelecido este ponto, podemos tentar mostrar que as emoções não deixam [vestígios] observáveis sobre as formas; quem avalia o coração não precisa ouvir [atentamente] sons e vozes. Não será obtuso dizer que quem observa o coração precisa seguir as vozes para o conhecer? Se [na anedota] a mãe das terras de Jin não pôde assegurar-se [da sua previsão, aguardando que o seu filho] crescesse e amadurecesse, [isso quer dizer que] ela se fiou numa voz que permaneceu no passado para julgar o choro que ouviria posteriormente. Não será o caso de um erro que foi aceito em eras passadas e hoje é seguido [como precedente] e louvado pelos amantes de excentricidades?”

（九）秦客難曰：「吾聞敗者不羞走，所以全也。吾心未厭，而言難復，更從其餘。今平和之人，聽箏笛（琵琶）批把，則形躁而志越。聞琴瑟之音，則（聽）體靜而心閑。同一器之中，曲用每殊，則情隨之變。奏秦聲則歎羨而慷慨，理齊楚則情一而思專，肆姣弄則歡放而欲愜，心為聲變，若此其眾。苟躁靜由聲，則何為限其哀樂？而但云至和之聲，無所不感；託大同於聲音，歸眾變於人情。得無知彼不明此哉？」

(9) O hóspede de Qin acometeu [uma nova vez]: “ouvi dizer que quem é derrotado não foge acabrunhado, por isso [mantenho-me] inteiro [na vossa] frente. O meu coração não está satisfeito e, por isso, renovo o desafio, vou propor o que resta [do meu ponto de vista]. Se uma pessoa, que ora está tranquila e em harmonia [com si própria] ouve o som da flauta *di* 笛 e da cítara *zheng* 箏 e do alaúde *pipa* 琵琶, o seu corpo é tomado por inquietação, despertando-se as suas volições. Se ouve os sons das cítaras *qin* e *se*, os seus membros tranquilizam-se e o seu coração repousa. Num mesmo instrumento há melodias e *efeitos* distintos; as emoções humanas seguem as suas evoluções. Quando ressoam as vozes de Qin, [reage-se com] aplauso e aprovação, restando uma grande animação. Se forem executadas [as músicas] dos feudos de Qi e de Chu, a mente e a sensibilidade permanecem num estado de concentração; se a canção é executada com graça feminina, há uma descarga de contentamento e os desejos ficam satisfeitos. As vozes têm o poder de influenciar o coração; há uma infinidade de exemplos para ilustrá-lo. Se inquietação e tranquilidade provêm das vozes, porque excluir a tristeza e alegria [dos seus efeitos]? Mas se estivermos a falar apenas das vozes da harmonia suprema, não há nada que não contagem. Se confiarmos a “Grande Igualdade”⁶⁷ aos sons e vozes, toda [a gama] de transformações será reflectida sobre a sensibilidade humana. Será possível, ignorando [as expressões particulares de cada espécie musical], negar esta verdade [maior da harmonia suprema]?

（十）主人答曰：「難云：『（琵琶）批把箏笛，令人躁越』，又云『曲用每殊，而情隨之變』，此誠所以使人常感也。（琵琶）批把箏笛，間促而聲高，變眾而節數。以高聲御數節，故（更）使形躁而志越。猶鈴鐸警耳，鐘鼓駭心。故聞鼓鞞之音，思將帥之臣；蓋以聲音有大小，故動人有猛靜也。

(10) O anfitrião replicou: “acometestes: ‘o som da flauta *di*, da cítara *zheng* e do alaúde *pipa* deixa as pessoas inquietas e desperta [suas volições]’; e disseste ainda: ‘há melodias e *efeitos* distintos [num mesmo instrumento]; as emoções humanas seguem as suas evoluções’. Isso, de facto, é o que em geral afecta as pessoas. A *duração* das notas da flauta *di*, da cítara *zheng* e do alaúde *pipa* é curta, as suas *vozes* são agudas. Há nelas uma grande diversidade de *mudanças* possíveis e [podem imprimir]

um ritmo rápido. As suas vozes agudas comandam o ritmo veloz e, consequentemente, produzem a inquietação do corpo e despertam as volições. Parecem-se com os sinetes e guizos [das cerimónias rituais, que] põem os ouvidos em alerta; [parecem-se também com] os sinos e tambores, que incitam os corações à vigilância.⁶⁸ Por isso, às pessoas que ouvem os sons dos tambores e tamboris vêm-lhes à mente a imagem dos generais e comandantes, servos [do imperador]. Talvez porque as vozes e os sons [se dividam em] estrepitosos e subtis, [o seu poder de] mover as pessoas também se distingue entre estimulante e calmante.

琴瑟之體，「聞」閒遼而音埤，變希而聲清。以埤音御希變，不虛心靜聽，則不盡清和之極。是以（聽）體靜而心閑也。夫曲用不同，亦猶殊器之音耳。

É inerente às cítaras *qin* e *se* [que suas notas tenham] uma duração longa; os seus sons são graves. Há nelas uma pequena variedade de *mudanças* possíveis e as suas vozes são puras. [Logo,] já que os seus sons graves dominam a pequena variedade de mudanças, se não esvaziarmos os nossos corações para apreciarmos [tais sons] tranquilamente, não seremos capazes de apreender a harmonia e a pureza [da música] até à sua culminância. Sendo assim, o corpo deve estar tranquilo e o coração relaxado. Considerados os diferentes *efeitos* e diferentes melodias [da música], há um certo paralelismo com a diversidade de sons dos muitos instrumentos existentes.

齊楚之曲多重，故情一；變（妙）少，故思專。姣弄之音，挹眾聲之美，會五音之和，其體贍而用博，故心（侈）役於眾理。五音會，故歡放而欲愜。

Nas terras de Qi e Chu, muitas das melodias são pesadas, o que confere uniformidade às emoções que despertam. Por terem uma variedade limitada de *mudanças*, [suscitam] pensamentos absortos. Os sons de uma graciosa canção revelam a beleza de uma multidão de vozes, compassando [todas as] cinco notas musicais numa [única] harmonia. Farta é a *substância* de uma canção assim e amplos são os seus *efeitos*. [Por meio dela,] o coração apropria-se da miríade de padrões. As cinco notas musicais reúnem-se, para descarregar contentamento e satisfazer os desejos.

AS DIMENSÕES DO CÂNONE / Música

然皆以單複、高卑、善惡為體，而人情以躁靜專散為應。譬猶游觀于都肆，則目濫而情放；留察於曲度，則思靜而容端。此為聲音之體，盡於舒疾；情之應聲，亦止於躁靜耳。夫曲用每殊，而情之處變，猶滋味異美，而口輒識之也。五味萬殊，而大同於美；曲變雖眾，亦大同於和。美有甘，和有樂•；然隨曲之情，盡於和域；應美之口，絕於甘境。安得哀樂於其間哉？

Não obstante, todas essas [expressões da Música] *consustanciam-se* [nas distinções entre] simples e complexo, agudo e grave, bom e mau. A sensibilidade humana, por seu lado, reage com inquietação e tranquilidade, com concentração e distração. Por exemplo, quando passeamos pelas lojas [no mercado da] capital, o nosso olhar extravasa-se [sobre as belas mercadorias] desencadeando [um chorrilho de] emoções. Se fixamos a nossa atenção sobre ritmo e tom, contudo, a nossa mente acalma-se e o nosso aspecto compõe-se. A isso chamo a *substância* das vozes e sons, que se esgotam [na distinção entre andamento] ligeiro e lento. No que concerne à reacção das emoções às vozes, também se resume a inquietação ou tranquilidade. Num mesmo instrumento há melodias e *efeitos* distintos; quando as emoções se situam [no contexto] das mudanças [que a música sofre,] isso parece-se com os diferentes prazeres de [uma gama de] sabores, que a boca sempre é capaz de reconhecer. Os cinco sabores [são capazes de mesclar-se, criando] miríades de nuances, mas todos são iguais no que se refere ao prazer [que proporcionam. Por analogia,] embora as melodias possuam uma grande diversidade de mudanças, todas são iguais no que se refere à harmonia. Dentre os belos sabores há a doçura; na harmonia há alegria. Assim, a alternância de emoções numa melodia esgota-se no domínio da harmonia. A boca que saboreia delícias não vai além das nuances do doce. Como seria possível interpor-se-lhes tristeza e alegria?

然人情不同，自師所解，則發其所懷。若言平和哀樂正等，則無所先發，故終得躁靜。若有所發，則是有主於內，不為平和也。以此言之，躁靜者，聲之功也；哀樂者，情之主也；不可見聲有躁靜之應，因調哀樂皆由聲音也。

As emoções humanas são diferentes; conforme os esclarecimentos recebidos do meu mestre, as emoções

emanam o que está [recôndito] no peito. Se disserdes que a harmonia e a serenidade são equivalentes a tristeza e alegria, viola-se a sequência do que vem primeiro, [se o *corpo* da música ou o seu *efeito* sobre a emotividade humana], pelo que só apreendeis ou a inquietação, ou a tranquilidade. Se, [por outro lado,] houver [uma relação de causa e efeito] entre [sons e vozes] emanados e a sua influência [sobre as emoções], o íntimo [de cada um] possuirá carácter próprio, não equivalendo à serenidade e harmonia [ínsitas à música]. Conforme este raciocínio, inquietação e tranquilidade são produtos das vozes; tristeza e alegria dão carácter à sensibilidade. [Quem] não é capaz de perceber que [homens] correspondem às vozes com inquietação ou tranquilidade, argumenta que tristeza e alegria provêm das vozes e sons.

且聲音雖有猛靜，猛靜各有一和，和之所感，莫不自發。何以明之？夫會賓盈堂，酒酣奏琴，或忻然而歡，或慘爾而泣。非進哀於彼，導樂於此也。其音無變於昔，而歡感並用，斯非吹萬不同耶？夫唯無主於喜怒，亦應無主於哀樂，故歡感俱見；若資偏固之音，含一致之聲，其所發明，各當其分，則焉能兼御群理，總發眾情耶？由是言之，聲音以平和為體，而感物無常；心志以所俟為主，應感而發。然則聲之與心，殊塗異軌，不相經緯，焉得染太和於歡感，綴虛名於哀樂哉？」

Apesar de sons e vozes terem [propriedades] estimulantes e calmantes, cada uma destas possui uma única harmonia; tal harmonia, por sua vez, tudo contagia, não havendo nada que não seja emanado de si próprio. Como demonstrá-lo? Quando os hóspedes chegam [em visita] preenchendo o salão, os copos de álcool esvaziam-se alegres, os sons da cítara *qin* dedilham-se – alguns transmitem alegria com os seus semblantes de contentamento; outros tristeza, por meio do seu choro. [Isso] não acontece porque [os sons e vozes] fazem com que a tristeza [entre no coração] de uns, nem porque conduzem a alegria [ao coração] de outros. [Na verdade,] os sons continuaram a ser o que eram antes, mas o júbilo e a solidão [manifestaram-se como] *efeitos* seus: isso não [comprova o ensinamento de que a *Flauta Celeste*] sopra vida nas dez mil coisas? Já que [sons e vozes] são indiferentes a júbilo e fúria, devem também sê-lo a tristeza e alegria; é por tal razão que contentamento e solidão podem ambos resultar [de uma

mesma performance musical. Invertendo o raciocínio,] se utilizarmos os sons [de uma melodia] particular, eles exprimem uma coerência de vozes que, ao actuar [sobre uma comunidade de ouvintes], exercerá [influência] de acordo com as suas nuances. Assim, como será possível que [essas nuances], juntas, dominem a multidão de *padrões* e provoquem a um tempo todas as emoções? Deste ponto de vista, [devemos reconhecer que] são a serenidade e a harmonia que dão carácter às vozes e sons, cuja influência sobre os seres é [essencialmente] inconstante. O carácter do coração e volições, por sua vez, é produto dos [estímulos] que recebem: revelam-no com base nas suas reacções. Em conclusão, vozes e coração seguem por vias distintas [e os seus caminhos nunca se cruzam]. Não há [tampouco vínculos de subordinação entre eles,] à maneira do urdume e da trama de um tecido. Onde já se viu que contentamento e solidão sejam capazes de tingir a *Grande Harmonia* e que se possa nelas pendurar os termos, vazios, de alegria e tristeza?”

（十一）秦客難曰：「論云：『猛靜之音，各有一和。和之所感，莫不自發。是以酒酣奏琴，而歡感並用。』此言偏重之情，先積於內，故懷歡者，值哀因而發，內戚者遇樂聲而感也。夫聲音自當有一定之哀樂，但聲化遲緩，不可倉卒，不能對易。偏重之情，觸物而作。故令哀樂同時而應耳。雖二情俱見，則何損於聲音有定理耶？」

（11）O hóspede de Qin voltou ao ataque: “em vossa argumentação, disseses: ‘sons calmantes e estimulantes possuem uma única harmonia; [essa] harmonia tudo contagia, não havendo nada que dela não emane. Logo, os copos de álcool esvaziam-se alegres, os sons da cítara *qin* dedilham-se e júbilo e solidão [manifestam-se] como *efeitos* seus. A vossa opinião trata de emoções mais intensas que primeiro se acumulam no íntimo. Dessa maneira, ao se depararem com [sons] tristes, aqueles que trazem contentamento no peito manifestam alegria; os que carregam solidão no seio, confrontados com vozes alegres, exprimem tristeza. Vozes e sons possuem uma certa medida de alegria e tristeza, só que o seu *poder transformador* [faz-se perceber] de forma lenta e furtiva. Não é possível dinamizá-lo; não é possível alterar as suas correlações [com a sensibilidade humana. No que concerne a] emoções mais intensas, elas manifestam-se em seu [primeiro] contacto com as coisas.

THE DIMENSIONS OF THE CANON / Music

Assim é possível que tristeza e alegria correspondam simultaneamente [a uma mesma melodia]. Muito embora as duas se manifestem juntas, que influência terão sobre os *padrões fixos* das vozes e sons?”

（十二）主人答曰：「難云：『哀樂自有定聲，但偏重之情不可卒移，故懷感感者遇樂聲而哀耳。』即如所言，聲有定分；假使《鹿鳴》重奏，是樂聲也；而令感者遇之，雖聲化遲緩，但當不能（使）便變令歡耳。何得更以哀耶？」

猶一爝之火，雖未能溫一室，不宜復增其寒矣。夫火非隆寒之物，樂非增哀之具也。理弦高堂，而歡感並用者，（真主）直至和之發滯導情，故令外物所感，得自盡耳。

（12）O anfitrião contestou: “[em vosso] ataque, propusestes que: ‘tristeza e alegria [correspondem] a vozes determinadas; no entanto, emoções mais intensas não podem ser nem [compensadas] rapidamente [pela música], nem [sua correspondência a certos sons fixos] pode ser alterada. Por tal motivo, quem carrega solidão no seio, ao encontrar vozes alegres, [expressa] tristeza’. Conforme dizeis, as vozes possuem medidas determinadas. [Por exemplo,] uma performance colectiva do “Canto dos Cervos” (*Lu ming* 鹿鳴); essa é [uma composição de] vozes alegres.⁶⁹ Mas se um solitário estiver presente, mesmo que o *poder transformador* [da melodia se faça perceber] lenta e furtivamente, não será todavia capaz de converter [aquele estado de espírito] em júbilo. E como poderá transformá-lo em tristeza? [Esse poder é] análogo ao brilho de uma tocha que, incapaz de aquecer um aposento inteiro, ainda menos provavelmente poderia deixá-lo mais frio. Fogo [por definição] não é uma coisa fria; a alegria [por definição] não possui meios de agravar a tristeza. Afinam-se as cordas no salão, [para uma performance que produz] júbilo e solidão como *efeitos*, até que a *harmonia suprema* conduza as sensações a um equilíbrio. É desta maneira que faz com que as coisas exteriores sofram a sua influência, manifestando em sua inteireza [o que carregam] em si.

難云：『偏重之情，觸物而作，故令哀樂同時而應耳。』夫言哀者，或見机杖而泣，或覩輿服而悲。

AS DIMENSÕES DO CÂNONE / Música

THE DIMENSIONS OF THE CANON / Music

徒以感人亡而物存，痛事顯而形潛。其所以會之，皆自有由，不為觸地而生哀，當席而淚出也。今（見）無机杖以致感，聽和聲而流涕者，斯非和之所感，莫不自發也？」

E investistes: ‘emoções mais intensas manifestam-se [no seu primeiro] contacto com as coisas; desta forma, alegria e tristeza podem corresponder simultaneamente [a uma mesma melodia]’. Falando-se de tristeza, algumas pessoas choram ao ver [os anciões] que se apoiam em bengalas e, [sentados ao chão,] precisam escorar-se em mesinhas; outras angustiam-se ao ver as roupas e carruagens [de entes queridos falecidos. Isso acontece] simplesmente porque se contagiam [ao ver que] as pessoas não mais estão enquanto os seus objectos permanecem e também porque se condoem pelos feitos ainda conhecidos, embora os seus autores já não estejam mais entre nós.⁷⁰ As relações que se estabelecem [entre reminiscências e o mundo actual], tudo ocorre em foro íntimo, não é necessário que o sentimento seja concebido por [uma atmosfera] geral de tristeza: é uma relação imediata [com objectos e lugares] que motiva as suas lágrimas. Se, contudo, não há bengalas e mesinhas para conceber o sentimento, se ele ouve vozes harmoniosas e chora [vertiginosamente] pelo nariz, será tudo motivado pela sua [sensibilidade], indiferentemente da harmonia?”

（十三）秦客難曰：「論云：『酒酣奏琴，而懽感並用。』欲通此言，故答以偏情，感物而發耳。今且隱心而言，明之以成效。夫人心不懽則感，不感則懽，此情志之大域也。然泣是感之傷，笑是懽之用。蓋聞齊楚之曲者，唯覩其哀涕之容，而未曾見笑嚙之貌，此必齊楚之曲，以哀為體；故其所感，皆應其度（量）。豈徒以多重而少變，則致情一而思專耶？若誠能致泣，則聲音之有哀樂，斷可之矣。」

（13）O hóspede de Qin investiu: “[retomo o vosso] argumento sobre ‘os copos de álcool esvaziam-se alegres, os sons da cítara *qín* dedilham-se e júbilo e solidão [manifestam-se] como *efeitos* seus’. Para explicar o sentido dessas palavras, recorrestes [à tese das] emoções mais [intensas], reveladas após se encontrarem com coisas [como uma melodia]. Tratemos agora da situação em que se avalia e se esclarece os corações, para

definir a eficácia da música. É da sensibilidade humana sentir-se solitário, uma vez não se esteja alegre; não se estando solitário, então há alegria. Eis o domínio geral [em que se desenrolam] as emoções e volições humanas. Desta forma, as lágrimas indicam que as dores da solidão [estão a machucar a carne]; sorrisos são *efeitos* naturais [do que chamamos de] alegria. Quem somente pode observar o semblante choroso e os soluços das pessoas a ouvir as melodias de Qi e de Chu não viram que, noutro momento, as mesmas pessoas estavam a rir ou mesmo a gargalhar. Logo, é necessário que as melodias de Qi e de Chu tenham a tristeza como *substância*, donde se depreende que as sensações [dos ouvintes] correspondem à tal medida. Será que apenas [por observarmos que são melodias] pesadas na sua maioria e de pouca variedade, [podemos concluir que] produzem emoções uniformes e pensamentos absortos? Se, de facto, [tais melodias] forem capazes de levar às lágrimas, é porque há tristeza e alegria nas vozes e sons – descobrimo-lo ora com certeza”.

（十四）主人答曰：「雖人情（感）感於哀樂，哀樂各有多少。又哀樂之極，不必同致也。夫小哀容壞，甚悲而泣；哀之方也。小懽顏悅，至樂（心愉）而笑；樂之理也。何以明之？夫至親安豫，則恬若自然，所自得也。及在危急，僅然後濟，則扑不及儻。由此言之，儻不若向之自得，豈不然哉？至夫笑嚙，雖出於懽情，然自以理成，又非自然應聲之具也。此為樂之應聲，以自得為主；哀之應感，以垂涕為故。垂涕則行動而可覺，自得則神合而無（憂）變。是以觀其異，而不識其同；別其外，而未察其內耳。然笑嚙之不顯於聲音，豈獨齊楚之曲邪？今不求樂於自得之域，而以無笑嚙謂齊楚體哀，豈不知哀而不識樂乎？」

（14）O anfitrião explicou-se: “Muito embora a sensibilidade humana seja tocada por tristeza e alegria, há [medidas determinadas] para cada uma destas, seja um pouco, seja muito. Mas mesmo que alegria e tristeza atinjam o seu ápice, elas não têm necessariamente a mesma [espécie de] impacto. Pouca tristeza quebranta o semblante; muita, agita a melancolia e faz lágrimas correr. É assim que a tristeza age. Um pouco de alegria anima a expressão; a maior vivifica o sorriso. Eis os *padrões* a que se submete a alegria. Como elucidá-lo? [Por um lado, há] aquela [sensação de] tranquilidade e alegria

mais íntima que nos deixa à vontade [com nós mesmos], sendo desnecessário fazermos qualquer esforço para nos sentirmos bem. Por outro lado, há outro tipo, segundo o qual,] ao encontrarmos uma situação crítica e, com grande dificuldade, conseguirmos nos desvencilhar dela, [momento em que nos rejubilamos profundamente, e nos parecemos] com o dançarino que [entusiasmado,] perde o compasso das [próprias] palmas. Desta forma, a alegria desse dançarino não se parece com o primeiro caso, não é mesmo? Já no que concerne a sorrisos e gargalhadas, mesmo que sejam causadas por sentimentos de júbilo, elas ocorrem mediante *padrões* próprios, não são uma reacção espontânea às vozes. [O critério para definir] a correspondência da alegria às vozes está, principalmente, no facto de nos sentirmos [ou não] à vontade. [Já a maneira como] a tristeza corresponde às sensações [humanas parece estar ligada a comoção] que pendura lágrimas nos olhos. Quando os olhos se humedecem, pode-se sentir os movimentos [do íntimo]. Estando-se à vontade [com qualquer um desses estados de espírito,] ocorre uma união [entre coração] e mente, que não se separam. Por tal motivo, observamos as diferenças, mas não percebemos os seus fundamentos comuns. Distinguímos o seu exterior, mas [nos esquecemos de] investigar o que ocorre no íntimo. Logo, risos e gargalhadas não se manifestam através de sons e vozes apenas no caso das melodias de Qi e Chu? Se não procurarmos a alegria naquilo que nos deixa à vontade e se dissermos que as melodias de Qi e Chu incorporam a tristeza [simplesmente] por não [causarem] risos ou gargalhadas, será porque não conhecemos a tristeza e ignoramos a alegria?”

（十五）秦客問曰：「仲尼有言：『移風易俗，莫善於樂。』即如所論，凡百哀樂，皆不在聲，即移風易俗，果以何物耶？又古人慎靡靡之風，抑悵耳之聲。故曰：『放鄭聲，遠佞人』。然則鄭魏之音，擊鳴球以協神入，敢聞鄭雅之體，隆弊所極，風俗移易，奚由而濟？幸重聞之，以悟所疑。」

（15）[Reconhecendo sua derrota,] o hóspede de Qin rogou ensinamento: “Zhongni disse: ‘nada melhor do que a música para transformar os hábitos do povo, fazendo mover os ventos [da doutrinação político-ideológica]’.⁷¹ Tal como expusestes, todos os cem tipos de tristezas e alegrias não estão nas vozes; mas [a autoridade] baseia-se em quê para realizar a

‘transformação de hábitos e mudança de ventos’, afinal? Além disso, os antigos tinham reservas diante de Ventos lânguidos e coíbiam as vozes que agradavam os ouvidos. Por tal razão, [Confúcio] disse: ‘[Uma vez] proibam-se as vozes de Zheng, os bajuladores serão mantidos longe’.⁷² Ora, [além dos] sons dos feudos de Zheng e de Wei [há o da] percussão de placas de jade para auxiliar a descida dos espíritos;⁷³ desejo ouvir os vossos ensinamentos sobre a *substância* da Música ortodoxa e dos sons de Zheng; qual a expressão mais augusta dos seus sucessos, qual a mais profunda das suas vicissitudes? E sobre a transformação dos hábitos e mudança dos ventos, como é que se realiza? Grande é a minha sorte por poder vos ouvir uma nova vez, esclarecendo desta maneira as minhas perplexidades...”

（十六）主人應之曰：「夫言移風易俗者，必承衰弊之後也。古之王者，承天理物，必崇簡易之教，御無為之治。君靜於上，臣順於下；玄化潛通，天人交泰。枯槁之類，浸育靈液，六合之內，沐浴鴻流，蕩滌塵垢；群生安逸，自求多福；默然從道，懷忠抱義，而不覺其所以然也。和心足於內，和氣見於外；故歌以敘志，儺以宣情。」

（16）O anfitrião atendeu [ao pedido], dizendo: “A noção de ‘transformar os hábitos e mudar os ventos’ segue-se à falência [da ordem política em Tudo sob o Céu]. ‘Os Reis da Antiguidade herdavam [as Virtudes] do Céu para Ordenar as Coisas, [governando o mundo]’.⁷⁴ Nisso, eles atribuíam alto valor à doutrinação mais simples e sem atavios, tomando nas mãos o governo por meio da espontaneidade. O soberano permanecia tranquilo acima e os seus servos obedeciam-lhe em baixo.⁷⁵ [Tinha pleno vigor] a transformação misteriosa, onde [sociedade e natureza] se permeavam secretamente – Céu e Homem comungavam a *Suma Prosperidade*.⁷⁶ [Mesmo os maus burocratas] do tipo [que o mestre Zhuang chamava de] ‘árvores secas e sem vida’ podiam obter a seiva divina [para reviverem];⁷⁷ dentro das seis direcções, a água de abluções cerimoniais engrossava uma enchente que lavava todas as impurezas e nódoas [do mundo]. Todos os seres viviam em paz e tranquilidade, cumulando-se de toda espécie de dádivas. Seguiam por natureza o *Dao*, abraçando a fidelidade e trazendo o senso de dever no seio, sem que se dessem conta de que o faziam. O espírito da harmonia bastava no íntimo de

AS DIMENSÕES DO CÂNONE / Música

todos e a energia vital harmónica transparecia por fora. Consequentemente, as canções da época manifestavam os elevados ideais da sociedade e a sua dança expunha as emoções [subjacentes a eles].

然後文之以采章，照之以風雅，播之以八音，感之以太和；導其神氣，養而就之；迎其情性，致而明之；使心與理相順，（和）氣與聲相應。合乎會通，以濟其美。故凱樂之情，見於金石；含弘光大，顯於音聲也。若此以往，則萬國同風，芳榮濟茂，馥如秋蘭。不期而信，不謀而（誠）成，穆然相愛。猶舒錦綵，而粲炳可觀也。大道之隆，莫盛於茲，太平之業，莫顯於此。故曰：『移風易俗，莫善於樂』。樂之為體，以心為主。 故無聲之樂，民之父母也。

A seguir, [os Sábios] adereçaram [a Música] com cores e insígnias; conferiram-lhe brilho com os Ventos e Odes Elegantes;⁷⁸ difundiram-na com [a classificação de] oito tipos de instrumentos;⁷⁹ [revelaram] as suas sensações por meio da Grande Harmonia. [Aprenderam a] conduzir a sua energia vital espiritual, a cultivá-la, a alcançá-la. Acolhendo as suas emoções, a sua natureza íntima, não apenas lhes foi possível compreendê-la, mas também explicá-la. Ao fazerem com que coração e *padrões* entrassem em confluência, energia vital e vozes passaram a corresponder-se. [Esses luminares] integraram-se à perfeita aliança [entre Céu e Terra] para realizar a Beleza [da Música]. Logo, uma alegria triunfal transparece nas [vozes dos instrumentos de] metal e pedra. E tão majestosa é que abrange [todos os seres, como faz a Terra]. E tão grande é que o seu brilho [cobre o mundo, como faz o Céu]. Eis a sensação exibida pelas vozes e sons. Com ela, nos dez mil feudos soprarão os mesmos ventos, [produzindo os mesmos costumes] – fragrantes, vivos, floridos, bastos, cheirosos como a lavanda no Outono. [A doutrinação do rei segue a sua Música,] ganhando para si a confiança [dos súbditos] com uma franqueza desprovida de segundas intenções. [Por meio da sua Música, o Rei] fomenta o amor mútuo e soleniza [o mundo].É como se abrisse uma toalha de brocado, cuja beleza fulgurante raiasse aos olhos. Ah, a majestosidade do Grande *Dao*, nada é capaz de superá-la. A [suma] tarefa de [fundar] a Grande Paz, nada mais insigne do que ela. Foi por tal razão que disse ‘nada melhor do que a música para transformar os hábitos do povo, fazendo mover os ventos [da doutrinação político-ideológica]’. O coração humano

dá um carácter particular à *substância* da Música. A Música que não tem voz é Pai e Mãe do povo.⁸⁰

至八音會諧，人知所悅，亦總謂之樂。然風俗移易，本不在此也。夫音聲和（此）比，人情所不能已者也。是以古人知情之不可放，故抑其所遁；知欲不可絕，故因其所自。為可奉之禮，制可導之樂。口不盡味，樂不極音；揆終始之宜，度賢愚之中，為之檢則，使遠近同風，用而不竭，亦所以結忠信，著不遷也。故鄉校庠塾亦隨之變。

Quando os oito tipos de instrumentos entram em consonância,⁸¹ o entendimento humano apraz-se, o que também se denomina, em geral, de alegria [ou *deleite da música*]. Mas a ‘transformação dos hábitos e mudança dos ventos’, essencialmente não consiste nisso. A partir do momento em que vozes e sons são emparelhados harmonicamente, [os homens] não são capazes de fazer cessar [o fluir] das suas emoções. Sabendo os antigos que não se podia dar livre jogo às emoções, cercaram as vias com que se poderia fugir [ao comedimento]; estando cômscios de que as volições humanas não conhecem fim, investigaram as suas fontes. [Assim,] instituíram [um sistema de] Música capaz de orientar [o sistema dos] Ritos, digno de servir [aos espíritos do Céu e da Terra. Ora,] da mesma maneira que a boca não é capaz de provar todos os sabores, a música não pode esgotar [toda a gama] de sons. Se forem executadas, do início ao fim, [da forma que a tradução define como] correcta, [as melodias] traçarão a linha que separa os homens de valor dos estultos. Ao definir um padrão, uma medida [geral para distinguir a hierarquia dos homens, a Música] promoverá a unificação dos costumes tanto nas terras propínquas, como nas remotas. A sua utilidade [para a doutrinação da sociedade] é inesgotável, pois cerra os laços entre a fidelidade [dos inferiores] e a confiabilidade [dos superiores].Uma vez cerrados esses laços, nunca se desatam. Portanto, [é preciso que] todas as escolas – das pequenas povoações, das vilas, [do ensino privado] nas quintas dos clãs nobres⁸² – sigam [a Música do Rei] para se adaptarem [aos costumes que o soberano apregoa].

絲竹與俎豆並存，羽毛與揖讓俱用，正言與和聲同發。始將聽是聲也，必聞此言；將觀是容也，必崇此禮。禮猶賓主升降，然後酬酢行焉。於是言語之節，聲音之度，

揖讓之儀，動止之數，進退相須，共為一體。君臣用之於朝，庶士用之於家。少而習之，長而不怠，心安志固，從善日遷，然後臨之以敬，持之以久而不變，然後化成。

Os instrumentos de seda e de bambu são dispostos concomitantemente com as cestas e vasilhame com oferendas de carne e verduras; [os enfeites de] penas e peles [empregados nas cerimónias de dança] casam-se com as reverências de punhos cerrados e os convites para que as contrapartes tomem a vez [nos rituais]: o discurso solene e as vozes harmónicas emanam lado a lado. Ao começarmos a ouvir tais vozes, é preciso estarmos atentos para aquelas palavras. Ao observarmos os aspectos [dos dançarinos,] é importante venerarmos estes [nossos] Ritos. [O conceito de] Ritos aproxima-se [da interacção entre] anfitrião e hóspede e [da disciplina de quem] sobe e desce [do salão], culminando com a troca de brindes entre ambas as partes. Nesse momento, a etiqueta das palavras trocadas, a medida dos sons e vozes, o comedimento [dos gestos das] saudações e vénias, a quantidade [estipulada] para movimentos e pausas, a sucessão mútua entre os que participam e os que se retiram – sempre dão forma a um único corpo. Soberano e servo utilizam [Ritos e Música] na corte; a baixa nobreza, em suas mansões. [Logo,] quando jovem, [é preciso] emular [os experimentados]; uma vez se atinja a maturidade, [deve-se] praticar [os modelos] sem descanso. [Esse estudo] tranquiliza o coração e consolida os ideais; [o homem é reformado] dia após dia, movendo-se em direção ao bem.⁸³ Com uma atitude de respeito [aos Ritos e Música], cultiva-os por um longo período até que, por fim, [os valores subjacentes se cristalizam como um hábito] imutável [no praticante]. Em tal momento a transformação se ultima.⁸⁴

此又先王用樂之意也。故朝宴聘享，嘉樂必存；是以國史採風俗之盛衰，寄之樂工，宣之管弦，使言之者無罪，聞之者足以（自）誠⁸⁵。此又先王用樂之意也。

Eis outras finalidades com as quais os Reis da Antiguidade utilizavam a Música: eventos como audiências, banquetes, embaixadas e sacrifícios deviam ser acompanhados com a música auspiciosa *jia* 嘉,⁸⁶ de sinos e placas de pedra. Os cronistas da capital colecionavam os ventos [das diferentes

terras, representando] a ascensão e declínio dos seus costumes, confiando-os aos artesãos [especializados em] música, que os executavam com [instrumentos de] tubos e cordas. Desta forma, as palavras [de crítica aos governantes] podiam ser ditas sem que quem as pronunciasse incorresse em crime e os presentes tinham razões para tomar as precauções [cabíveis]. Essas eram as outras finalidades com as quais os Reis da Antiguidade utilizavam a Música.

若夫鄭聲，是音聲之至妙。妙音感人，猶美色惑志，耽槃荒酒，易以喪業。自非至人，孰能（禦）御之？先王恐天下流而不反，故具其八音，不瀆其聲；絕其大和，不窮其變。捐窳窳之聲，使樂而不淫。猶大羹不和，不極勺藥之味也。若流俗淺近，則聲不足悅，又非所歡也。若上失其道，國喪其紀，男女奔隨，淫荒無度；則風以此變，俗以好成。尚其所志，則群能肆之；樂其所習，則何以誅之？托於和聲，配而長之，誠動而言，心感於和，風俗一成，因而名之。然所名之聲，無中於淫邪也。淫之與正同乎心，雅鄭之體亦足以觀矣。

Já no que concerne aos sons do feudo de Zheng, são sons e vozes de extrema delicadeza. Por serem delicados, seduzem as pessoas, como a beleza de uma mulher tenta a temperança de um homem para perder-se em prazeres e afogar-se no álcool, sendo fácil de perder [sua perseverança] numa causa [nobre]. Se não for o homem superior, quem será capaz de resistir [aos sons de Zheng]? Por temerem que Tudo sob o Céu seguisse [seus encantos] e não voltasse mais, os Reis da Antiguidade definiram os oito tipos de instrumentos para que as vozes não transbordassem [a medida do desejável], para que não violassem a Grande Harmonia, para que não esgotassem todas as mudanças possíveis. Quando [o Homem Superior] entoa as vozes da “donzela bela de coração formosa”, faz com que [a música] seja alegre, sem excessos; [a boa música] é como o Grande Caldo que não possui uma harmonia [de gostos], não reúne [toda a gama de sabores que o lendário tempero] *shaoyao* 勺藥 possui. Caso se transformem num modismo vulgar de futilidade reprovável, contudo, tais sons não bastam para causar contentamento, nem são algo digno de rejubilação. Se os governantes acima perderem [de vista] o seu *Dao*, [a disciplina de vida e sistema de valores propalados

AS DIMENSÕES DO CÂNONE / Música

THE DIMENSIONS OF THE CANON / Music

pelos Sábios,] o seu feudo perderá as linhas mestras, homens e mulheres fugirão [para violar as regras de convívio] e entregar-se-ão à luxúria e devassidão sem freios.⁸⁷ Mas os Ventos sofrem mudanças [paralelas às] transformações [da sociedade], enquanto o vulgo tem [o seu temperamento] definido por suas apetências. Se [o governante] elevar as suas aspirações, a multidão será capaz de laborar [para realizá-las]; se [os superiores] encontrarem prazer na prática [dos Ritos], qual será a necessidade de realizar punições? Confiando [os seus

ideais] às vozes harmoniosas, combinando-lhes [os seus feitos] e fazendo-as evoluir, agindo e expressando-se com sinceridade, o seu coração contagia-se com a harmonia, construindo [belos] ventos e hábitos a um só tempo, a que lhes legará um nome. Contudo, no que se refere ao nome em particular a ser recebido pelas vozes, não pode ter qualquer resquício de abuso ou malícia. Se abuso e ortodoxia conviverem num [mesmo] coração, isso basta para perscrutar as *substâncias* da música elegante e dos sons de Zheng... **RC**

NOTAS

- 1
- Ji Kang 嵇康 contrapõe um visitante, oriundo das terras de Qin, ao anfitrião, dito dos “campos do leste”. Qin foi a grande potência económico-militar que unificou o país, desenhando as linhas gerais das instituições que continuariam a se desenvolver por todo o período imperial. Portanto, o visitante era um homem da cidade grande, educado nas tradições literárias e conhecedor dos problemas de governo. Já o anfitrião, em quem descobrimos uma mal escondida *persona* de Ji Kang, não deve ser tido como um rústico interiorano, mas alguém de credenciais similares às do visitante, embora estivesse retirado do serviço burocrático e excluído do jogo de influências da corte. Obviamente, conforme a mentalidade chinesa, seria impensável dar autoridade final a um homem isolado na sua propriedade no campo, em desfavor de alguém recentemente vindo da capital e provavelmente ao serviço do império. Ji Kang resolve o problema ao relatar um debate informal, em que o homem da capital é um hóspede, isto é, inferior nos termos da etiqueta tradicional ao seu anfitrião.
- 2
- Citação dos *Apontamentos sobre Música* (Yueji 樂記), também conhecido como *Clássico da Música*, 19.º livro do *Registo dos Ritos* (Liji 禮記), posteriormente retomada pelo “Grande Intróito” aos *Poemas do Senhor Mao* (Maoshi Zhengyi 毛詩正義).
- 3
- Referência aos *Analectos* (Lunyu 論語) 3.25 e 7.13.
- 4
- Ji Zha 季筍, também referido como Mestre Ji 季子(“Mestre” aqui indica estatuto nobre) era o filho mais jovem de Shoumeng 壽夢, soberano do feudo de Wu. Wu tornou-se um dos Cinco Hegemonas, feudos que, por sua ascendência militar sobre a corte de Zhou, tiveram o controle de Tudo sob o Céu. Contudo, por estar situado no Sul da China actual, uma região “bárbara”, Wu possuía uma cultura diferente da ortodoxa, representada pelos feudos de Qi e Lu. O Mestre Ji viajou pelos territórios do Norte como diplomata e, segundo o relato de Sima Qian 司馬遷, fora elogiado por Confúcio como bom conhecedor de tradições funerárias. Há menções a Ji Zha nos *Comentários de Zuo aos Anais da Primavera e Outono* (Chunqiu Zuozhuan 春秋左傳), num capítulo do *Registo dos Ritos* (Liji 禮記), para além do *Registos do Cronista* (Shiji 史記).
- 5
- Não existe, no chinês arcaico, sinónimo para o termo português “música”. O original chinês utiliza indistintamente um grupo de palavras, como “sons”, “vozes”, “melodias”, “canções”, etc., que precisam ser reconduzidas à categoria “música” em português. Já o termo “Música”, grafado com maiúscula, é empregado apenas na acepção muito específica de “contrapartida dos Ritos confucianos” – o chamado “Regime de Ritos e Música” (*Li le zhi du* 禮樂制度). Nesse particular, “Música” é a música oficial da corte imperial, politicamente
- 6

Uma das palavras-chave neste discurso é o termo *li* 理 que, literalmente, remete às linhas e padrões visíveis sobre o jade. No falar elegante dos *literati*, corresponde aos “princípios” ou “padrões” existentes na Natureza e na sociedade, podendo ser emprestados como “razões” ou “fundamentos” às verdades sob debate. Esse termo ganha grande importância durante o período de fragmentação política após dinastia Han, o que é facilmente visível neste ensaio de Ji Kang, onde aparece 27 vezes.

7

Na história das ideias do período Wei e Jin, “Nomes e Coisas” relaciona-se à “Doutrina dos Nomes” (*Ming jiao* 名教). Reapropriando-se de um ensinamento confuciano (*Analectos* 13.3), a “Doutrina dos Nomes” toma a forma de um debate erudito sobre tipos de relações humanas fundamentais, com a finalidade de discutir e apregoar o respeito pela disciplina social num momento de drástica mudança social, nomeadamente o golpe de estado do clá Sima e a criação da nova dinastia Jin. Em contrapartida, clãs ilustres com vínculos com a velha ordem (de que Ji Kang é um bom exemplo), contrapunham a doutrina da “Espontaneidade” aos “Nomes e Coisas”, utilizando textos da tradição taoista para justificar a sua recusa em colaborar com os novos donos do poder. As suas ideias sobre a música, desenvolvidas neste artigo, devem ser colocadas sobre o pano de fundo de uma defesa ampla da “espontaneidade”, ou seja, da existência de um esfera autónoma e independente na psicologia do indivíduo, não imediatamente condicionada pela doutrinação ortodoxa dos grupos no poder.

8

Os quatro ângulos do quadrado são uma metáfora usada por Confúcio (*Analectos* 7.8) para descrever a inteireza de um argumento.

9

Este primeiro trecho é um pastiche de citações ou elaborações dos *Comentários Anexos ao Clássico das Mutações* (Zhouyi Xici Zhuan 周易系辭傳) e dos *Comentários de Zuo aos Anais da Primavera e Outono*, “25.º Ano do reino do duque Zhao”.

10

Uma elaboração do *locus classicus* “*ba yin kei xie* 八音克諧” (os oitos instrumentos são capazes de produzir harmonias) do *Clássico dos Documentos* (Shujing 書經), “Cânone de Shun” (*Shundian* 舜典). *Gong* 宮, *shang* 商, *jue* 角, *zhi* 徵 e *yu* 羽 são os nomes das cinco notas musicais empregadas na China (correspondentes a dó, ré, mi, sol e lá, respectivamente).
- 11

Reminiscência dos *Apontamentos sobre Música*. Vale a pena também conferir o julgamento de Confúcio sobre “O canto dos falcões pescadores” (*Analectos* 3.20).

12

Analectos 17.11. A exclamação de Confúcio foi retomada e reelaborada por pensadores tão distintos quanto Mestre Zhuang (莊子), capítulo “Caminho do Céu”, e Dong Zhongshu 董仲舒 (*Chunqiu Fanlu* 春秋繁露 [*Pérolas de Orvalho dos Anais da Primavera e Outono*]), capítulo “Cálice de Jade”.

13

“[Essencialmente] inconstante” traduz o chinês *wuchang* 無常. Esse conceito indica que não há uma relação directa e necessária entre tipos de melodia e emoções particulares. Além disso, *wuchang* também atribui à Espontaneidade (*ziran* 自然) o efeito dos sons e vozes sobre a psicologia humana. Consequentemente, estaria em dúvida o poder dos Ritos e Música de influenciar as pessoas uniformemente e de doutriná-las. Esse tipo de pensamento possui claras dívidas para com o taoismo Lao-Zhuang 老莊, que oferece maior espaço para que a subjectividade individual perscrute a música independentemente de um arranjo institucional (Ritos e Música) ou de uma transmissão entre especialistas (ortodoxia confuciana).

14

Este parágrafo é um apanhado das ideias centrais do “Grande Intróito” aos *Poemas do Senhor Mao* sobre a génese e acontecimento da poesia como prática social e terapia psicológica. Cf. nossa tradução e comentário, *Revista de Cultura / Review of Culture* 46, pp. 126-138.

15

No linguajar erudito chinês, “coração” (*xin* 心) serve como a sede da sensibilidade e inteligência humanas.

16

“Tem carácter próprio (*you zhu* 有主), mas não possui imagem (*you xiang* 有像)”, mais uma tese que aproxima a música do *Dao* 道 (Caminho do Céu).

17

Alusão à famosa passagem de “Igualando os Seres” , 2.º capítulo dos *Ensaíos de Zhuangzi* (Zhuangzi 莊子). “No trecho, Ziyou 子游, talvez um erudito confuciano, visita Ziqi 子綦, taoista praticante de técnicas respiratórias. Ziyou encontra Ziqi num estado de transe e, desconcertado, pergunta ao seu anfitrião do que se trata. O taoista emprega a metáfora das três flautas para explicar A flauta humana (*renlai* 人籟), que Ziyou conhece, é uma flauta de pã, cujos doze tubos definem com clareza o padrão dos tons assumidos pelo ar/ energia vital. A flauta telúrica (*dilai* 地籟) refere-se aos sons criados pelo ar/energia vital ao fluir pelos orifícios ou interstícios das coisas (árvores, pedras, etc.). Já a flauta celeste (*tianlai* 天籟) corresponde a manifestações da energia vital pura, que produzem o ciclo vital (nascimento e morte, quatro estações, entre outros) que cria os seres e a realidade. No caso, a prática meditativa de Ziqi permite-lhe entrar num estado de comunhão com os ciclos naturais e prolongar a sua existência.”

18

Inversão de um princípio basilar da poética chinesa. Em chinês, há uma correlação entre a palavra “costumes” *su* 俗 (no sentido de *mores*) do vulgo e “Ventos” *feng* 風, a primeira de três categorias em que são classificados as obras do *Clássico dos Poemas* (*Shijing* 詩經) . Os “Ventos” eram músicas e refrões empregados pelo povo para comentar a situação política nas suas localidades. Essas obras eram lidas para os soberanos, para os informar sobre a situação política nas suas terras, além do que hoje chamaríamos de movimentos da opinião pública. Essa teoria parte do princípio de que as canções populares são meros reflexos das políticas e doutrinação adoptadas pelos superiores sociais. Ji Kang, contudo, aponta que os costumes vêm primeiro.

19

No capítulo “Execução dos Ritos”, nona divisão do *Registo dos Ritos*, encontramos uma divisão séptupla das emoções: contentamento, raiva, tristeza, alegria, apreço, ódio, desejo. Tais classificações, casuísticas, servem para a criação de correspondências com outras malhas conceituais, não devendo ser lidas restritivamente.

20

A anedota de que Ji Zha liderou uma embaixada ao feudo de Lu e, lá chegado, procurou informar-se sobre as suas tradições poético-musicais do local está inscrita nos *Registos do Cronista*, capítulo “Registos dos Clás de Lu: Duque Zhou”.
- 21

Cf. nota 3.

22

Por meio deste último comentário, o anfitrião coloca-se na posição de mestre – e não de interlocutor –, pois confia ao visitante o trabalho de explorar as consequências do seu raciocínio. Isso pode ser visto como um jogo de cena ou como tática para abalar a autoconfiança do adversário.

23

Mais uma (bem-vinda) manipulação criativa da teoria clássica dos *Apontamentos*. A ênfase dada à intuição do ouvinte, à necessidade de que se engaje emocionalmente com a obra e produza o seu próprio entendimento é de Ji Kang.

24

Sobre estes personagens, há anedotas recolhidas no 45.º e 70.º capítulos de *Primavera e Outono do Senhor Lü* (*Lüshi Chunqiu* 呂氏春秋), respectivamente “Entendimento Absoluto” e “Sentido Original”. Bo Ya 伯牙 e Zhong Ziqi 鍾子期 constituem um importante *exemplum* de amizade esotérica no pensamento clássico chinês. Zhong era um notável mestre de cítara *qin* 琴 e Ziqi, seu inseparável amigo e *connaisseur*, capaz de interpretar o *significado* das canções e de que forma reflectiam a psicologia de Bo Ya.

25

Esta anedota consta do capítulo “Yan Hui” da obra *Discursos do Clã de Confúcio* (*Kongzi jiaayu* 孔子家語) e da 18.ª divisão da obra *Shuo Yuan* 說苑 (*Jardim das Persuasões*), “Discriminando os Seres”. “Yan Yuan 顏元 é descrito nos *Analectos* e pela tradição como o aluno favorito de Confúcio. Apesar de repetidas recomendações do Mestre, Yan Yuan nunca se colocou ao serviço de uma casa nobre, tendo vivido em relativa pobreza até ao seu falecimento prematuro. Na hierarquia da sapiência confuciana, inclusive na ordem dos sacrifícios organizados pelo Estado, Yan Hui vinha honrado logo após Confúcio.

26

O termo “espírito luminoso” é utilizado com alguma frequência no *Livro de Laozi* (*Dao De Jing* 道德經) e aparece também nos *Comentários Anexos ao Clássico das Mutações*.

27

É digno de nota que o raciocínio do visitante neste ponto segue a “Doutrina dos Nomes”.

28

Shi Yang 師襄, activo no século VI a.C. Mestre de Música (burocrata de baixo estatuto) na corte do feudo de Lu (ou Wei), especialista na percussão das placas de pedra *qing* 磬 e conhecedor da tradição sobre melodias de elogio ao Rei Wen de Zhou. As poucas referências à personagem indicam que ensinou cítara *qin* a Confúcio.

29

Há um *locus classicus* relatando que Confúcio estudou cítara *qin* com o mestre Xiang no 5.º rolo da obra *Tradições Exotéricas dos Poemas de Han* (*Han Shi Waizhuan* 韓詩外傳) e no 9.º capítulo de *Mestre de Huainan* (*Huainanzi* 淮南子), chamado de “Ensinaamentos das Principais Técnicas”.

30

Shi Juan 師涓, activo no século VI a.C. Mestre de Música na corte do feudo de Qi (ou Wei). Conhece-se o título de uma série de melodias criadas por ele, para além da anedota de ter sido convidado ao feudo de Jin para confirmar o parecer do Mestre Kuang de que o conjunto de sinos rituais daquele lugar estava desafinado.

31

Essa anedota está registada no 10.º capítulo dos *Ensaíos do Mestre Han Fei* (*Han Feizi* 韓非子), chamado de “Dez Erros”. Ziye 子野 é o nome de cortesia de Zhong Ziqi.

32

“Belos discursos” eram conversações elegantes com valor exemplar, com uma estrutura e natureza similares à deste Ensaio.

33

Ji Kang chama a atenção para o artificialismo dos Ritos e Música, o que, na cultura chinesa, pode ser considerado violação de um tabu. Isso é aceitável no contexto de uma conversação particular, que Ji Kang simula neste ensaio, mas mais ainda no contexto político e histórico de transição de dinastias (e de doutrinas oficiais).

34

Grupo de oito Reis Sábios da alta antiguidade chinesa. Há duas listagens principais, no primeiro capítulo dos *Registos do Cronista* e no 20.º capítulo de *Primavera e Outono do Senhor Lü*, “Utilizando a Multidão”.

35

Cf. as preferências de Confúcio (*Analectos* 3.25). *Shao* 韶 era a música ortodoxa da corte do Rei Ancestral Shun; Wu, ou “Grande Música Marcial”, era a música do Imperador Wu de Zhou. Este liderou um

156 Revista de Cultura • 52 • 2016

2016 • 52 • Review of Culture 157

AS DIMENSÕES DO CÂNONE / Música

- golpe de estado contra a antiga casa reinante de Shang. Ao declarar-se partidário de Shao, Confúcio indica a sua desaprovação dos meios por que Wú chegou ao poder. Contudo, Confúcio era descendente de Shang e súbdito de Zhou, de maneira que não havia como não elogiar a música de seus mestres.
- 36 Mais uma manifestação de “liberdade intelectual” por parte do autor. Contudo, sendo a cultura clássica chinesa essencialmente uma cultura de autoridades, vemos que Ji Kang não consegue escapar ao dever de “devolver a face” para os luminares no passado, reconstruindo a tradição conforme as suas preferências hermenêuticas...
- 37 O que ele faz subitamente aqui, com uma mais que tradicional catilinária dos eruditos “maus e desonestos”. É digno de nota que Ji Kang anexa abruptamente um cuidadoso discurso sobre a “Espontaneidade”, o que implica voltar a lança contra os adeptos da “Doutrina dos Nomes”.
- A metáfora vem do 2.º capítulo dos *Ensaio de Zhuangzi*, “Igualando os Seres”. No original de Zhuangzi, ele também põe em dúvida, com humor e ironia, a confiabilidade dos precedentes.
- 38 “Corrigir os Termos” (ou “Rectificar os Nomes”) é o mais importante *slogan* por trás da “Doutrina dos Nomes”. O seu fundamento vem de *Analectos* 13.3 e remete para a noção de que cabe à virtude do Rei (e ao trabalho da burocracia) colocar governantes e governados, pais e filhos, maridos e mulheres, etc. nos seus devidos lugares, observando um sistema de direitos, deveres, privilégios e responsabilidades ditados pela tradição. Um dos mais notáveis *literati* da dinastia Han, Dong Zhongshu, também trata da “Rectificação” na sua obra *Pérolas de Orvalho dos Anais da Primavera e Outono*, capítulo “Investigação Profunda dos Nomes e Apelações”.
- 39 Há ecos de *Analectos* 17.10, em que Confúcio afirma que os Ventos das Terras do Sul de Zhou e do Sul de Zhao são o paradigma para a compreensão correcta dos poemas (i.e. da doutrinação moral ideal que lhes é subjacente). Cf. A nossa tradução e comentário ao “Grande Intróito” aos *Poemas do Senhor Mao*, *Revista de Cultura / Review of Culture* 46, pp. 126-138.
- 40 Lilou é 離婁 uma figura lendária, com uma visão extremamente aguçada. O termo “Lilou”, cujo sentido é o de um padrão ornamental extremamente intrincado, parece ser usado como alcunha. Há referências dispersas em várias obras literárias, das quais a mais famosa certamente é o *Livro de Mêncio* (*Mengzi* 孟子), em que “Lilou” dá nome ao 7.º e 8.º capítulos.
- 41 Os clãs Zhuo e Zhi eram clãs de *nouveaux-riches* notáveis por exibir a sua riqueza através de extravagâncias gastronómicas. O termo tornou-se um *locus classicus* indicando abundância. A referência maior é o “Tratado sobre Mercadorias e Comércio” (*Huozhi Lie Zhuan* 貨殖列傳) dos *Registos do Cronista*.
- 42 Os “Mártires de Shou Yang” são os irmãos Boyi e Shuqi que preferiram morrer de inanição nos ermos da montanha Shou Yang a submeter-se à casa de Zhou após esta ter lançado um golpe de estado contra os reis de Shang. A referência tradicional é *Analectos* 7.14 (*inter alia*).
- 43 Na literatura chinesa, há muitas anedotas, como a de Bian He 卞和, a versarem sobre a incapacidade de os fracos se defenderem dos abusos de poder. Bian He certa vez tributou uma pepita de jade bruto ao rei Li de Chu, que a confiou a um especialista para confirmação. Após a pedra ter sido dada por falsa, o rei ordenou que a patela de um dos joelhos de Bian He fosse mutilada. Com o falecimento de Li, subiu ao trono o seu irmão Wú. Tendo ordenado que a pedra fosse investigada mais uma vez, confirmou-se a sua falsidade. Assim, Wú mandou cortar a patela restante de Bian He. Diz-se que Bian acorreu-se na montanha onde encontrara o jade e, chorando por três dias e três noites, os seus olhos verteram lágrimas de sangue. Isso comoveu o rei que, convencido pelas palavras do súdito, determinou que a pedra fosse polida, encontrando-se por fim o jade prometido. A referência é o 13.º capítulo dos *Ensaio do Mestre Han Fei*, chamado de “Senhor He”.

- 44 Conta-se que Bo Qi 伯奇 era um filho muito pio e devotado. Sob calúnia da sua mãe adoptiva, preferiu jogar-se num rio a defender-se das acusações e violar a autoridade materna. Contudo, Bo Qi recebeu a bênção das divindades do rio, que o transformaram num génio e lhe concederam o conhecimento de um remédio miraculoso. Triste por não poder dá-lo de presente aos seus pais, Bo Qi chorava debaixo dea água, até que um barqueiro ouviu os seus prantos e se aproximoe dele. Bo transmitiu-lhe o conhecimento da panacéia. A história está registada nas *Anotações ao Clássico das Águas* (*Shui Jing Zhu* 水經注), capítulo “Anotações sobre o Rio Yangzi”.
- 45 A famosa história de Lin Xiangru 藺相如 está por trás do provérbio “Retornar os discos de jade intactos a Zhao”. Lin foi enviado, como embaixador, ao país de Qin, levando os discos de jade de Zhao (objectos ritualísticos que representavam os deuses locais e ofereciam protecção ao clã dinástico) com a expectativa de os trocar por cidades fortificadas. Na verdade, tratava-se de um estratégia de Qin que, sendo muito mais forte que Zhao, pretendia recolher os discos sem cumprir com a sua parte no acordo. Em audiência com o rei de Qin, após o anfitrião esclarecer os seus propósitos, Lin ameaçou destruir os discos. Isso suspendeu os ajustes, dando oportunidade para que Lin fizesse transportar os discos em segredo de volta a Zhao. A autoridade é o capítulo “Biografias de Lian Po e Lin Xiangru” dos *Registos do Cronista*.
- 46 A narrativa burlesca sobre (Chen 陳?) Buzhan 不占 trata de um *literatus* que vai em socorro do seu senhor, mal-grado ter verdadeiro pavor. Conta-se que, contudo, teve um ataque cardíaco ao chegar ao campo de batalha e ouvir o som dos tambores (i.e. ver-se na imediação de travar combate). A história está recolhida na obra *Novos Prefúcios* (*Xinxu* 新序), de Liu Xiang 劉向, capítulo “Sobre o Dever e a Coragem”.
- 47 Este *locus classicus* está nos *Comentário de Zuos aos Anais da Primavera e Outono*, “18.º ano do duque Xiang”. A anedota relata que alguém no feudo de Jin ouviu dizer que os exércitos de Chu estavam prestes a atacar. Mandaram vir então o mestre de música Kuang, para que realizasse um procedimento divinatório. Kuang executou composições dos “Ventos do Sul” e do “Norte”. Ao compará-las, confirmou que “faltava vigor ao Sul”, donde o prognóstico de que o ataque de Chu – feudo localizado a sul de Jin – fracassaria.
- 48 Um favorito do duque Huan de Qi, notório pelo seu paladar. Há referências esparsas sobre ele, por exemplo no capítulo “Bao Fu” do *Registo dos Ritos de Dai Sênior* (*Dadai Liji* 大戴禮記).
- 49 Embora haja diversas referências clássicas a essas cinco canções, não se conhece nem suas melodias, nem suas letras. *Xianchi* 咸池 (algo como “Lagoa Serena”) era a Música oficial da corte do Imperador Amarelo. *Liujing* 六莖 (lit. “Seis Caules”), a do imperador Zhuanxu. *Dazhang* 大章 (lit. “Grande Composição”), a do imperador Yao. *Shao* 韶 (algo como “Formosa Melodia”), a do imperador Shun. *Xia* 夏 (neste contexto, talvez “Grandiosa Melodia” ou “Música dos Xia”), a do imperador Yu, o Grande. Cf. o “Tratado sobre Ritos e Música” (*Liyuezi* 禮樂志) do *Livro de Han* (*Hanshu* 漢書).
- 50 Esse *locus classicus* está registado no *Clássico dos Documentos*, “Cânone de Shun”.
- 51 A expressão “deitar água sobre água” remete a uma crítica feita pelo mestre Yan a dois outros *literati*, afirmando que ambos possuíam a mesma personalidade, donde ser impossível chegarem a um consenso (visto nunca ter havido dissenso entre ambos). Cf. *Comentários de Zuo aos Anais da Primavera e Outono*, “20.º ano do duque Zhao”.
- 52 Gelu 葛盧 (?-?), soberano do pequeno feudo de Jie. Há menções esparsas a esta personagem obscura nos *Anais da Primavera e Outono* (*Chunqiu* 春秋). A anedota também pode ser encontrada nos *Novos Relatos do que se Fala no Mundo* (*Shishuo Xin Yu* 世說新語), colecção de anedotas atribuída a Liu Yiqing 劉義慶, *literatus* do século V.
- 53 A história é contada no *Comentários de Zuo aos Anais da Primavera e Outono*, “29.º ano do duque Xi”.

- 54 Shi Kuang 師曠, activo no século VI a.C. Mestre de Música do feudo de Jin. É famosa a anedota em que Kuang afirmara que os sinos rituais da sua corte estavam desafinados. O soberano, Ping, mandou o Mestre Juan vir de Qi para confirmar o parecer de Kuang.
- 55 Esse *locus classicus* vem relatado nos *Comentários de Zuo aos Anais da Primavera e Outono*, “28.º ano do duque Zhao”.
- 56 Violando a etiqueta do momento, ao utilizar a primeira pessoa do singular, o visitante deixa transparecer a sua irritação com a atitude iconoclástica do seu anfitrião.
- 57 Ji Kang divide a mesma opinião que Wang Chong sobre a incomunicabilidade entre homens e bestas. Cf. *Lunheng* 論衡 (*Ponderações*), capítulo “Indicando os Bons Augúrios”.
- 58 Ji Kang tem sucesso na sua tentativa de questionar o presuposto essencial da “Doutrina dos Nomes”, ou seja, de que o nexo entre a coisa e a sua denominação é necessário e inequívoco.
- 59 Antiga medida de comprimento chinesa equivalente a 500 metros. Dong Zhongshu indica, nas suas *Pérolas de Orvalho dos Anais da Primavera e Outono*, capítulo “Emparelhamentos dos Cinco Elementos”: “quando energias vitais se levantam do chão, formam-se os ventos”.
- 61 O “Tratado sobre Calendário e Cilindros Tonais” (*Lü Li Zhi* 律歷志) do *Livro de Han* esclarece: “há doze cilindros *lü*, os que pertencem ao princípio masculino *yang* chamam-se de *lǚ* 律; os que pertencem ao princípio feminino *yin*, chamam-se de *lǚ* 呂. Os cilindros tonais são usados para coordenar as energias vitais e para classificar as coisas”.
- 62 As edições consultadas fazem uma remissão à passagem esotérica do “Tratado sobre Calendário e Cilindros Tonais” do *Livro de Han*. O texto explica como se realiza a apreciação da “energia residual em cada *hou* 候 para efeito de corrigir distorções no calendário. O ano lunar é dividido em 24 ciclos solares de duas semanas, cada um dos quais se subdivide em três *hou*. Para “calcular” os *hou*, o especialista fechava-se num quarto e preenchia os cilindros tonais com certo um tipo de poeira. A seguir, tocava cada um dos doze tons, acreditando-se que toda a poeira saíria daquele cilindro que correspondesse ao ciclo solar/*hou* actualmente em efeito.
- 63 A “Espontaneidade” dita as coisas como elas são. No pensamento taoista, serve como explicação padrão para os fenómenos naturais e como ideal da acção e vida sociais. Em sentido oposto, a “vontade” humana é vista como um outro tipo de explicação padrão, voltada para os actos e factos sociais. No linguajar erudito chinês, tudo aquilo que ocorre mediante agência da “Espontaneidade” ou do “arbitrio humano” tem nelas a sua *substância* (*ti* 體), de que se erigem em *funções* ou *feitos* (*yong* 用).
- 64 Na China antiga, existia a chamada doutrina dos Cinco Elementos, (*Wuxing* 五行) para a qual as forças elementais eram responsáveis pelo processo de renovação da natureza (simbolizado pelas quatro estações). Conforme a crença de que os sons, cores, etc. correspondiam a esse processo, esta passagem descreve como os diferentes tons se dão vida mutuamente. Cf. “Sons e Tons”, o 28.º capítulo dos *Anais da Primavera e do Outono do Senhor Lü*.
- 65 *Zhonglü* 中呂 é o tom correspondente ao primeiro mês do Verão, conforme as “Ordenações Mensais”, 6.º capítulo do *Registo dos Ritos*.
- 66 Conta a história que o duque Jing de Qi construiu um pavilhão para o seu prazer e, terminado o prédio, não teve como aproveitá-lo pelo facto de uma coruja ter feito o seu ninho perto, começando a chirriar sempre que o duque se aproximava. Também na China, o canto da coruja é de mau agouro e pressagia morte. Bochang Jian 伯常鸞 obteve permissão de um desesperado duque para realizar uma cerimónia de exorcismo, que fez com que a ave caísse morta do seu ninho. Conquistada a confiança do duque, Bochang realizou outros rituais para prolongar a vida do seu senhor. Contudo, o foco da história é a (sarcástica) testemunha, o mestre Yan (Yan Ying 晏嬰), que reage com descrença às pajelanças de Bochang. Cf. *Primavera*

THE DIMENSIONS OF THE CANON / Music

- e Outono do Senhor Yan* (*Yanzi Chunqiu* 晏子春秋), “Capítulos Interiores, Anotações Miscelâneas, Segunda Parte”.
- 67 “Grande Igualdade” (Datong 大同) é uma utopia primitivista, uma sociedade onde não há divisões de classe, diferenças de renda ou qualquer forma de mazela. Referida largamente na literatura, sua mais importante referência é um parágrafo descritivo na “Execução dos Ritos”, 9.º capítulo do *Registo dos Ritos*.
- 68 Há aqui um eco dos *Apontamentos sobre Música*.
- 69 O “Canto dos Cervos” é uma das “Pequenas Odes Elegantes” (*Xiaoya* 小雅) do *Clássico dos Poemas*, poema musicado que tradicionalmente se executava durante as cerimónias “de brinde”, isto é, de conagraamento de hóspedes conforme os Ritos.
- 70 Há grande similaridade entre esta passagem e uma declaração de Confúcio preservada em “Duque Ai”, 31.º e penúltimo capítulo dos *Ensaio do Mestre Xun* (*Xunzi* 荀子).
- 71 Essa passagem encontra-se no 12.º do *Clássico da Piedade Filial* (*Xiaojing* 孝經), “O Amplo *Dao* dos Fundamentos”.
- 72 Cf. *Analectos* 15.10.
- 73 Especialistas no estudo dos manuscritos deste *Ensaio* argumentam que há uma lacuna em 然則鄭魏之音 [...] 擊鳴球以協神入, possivelmente uma corrupção do texto original. A razão para tanto está na falta de coerência do argumento, segundo o qual os sons de Zheng e de Wei não poderiam ser associados a percussão de placas, etc., o que claramente é uma referência à Música ritual, sendo possível haver um eco de trecho do capítulo “Yiji” do *Clássico dos Documentos*. Tentei corrigir.
- 74 Citação do “Tratado sobre os Cinco Elementos” (*Wuxing zi* 五行志) do *Livro de Han*.
- 75 Esse trecho trata do “Governo pela Espontaneidade” ou “Governo pela Inação”, um dos *leitmotiv* do *Livro de Laozi*. Cf., especialmente, o 3.º capítulo, “Tranquilizando o Povo”.
- 76 Traduzimos o termo *tai* 泰 como “Suma Prosperidade”. 泰 é o décimo-primeiro hexagrama do *Livro das Mutações*, representando uma situação ideal de convivência entre superiores e inferiores. No estado de coisas representado por 泰, não apenas cada um ocupa o lugar que lhe cabe no mundo, também há forças a fazer com que as duas classes convivam. Por se tratar do *Yijing* 易經 (*Clássico das Mutações*) *Yijing*, é natural que tal convergência seja explicada a partir do seu pano de fundo cosmológico. Como esclarece o comentário intitulado “Oráculo” ou “Decisão” (*luan* 爻), essa situação de “Grande Paz” (*tai ping* 太平) na sociedade é produzida, em última instância, pelo facto de “as energias vitais do Céu e da Terra se conjugarem e as dez mil coisas seguirem o seu caminho e interagirem em harmonia. [Desta forma, na sociedade,] os superiores e os inferiores convivem com base em ideais compartilhados”. O comentário “Imagem” (*xiang* 象) esmiúça a dimensão política da “Grande Prosperidade”: “Quando Céu e Terra se comungam há um estado de ‘Grande Prosperidade’. Ao exercer [o seu papel,] o soberano realiza e sustenta o *Dao* da [harmonia entre] Céu e Terra; servindo o que as duas deidades [decretam] como próprio e bom, [o Rei] comanda o povo”.
- 77 A ideia de árvores secas é normalmente utilizada para indicar pessoas magras e abatidas. Mas, neste caso, é esclarecedora uma citação de “Xu Wugui”, 24.º capítulo dos *Ensaio de Zhuangzi*, classificado como “Capítulo Miscelânea”. O Mestre Zhuang considera “árvores secas e sem vida” aqueles burocratas carreiristas que só se preocupam com fama e posição social.
- 78 Ventos (*feng* 風) e Odes Elegantes (*ya* 雅) são, respectivamente, a primeira e a segunda partes das três que compõem o *Clássico dos Poemas*, um dos mais antigos clássicos confucianos. Os “Ventos” são cantigas populares de vários feudos, recolhidas pelos burocratas encarregados do estudo da “opinião pública” nas suas jurisdições. A julgar o conteúdo das obras que nos chegaram, uma parte dos poemas tem uma clara conotação política, enquanto uma grande quantidade de obras têm relação com os costumes do povo. No chinês arcaico,

“Ventos” possui o duplo sentido de “costumes e opiniões populares”. As odes elegantes eram composições dos nobres, com temática majoritariamente profana.

79 Metais (*jin* 金); pedras (*shi* 石); sedas (*si* 絲); bambus (*zhu* 竹); cabaças (*pao* 匏); argilas (*tu* 土); couros (*ge* 革) e madeiras (*mu* 木).

80 Este passo da peroração reúne um pastiche heterogêneo de citações e conceitos advindos da tradição taoista (*Comentários Anexos ao Clássico das Mutações*, capítulo “Labores do Céu” de *Zhuangzi*) e da ortodoxia (capítulo “Regime do Rei” dos *Ensaios dos Mestre Xun*, “dos *Ensaios de Mêncio* (*Mengzi Yili* 孟子儀禮) e “Confúcio Medita”, 29.º capítulo do *Registo dos Ritos*). Vale a pena ressaltar, em especial, a tese canônica de que o Imperador é Pai e Mãe do povo, uma tentativa de fundar a autoridade burocrática no carisma paterno.

81 Eco do “Cânone de Shun” do *Clássico dos Documentos*.

82 Os “Apontamentos sobre o Estudo”, 18.º capítulo do *Registo dos Ritos*, tratam do assunto.

83 Eco de Mêncio, “Explorando o Coração, Primeira Parte”.

84 Esta parte da peroração resume a essência da prática dos Ritos, no que importa à sua relação com a Música. A principal autoridade é, mais uma vez, os *Apontamentos sobre Música*.

85 Eco do “Grande Intróito” aos *Poemas do Senhor Mao*.

85 Não há referências exaustivas sobre a música auspiciosa *jia* 嘉, que parece ter sido uma categoria de melodias de sinos e placas de pedra executadas durante cerimônias ritualísticas de diversos tipos. Sacrifícios, audiências, banquetes, brindes, etc. eram coreografados minuciosamente. Esses precedentes eram transmitidos pelos especialistas na ortodoxia ritual a serviço nas cortes, dos quais nos foi legada a obra *Cerimônias Rituais* (*Yili* 儀禮), um dos três clássicos confucianos dedicados aos Ritos.

86 Comparar com *Analectos* 19.19.

BIBLIOGRAFIA

Como texto-base para tradução e notas, utilizamos a edição crítica anotada de

Dai Mingyang 戴明揚. *Ji Kang ji xiao zhu* 嵇康集校注 (Obras Recolhidas de Ji Kang: Consolidadas e Anotadas). Pequim: Zhonghua Shuju, 2014. Tomo II, pp. 345-400.

Embora se refiram ao período imediatamente posterior a Wei, os capítulos da seguinte obra sintetizam os contextos socioeconômico e de história cultural também aplicáveis a Ji Kang:

Holcombe, Charles. *In the Shadow of the Han*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1994.

A seguinte colectânea de ensaios, hoje uma referência clássica, trata dos principais desenvolvimentos na história das ideias do período de transição entre as dinastias Han e Wei, discute a relação entre os “Debates Puros” e a política nos períodos Wei e Jin, além de uma síntese de como os “Debates Puros” sofreram a influência das diferentes tradições hermenêuticas dos Clássicos Ortodoxos desde o final da dinastia Han:

He Changqun 賀昌群. *Wei Jin qingtán sichiang chulun* 魏晉清談思想初論 (O Pensamento dos “Debates Puros” nas Dinastias Wei e Jin: Ensaios Preliminares) Pequim: Shangwu Yinshuguan, 2002 (1.ª ed. 1946).

O seguinte estudo exaustivo do movimento intelectual conhecido como “Doutrina do Mistério” (*Xuanxue* 玄學) é reconhecido, na China continental, como “livro-texto” sobre o tema:

Yu Dunkang 余敦康. *Wei Jin xuanxue shi* 魏晉玄學史 (História da “Doutrina do Mistério” das Dinastias Wei e Jin). Pequim: Beijing Daxue Chubanshe, 2004.

Exemplo de uma longa literatura sobre Ji Kang, a seguinte obra de um especialista taiwanês reúne um conjunto de artigos sobre diversas facetas do pensamento desse poeta:

Zeng Chun Hai 曾春海. *Zhu lin qi xiande xuan liyu sheng ming qing diao* 竹林七賢的玄理與生命情調 (Razão e Sentimento nos Sete Sábios do Bosque de Bambus). Taipé: WunanWu, 2013.

Sintetizando as visões do meio acadêmico ocidental para o período, vale a pena folhear os artigos de:

Swartz, Wendy *et al.* (eds.). *Early Medieval China: A Sourcebook*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2014, com especial atenção para o artigo de Robert Ashmore, “Xi Kang’s ‘Sound Is Without Sadness or Joy’”, pp. 201-229.

RESUMOS

Notícias da China nos *Colóquios dos simples e drogas da Índia* de Garcia de Orta (Goa, 1563)

Garcia de Orta foi um médico português que viveu na Índia nos meados do século XVI, e que se interessou sobremaneira pela história natural e pelas relações desta com a medicina. Em 1563 publicou um volumoso trabalho intitulado *Coloquios dos simples, e drogas he cousas medicinais da India*, que foi uma das primeiras obras impressas no território de Goa, em prelos originários da Europa. Neste tratado, o naturalista português imaginou dois protagonistas, Orta e Ruano, que em sucessivos colóquios discutem os mais importantes produtos naturais asiáticos, analisando os seus nomes, origens, preços de mercado, características e propriedades terapêuticas, questionando também as informações que tinham sido disponibilizadas até então pela literatura médica ocidental e oriental. Ao longo destas eruditas conversas, muitos outros tópicos são introduzidos por Orta e Ruano, e também por um alargado conjunto de personagens secundários, desde a análise de etimologias exóticas até ao debate de casos clínicos, passando pela discussão de temas de geografia e organização política asiática. A China é objecto de particular relevo na obra do médico português, não só através de repetidas menções aos produtos naturais dali oriundos, mas também através de uma miríade de detalhes sobre o mundo chinês que são introduzidos em vários colóquios, e ainda pela atitude extremamente positiva adoptada por Garcia de Orta relativamente aos chineses. O presente texto debruça-se com algum vagar sobre o lugar que as “coisas da China” ocupam na estrutura global dos *Colóquios dos simples*, uma das primeiras obras impressas na Europa do século XVI onde um estudioso europeu revela uma atitude abertamente apologética a respeito da China.

[Autor: Rui Manuel Loureiro, pp. 7-30]

Em Busca de um Outro Japão: Motivações Jesuíticas para o Sudeste Asiático Continental nos Inícios do Século XVIII

Baseada na sua investigação sobre o restabelecimento da missão jesuíta no Sião em 1655, a autora defende a tese de que a aproximação jesuíta ao Sudeste Asiático Continental foi o resultado de uma estratégia global da Província do Japão. Efectivamente, essa expansão missionária ocorrida nos inícios do século XVII teve muito mais a ver com as ligações religiosas e comerciais dos jesuítas ao Japão e com a assistência espiritual aos japoneses da diáspora do que com qualquer projecto específico dirigido para a região. Isso levou a uma redefinição de estratégias e delimitações geográficas, no que se inclui a resolução de conflitos e o confronto com críticas internas e externas, tal como a um reajustamento das estruturas administrativas e directivas da Companhia no Extremo Oriente, a ser perspectivada com os interesses da Coroa (unida à espanhola entre 1580 e 1640) e do Padroado portugueses, bem como com os de agentes oficiais e privados de Macau. Embora os respectivos contornos permanecem ainda em grande parte por explorar, é indiscutível a existência de uma correlação entre a criação dos bairros japoneses e o estabelecimento de missões jesuítas permanentes em cidades portuárias do Sudeste Asiático Continental, desde o Sião e actual Vietnam – englobando os principados do Tonquim (Vietname do Norte) governado pelos Trinh, Cochinchina (Vietname Central), sob os Nguyen, e o reino indianizado de Champa (Vietname do Sul) de origem malaio-polinésia –, aos menos estudados Camboja Khmer e reino do Laos. Esta “ligação japonesa” é também mostrada pela interdependência e complementaridade de todos esses locais para ambos os grupos, os japoneses e os jesuítas, que frequentemente nele se movimentavam de acordo com

as circunstâncias decorrentes das frequentes disputas territoriais e dinásticas e das flutuações nas políticas de abertura ao comércio externo, de conflitos ocasionais e doutros incidentes. Essa deslocação da Província jesuíta do Japão para o Sudeste Asiático Continental, efectuada de forma continuada e coerente ao longo de todo o século XVII, e que merece ser abordada globalmente, tem nesse “elo japonês”, e desde o início, a garantia do sucesso, tanto em termos religiosos como económicos, para uma nova empresa jesuíta. Em que medida os jesuítas, por si só e/ou associados a agentes privados de Macau, prepararam antecipadamente, antes de 1614, com as comunidades informais portuguesas locais e com os seus parceiros japoneses e chineses, a Cochinchina e o Camboja como locais de refúgio para uma já anunciada expulsão do Japão? A requerer pesquisa mais circunstanciada, esta é uma hipótese plausível aqui levantada pela autora de forma exploratória mas que visa gerar uma discussão académica alargada sobre o assunto.

[Autora: Teresa Sena, pp. 31-46]

Eça de Queiroz e a Emigração Chinesa de Macau

Eça de Queiroz, um dos mais celebrados romancistas portugueses, iniciou a sua carreira diplomática como cônsul em Havana, onde permaneceu de 1872 a 1874. Em Cuba, então colónia espanhola, tomou contacto com a emigração chinesa oriunda de Macau, tendo pugnado pela defesa dos direitos dos colonos que eram tratados como escravos. Os relatórios que enviou ao ministro dos Negócios Estrangeiros dão a conhecer um diplomata preocupado e atento que honrou o seu país. Em anexo, cinco textos desconhecidos de Eça de Queiroz publicados no *Boletim da Província de Macau e Timor* e, ainda, o movimento do porto de Macau, em 1872-1873, relativo à emigração de colonos chineses.

[Autor: António Aresta, pp. 47-73]

Para a História do Raide Aéreo Lisboa – Macau

A primeira ligação aérea Lisboa – Macau aconteceu num tempo em que a aviação atraía as atenções da humanidade, quer pela novidade que constituía, quer, sobretudo, pelas acções individuais de jovens aviadores, ditadas por impulsos românticos de busca da aventura, mesclados com sentimentos de amor-pátrio. Assim foi com este empreendimento historicamente conhecido por Raide Lisboa – Macau. Considerado à partida irrealizável face às condições de que dispunha, o sucesso que alcançou foi uma façanha que causou espanto e conquistou a admiração do mundo inteiro. Macau, a Pérola do Oriente, perfeitamente inserida nesta aura e meta mítica do projecto, acarinhou os aviadores portugueses com a mais grandiosa e calorosa recepção e inúmeros testemunhos de estima e de respeito. Foi aí que os valorosos aeronautas mais sentiram o reconhecimento pelo seu extraordinário feito. Um feito que teve inusitadas repercussões políticas em Portugal, mormente com origem em incompreensíveis desatenções por parte dos poderes instituídos, os quais olharam, desde o início, com desconfiança para o projecto. Afrontando a opinião pública, a aviação militar e o próprio raide, estes poderes públicos acabariam em contradições graves e em subsequentes crises políticas. Este um contexto que situa perfeitamente no panorama histórico mais alargado da Primeira República Portuguesa, cujos insanáveis conflitos internos descaracterizaram os seus propósitos e conduziram à sua perda. [Autor: Fernando Mendonça Fava, pp. 74-87]

O Filho de Macau e a Casa do Mandarim “O Filho de Macau”, Zheng Guanying, passou a maior parte da vida, até à sua morte, em Xangai. Era um mercador-comprador, reformista, filantropo, escritor, poeta e ideólogo/ativista sociopolítico. Concluiu na sua casa de família o aclamado livro *Shengshi Weiyan* (Palavras de Advertência em Tempos

de Prosperidade). Pode-se questionar em que altura e porque razão foi exaltado como “O Filho de Macau”. Mapeando a história da China do século XIX, este artigo analisa a mobilidade ascendente de Zheng, de aluno pouco brilhante a comerciante aristocrata em Xangai, e o seu pioneirismo de ideias no que respeita a reformas económicas, políticas e sociais numa época turbulenta da China. A sua casa de família, mais conhecida como “Casa do Mandarim”, está situada no “Centro Histórico de Macau”, um misto de legados arquitectónicos Oriente-Occidente listado como Património Mundial pela UNESCO em 2005. Construída por volta de 1869, a mansão Zheng é um complexo tradicional chinês com elementos arquitectónicos com influência de diferentes culturas. Ao longo dos anos, a casa foi transformada num espaço compartimentado que albergava mais de 300 inquilinos no final do século XX. A partir de 2001, quando o governo de Macau adquiriu a titularidade do imóvel, restaurações extensas foram realizadas para revitalizar a sua grandiosidade e aparência original. Tendo em conta que nenhum dos membros da família de Zheng tenha passado os exames civis imperiais que atribuíam o oficialismo (ou estatuto de mandarim) na corte imperial Qing, por que foi atribuída a esta mansão o nome de “Casa do Mandarim”? [Autora: Christina Miu Bing Cheng, pp. 88-111]

Religião e Sociedade de Macau O 15.º aniversário do retorno de Macau à China é um momento auspicioso para o estudo da sua sociedade e religião. A religião é parte integrante da vida da RAEM, numa sociedade que não dá prioridade à “religião”. Pesquisas a nível quantitativo e qualitativo da sociedade e associações confirmam a existência da religião como um “modo de vida” significativo na Região Administrativa Especial de Macau da China. Templos e igrejas fazem parte da cultura material e intangível de Macau, uma cidade chinesa. Consequentemente,

este artigo está centrado principalmente na religião chinesa e, particularmente, no Taoísmo, embora quase todas as religiões sejam visíveis na península de Macau e ilhas da Taipa e Coloane. As associações constituem uma ferramenta de pesquisa para definir a sociedade em que se inserem. Associações de caridade são essenciais na sociedade local. Macau, fascinante parte da China, tem uma longa história e o estudo da sua sociedade multicultural e religião comprova a existência de uma duradoura harmonia. [Autor: Jean A. Berlie, pp. 112-129]

“Não Há Tristeza, nem Alegria nas Vozes”, de Ji Kang: Uma Tradução Anotada Traduzido pioneiramente para o português, em “Não Há Tristeza, nem Alegria nas Vozes” o *literatus* Ji Kang (223-263) expõe o seu pensamento sobre a natureza da música e a sua interacção, seja com as instituições sociais, seja com a psicologia humana. Ji é um representante do grupo de pensadores do período Wei e Jin que se posicionaram criticamente à tradição herdada da dinastia Han. “Não Há Tristeza, nem Alegria nas Vozes” é um dos seus mais importantes textos; nele, Ji utiliza a forma literária do diálogo para retratar os divertimentos privados característicos da época, apelidados de “Debates Puros” (*qingtán* 清談). Ao documentar como a ortodoxia intelectual defendia deterministicamente o papel doutrinador da música, “Não Há Tristeza, nem Alegria nas Vozes” deduz as críticas do poeta, fundadas no conceito taoísta de “espontaneidade”, pelas quais advoga a soberania do íntimo humano. [Autor: Giorgio Sinedino, pp. 138-160]

ABSTRACTS

The Matter of China in Garcia de Orta’s *Colóquios dos simples* (Goa, 1563) Garcia de Orta was a Portuguese physician who lived in India in the middle of the 16th century, and who was extremely interested in natural history and its relations with medicine. In 1563 he published a voluminous work entitled *Coloquios dos simples, e drogas he cousas medicinais da India* (Colloquies on the simples and drugs and medicinal matters of India), which was one of the first books to be published by a European printing press in the territory of Goa. In this work, the Portuguese naturalist introduced two main characters, Orta and Ruano, whom he stagesdiscussing in successive colloquies the most important Asian natural products, analysing their names, origins, prices in the market, characteristics, and therapeutic properties, and also questioning what previous Western and Eastern medical literature had to say about them. During these scholarly conversations, many other topics are introduced by Orta and Ruano, and a host of other secondary characters, from the analysis of exotic etymologies to the debate of clinical cases and to the discussion of Asian geography and political organisation. China is the object of particular attention in the work of the Portuguese physician, not only by the repeated mention of its natural products, but also by the wealth of details about the Chinese world that are introduced in the colloquies and by the extremely positive attitude adopted by Garcia de Orta towards the Chinese. The present text, then, takes a closer look at the place of ‘Chinese matters’ in the framework of the *Coloquios dos simples*, one of the first European printed works in which an apologetic attitude towards China is adopted in the early modern period. [Author: Rui Manuel Loureiro, pp. 7-30]

In Search of Another Japan: Jesuit Motivations Towards Continental Southeast Asia in the Early 17th Century Based on her previous research on the resettlement of the Jesuit Mission in Siam in 1655, the Author defends the view

that the Jesuit approach to continental Southeast Asia was a result of a global strategy of the Province of Japan. In fact the early 17th century missionary expansion had much more to do with the Jesuits’ religious and commercial links to Japan and to the spiritual assistance to the overseas Japanese than to any specific project directed towards the region. This led to a readjustment of Jesuit geographical targets and strategies, including the balance of domestic and external conflicts and criticism, and to an adjustment of the Society’s administrative and directive structures in the Far East, to be understood alongside the interests of the Portuguese Crown (united to the Spanish from 1580 to 1640) and Padroado as well as those of Macao’s official and private agents. Although the material contours remain to a large extent yet to be explored, there is a clear coincidence between the creation of the Japanese quarters (settlement) and that of Jesuit missions in continental Southeast Asian port-cities, showing a real connection between the two events from Siam or today’s Vietnam—which included the principalities of Tonkin (North Vietnam) ruled by the Trinh, Cochín China (Central Vietnam), under the Nguyễn, and the Indianised kingdom of Champa (South Vietnam) of Malayo-Polynesian origin—, to the less studied Khmer Cambodia, and even to the kingdom of Laos. That ‘Japan connection’ is also shown by the interdependence and complementarities of all those sites for both groups, the Japanese and the Jesuits, often moving from place to place accordingly to different circumstances resulting from perennial territorial and dynastic disputes, fluctuations in foreign trade policies or occasional conflicts and incidents. That continuous and coherent strategy of the Jesuit Province of Japan shifting towards continental Southeast Asia that deserves a global approach run through all of the 17th century and from the very beginning offered guaranteed success in both religious and economic terms to a new Jesuit enterprise.

To what extent did the Jesuits by themselves, and/or associated with private traders from Macao, prepare in advance with the Portuguese informal communities and with their Japanese and Chinese partners Cochín China and Cambodia to serve as refuge places to an already announced expulsion from Japan prior to 1614? Though deserving further research, this is a rather plausible and challenging hypothesis raised by the Author in an exploratory way aimed to generate an enlarged scholarly discussion. [Author: Teresa Sena, pp. 31-46]

Eça de Queiroz and the Chinese Emigration from Macao Eça de Queiroz, one of the most celebrated Portuguese novelists, began his diplomatic career as Consul in Havana in 1872 and stayed there until 1874. In Cuba, a Spanish colony at the time, he became familiar with the Macao’s Chinese emigration issue making a stand regarding the settlers rights who were treated like slaves. The reports he sent to the Foreign Office Ministry show a perceptive and concerned diplomat who honoured his country. We show five unknown texts from Eça de Queiroz published in *Boletim da Província de Macau e Timor* and also the movement in Macao’s harbour regarding Chinese settlers emigration. [Author: António Aresta, pp. 47-73]

Contribution for the History of the Air Raid Lisbon – Macao The first air link Lisbon-Macao happened when the aviation attracted the attention of the world, for its novelty but mainly for young airmen individual actions dictated by romantic impulses in search of adventure, mixed with feelings of love to motherland. So it was with this venture historically known as Raid Lisbon – Macao. Considered at first impossible given the available conditions, the success achieved was a feat that astonished and won the admiration of the whole world. Macao, the Pearl of the Orient, perfectly inserted in this mythical aura and the project goal, patted the Portuguese aviators with the most grand and warm welcome

and numerous testimonies of esteem and respect. That’s when the valiant airmen felt more recognition for their extraordinary achievement. A feat that had unusual political repercussions in Portugal, mainly originating from incomprehensible oversights on the part of the instituted power, which faced from the outset, with distrust for the project. Defying public opinion, military aviation and the raid itself, these public authorities would end in serious contradictions and subsequent political crisis.

This is a context that lies perfectly in the wider historical overview of the First Portuguese Republic, whose incurable internal conflicts decharacterised their purpose and led to its destruction [Author: Fernando Mendonça Fava, pp. 74-87]

The Son of Macao and the Mandarin’s House

‘The Son of Macao’, Zheng Guanying (1842-1921), spent most of his lifetime until his death in Shanghai. He was a comprador merchant, reformer, philanthropist, writer, poet, and socio-political thinker/activist. He completed his acclaimed book *Shengshi Weiyan* (Words of Warning in Times of Prosperity) in his family house. One may wonder why and when he was extolled as ‘The Son of Macao’. Mapping onto the history of 19th-century China, this paper examines Zheng’s upward mobility from a failed student to a gentry-merchant in Shanghai, and his pioneering ideas on economic, political and social reforms in times of a turbulent China. His family house, better known as the Mandarin’s House, is amid ‘The Historic Centre of Macao’, which is a mélange of East-West architectural legacies listed as World Heritage by UNESCO in 2005. Built around 1869, the Zheng Mansion is a traditional Chinese compound mixing architectural elements from different cultures. As time goes by, the house became a compartmentalised quarters for more than 300 tenants in the late 20th century. Since 2001 when the Macao government acquired the proprietorship of the property, extensive restorations were carried out to revive its original grandiose appearance. In view

of the fact that none of Zheng’s family members had ever passed the imperial civil examinations that led to officialdom (or mandarin status) in the Qing court, why has this mansion been called the Mandarin’s House? [Author: Christina Miu Bing Cheng, pp. 78-111]

Macao’s Religion and Society

The 15th anniversary of the return of Macao to China is an auspicious time to study its society and religion. Religion is part of the life of the Macao Special Administrative Region (MSAR), in a society which does not give priority to ‘religion’. Quantitative and qualitative research into the society and its associations confirm the existence of religion as a significant ‘way of life’ of the MSAR of China.

Temples and churches are part of the material and immaterial culture of Macao, which is a Chinese city. Consequently, this article is mainly centered on Chinese religion and particularly Daoism, but almost all religions are can be found in the Peninsula and the one-time islands of Taipa and Coloane.

Associations constitute a research tool to define its society. Charitable associations are essential in Macao’s society. Macao, a fascinating part of China, has a long history where the study of its multicultural societies and religions demonstrates the existence of a longstanding harmony. [Author: Jean A. Berlie, pp. 112-129]

An Annotaded Translation of Ji Kang’s Essay ‘There is no Sadness, no Joy in Voices’

In a pioneering Portuguese translation, ‘There is no Sadness...’ is an essay where the *literatus* Ji Kang (223-263) expounds his ideas on the nature of music and its interaction with social institutions and human psychology. Ji is representative of a group of thinkers in the Wei and Jin period that assumed a critical stance towards the traditions inherited from Han dynasty. ‘There is no Sadness...’ is one of Ji’s major works; it relies on the literary form of the dialogue to depict the private entertainments called ‘Pure Conversations’ (*qingtan* 清谈) that were so peculiar

to that age. While it documents how the intellectual orthodoxy deterministically defended music’s doctrinal role, ‘There is no Sadness...’ also presents Ji’s criticism, which advocates the primacy of the inner self founded on the daoist conception of ‘spontaneousness’. [Author: Giorgio Sinedino, pp. 138-160]

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

郵 票
Selo

RC

Boletim de Assinatura
Subscription Form
Aquisição de Publicações
Back Issue Order

- ☐ Desejo fazer uma assinatura (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



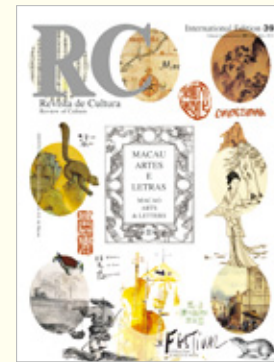
N.º 37 Janeiro/January 2011

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

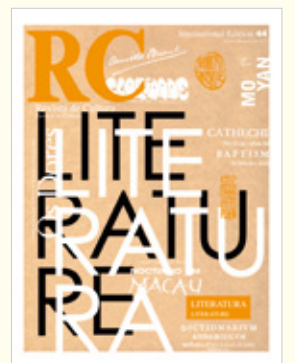


N.º 42 Abril/April 2013

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



N.º 47 Julho/July 2014



N.º 48 Outubro/October 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.



媽祖閣

壽國生民

壽國化宇

萬派宗

春風靜秋水明貢士波臣知中國

海日紅江天碧樓船竟般涉大川