UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE LITERATURA PORTUGUESA

ERASTO SANTOS CRUZ

Em Busca do Inominado: Silva Mendes e sua Reescrita de Alguns Trechos do
Dao De Jing e do Nan Hua Jing

(VERSÃO CORRIGIDA)

São Paulo
2017

ERASTO SANTOS CRUZ

Em Busca do Inominado: Silva Mendes e sua Reescrita de Alguns Trechos do
Dao De Jing e do *Nan Hua Jing*

(VERSÃO CORRIGIDA)

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de Concentração: Literatura Portuguesa

Orientadora: **Profa. Dra. Monica Muniz de Souza Simas**

São Paulo
2017

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

C538b Cruz, Erasto
Em Busca do Inominado: Silva Mendes e sua
Reescrita de Alguns Trechos do Dao De Jing e do Nan
Hua Jing / Erasto Cruz ; orientadora Monica Simas. -
São Paulo, 2017.
263 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Letras Clássicas e
Vernáculas. Área de concentração: Literatura
Portuguesa.

1. Manuel da Silva Mendes. 2. Sinologia. 3.
Tradução. 4. Taoísmo. 5. Literatura de Macau em Língua
Portuguesa. I. Simas, Monica, orient. II. Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Erasto Santos Cruz

Em Busca do Inomidado: Silva Mendes e sua Reescrita de Alguns Trechos do *Dao De Jing* e do *Nan Hua Jing*

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de Concentração: Literatura Portuguesa

Aprovado em: _____

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

*Fala o vulgo, discute e discreiteia
E cuida em seu orgulho saber tudo:
Contempla o sábio o mundo que o rodeia
E, por fim, recolhido, fica mudo!...*

Manuel da Silva Mendes (Excerptos de
Filosofia Taoista)

AGRADECIMENTOS

À minha mãe Rosangela e meu padrasto Jayro, pelo apoio incondicional, paciência e compreensão nesta fase de minha vida.

Ao meu pai João Caetano, que mesmo longe está sempre perto com seus sábios conselhos e preocupações. Meus ideais de vida devo a ele.

Aos professores doutores que compuseram a banca de qualificação: Antonio José Bezerra de Menezes Jr., Sylvio Guimarães Horta e Helder Garmes, cujos apontamentos e conselhos foram de cabal importância para a versão final desta dissertação.

Ao professor doutor John Milton e aos colegas da turma de Tradução e Adaptação do segundo semestre de 2014, por terem me apresentado a um mundo de possibilidades, que é a área da tradução.

Ao grupo de estudos CALF (China Antiga: Literatura e Filosofia), liderado pelos professores doutores Ho Yeh Chia e João Vergílio Cuter. Nossos debates e discussões têm me auxiliado muito na difícil jornada de tentar compreender 莊子 Zhuāngzǐ.

À minha orientadora, professora doutora Monica Muniz de Souza Simas, por ter me aceitado como orientando e me apresentado a esta figura tão peculiar e interessante: Manuel da Silva Mendes, o que culminou na presente dissertação. Obrigado pelo cuidado, preocupação e tutoria. Meu amadurecimento acadêmico devo à senhora.

OBSERVAÇÃO

A presente dissertação utiliza-se do sistema tradicional de escrita chinesa para referência e citação das obras 道德經 *Dào Dé Jīng* e 南華經 *Nán Huá Jīng*, bem como para os exemplos dados em língua chinesa, entretanto, a escrita simplificada foi mantida nas citações provindas de obras que se utilizam deste sistema, assim como nos nomes dos autores das mesmas. O sistema fonético utilizado para a transcrição dos caracteres chineses foi o 漢語拼音 *hànyǔ pīnyīn*, entretanto, mantivemos as transcrições originais das obras consultadas. Para um melhor entendimento acerca dos sistemas de escrita tradicional e simplificado e do 漢語拼音 *hànyǔ pīnyīn*, consultar o capítulo 3.1.4 - *A Língua Chinesa e Alguns Problemas de Tradução* do presente trabalho.

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo apresentar a obra *Excerptos de Filosofia Taoista* do autor Manuel da Silva Mendes, considerado o primeiro português a estudar e divulgar a tradição taoísta chinesa em Macau. Baseado nos conceitos de que tradução é uma recriação ou reinvenção, apresentados por Haroldo de Campos em sua obra *Da transcrição poética e semiótica da operação tradutora*, 2011, procurar-se-á analisar quatro poemas da obra em questão a fim de demonstrar que estes tratam-se de adaptações dos trechos dos livros clássicos do pensamento chinês 道德經 *Dào Dé Jīng* de 老子 Lǎozǐ, e 南華經 *Nán Huá Jīng* de 莊子 Zhuāngzǐ. Para se atingir este fim, será feita uma análise comparativa com os originais em chinês clássico e com as traduções para o inglês do sinólogo escocês James Legge, tradutor com o qual Silva Mendes dialoga. A análise também servirá para mostrar as semelhanças e diferenças entre as versões poéticas do autor português e as originais, em sua grande parte escrita em prosa.

Palavras-chave: Manuel da Silva Mendes; Sinologia; Tradução; Taoísmo; Literatura de Macau em Língua Portuguesa.

ABSTRACT

This dissertation aims to introduce the work *Excerptos de Filosofia Taoista* by Manuel da Silva Mendes, whom is considered to be the first Portuguese to study and disseminate the Chinese Taoist tradition in Macau. Based on the concepts that translation is a re-creation or a reinvention, which were presented by Haroldo de Campos in his work *Da transcrição poética e semiótica da operação tradutora*, 2011, four poems of the work in question will be analyzed in order to demonstrate that they are adaptations of the classic books of Chinese thought's stretches 道德經 *Dào Dé Jīng*, by 老子 *Lǎozǐ*, and 南華經 *Nán Huá Jīng*, by 莊子 *Zhuāngzǐ*. To this end, a comparative analysis will be made between the original stretches in classical Chinese and the English translations by the Scottish sinologist James Legge, translator with whom Silva Mendes dialogues. The analysis will also serve to show the similarities and differences between the poetic versions of the Portuguese author and the originals, most part written in prose.

Key words: Manuel da Silva Mendes; Sinology; Translation; Taoism; Literature of Macau in Portuguese Language.

SUMÁRIO

1. Introdução	11
1.1 Sobre o Autor	11
1.2 Sobre a Obra	15
1.3 Sobre os Capítulos	19
1.3.1 Capítulo 2: O Autor	19
1.3.2 Capítulo 3: <i>Excerptos de Filosofia Taoista</i> & Questões de Tradução	22
1.3.3 Capítulo 4: O 道 <i>Dào</i> de <i>Excerptos de Filosofia Taoista</i>	26
2. O Autor	29
2.1 Silva Mendes em Portugal	29
2.1.1 Portugal no Final do séc. XIX	29
2.1.2 Apresentação de Silva Mendes	31
2.1.3 O Curso de Direito e a Ideologia Anarquista	33
2.1.4 A Importância da Obra <i>Anarchismo ou Socialismo Libertário: História e Doutrina</i>	37
2.2 Silva Mendes em Macau	45
2.2.1 O Convite Para Macau	46
2.2.2 Breve Panorama Histórico da China (final do séc. XIX, começo do XX) ...	48
2.2.3 Macau e a Revolução Republicana Chinesa (final do séc. XIX, começo do XX)	51
2.2.4 Silva Mendes: um cidadão de Macau	54
2.2.5 Silva Mendes e a Cultura Chinesa	60
2.2.5.1 A Arte	60
2.2.5.3 As Religiões	61
2.2.5.4 A Cultura Popular	64
2.3 Silva Mendes e a Língua Chinesa	68
2.4 A Tradição Taoísta e o Taoísmo de Silva Mendes	74
2.4.1 Sobre a Origem do Taoísmo	75

2.4.2 Breve Conceituação de Taoísmo	76
2.4.3 Taoísmo Religioso e Filosófico	79
2.5 O Taoísmo de Manuel da Silva Mendes	81
2.6 Taoísmo e Anarquismo Libertário: Um Ponto de Encontro?	87
2.7 Conclusão da Biografia.....	93
3. <i>Excerptos de Filosofia Taoista</i> & Questões de Tradução.....	94
3.1 Tradução em Perspectiva	94
3.1.1 Pré-Tradução: Leitura, Interpretação, Visão de Mundo	94
3.1.2 Tradução: Definições e Conceitos	99
3.1.3 Tradução e Adaptação.....	104
3.1.4 A Língua Chinesa e Alguns Problemas de Tradução	107
3.2 <i>Excerptos de Filosofia Taoista: A Obra</i>	119
3.2.1 <i>O Clássico do Caminho e da sua Virtude</i> e <i>O Clássico da Essência do Sul</i> ...	119
3.2.2 Os <i>Excerptos</i> : Conteúdo e Estrutura	124
3.2.2 Reescrita ou obra autoral?.....	133
3.2.3 Mecanismos de adaptação utilizados por Silva Mendes.....	137
4. O 道 <i>Dào</i> de <i>Excerptos de Filosofia Taoista</i>	146
4.1 Justificativa da Escolha dos Poemas.....	146
4.2 O poema <i>Tao!</i> e sua apresentação do conceito de 道 <i>Dào</i>	147
4.3 Metempsicose e Regressão em <i>Chuang Tze e a Borboleta</i>	162
4.4 Explicações Históricas em <i>Chuang Tze e o Rei de Chu</i>	174
4.5 Crítica aos Ritos em <i>O Grande Áugure Imperial</i>	182
5. Considerações Finais	201
Bibliografia	210
Anexos: <i>Excerptos de Filosofia Taoista</i>	217

1. Introdução

1.1 Sobre o Autor

O continente asiático permaneceu praticamente desconhecido por grande parte dos países ocidentais até a segunda metade do século XIII, quando o explorador veneziano Marco Polo (1254 – 1324), acompanhado de seu pai, Nicolau Polo, e seu tio, Matteo Polo, percorreram a Rota da Seda, passando por vários países do oriente. Até o final do século XIV, seus relatos de viagem foram considerados uma das poucas fontes de informação sobre estes países, inclusive sobre a China.

A par destes relatos, o estudo sobre a China pelo ocidente começou propriamente a partir do período das Grandes Navegações (sec. XV - XVII), quando diversas nações europeias tiveram o primeiro contato com o Império Chinês. Com estes contatos iniciais, percebeu-se o quanto o pensamento, a ciência, a cultura em geral deste povo era diferente do mundo europeu. Tal fato fez com que um estudo focado em pesquisar e aprender sobre esta civilização surgisse, o que viria a ser chamado de sinologia, nome sem data precisa de criação, mas que passou a ser utilizado primeiramente pelos jesuítas que missionavam na China no começo do século XVI. Entre as nações que se dedicaram a estudar a China e formaram importantes estudiosos que publicaram traduções, artigos, críticas e ensaios sobre a cultura chinesa, pensa-se na França, na Inglaterra, na Alemanha, mas não comumente em Portugal, que, de fato, foi a primeira nação europeia a estabelecer relações comerciais e culturais com o império chinês na época dos descobrimentos. Sendo o primeiro país ocidental a entrar em contato com a China no período, a ocupar uma pequena parte de seu território e a

primeira nação a estabelecer uma comercialização entre a Europa e o Extremo Oriente, Portugal tem uma história antiga de relação com a cultura chinesa.¹

Esta relação fez com que surgisse uma vasta literatura em língua portuguesa voltada a este contexto Portugal-China, havendo desde romances até tratados históricos e filosóficos. Entretanto, algumas obras publicadas em jornais e de pequena circulação ainda são pouco exploradas. As obras de Manuel da Silva Mendes (1867 – 1931), autor português que viveu em Macau, encaixam-se neste perfil.

Advogado, jurista, professor e reitor de liceu, colecionador de arte chinesa, jornalista, cronista, poeta, sinólogo, anarquista, posicionamento político que causava estranhamento na comunidade macaense da época, e o mais curioso, declarava-se taoísta², algo muito raro para os ocidentais daquele tempo, mesmo para os que viviam na China. Estas são as ocupações deste autor multifacetado, que passou metade de sua vida na cidade de Macau, lugar que, logo após sua chegada, adotaria como segunda pátria.

Muito ainda há para ser estudado sobre este importante intelectual que, embora pioneiro em algumas áreas, como na publicação do primeiro livro sobre anarquismo escrito em língua portuguesa, e também por ser o primeiro português a estudar e

¹ BARRETO, Luís Filipe. O orientalismo conquista Portugal. In: *A Descoberta do Homem e do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

² O taoísmo é uma antiga e complexa tradição chinesa que compreende sistema filosófico, religioso, medicinal e de práticas corporais, como artes marciais e exercícios físicos diversos. Será melhor explicado ao longo deste trabalho.

divulgar o taoísmo segundo António Aresta e Celina Veiga de Oliveira, sua obra é ainda pouco conhecida e discutida no meio acadêmico.

António Aresta afirma em *Os estudos sînicos no panorama da história da educação em Portugal* que em Macau e Portugal: "A sinologia e os estudos sînicos, como se verifica, vão sobrevivendo mercê de alguns vultos fulgurantes que fazem obras mas não criam discipulato." (1997-4, p. 1053), Silva Mendes foi um destes sinólogos solitários, que estudou a fundo a cultura chinesa e a divulgou não com menos afínco, mas que não deixou seguidores para a posteridade. Por este motivo, devido às características pouco comuns na época e também por sua visão peculiar sobre o taoísmo, este autor pode nos proporcionar uma análise diferenciada da cultura chinesa se comparado com outros sinólogos de seu tempo. Esperamos que esta dissertação possa contribuir para este fim.

Silva Mendes teve trabalhos produzidos na área jurídica, com diversos artigos publicados, e na área da filosofia política, onde se destaca o livro *Socialismo Libertário ou Anarchismo: História e Doutrina*, de 1896. Ainda é autor de diversos artigos sobre arte³, confessando-se um admirador e chegando a se tornar um grande colecionador de arte chinesa. Escreveu também crônicas históricas sobre Macau no jornal *Macaense*, em algumas destas, criticando a administração portuguesa. No ano de 1915, escreveu um artigo no jornal macaense *O Progresso* sobre a educação portuguesa em Macau, no qual critica a má administração educacional. Silva Mendes também apresenta aptidões

³ Esses artigos podem ser encontrados na obra *Colectânea de Artigos, Vol. I, II, III e IV*.

para a poesia, como demonstrado na obra a ser analisada neste trabalho, *Excerptos de Filosofia Taoista*.

Sendo um estudioso da cultura e da história chinesas, Mendes realizou diversos estudos acerca desses temas, por meio dos quais conheceu a filosofia taoísta, que o influenciaria pelo resto de sua vida. Sobre o taoísmo, além de ter escrito a obra já citada acima, publicou no jornal *Notícias de Macau* uma conferência que proferiu em 1909 no Grêmio Militar de Macau intitulada *Lao-tse e sua doutrina segundo o Tao Te King*, além de possuir vários outros estudos dispersos em revistas e jornais. Sua ligação com o taoísmo foi tão grande que, bem como já mencionado sobre autodeclarar-se taoísta, ele próprio considerava-se um praticante dos ensinamentos de 老子 Lǎozǐ⁴. Segundo António Aresta, Silva Mendes considerava a China, mais especificamente o taoísmo, a fonte de onde teria se originado o socialismo libertário ou anarquismo. Sendo anarquista desde muito antes de sua chegada a Macau, essa tese sobre a origem chinesa do anarquismo teve influência em seus estudos sobre o pensamento taoísta, e, consequentemente, em suas traduções. Este é um ponto importante que será analisado pela presente pesquisa.

Tais características tornam Silva Mendes único entre os intelectuais portugueses de sua época, mas mesmo com essa diferenciação, poucos foram os estudiosos que se debruçaram sobre este autor, e os que o fizeram, concentraram-se mais no aspecto

⁴ 老子 Lǎozǐ, também conhecido como Lao-Tsé ou Lao-Tzu, é considerado por muitos como o precursor do taoísmo e suposto escritor do livro 道德經 *Dào Dé Jīng*, clássico do pensamento taoísta. Autor e obra serão melhor explicados nos capítulos seguintes.

biográfico do que em sua vasta obra, principalmente àquelas baseadas na cultura chinesa e mais especificamente no taoísmo. Desta forma, tendo em vista a importância da contribuição deste autor tanto para a sinologia portuguesa quanto para a história de Macau, este trabalho tem como objetivo principal analisar o conjunto de poemas *Excerptos de Filosofia Taoísta - Primeira Parte*, publicado no jornal *Notícias de Macau* em 1930 por Manuel da Silva Mendes, e demonstrar que a obra em questão é mais do que um conjunto de poemas, mas também uma reescrita de alguns trechos de dois livros clássicos do pensamento taoísta chinês: o 道德經 *Dào Dé Jīng* de 老子 *Lǎozǐ* e o 南華經 *Nán Huá Jīng* de 莊子 *Zhuāngzǐ*. A presente pesquisa focar-se-á num âmbito da sinologia que se desenvolveu a partir do século XIX, no contexto mais vasto das relações luso-chinesas, e, por meio desta, situar a importância deste autor no contexto da sinologia portuguesa e na literatura e história de Macau, além de demonstrar sua cabal contribuição para a divulgação da cultura chinesa e da tradição taoísta em língua portuguesa para a comunidade lusófona de seu tempo.

1.2 Sobre a Obra

Excerptos de Filosofia Taoísta é constituído de nove poemas longos baseados nos dois clássicos chineses já citados e um conjunto de trinta poemas curtos, não propriamente baseados nos mesmos dois livros, mas na tradição taoísta, com uma forte influência da tradição proverbial chinesa, nomeado como *Máximas, pensamentos e provérbios*. À primeira vista, a obra parece ter um carácter dúbio, pois ao mesmo tempo em que o autor faz questão de demonstrar sua individualidade criadora ao escrever os

poemas que a compõem, esta também pode ser vista como uma tradução de alguns trechos do 道德經 *Dào Dé Jīng* de 老子 *Lǎozǐ* e do 南華經 *Nán Huá Jīng*⁵ de 莊子 *Zhuāngzǐ*⁶ por manter uma semelhança muito grande com os significados dos textos originais.

Mas apesar do caráter de tradução que tem a obra, o autor faz questão de diferenciá-la ao dizer no capítulo “Advertência” que “(...) não são trechos traduzidos do 'Tao Teh King' de Lao Tze nem do 'Nan Hua King' de Chuang Tze.” (MENDES, Vol. I, 1963, p. 275). Então, como classificar a obra? Um dos objetivos deste trabalho é justamente o de, contrariando o próprio autor, mostrar que esta é, de fato, uma reescrita de alguns trechos dos dois livros clássicos da tradição taoísta. Esta análise será feita através da comparação dos poemas de Mendes entre os textos originais em chinês clássico e as traduções do proeminente sinólogo escocês James Legge⁷ dos mesmos trechos, bem como a identificação e descrição dos mecanismos pelos quais Silva Mendes utilizou-se para compor suas versões poéticas.

A escolha das traduções de Legge não é arbitrária, pois segundo o próprio Mendes, o objetivo de sua obra é o de divulgar da forma mais clara possível o

⁵ É um livro de historietas e anedotas que tinha por objetivo promover o pensamento taoísta. Foi escrito por 莊子 *Zhuāngzǐ* supostamente entre os séculos III e IV a.C. Esta obra primeiramente levou o nome de seu autor, mas posteriormente ganhou um segundo título: 南華經 *Nán Huá Jīng*, “O Clássico da Essência do Sul”, por comentaristas futuros.

⁶ 莊子 *Zhuāngzǐ*, também conhecido como Chuang-Tzu, ou Chuang-Tze, é considerado o segundo grande mestre taoísta, depois de 老子 *Lǎozǐ*. É escritor da obra clássica do pensamento taoísta 南華經 *Nán Huá Jīng*. Mais detalhes sobre autor e obra nos capítulos seguintes.

⁷ James Legge (1815 – 1897): Conhecido sinólogo escocês e primeiro professor de chinês da Oxford University.

pensamento taoísta, pois considera que as conhecidas traduções de alguns renomados sinólogos da época, dentre eles o já citado James Legge, H. Giles⁸ e L. Wieger⁹ não expressam de forma adequada o conteúdo dos textos originais, pois “(...) o texto (道德經 *Dào Dé Jīng* e 南華經 *Nán Huá Jīng*) é de uma secura incompatível com a forma arredondada e larga de dizer europeia.” (MENDES, Vol. I, 1963, p. 277. Parênteses nossos). Por essa razão, a fim de apresentar a doutrina taoísta de acordo com o seu próprio entendimento, Mendes opta por compor uma obra que apresente e explique de forma facilitada os conceitos principais desta tradição, e assim nasce o *Excerptos*.

Desta forma, diferente dos sinólogos citados, que procuraram manter-se o mais próximo possível do hermetismo do texto original, Mendes diz não seguir esta forma complexa, pois, como a proposta é divulgar a filosofia taoísta a um público leigo em cultura chinesa, opta, então, por apresentar os pensamentos destes dois filósofos de forma mais amena, mais compreensível, dando a seguinte explicação:

Quem escrever sobre o taoísmo, tem de tomar um destes dois caminhos: ou apresentá-lo sêco, como um osso esburgado à maneira de Lao Tze, subtil até quási à incompreensão como fez Chuang Tze - em ambos os casos com a certeza de que raríssimas serão as pessoas que, começando a leitura, a levem até o fim; ou então expô-lo amenizadamente, em forma mais compreensível do que se lê nestes dois autores. Preferi êste segundo processo. (MENDES, Vol. I, 1963, p. 276)

⁸ Herbert Allen Giles (1845 – 1935): diplomata e sinólogo inglês.

⁹ Léon Wieger (1856 – 1933): missionário jesuíta, médico e sinólogo francês.

Mas por que escrever uma obra interpretativa na forma versificada? Mesmo através da suposição de que se trata de uma tradução, o 道德經 *Dào Dé Jīng* é um livro de poemas, portanto, seria natural o autor manter a forma versificada, mas 南華經 *Nán Huá Jīng*, que compõe a maior parte dos *Excerptos*, é escrito em prosa. Para explicar o porquê de transformar prosa em verso, Silva Mendes declara que, tendo como experiência própria a leitura em versos de textos budistas, embora pareça o contrário, para ele, a escrita em verso mostra-se “(...) mais própria para incitamento da leitura.” (MENDES, Vol. I, 1963, p. 276). Devido a isso, o autor escolhe a forma versificada para escrever sua obra.

Para finalizar, um suposto motivo de se fazer uma reescrita de alguma obra é o de facilitar a interpretação ou mesmo de mostrar outras leituras possíveis para o texto original, e esse é exatamente o caso de Silva Mendes e seus *Excerptos*. Por considerar as traduções correntes em sua época um tanto inapropriadas para passar o conteúdo de modo claro, o autor propõe sua própria reescrita através de uma linguagem rítmica, por conta da escrita em verso, e menos complicada, eliminando o hermetismo da escrita clássica na medida do possível. Mas naturalmente que esta reescrita passa por sua interpretação pessoal. Vimos que Silva Mendes era anarquista e, apesar de não se declarar seguidor de nenhuma religião, sendo considerado até mesmo ateu pela comunidade portuguesa de Macau, mostrava-se um grande simpatizante da tradição budista chinesa, fato claramente observável em alguns de seus vários escritos e que demonstraremos mais adiante. Portanto, sua interpretação dos clássicos taoístas e, conseqüentemente, seus *Excerptos*, por vezes, são conduzidos através destas duas

linhas de pensamento, fato que levaremos em consideração em nossa análise.

1.3 Sobre os Capítulos

Para dar cabo de nossa pesquisa, a presente dissertação foi composta de três capítulos principais, além desta introdução, referente ao Capítulo 1, e da conclusão, Capítulo 5. Os três capítulos são divididos em: Capítulo 2: O Autor, Capítulo 3: *Excerptos de Filosofia Taoista & Questões de Tradução* e Capítulo 4: O 道 *Dào de Excerptos de Filosofia Taoista*. Uma breve descrição dos conteúdos e referências bibliográficas de cada capítulo segue abaixo.

1.3.1 Capítulo 2: O Autor

O Capítulo 2, apesar de conter vários subcapítulos, é dividido em duas grandes partes: *Silva Mendes em Portugal* e *Silva Mendes em Macau*. O objetivo geral do capítulo é traçar uma biografia do autor desde sua vida em Portugal no final do século XIX até seu estabelecimento e vivência em Macau, onde permaneceu por 30 anos, falecendo no território em 1931.

Para tal, seguimos a linha cronológica da vida de Mendes, começando por apresentar Portugal da metade do século XIX, período em que vivia. Para uma contextualização histórica, utilizamos a obra *História de Portugal* do historiador português Amadeu Carvalho Homem para descrever um pouco da conturbação política em que o país passava, visto que estava em vésperas da mudança do regime monárquico

para o republicano. Na parte da contextualização literária, utilizamos o livro *A Literatura Portuguesa* de Massaud Moisés para mostrar algumas influências que culminaram na inauguração do Movimento Realista em Portugal.

Na sequência, tratamos da vida acadêmica e política de Silva Mendes, apresentando um pouco de sua vida como aluno do curso de direito da Universidade de Coimbra, ativista político contra o regime monárquico e estudioso e propagador do anarquismo. Para esta parte, utilizamos artigos de autores que pesquisaram tanto questões biográficas de Silva Mendes quanto o conteúdo de algumas de suas obras, como António Aresta, professor e pesquisador português sobre Macau e autor que possui mais artigos sobre Silva Mendes em nossa bibliografia. Os utilizados em nossa pesquisa foram: *Manuel da Silva Mendes e a Instrução Pública em Macau*, *Manuel da Silva Mendes, Historiador do Socialismo Libertário* e *Manuel da Silva Mendes, Professor e Homem de Cultura*. O primeiro apresenta o Silva Mendes educador, professor e diretor do Liceu de Macau e suas críticas quanto ao sistema educacional do território; o segundo, foca-se na obra pioneira de Mendes sobre a história do movimento anarquista em Portugal, e o terceiro é uma síntese biográfica com o intuito de fazer uma apresentação geral deste autor.

Também nos utilizamos do autor Amadeu Gonçalves, com seu artigo *Manuel da Silva Mendes com Vila Nova de Famalicão e em Macau: Entre o anarquismo e a filosofia oriental*, que faz uma interessante intersecção entre os ideais anarquistas do autor e o pensamento taoísta, que viria a fazer parte de suas ideologias logo a partir de sua chegada a Macau, além de trazer várias informações sobre a vida acadêmica e

política do autor; Maria João Cabrita, com o artigo *Manuel da Silva Mendes: Socialismo Libertário ou Anarchismo*, que faz uma breve apresentação desta obra escrita por Mendes; e o pesquisador e fundador do blog *Macau Antigo*, que trás várias notícias e artigos sobre Macau, João Botas, cujo blog possui diversas informações sobre Silva Mendes e outras personalidades importantes para a história de Macau.

Para a segunda parte da biografia, constituída por sua vivência em Macau, nosso foco foi o Silva Mendes sinólogo, taoísta, pesquisador e divulgador da cultura chinesa e colecionador de obras de arte. Começamos por apresentar os possíveis motivos que levaram o autor a mudar-se para Macau, utilizando para isto o artigo de Aresta: *Silva Mendes, Professor e Homem de Cultura*.

Em seguida, assim como fizemos na primeira parte da biografia, apresentamos um breve contexto histórico da China e de Macau no final do século XIX e começo do século XX. Para esta parte especificamente, o artigo *Dinastia Qing (1644 - 1912)* de André Bueno, que justamente traça o panorama histórico da China no período, foi de grande ajuda. Sobre Macau, consultamos o livro *Segredos da Sobrevivência: História Política de Macau*, do autor chinês Wu Zhiliang, que nos forneceu informações importantes sobre o panorama político em que Macau se encontrava no período de mudança do regime chinês de imperial para republicano.

Seguimos apresentando as ideologias e obras de Silva Mendes, consultando principalmente dois artigos: *Manuel da Silva Mendes: Entre Fascínio e Sortilégio* de Vanessa Sérgio, que nos apresenta o Silva Mendes colecionador e crítico de arte chinesa, e *Silva Mendes e o Tauísmo: Perspectivas Sobre o Tau-Te-Ching* de Carlos Miguel

Botão Alves, que fala sobre a importância das obras de Mendes que tratam sobre o taoísmo e de sua visão peculiar desta tradição.

Neste capítulo, apresentamos algumas questões sobre a tradição taoísta a fim de melhor compreender a visão peculiar do autor. Para esta parte, utilizamo-nos de autores como Kristofer Schipper e seu livro *The History of Taoism*; Livia Kohn, com *Daoism and Chinese Culture*; *Introdução às religiões chinesas* de Mario Posceski; *Iniciação ao Taoísmo* de Wu Jyh Cherng; a tradução direta do chinês clássico para o português do *Dao De Jing* de Mario Bruno Sproviero; tradução do chinês clássico para o moderno de 莊子 *Zhuāngzǐ*, da coleção Chinese Classics e, por fim, o *The Shambhala Dictionary of Taoism*. Todos consultados a fim de traçarmos uma breve explicação sobre a tradição taoísta.

No subcapítulo *Taoísmo e Anarquismo Libertário: Um Ponto de Encontro?*, consultamos os artigos *A História do Pensamento Anarquista* de Horácio Longlois, *O Pequeno Manual do Anarquismo Individualista (1911)* de Émile Armand, e a obra *Facing the Enemy: A History of Anarchist Organization from Proudhon to May 1968* do autor Alexandre Skirda. Os três autores trazem explicações sobre alguns conceitos do anarquismo, importantes para melhor compreendermos as ideologias anarquistas de Silva Mendes.

1.3.2 Capítulo 3: Excerptos de Filosofia Taoista & Questões de Tradução

O foco deste capítulo é, primeiramente, apresentar e discutir algumas questões

pertinentes à tradução e adaptação, visto que um dos objetivos de nossa dissertação é demonstrar que a obra analisada é uma reescrita de alguns trechos do 道德經 *Dào Dé Jīng* e do 南華經 *Nán Huá Jīng*, e por fim, apresentar de forma detalhada a obra *Excerptos de Filosofia Taoista*, estrutura e conteúdo. Para isso, também dividimos este capítulo em duas partes principais. A primeira, pertinente aos estudos da tradução e adaptação, e a segunda, à obra de Silva Mendes.

Para a primeira parte, utilizamos como fio condutor para justificar o ato tradutológico a teoria bakhtiniana da linguagem, encontrada na obra *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, de Mikhail Bakhtin. Para este autor, qualquer tipo de comunicação entre indivíduos está sujeita a interferências de origem histórica e sociocultural, uma vez que quem produz o discurso e quem o recebe possuem visões de mundo distintas. Usamos esta definição para analisar a necessidade da adaptação de obras provenientes de culturas significativamente diferentes, como é o caso da versão poética de Silva Mendes dos trechos do 道德經 *Dào Dé Jīng* e 南華經 *Nán Huá Jīng*. Consultamos também diversos autores especialistas na área de tradução que baseiam parte de seus estudos na teoria bakhtiniana, como Alessandra da Silveira Bez, com seu texto *Tradução: Palavras (Des) Construídas e (In) Acabadas; Teorias da Tradução: Uma Visão Integrada* de José Pinheiro de Souza; o livro *Oficina de tradução* de Rosemary Arrojo, e também o famoso ensaio *A Tarefa do Tradutor* de Walter Benjamin. Todos estes autores tratam de questões pertinentes ao fazer tradutológico, discutindo sobre técnicas, procedimentos e importância da tradução tanto como disciplina quanto como profissão.

Na parte da adaptação, apoiamo-nos principalmente na obra *Da transcrição poética e semiótica da operação tradutora* de Haroldo de Campos, que apresenta o conceito de “transculturização” e “transcrição”, processos pelos quais uma obra de determinada cultura é traduzida e adaptada de forma a ser “reimaginada” para uma melhor adequação da cultura de chegada. Segundo este autor, a tradução dita literal ou palavra-a-palavra não existe, principalmente quando se trata de textos altamente criativos, como é o caso da poesia. Por isso, o papel do tradutor seria manter a informação que o texto original propõe passar, mas recriar esteticamente o texto, não se prendendo na estrutura nem nas palavras do original. A obra *Tradução e Adaptação: Encruzilhadas da textualidade em Alice no País das Maravilhas, de Lewis Carroll, e Kim, de Rudyard Kipling* de Lauro Maia Amorim também foi bastante utilizada, visto que o autor traz questões pertinentes quanto à polêmica separação entre tradução e adaptação ainda em voga no mundo acadêmico. Outra obra completamente voltada para os conceitos de adaptação é o livro *A Theory of Adaptation* de Linda Hutcheon, que trata dos diferentes tipos de adaptação, desde obras literárias até filmes e seriados de tv. Esta autora foca-se na importância da adequação da linguagem ao se adaptar uma obra tanto de uma cultura para outra quanto de uma mídia para outra. As obras *Tradução: A Ponte Necessária* de José Paulo Paes e *Tradução, Teoria e Prática* de John Milton também contribuíram com os discursos sobre a importância do papel do tradutor para a sociedade.

Há neste capítulo uma parte dedicada especificamente à língua chinesa. Para esta parte, utilizamos a obra *Chinese: A Linguistic Introduction* do autor chinês Chaofen

Sun, que traça uma historiografia linguística do chinês; a dissertação de mestrado *Pensares sobre a Escrita Chinesa* de Cristiano Mahaut Barros Barreto, com informações pertinentes quanto ao sistema de escrita logográfico chinês e a dissertação *A tradução das escrituras budistas na China: a primeira onda* de Angela Fleury da Fonseca, que nos trouxe questões pertinentes sobre as dificuldades de tradução de textos clássicos chineses.

Antes de adentrarmos na obra de Silva Mendes, fizemos um pequeno subcapítulo para apresentar as duas obras que a serviram de base: 道德經 *Dào Dé Jīng* de 老子 *Lǎozǐ*, e 南華經 *Nán Huá Jīng* de 莊子 *Zhuāngzǐ*. Os autores consultados foram James Miller, com seu livro *Daoism: A Beginner's Guide*, obra sobre a historiografia da tradição taoísta, e 汪榕培 *Wāng Róngpéi*, com seus comentários de sua tradução de 莊子 *Zhuāngzǐ* para o inglês.

Na segunda parte deste capítulo, dedicada ao *Excerptos de Filosofia Taoísta*, tratamos de apresentar a obra de forma mais detalhada, descrevendo tanto sua estrutura quanto seu conteúdo. Estruturalmente, Mendes optou por utilizar uma escrita versificada, seguindo versificações muito frequentes na poesia portuguesa, como as redondilhas menor e maior e os versos decassílabos. A fim de explicar as características destas versificações bem como a sua importância para a poesia portuguesa, consultamos o *Tratado de Versificação* de Olavo Bilac e *O cancionero popular em Portugal* de Maria Arminda Zaluar Nunes.

Ao apresentarmos a obra, na parte em que trazemos alguns trechos para uma breve análise com o objetivo de identificar os mecanismos utilizados por Silva Mendes

para fazer a sua reescrita das obras chinesas, utilizamos novamente as ideias de Haroldo de Campos sobre a recriação/reimaginação no processo de tradução e de Linda Hutcheon, com o conceito de adaptação como texto palimpsesto, descrito pela autora como uma espécie de “repetição com variação”, e finalizamos o capítulo trazendo novamente Bakhtin com a questão da influência do contexto histórico-social na produção e recepção de enunciados, aproveitando para fazer alguns apontamentos sobre o perfil do público alvo de Silva Mendes na época em que publicou os *Excerptos*.

1.3.3 Capítulo 4: O 道 *Dào* de *Excerptos de Filosofia Taoista*

Este capítulo é inteiramente focado na análise dos poemas selecionados de *Excerptos de Filosofia Taoista*. Dentre os nove poemas longos que compõem a obra, há uma clara divisão entre aqueles baseados no 道德經 *Dào Dé Jīng*, que contam com dois poemas, e aqueles baseados no 南華經 *Nán Huá Jīng*, constituídos pelos outros sete. Escolhemos um do primeiro grupo e três do segundo para a nossa análise, que são respectivamente: *Tao!*, utilizado por nós para demonstrar as explicações que Silva Mendes faz de alguns trechos do 道德經 *Dào Dé Jīng* e de outros conceitos importantes da tradição taoísta; *Chuang Tze e a Borboleta*, onde apontamos a interpretação peculiar que Mendes faz do famoso trecho do 南華經 *Nán Huá Jīng* conhecido como O Sonho da Borboleta ou Parábola da Borboleta através de uma visão budista; *Chuang Tze e o Rei de Chu*, com explicações históricas adicionadas como complemento para facilitar o entendimento do leitor quanto à mensagem contida no trecho original; e, por fim, *O Grande Águre Imperial*, que contém tanto explicações sobre alguns aspectos da

cultura tradicional chinesa quanto uma forte influência dos pensamentos políticos de Silva Mendes, como sua ideologia anarquista e duras críticas ao governo.

Visto tratar-se de um capítulo de análise, não nos utilizamos de uma bibliografia extensa, como nos capítulos anteriores. As obras utilizadas largamente foram o próprio *Excerptos de Filosofia Taoista*, de Manuel da Silva Mendes; 莊子 *Zhuāngzǐ*, da coleção Chinese Classics, que traz a versão original em chinês clássico e também uma tradução para o chinês moderno e para o inglês do 南華經 *Nán Huá Jīng*; e *The Sacred Books of China, the Texts of Taoism Part I & II* de James Legge, onde encontra-se sua tradução completa do 南華經 *Nán Huá Jīng* para a língua inglesa. Entretanto, alguns autores foram consultados a fim de trazermos algumas explicações pertinentes para as análises. Uma breve descrição de nosso processo e das referências bibliográficas segue abaixo.

Na primeira análise, fizemos breves explicações sobre os conceitos taoístas presentes no poema. Para isto, consultamos novamente a tradução direta do chinês clássico para o português do 道德經 *Dào Dé Jīng* de Wu Jyh Cherng, cujos comentários possuem esclarecimentos sobre vários conceitos importantes para uma melhor compreensão do livro; a enciclopédia sobre taoísmo, o *The Shambhala Dictionary of Taoism*; e também o clássico *O Pensamento Chinês* de Marcel Granet, que apresenta estudos muito bem fundamentados sobre diversos aspectos da cultura chinesa.

Na segunda análise, utilizamos o artigo 走近庄子 - 从寓言看庄子的人生境界 *Zǒujìn Zhuāngzǐ - Cóng Yùyán Kàn Zhuāngzǐ de Rénsǐhēng Jīngjiè*¹⁰ do pesquisador

¹⁰ Aproximando-se de Zhuangzi – Lendo a Compreensão de Vida de Zhuangzi Através de Alegorias.

chinês de 莊子 Zhuāngzǐ 陈怡 Chén Yí para a explicação de um conceito chave para o entendimento do trecho original e da mudança feita por Mendes em sua versão poética. Para o terceiro e quarto poemas, consultamos o livro *Introdução às religiões chinesas* de Mario Poceski para elucidar algumas questões culturais que Silva Mendes trás em suas versões poéticas, como a prática oracular, presente em *Chuang Tze e o Rei de Chu*, e o ritual de sacrifício, em *O Grande Águre Imperial*.

Como pudemos perceber, nosso trabalho possui uma forte característica interdisciplinar, tratando desde literatura portuguesa, filosofia chinesa e teorias da tradução, o que justifica a extensa bibliografia utilizada. Esperamos que o diálogo entre estas áreas do conhecimento nos possibilite uma melhor compreensão não só da obra analisada, mas também do conjunto de obras sobre assuntos sinológicos publicado por Manuel da Silva Mendes.

2. O Autor

2.1 Silva Mendes em Portugal

2.1.1 Portugal no Final do séc. XIX

No período entre o final do século XIX e primeira metade do século XX a Europa passava por transformações político-sociais extremas, que mais tarde viriam a influenciar parte do modo de pensar europeu como o conhecemos hoje. Estas mudanças se deram na filosofia, economia, arte, ciência, literatura e em qualquer outra área do conhecimento humano. Notadamente na arte e na literatura, víamos aparecer o realismo, que se fundamentava no pensamento positivista, com grande parte de seus protagonistas advindos da baixa burguesia, o que tornou este movimento em ferramenta de crítica social, com uma visão mais voltada para os problemas da pequena burguesia e classe baixa, contrapondo-se com a futilidade da alta burguesia que até então, não de forma generalizada, vigorava no romantismo.

Este período não foi menos conturbado para Portugal. A partir da década de 1860, o Romantismo passa a perder espaço para o Realismo, que surgia com influências de pensadores como Proudhon, Quinet e Taine, entre outros. Movimentos sociais de países vizinhos, como a Revolução Espanhola de 1868 e a Comuna de Paris de 1871 viriam a influenciar fortemente alternativas à monarquia e consequentemente, a fundação dos partidos republicano e socialista.¹¹

¹¹ HOMEM, Amadeu Carvalho. *Jacobinos, liberais e democratas na edificação do Portugal contemporâneo*, p. 271. In: História de Portugal. Bauru: EDUSC, 2000.

Logo no começo da década de 1860, Antero de Quental, influenciado pelas correntes ideológicas revolucionárias da época, principalmente pelas ideologias de Proudhon, funda a Sociedade do Raio, sociedade secreta composta por estudantes universitários de Coimbra, cujo propósito era divulgar os pensamentos anarquistas no meio acadêmico. A Sociedade do Raio chegou mesmo a militar politicamente, raptando o reitor da Universidade de Coimbra, Basílio Alberto, e obrigando-o a renunciar seu cargo. Mais tarde, o embate ideológico entre Antero de Quental e António Feliciano de Castilho, influente escritor romântico, deu origem à polêmica que ficou conhecida como Questão Coimbrã¹², o que contribuiu para a inauguração do Realismo em Portugal.¹³

A repercussão de ideais revolucionários se alastrou pelo país, o que culminou na Revolução Republicana de 31 de janeiro de 1891, efetivamente a primeira tentativa de derrubar a monarquia, demonstrando o descontentamento do povo português em relação a um governo cada vez mais autoritário e menos preocupado com a população. 1891 foi também o ano do suicídio de Antero de Quental, o que gerou certo tumulto no meio acadêmico e literário.

¹² A Questão Coimbrã, conhecida também como “Questão do Bom Senso e Bom Gosto”, foi a primeira e mais importante manifestação da que viria a ser conhecida no mundo literário português como A Geração de 70. O movimento era formado por jovens escritores e estudantes da Universidade de Coimbra que se contrapunham ao conservadorismo intelectual e literário da época. Para saber mais sobre o assunto, ver: MESQUITA. José Carlos Vilhena. *A Geração de 70*. In: Revista Stilus, n. 6/7, 2004. Disponível em: < <https://sapientia.ualg.pt/simple-search?query=STILUS> >. Acesso em: 03/02/2016.

¹³ MOISÉS, Massaud. *A literatura portuguesa*. São Paulo: Cultrix, 37ª Edição, 2008, pp. 219-220.

Tendo nascido em 1867, Manuel da Silva Mendes acompanhou parte destes movimentos sociais durante sua juventude, além de também ter sido aluno da Universidade de Coimbra, ingressando no mesmo ano da morte de Antero de Quental, em 1891. Estas experiências provavelmente ajudaram a moldar seu caráter extremamente crítico e revolucionário e também sua predileção pela ideologia anarquista, notadamente a de Proudhon, o que veremos mais adiante.

2.1.2 Apresentação de Silva Mendes

Uma das questões da biografia de Silva Mendes começa por sua data de nascimento. Inúmeros textos que tratam deste autor indicam seu ano de nascimento como sendo em 1876, o que chama bastante atenção pelo fato de que, estando esta informação correta, o autor teria se formado em direito com apenas 20 anos de idade, no ano de 1896. Esta data é referida pelos pesquisadores António Aresta¹⁴, Carlos Miguel Botão Alves¹⁵, Maria João Cabrita¹⁶, Luís Gonzaga Gomes¹⁷, Vanessa Sérgio¹⁸

¹⁴ ARESTA, António. *Manuel da Silva Mendes, Professor e Homem de Cultura*. In: Revista de Administração Pública de Macau, n. 58, vol. XV. Macau, 2002-4.º, p. 1370. Disponível em: <<http://www.safp.gov.mo/safppt/magazines>>. Acesso em: 13/04/2014.

¹⁵ ALVES, Carlos Miguel Botão. *Silva Mendes e o Tauísmo: Perspectivas sobre o Tau-Te-Ching*. In: Revista de Cultura, n. 15, p. 152. Macau: 1991.

¹⁶ CABRITA, Maria João. Mendes, Manuel da Silva, Socialismo Libertário ou Anarchismo. In: Revista de História e Teoria das Ideias, Vol. 26, p. 307. Cultura: 2009. Disponível em: <http://cultura.revues.org/575>>. Acesso em: 20/01/2016.

¹⁷ GOMES, Luís Gonzaga. Justificação. In: MENDES, Manuel da Silva. *Nova Colectânea de Artigos de Manuel da Silva Mendes Volume I*. Macau: Folhetins de Notícias de Macau, 1963.

¹⁸ SÉRGIO, Vanessa. *Manuel da Silva Mendes, Entre Fascínio e Sortilégio*. In: RC Revista de Cultura (Edição Internacional), p. 64. Macau, n. 31. Disponível em: <<http://www.icm.gov.mo/deippub/indexP.asp>>. Acesso em: 07 jul. 2013.

e Jorge A. H. Rangel¹⁹. Discordando desta datação, João Botas, jornalista e autor do blog Macau Antigo, retifica o ano de nascimento do autor para 1867, fazendo a seguinte ressalva:

A propósito, refira-se que até há bem pouco tempo no átrio da exposição permanente no museu (Museu de Arte de Macau) surgia o ano de 1876 como sendo o do nascimento de Silva Mendes quando na verdade foi em 1867.²⁰

Também o pesquisador Amadeu Gonçalves indica ao mesmo ano, referindo à data de 23 de outubro de 1867²¹, apresentando como prova o anexo da certidão de nascimento do autor, corrigindo definitivamente o erro de datação do Museu de Arte de Macau citado por João Botas e, conseqüentemente, as datações não propositadamente erradas apresentadas por muitos pesquisadores.

Feito as ressalvas quanto à esta datação, Manuel da Silva Mendes nasceu no dia 23 de outubro de 1867 em São Miguel das Aves, Vila Nova de Famalicão, Portugal. Filho de José da Silva Mendes e Rosa da Silva Pinheiro.

¹⁹ RANGEL, Jorge. A. H. Silva Mendes e o exército da cidadania. Jornal Tribuna de Macau, 10 de Dezembro de 2007. Disponível em: <<http://arquivo.jtm.com.mo/view.asp?dT=266302002>>. Acesso em: 20/01/2016

²⁰ BOTAS, João. Blog Macau Antigo. Disponível em: <<http://macauantigo.blogspot.com.br/2014/02/impressoes-e-recordacoes.html>>. Acesso em: 20/01/2016. Parênteses nossos.

²¹ GONÇALVES, Amadeu. *Manuel da Silva Mendes com Vila Nova de Famalicão e em Macau: entre o anarquismo e a filosofia oriental*. In: Boletim Cultural Vila Nova de Famalicão III série nº 3/4. Câmara Municipal Vila Nova de Famalicão, 2007/2008, p. 103. Parênteses nossos.

A partir da década de 1860, iniciou-se um período de transição ideológica em Portugal, como já vimos com a Questão Coimbrã e o surgimento do Movimento Realista. Neste conturbado, mas rico cenário de debates ideológicos, Silva Mendes desde cedo interessou-se pelas ideias revolucionárias da época, mostrando-se um ávido estudioso do anarquismo e do comunismo, característica esta que seria bem conhecida no meio acadêmico a partir de 1891, período em que o autor inicia o seu bacharelado em direito na conceituada Universidade de Coimbra, um dos principais focos intelectuais do país. Ano também em que acontece a já citada primeira tentativa de derrubar o governo monárquico, com a Revolução Republicana. Tal fato, ocorrido logo no começo de sua vida acadêmica, provavelmente incitou ainda mais os pensamentos revolucionários do jovem Silva Mendes que, segundo Maria João Cabrita, chegou mesmo a ser preso na cidade de Braga no ano de 1894, acusado de propaganda anarquista (2009, p. 307).

2.1.3 O Curso de Direito e a Ideologia Anarquista

Em seus anos universitários, Silva Mendes passa por diversos professores, mas segundo António Aresta, seria mais efetivamente influenciado por um especificamente, o Dr. Lopes Praça, professor titular de Direito Civil e, alguns anos mais tarde, “[...] futuro mestre de filosofia dos príncipes D. Luís Filipe e D. Manuel, desde 1904 até ao ano do regicídio, 1908” (ARESTA, 2002, p. 1353). Este ilustre professor publicou em 1868 a *História da Filosofia em Portugal*, obra que influenciou estruturalmente o futuro livro de Silva Mendes, *Socialismo Libertário ou Anarchismo: História e Doutrina*.

Aresta destaca que: “Podem detectar-se extraordinárias semelhanças, no planeamento e na construção da arquitectura teórica, entre a citada obra e a *História do Socialismo Libertário*, da autoria de Manuel da Silva Mendes” (Ibidem).

Silva Mendes publica *Socialismo Libertário ou Anarchismo: História e Doutrina* em 1896, mesmo ano em que conclui seu bacharelado em direito, sendo reconhecido pelo seu mérito académico e literário. Sobre a obra, Aresta diz que: “[...] mais do que uma simples dissertação académica, é uma obra pioneira e fundamental. Ontem como hoje, continua a ser a primeira e única história geral do socialismo libertário escrita em Portugal, o que não deixa de, no mínimo, ser curioso” (Ibidem, p. 1354). Veremos sobre a importância desta obra mais à frente.

Concluído o curso de direito, Silva Mendes intensifica suas atividades políticas, principalmente através de contribuições com alguns periódicos da época, como *O Porvir*, jornal de cunho republicano pertencente a Sousa Fernandes. Sobre esta época, trazemos algumas palavras do próprio Silva Mendes, retiradas da antologia *Impressões e Recordações de Macau: de Lisboa a Macau*²² e divididas em quatro pontos, que descrevem um pouco de sua atuação política:

i

Eu, era, de facto, republicaneiro, nesse tempo. Dizia mal da odiosa monarquia e dos monárquicos no *Porvir* de Sousa Fernandes – Sousa Fernandes vindo da Rua da Quitanda para Famalicão, donde era natural, com

²² MENDES, Manuel da Silva. *Impressões e Recordações de Macau: de Lisboa a Macau*. In: Nova Colectânea de Artigos de Manuel da Silva Mendes Volume II. Folhetim do Notícias de Macau. Macau: 1964.

alguns fumos de rico e muitos de liberal-republicano. No Rio tinha feito muitos discursos vermelhos: sabia de cor Danton e Robespierre e fundou na vila *O Porvir*, que era como quem dissesse a República à porta... Eu estava com ele e com o doutor Henrique Machado, proprietário, advogado a sério e republicano amador (MENDES, Vol. II, 1964, p. 331).

ii

Metíamo-nos nas eleições; propunhamos também o nosso deputado: Bernardino Machado, Manuel de Arriaga ou qualquer outro vulto grande. Votos atingimos o máximo de vinte: uns quinze do doutor Machado e os outros comprados por Sousa Fernandes. Eu, o meu papel, era queimar foguetes no *Porvir*. Bem sabíamos que a urna se ria de nós, e o doutor Machado, advogava, sem calor é certo, a abstenção (preferindo, secretamente, dar os seus votos aos progressistas); mas Sousa Fernandes impunha a luta, citando Robespierre. (Ibidem)

iii

Dos três chefes, passa eu, no público, por ser o mais vermelho. Os meus inimigos políticos iam mais longe. Para me prejudicarem casamento com menina de boa (rica) família, apontavam-me como anarquista... perigoso... e ateu! Eu ia, no entanto e apesar disso, fazendo os meus requerimentos e ameaçava-os no *Porvir* com a República à porta... (Ibidem, pp. 331-332)

iv

O que aos políticos, e a muito público também, perturbava, era monsenhor Santos Viegas ser meu amigo. Os mais atilados explicavam que, por certo (não podia ser outra coisa), era medo de alguma bomba. E monsenhor Santos Viegas, conhecedor um dia da explicação, apoiando-a, comentou: não é bom estar de mal com o diabo... (Ibidem, p. 332)

No jornal *O Porvir*, Silva Mendes publicou quatro artigos: *Reformas*, *Aposentações*, *Direitos Adquiridos*, *A Dissolução da Banda dos Bombeiros Voluntários*, *Creta* e *Canovas del Castillo*, todos em 1897. Dos quatro, com certeza o com teor mais político foi o *Canovas del Castillo*, onde o autor critica a confusão que a imprensa fazia entre os falsos e verdadeiros libertários.

Silva Mendes também contribuiu, em menor escala, com outros periódicos da época, como *O Minho*, no qual faz duas publicações: *Formas de Regime Matrimonial: da separação de bens e simples comunhão de adquiridos*, em 1897, e uma nota de elogio ao *Barão da Trovisqueira*²³, em 1898.

No jornal *O Regenerador*, publica também, junto com outros nomes, um texto de apologia a seu amigo Santos Viegas²⁴, além de um artigo que assinou apenas com as iniciais S.M. intitulado *A Questão da China*, ambos em 1900. Este artigo se deve, segundo Amadeu Gonçalves, à repercussão da 義和團運動 *Yihétuán Yùndòng* “A Rebelião dos Boxers”, guerra que os chineses iniciavam contra os estrangeiros estabelecidos na região, em sua maioria europeus (2007/2008, p. 108). Provável que esta rebelião incitou a curiosidade de Mendes devido às suas ideologias políticas. Parece-nos ser a primeira demonstração de interesse do autor pela China.

²³ "[...] foi 1º Barão deste título, José Francisco da Cruz Trovisqueira, fidalgo - cavaleiro da Casa Real, Comendador da Ordem de Cristo, e deputado da nação em várias legislaturas. O título foi criado a seu favor por decreto de 14 de Janeiro de 1864". (Grande Enciclopedia Portuguesa e Brasileira - Lisboa, Ed. Enciclopédia Lda. - Vol 33, p. 87.)

²⁴ Na época, presidente da Câmara dos Deputados.

Interessante também notarmos que, apesar de suas memórias se referirem às intensas atividades políticas locais, Gonçalves aponta para o fato de seus artigos publicados na época possivelmente não terem sido revolucionários o bastante e nem considerados suficientemente perigosos pelos conservadores, pois a Comissão Municipal Republicana elege para o Congresso Republicano Henrique Machado, também colaborador do jornal *O Porvir*, e Souza Fernandes, com os nomes de Moreira Pinto e Souza Veloso como suplentes, ficando Silva Mendes sem participação (Ibidem).

2.1.4 A Importância da Obra *Anarchismo ou Socialismo Libertário: História e Doutrina*

Mesmo com as mudanças ideológicas ocorridas em Portugal na segunda metade do século XIX, com influências revolucionárias e o surgimento do movimento realista, faltavam teóricos que se dedicassem ao estudo destes ideais revolucionários no país. Foi então que em 1896 o já mencionado *Socialismo Libertário ou Anarchismo: História e Doutrina* de autoria de Manuel da Silva Mendes é publicado em Portugal, primeiro livro inteiramente sobre anarquismo escrito em língua portuguesa.

Por serem os materiais mais completos sobre o assunto que pudemos encontrar, este subcapítulo seguirá de perto os textos *Manuel Da Silva Mendes, Historiador do Socialismo Libertário*, e *Manuel da Silva Mendes com Vila Nova de Famalicão e em Macau: Entre o anarquismo e a filosofia oriental*, de autoria dos pesquisadores portugueses António Aresta e Amadeu Gonçalves respectivamente.

Socialismo Libertário ou Anarchismo: História e Doutrina é uma obra que procura traçar a história geral dos ideais e movimentos libertários, como o anarquismo e o comunismo. Para isto, Silva Mendes traz os conceitos principais de autores revolucionários como Proudhon, Bakunin e Karl Marx, apenas para citar alguns, comparando e contrastando suas principais ideias. Utiliza-se da filosofia da historicidade para nos apresentar uma vasta fundamentação bibliográfica sobre os ideais libertários e fazer uma síntese geral destes pensamentos, o que para o autor, era uma lacuna que precisava ser tapada.

O livro possui dez capítulos, os quais são citados por Aresta:

Os Predecessores; Karl Marx e a Associação Internacional dos Trabalhadores até 1873; Bakounine e o Movimento Anarquista até 1876; O Movimento Teórico Anarquista desde 1876 até à actualidade; A Propaganda pelo Facto; Evolução Teórica do Anarquismo; Teoria Histórica Socialista; A Evolução Económica; Em Sociedade Comunista; A Evolução Política.
(ARESTA, 1991, p. 148)

Se as participações de Silva Mendes nos periódicos famalicenses parecem não ter causado incômodo ao conservadorismo da época, a publicação de *Socialismo Libertário ou Anarchismo* com certeza o fez. O livro foi publicado logo após ter saído a Lei de 13 de fevereiro de 1896, que proibia todo e qualquer movimento libertário em Lisboa com o argumento de que eram ações que perturbavam a ordem pública, podendo ser deportado aqueles que a contrariassem. Amadeu Gonçalves aponta que:

O facto de Mendes ser denominado ou declarado “ateu”, “anarquista”, “o mais vermelho” dos republicanos pelos inimigos políticos, foi, poderemos dizer, e deve-se, precisamente à publicação do livro referido; e diga-se de passagem, Silva Mendes teve um acto audaz! (GONÇALVES, 2007/2008, p. 109)

Gonçalves ainda enfatiza o teor revolucionário da obra ao citar que Luís Gonzaga Gomes, ex-aluno, admirador e organizador da republicação dos artigos de Silva Mendes, publicados anteriormente no periódico *Notícias de Macau*, intitulada *Colectânea de Artigos*²⁵, omite *Socialismo Libertário ou Anarchismo* na introdução que faz da coletânea, indicando como primeira obra de Mendes sua tradução de *Guilherme Tell*, de Schiller, e termina por dizer: “A omissão, por si só, ou é um acto de ignorância ou de censura!” (Ibidem), o que da mesma forma acontece no artigo *Silva Mendes e o Tauísmo: Perspectivas Sobre o Tau-Te-Ching*, de Carlos Miguel Botão Alves, quando também aponta a tradução citada como sendo o primeiro trabalho publicado de Silva Mendes, ficando seu livro sobre anarquismo igualmente omissos. (1991, p. 152)

Mas Silva Mendes estava completamente consciente do risco que corria com a publicação de seu livro, e para atenuar este risco, faz a seguinte ressalva aos leitores em nota de rodapé:

Custa a dizer, por ser duro, que qualquer alteração social verdadeiramente grande, que haja de dar-se, tem de ser pela violência. Mas esta é que parece ser a verdade: Portugal, para mudar do sistema monárquico absoluto para o regime constitucional, sofreu uma revolução; adentro deste regime, para

²⁵ Vide bibliografia.

simples mudança de governo, várias vezes correu sangue; a tentativa de 31 de Janeiro causou bastantes vítimas: e o mesmo tem acontecido sempre e em toda a parte. Se a história é a mestra da vida, é isto o que nos ensina em todos os seus períodos. Verdade seja que se nota uma tendência para abreviar os períodos de luta; mas, até hoje, nenhuma alteração verdadeiramente importante se operou pacificamente. De resto, não há partido que, tendo elementos suficientes para a luta, não a aceite sob qualquer forma em último caso. A doutrina dos verdadeiros anarquistas é a mesma que a de todos os partidos, devendo até ter-se em conta que alguns ou muitos deles (não sabemos bem) repelem em absoluto toda a luta pelo facto. Não é a uns e a outros destes anarquistas que visa a lei de 13 de Fevereiro de 1896, mas unicamente a uns pretendidos anarquistas que, enfeitados com falsas penas, que dizem ser de águias como Spencer, Guyau, Tolstoi, Reclus, Kropotkine, estrebucham com dinamite por não puderem voar. Estes, a que a citada lei se refere (pois, se assim não fosse, seria um cúmulo de inépcia) nada têm de comum com os verdadeiros anarquistas. E, com isto, prevenimos o público contra qualquer violência que alguma autoridade ignorante ou mal intencionada sobre nós exerça, com o pretexto de que este livro de exposição «defenda, aplauda, aconselhe ou provoque actos subversivos, quer da existência da ordem social, quer da segurança das pessoas ou da propriedade, ou que o seu autor «professe doutrinas de anarquismo conducentes à prática desses actos», nos termos da citada lei (MENDES, 1896, pp. 354-355 apud GONÇALVES, 2007/2008, p. 111).

Segundo o próprio Mendes, seu principal objetivo com a publicação do livro era “Encher uma lacuna que existe na nossa literatura [...]” (MENDES, 1896, p. 11 apud ARESTA, 1991, p. 148), pois criticava o fato de obras sobre este assunto serem praticamente inexistentes em Portugal, fazendo com que os interessados buscassem

obras estrangeiras. Assim como cita Aresta, Silva Mendes se propôs a desempenhar um papel de “historiador neutral” (Ibidem), que apenas apresentasse o curso histórico das ideias libertárias: “É este um livro que nem defende, nem aconselha, nem applaude, nem provoca: expõe.” (MENDES, 1896, p. 12 apud ARESTA, 1991, p. 148). Entretanto, não deixa de fazer algumas ressalvas pessoais em algumas passagens, argumentando contra ou a favor das ideias expostas. Também demonstra uma preocupação em “[...] desmitificar os falsos juízos que pesavam na imagem do socialismo libertário.” (Ibidem), apontando proeminentes nomes declaradamente revolucionários, como Herbert Spencer, Tolstoi e Ibsen, para citar alguns.

Sendo o primeiro a escrever um livro inteiro sobre anarquismo em Portugal, sua obra mostrou-se muito importante, não só pelo pioneirismo, mas também pelo rigor intelectual e de pesquisa com que foi escrita. Souza Fernandes, o já citado editor de *O Porvir*, escreveu um artigo comentando a publicação de *Socialismo Libertário ou Anarchismo*, do qual podemos destacar um parágrafo em que enaltece algumas qualidades de seu autor:

Estas belíssimas qualidades morais e intelectuais ressaltam do seu livro como da sua convivência pessoal. Através destas 359 páginas em que o Dr. Silva Mendes coordenou a síntese histórica e doutrinária do socialismo desde Saint-Simon até Benoit Malon, transpira por igual muito estudo e muito talento, muita generosidade e muita dedicação pela causa da humanidade. Transpira mais ainda outra boa qualidade que não é lícito omitir: a força de vontade de um escritor para quem nem há fadigas sem dificuldades. (FERNANDES, 1987, p. 2 apud GONÇALVES, 2007/2008, p.

Maria João Cabrita também aponta para a importância desta obra, comparando sua qualidade com outras obras conhecidas, publicadas muitos anos depois:

[...] obra de referência que, conquanto esquecida pelos libertários coevos, revela a imensa qualidade intelectual do seu jovem autor, que não destoa ao lado de obras como *Histoire de l'anarchie* (1949), de Claude Harmel, ou mesmo da mais recente *Histoire de l'anarchisme* (1993), de Jean Préposiet. (CABRITA, 2009, p. 307)

Mas não só em Portugal ficou esta obra conhecida. Segundo Gonçalves, houve interesses no mundo francófono por *Socialismo Libertário ou Anarchismo*, além de fortes indícios de uma suposta tradução para o francês, apesar de nunca terem sido encontradas cópias para tal comprovação. Rodrigo Terroso, em seu elogio à obra no jornal *O Minho*, cita a intenção de um suposto tradutor:

Socialismo Libertário

O dr. Hamon, insigne professor da Universidade de Bruxelas e um dos mais notáveis sociólogos da actualidade, escreveu ao nosso amigo sr. dr. Silva Mendes pedindo-lhe autorização para traduzir em língua francesa o valioso trabalho sobre socialismo avançado, que o distinto advogado há meses publicou.

É uma nova afirmação dos competentes acerca do mérito da obra. (Jornal O Minho, 1898, p. 3 apud GONÇALVES, 2007/2008, p. 117)

Tendo esta tradução realmente acontecido ou não, fato é que Silva Mendes despertou interesses de teóricos da época quanto ao seu pioneirismo e teorias inovadoras a respeito do anarquismo.

Uma destas teorias é sobre de onde teria surgido o pensamento anarquista, e é exatamente à procura desta origem que o autor vai até à China antiga, pois, segundo Aresta, Mendes estaria convicto de que o berço dos pensamentos libertários é o taoísmo, mais precisamente o livro 道德經 *Dào Dé Jīng*, supostamente escrito por 老子 *Lǎozǐ* no sec. VI a.C., assim como indica o próprio autor no começo de seu livro:

[...] seicentos annos antes da nossa era, Lao-Tseu, meditando sobre os destinos do homem, teria escripto em oitenta paginas toda a theoria anarchista, tal como hoje a expõem Elisée Reclus e o príncipe Kropotkine. (MENDES, 1896, p. 1 apud ARESTA, 1991, pp. 148)

Da Asia, enfim, teria vindo para a Europa o espírito de revolta pelo vehiculo mongol - de Mazdec a Bakounine; a anarchia, mongolica na sua origem, passaria para os arias, porque tudo nos veio da Asia, tanto o bem como o mal, a Bíblia, a sciencia, a Liberdade, a philosophia e a cólera. (Ibidem, p. 2 apud ARESTA, 1991, pp. 148-149)

E para Mendes, nada mais natural que este pensamento tenha nascido há tanto tempo atrás e tão longe da Europa, considerada o berço do pensamento ocidental, pois tem uma severa crítica àqueles que julgam o anarquismo como mera reprodução de antigas utopias socialistas. Para o autor, o anarquismo é um pensamento completamente original e:

[...] nasceu espontaneamente das condições económicas e políticas, e do sentir e do pensar dos trabalhadores e daqueles que estabeleceram ser um dever da humanidade e de justiça propugnar pela implantação de um regime de sociedade em que todos possam mover-se livremente na coexistência

social. (MENDES, 1896, p. 7 apud GONÇALVES, 2007/2008, p. 118)

No entanto, não tira o mérito dos vários pensadores e teóricos que se debruçaram sobre o anarquismo ao longo do tempo, pois em sua visão, isto apenas demonstra a continuidade de um pensamento natural, que surge espontaneamente em épocas de transformações sociais:

[...] não deixa, no entanto, de ter precursores a doutrina anarquista, como todas as escolas ainda as mais originais. E apontá-los é mostrar que o anarquismo não é uma produção abrupta e artificial, mas sim uma derivação lógica de passados estádios de civilização que, transformados e intensificados, por novas condições sociais, representam uma tendência social definida a que o futuro destinará plena realização. (Ibidem)

Para Mendes, o anarquismo não foi propositadamente pensado e sistematizado por intelectuais, mas sim, um processo natural, completamente espontâneo, que surge em sociedades em períodos históricos conturbados como o caminho mais óbvio para se resolver as questões sociais. Esta sua visão tão particular explica em grande parte sua teoria de ligar o anarquismo ao taoísmo, pois como veremos mais à frente, este é um sistema de pensamento que, acima de tudo, preza pela espontaneidade. Com isso, podemos perceber que, ao contrário do que se possa pensar, Silva Mendes não trocou o anarquismo pelo taoísmo a partir de sua vivência em Macau, mas apenas voltou-se diretamente às origens dos pensamentos libertários, segundo sua própria perspectiva.

2.2 Silva Mendes em Macau

No começo do século XX, o cenário político de Portugal continuava completamente conturbado, ainda com o embate entre os monarquistas e conservadores de um lado e os republicanos e esquerdistas do outro. Como bem sabemos, Silva Mendes não só estava do lado dos republicanos e esquerdistas, mas também era considerado como o mais "vermelho" de seu grupo, fato já apontado em citações anteriores.

Neste começo de século, uma mudança abrupta na vida de Silva Mendes viria a ocorrer. Não tanto por sua participação política nos periódicos da época, mas bem mais por causa da publicação de seu livro *Socialismo Libertário ou Anarchismo: História e Doutrina*, que, como já vimos e segundo as palavras de Amadeu Gonçalves: “[...] uma obra ainda hoje marcante no pensamento do socialismo utópico e que na altura provocou um grande impacto nos meios intelectuais portugueses.” (2007/2008, p. 106), o autor, seja por querer se aventurar em outros ares ou por receio de algum perigo eminente, disso não sabemos ao certo, deixa os problemas do cenário português e segue para o extremo oriente, mais precisamente para Macau, cidade sob administração portuguesa no sudeste da China, onde a situação política e social não se encontravam menos conturbadas. O contexto pelo qual ocorreu esta mudança trataremos a partir de agora.

2.2.1 O Convite Para Macau

No ano de 1901 Silva Mendes exercia seu ofício de advogado em seu escritório em Vila Nova de Famalicão, quando recebe uma carta de seu amigo Santos Viegas, então presidente da Câmara dos Deputados, informando-o sobre uma vaga de professor no Liceu de Macau. Deixemos que o próprio autor descreva este acontecimento:

Estava eu, no princípio do ano de 1901, no meu escritório de Vila Nova de Famalicão a fazer um requerimento, quando recebi inesperadamente este telegrama: *Vagou lugar professor Liceu Macau responda convém telegraficamente (ass.) Santos Viegas*. Li, reli e fui logo procurar um amigo meu, médico, que tinha consultório defronte.

— Leia isto.

— Parabéns!

— É que (atalhei) eu não pedi lugar nenhum e não sei se quero ou não.

— Como assim?

— É o que lhe digo. Certo é que há meses, monsenhor, tendo eu ido visitá-lo a São Tiago d'Antas, disse-me: o meu amigo aqui não está bem; o seu republicanismo só o prejudica, isto aqui, regenerador ou progressista; a república há-de vir para Portugal daqui a um século, se vier... Porque não vai o meu amigo para o ultramar?! Podia arranjar lá colocação e dedicava-se a estudos, que para isso é que o meu amigo tem mais feito.

— E o que lhe respondeu?

— Eu respondi-lhe que para terra de degredados não iria — a não ser, sim para lugar de bom clima, e ganhando bem; que aqui auferia o suficiente para viver e não me convinha ir estrumar terra de pretos. Mas diga-me o meu amigo: Macau, Macau é lá para a China, no inferno, pois não é?...

— Olhe que eu também só sei isso... Mas vamos ver o compêndio de geografia por onde estudei, há trinta anos, sim, mas Macau deve estar ainda no mesmo sítio [...] (MENDES, Vol. II, 1964, pp. 329-330)

Apesar de não possuímos nada concreto sobre a real necessidade de um exílio por problemas políticos, é certo que seus amigos, e ao que parece, inclusive Santos Viegas, a quem havia lhe enviado a carta, segundo consta em seu relato, já tinham como melhor decisão para Mendes uma espécie de autoexílio. Esta decisão, que por fim Mendes acabou tomando, foi muito influenciada pela amizade que tinha com Santos Viegas e também com Bernardino Machado, político na época e futuro primeiro Presidente da República, segundo as palavras de António Aresta. (2007/2008, p. 1358)

Até então, Silva Mendes quase nada sabia sobre Macau, ou mesmo sobre o oriente, a não ser algumas poucas informações veiculadas pelos jornais portugueses da época. A ideia que tinha dos chineses era muito limitada e até mesmo preconceituosa, como ele mesmo viria a relatar, após uma vivência de vinte e oito anos na cidade de Macau:

Confesso, causaram-me desagradabilíssima impressão os chineses. Eu fazia-os muito outros. Nunca tinha visto nenhum em carne e osso. Conhecia-os porém: conhecia-os das figuras das caixas de fósforos e do Café Chinês da Póvoa de Varzim. Era este café (onde perdi as ditas seis ricas libras) mobilado todo à chinesa! Mesas, cadeiras, sofás, alizares das paredes com embutidos de osso e madreperla, pintados com pagodes, chineses de rabicho sobre robes de chambre e chinesas coradinhas, mignons, pequeninas, muito engraçadas, todas chim-cim, envolvidas em mantons de seda bordada,

coisa rica... Eram estes chineses e estas chinesas que eu trazia na cabeça.

(MENDES, Vol. II, 1964, p. 344)

Apesar da falta de conhecimento sobre o local, Mendes então resolve seguir o conselho dos amigos e vai para Macau, chegando no território em 1901 para ocupar o cargo de professor de português e latim no Liceu. O autor encontrará uma cidade com graves problemas de infraestrutura e com uma economia bastante debilitada, além de problemas político-sociais devido ao período intensamente conturbado pelo qual a China passava no final do Império 清 Qīng. (ARESTA, 2007/2008, p. 1359)

2.2.2 Breve Panorama Histórico da China (final do séc. XIX, começo do XX)

O período em que Silva Mendes aportou em Macau era de intensas revoltas populares e mudanças políticas, pois assim como Portugal, que passava pela transição da monarquia para a república, a China também se encontrava no final de seu império e às portas da Revolução Republicana, que viria a acontecer em 1912.

Depois de quase três séculos de governo, a dinastia 清 Qīng (1644-1912) encontrava-se em seus últimos momentos. O imperador 咸豐 Xiánfēng morre em 1861, e pelo fato do herdeiro oficial ainda ser menor de idade, quem assumiu a regência foi a concubina 慈禧 Cíxǐ, que mesmo após a maioridade do herdeiro, continuou governando o país despoticamente até a sua morte em 1908. A intolerância da que passou a ser conhecida como Imperatriz de Ferro quanto à intromissão ocidental na China e também contra o movimento reformista chinês acabou por gerar um movimento patriótico

popular de enormes proporções contra a dominação estrangeira em 1900, a já citada 義和團運動 *Yìhétuán Yùndòng* “Rebelião dos Boxers”, movimento este que foi fortemente influenciado pelo lema da imperatriz: “Defendei a corte imperial e matai os demônios estrangeiros”.

A Rebelião dos Boxers desestabilizou a já ultrapassada estrutura feudal chinesa, além de, segundo nos diz Aresta, ter direcionado contra o ocidente todo o ódio e antipatia contra os estrangeiros, e principalmente contra o cristianismo, “[...] porque através da sua doutrinação era o espírito ocidental a insinuar-se nas mentalidades e na cultura.” (2007/2008, p. 1359).

Este “ódio e antipatia” do que nos fala Aresta não foi só contra os estrangeiros, mas contra tudo a que eles representavam. Segundo André Bueno, até mesmo os chineses convertidos ao cristianismo sofreram uma forte e organizada ofensiva. A imperatriz ordenou a morte a todos os estrangeiros que se encontrassem em território chinês. Muitas legações estrangeiras foram sitiadas e em uma destas ocorrências, o ministro da Alemanha foi morto. O patriotismo era tão exacerbado que mesmo as invenções estrangeiras, como cabos elétricos, fios telefônicos e correios foram destruídos.²⁶ A fim de acabar com esta revolta fora de controle, em 1900 o exército japonês e de potências europeias fizeram um ataque em conjunto e tomaram Beijing.

²⁶ BUENO, André. Dinastia Qing (1644-1912), disponível em: <http://chinaimperial.blogspot.com.br/2008/03/dinastia-qing-1644-1912.html>. Acessado em: 06/02/2016.

Esta rebelião só terminou oficialmente em 1901, com a assinatura de um tratado internacional, cujas principais cláusulas foram:

[...] pagamento pela China por um período de quarenta anos da quantia de 67 milhões de libras, cifra fabulosa para a época; castigo dos culpados das violências cometidas; estacionamento de forças armadas estrangeiras de guarda às legações e em postos que assegurassem livre comunicação entre elas e o mar; livre acesso dos diplomatas à corte imperial e garantia de audiência com o imperador «da mesma forma do uso em relação aos monarcas europeus»; elevação a Ministério da Agência dos Negócios Estrangeiros e sua precedência sobre todos os outros ministérios, no intuito de colocar em primeiro plano a atenção devida aos povos estrangeiros.²⁷

Este tratado enfraqueceu mais ainda a China, já tão debilitada. O que se seguiu foram anos de muita pobreza e instabilidade política. A Imperatriz de Ferro, 慈禧 Cíxǐ, faleceu no dia 15 de novembro de 1908 de forma misteriosa, apenas um dia depois da morte do herdeiro oficial, o imperador 光緒 Guāngxù, que ficou mantido em cativeiro por todo o governo despótico da imperatriz. Tal fato criou teorias de que a própria imperatriz teria assassinado 光緒 Guāngxù. Antes de sua morte, 慈禧 Cíxǐ conseguiu assegurar a sucessão imperial para seu sobrinho, príncipe 溥儀 Pǔyí, então com apenas dois anos de idade.

Quase nada durou o governo do novo imperador, que na posse do trono recebeu o nome de 宣統 Xuān Tǒng, pois pouco mais de dois anos após sua sucessão, em 10 de outubro de 1911, foi destronado pelo golpe republicano encabeçado pelo médico 孫逸

²⁷ Ibidem

仙 Sūn Yìxiān²⁸, e em 1912 finalmente é declarada a República, pondo fim assim ao milenar Império Chinês.

2.2.3 Macau e a Revolução Republicana Chinesa (final do séc. XIX, começo do XX)

Neste período de intensa crise político-social em toda a China, de acordo com Wu Zhiliang, Macau, por sua localização geográfica, pois se tratava de uma pequena ilha ao sudeste da China, ou seja, separada do continente pelo mar, e também por causa de sua estreita relação com Cantão, bem como por possuir um ambiente político diferenciado por causa da administração portuguesa, acabou oferecendo condições favoráveis a muitos reformistas (WU, 1999, pp. 280-281). O próprio 孫逸仙 Sūn Yìxiān esteve na cidade não poucas vezes, chegando mesmo a exercer seu ofício de médico por algum tempo, mas dedicando-se principalmente às suas causas revolucionárias. No ano de 1893, auxiliou seu amigo português Francisco Fernandes na criação da edição chinesa do jornal *Echo Macaense*, onde viria a escrever sobre seus ideais democráticos (Ibidem, p. 285).

Wu Zhiliang ainda salienta que, apesar das atividades de vários reformistas e revolucionários, principalmente as de 孫逸仙 Sūn Yìxiān, terem obtido apoio de um número considerável de portugueses, dentre eles, cita os nomes: “[...] Francisco Fernandes, Joaquim Bastos e a simpatia do Governador Horta e Costa.” (Ibidem),

²⁸ Mais conhecido como Sun Yat-sen na grafia do sistema wide giles.

também encontraram muita resistência por parte dos conservadores e, inclusive, da Igreja Católica, pois temiam que estas atividades revolucionárias pudessem afetar a estabilidade social de Macau e interferir de forma negativa nas relações com o Império 清 Qīng. Estes obstáculos causaram o impedimento de 孫逸仙 Sūn Yìxiān pelas autoridades portuguesas de exercer a medicina em território macaense, o que acarretou em sua mudança para a cidade de Cantão (Ibidem).

Sobre esta relação entre o governo de Macau e os revolucionários e reformistas chineses, o autor João Guedes faz algumas ressalvas interessantes:

Embora os correligionários de Sun Yat-sen fossem na sua esmagadora maioria jovens ocidentalizados, e em grande parte cristãos, constituíam um perigo maior, pois defendiam não só as ideias republicanas que o Governo Português também combatia, como se revelavam hostis à presença estrangeira na China, pelo menos sob a forma de colónias, que era o caso de Macau e de Hong Kong apesar de se servirem destes dois territórios como importantes bastiões de apoios locais de refúgio e centros de agitação. Por outro lado, a sua associação com os bandos de piratas e com a Tríade constituía outro motivo de preocupação. Esta política do governo português de Macau não impedia, no entanto, que fosse prestada discreta protecção aos oposicionistas chineses que eventualmente aqui se refugiavam e se tornavam notados pelo governo da Província de Guangdong, o qual, frequentemente, pedia a extradição de inimigos políticos ao Governador português, ao abrigo de acordos existentes. (GUEDES, 1995, p. 110 apud WU, 1999, pp. 285-286)

Mas também faz questão de salientar que, embora houvesse uma certa ajuda por parte do governo de Macau, os revolucionários não dispunham de total liberdade para agir no território macaense:

[...] a administração colonial permanecia tão atenta quanto podia aos seus movimentos e actuava quando as suas acções ultrapassavam os limites considerados aceitáveis, de modo a não pôr em risco as relações entre Portugal e a China. Encarregava-se da vigilância do mundo chinês a Repartição dos Assuntos Sínicos (RAS), um departamento administrativo do Governo [...] (GUEDES, 1995, p. 110 apud WU, 1999, p. 286)

Naquela altura, a queda da Dinastia 清 Qīng era apenas questão de tempo, entretanto, ainda era o governo oficial. Por este motivo, a estratégia do governo português de Macau se mostrou bem-sucedida, uma vez que conseguiu medir bem os riscos em se relacionar tanto com o já decadente, mas ainda em vigor império 清 Qīng, quanto com o movimento reformista republicano. O fato de Macau não ter repudiado completamente os revolucionários que lá procuravam refúgio provavelmente agradou 孫逸仙 Sūn Yìxiān que, segundo Wu Zhiliang, mesmo após a Revolução de 1911, continuou a visitar a cidade por diversas vezes, atrás do apoio da comunidade chinesa e internacional que lá residia. Este fato possivelmente possibilitou que o governo português de Macau continuasse suas relações com a República Chinesa, proclamada em 1912, e tendo 孫逸仙 Sūn Yìxiān como presidente temporário.

2.2.4 Silva Mendes: um cidadão de Macau

Em 1901, ano em que Silva Mendes chega a Macau, como acabamos de ver, o Império Chinês passava por intensos problemas sociais e políticos. A Rebelião dos Boxers ainda era recente, a invasão de Beijing por exércitos europeus junto com o japonês, que deu fim à rebelião, deixou muita destruição, e o tratado internacional que o Império 清 Qīng foi obrigado a assinar enfraqueceu a China sobremaneira, tanto econômica quanto politicamente.

Como acabamos de ver, a situação da China influenciou diretamente a cidade de Macau. Mendes encontrou uma cidade em declínio, que tentava lidar ao mesmo tempo com o já decadente Império 清 Qīng e o movimento reformista chinês, procurando de todas as formas manter sua neutralidade. Nas palavras de Aresta, “Manuel da Silva Mendes vai encontrar uma colónia em franca desnacionalização, sem opinião pública, com tradições interventivas e com graves problemas infra-estruturais aliados a uma economia debilitada” (2007/2008, p. 1360).

Logo na sua chegada, apesar de todos os problemas, Mendes toma grande apreço pela cidade. Admira-se principalmente pela rica combinação de oriente-ocidente que Macau apresentava, com o contraste entre suas construções portuguesas e chinesas. Interessa-se cabalmente pelos templos budistas da cidade, chegando a escrever diversos artigos públicos em periódicos sobre estes locais, demonstrando um conhecimento artístico e arquitetônico de estilo chinês muito apurado. E para defender este aspecto culturalmente rico é que o autor passará a tecer duras críticas à administração

portuguesa da cidade, principalmente através de suas participações assíduas nos jornais macaenses²⁹.

Uma das críticas mais famosas foi a publicada no *Jornal de Macau* em junho de 1929, onde descreve as mudanças pelas quais a cidade passou nos seus quase trinta anos de residência:

Quando, há perto de trinta anos, eu desembarquei pela primeira vez em Macau, a cidade não tinha o aspecto que hoje tem. Tinha outro, melhor, interessantemente característico: chinês, em metade dela; português, no resto.

[...]

Nunca vimos que tínhamos o que outros nestas partes orientais ambicionariam ter: alguma coisa que bem nos definisse, alguma coisa que só nossa fosse, alguma coisa que marcasse a nossa longa e persistente estada nestas partes do oriente, alguma coisa que fosse aqui o nosso ser, a nossa vida, a nossa história.

Temos sido coveiros de nós mesmos. Mais do que isso: temos ensinado a profissão à população chinesa que, paredes meias, connosco vive. Eu bem sei que Macau nunca foi uma Florença, nem em beleza arquitectónica como Pekim ou Hangchao. Todavia muito de bem português e de bem chinês, Macau teve. E tudo, quase tudo, tem sido destruído por nós... coveiros de nós mesmos!

Eu me recordo bem de ser toda a Praia Grande, a Rua do Campo, as ruas do Hospital e de S. Domingos, o Leal Senado, a Sé e o mais que em linha até à

²⁹ A extensa publicação de Silva Mendes ao longo dos seus trinta anos de Macau encontra-se dividida nos jornais: *Vida Nova*, *O Macaense*, *O Progresso*, *A Pátria*, *O Jornal de Macau*, *A Voz de Macau*, *Oriente* e *Revista de Macau*.

Barra vai, tudo português. E hoje o que é isso?... Um mistifórdio arquitectónico, incaracterístico, reles.

Residências chinesas, levantadas por antigos tai-pans, de linhas puras, de sumptuosa e, por vezes, mui artística decoração, havia muitas: havia-as como não as há em Hong Kong nem em Xangai. Wong Pu decorou algumas delas. Restam hoje poucas, afogadas sobre a sombra de circunjacente casario informe.

Deste ruímento vandálico da história, da estética, do bom senso, salvaram-se os templos budistas. [...] (MENDES, Vol. II, 1964, pp. 320-321)

Nas palavras do próprio autor, podemos perceber seu alto senso crítico para com a administração da cidade, o que não faz questão nenhuma de atenuar em seu discurso. Segundo Graciete Batalha, esta característica áspera de Mendes, sempre muito direto ao dizer o que pensa, tornou-o: “Uma personalidade invulgar que atraiu muitos amigos e admiradores, e certamente outros tantos inimigos, pois não era de molde a agradar a todos” (BATALHA, 1979 apud SÉRGIO, 2009, p. 66). No entanto, tal comportamento já era de se esperar de um esquerdista declarado, que já vinha fazendo críticas ao governo de Portugal desde seus tempos de faculdade. Aresta descreve esta atitude ousada de Mendes da seguinte forma:

Há muito de confessional, de sensibilidade combativa e comunicativa, no seu olhar sobre Macau. O seu modo de ser, a sua postura moral e cívica, reflectem-se na combatividade e na veemência com que ousa, publicamente, assumir-se numa pequena cidade provinciana cindida por duas culturas singulares, a portuguesa e a chinesa. (1999, p. 109)

Então, com pouco tempo de estadia na cidade de Macau, Mendes, que há pouco mal conhecia sobre a China e sua cultura, torna-se um ávido estudioso da história e cultura chinesa, com uma forte predileção para a arte e filosofia, notadamente a taoísta, o que veremos mais para a frente. Fez amizades com chineses notórios da cidade, como o sacerdote Sek Kin Seng³⁰, com quem, segundo Vanessa Sérgio, discutia sobre budismo, filosofia e artes (2009, p. 66), além de:

[...] Tang Shao Yi, ex-Primeiro-Ministro e ex-Embaixador em Washington; Chang Kueng Ming, ex-Governador Militar de Kuangtung; Lau Yok Lon, ex-Embaixador em Bruxelas e em Londres e antigo Comissário do Monopólio do Sal; Lau Kat Loc, mandarim na província de Kiang Si e letrado graduado em “sauchoi” (bacharel); [...] (ARESTA, 2007/2005, p. 1362).

Fez boa amizade também com o senhor Chan Chek Yu, ex-governador da província de Cantão, que chegou a prefaciá-los *Excerptos de Filosofia Taoísta*, em 1930. Sobre esta obra, objeto principal desta dissertação, falaremos mais no próximo capítulo.

Vanessa Sérgio pontua que este interesse tão grande no mundo chinês em um estrangeiro recém-chegado à China e que não falava o idioma era incomum na época. Este interesse fez com que Mendes se dedicasse a um ávido estudo sinológico,

³⁰ Sobre este monge budista Silva Mendes escreveu um extenso artigo no folhetim do jornal *Notícias de Macau*. Este artigo também se encontra no *Colectanea de Artigos de Manuel da Silva Mendes, III Volume*. Vide bibliografia.

adquirindo a capacidade de falar com muita propriedade de diversos assuntos relacionados à China, o que nos é demonstrado pelas palavras de António Conceição Júnior: “Em trinta anos de vida em Macau, este homem conviveu com muitos chineses, bebeu-lhes a sabedoria, aprendeu-lhes a estética, o gosto, a arte, a filosofia, a tolerância”³¹. Vanessa Sérgio ainda salienta: “[...] Este culto dedicado à civilização chinesa traduz um espírito tolerante, raro na época, princípios do século XX.” (Ibidem). Enquanto que sua dedicação aos estudos sobre a China e suas futuras contribuições o transformariam em um autêntico sinólogo, sua tolerância o diferenciaria dos outros sinólogos da época, que mesmo dedicando-se aos estudos sînicos, faziam-nos com uma mentalidade colonialista, geralmente através de uma visão de superioridade do mundo ocidental em detrimento do oriental. Silva Mendes não se deixará influenciar por esta visão colonialista, e tecerá diversos elogios à vários aspectos da cultura chinesa, como a filosofia e a arte, mas também não se abstém de criticar outros, como algumas crenças populares de cunho religioso.

Mendes critica fortemente a falta de interesse da comunidade portuguesa residente em Macau quanto à cultura chinesa. Escreve vários artigos nos periódicos macaenses com palavras cheias de sarcasmo e ironia quanto à ignorância da população de origem portuguesa para com o contraste cultural em que viviam, como o que fez no jornal *O Macaense* em 20/07/1919, ao descrever um culto à divindade budista da misericórdia, 觀音 Guānyīn, que ocorreu em Macau:

³¹ António Conceição Júnior, “Préfacio”, in Manuel da Silva Mendes, *Sobre Arte*, p. 1, apud SÉRGIO, 2000, p. 66.

No dia 10 da 6.^a lua, dia 16 do corrente mez, celebraram festivamente os chineses o aniversario da entronização de Kun Yam. Milhares de pessoas devotas desta deusa, foram nesse dia ao Pagode de Mongha, da invocação de Kun Yam, em romaria, prestar culto *À que ouve as nossas Preces*.

Festa e romaria passaram, como de costume, à população não-chinesa inteiramente despercebidas. Quem, com efeito, soube que nesse dia celebravam os buddhistas a promoção da filha do rei de Hsingliu a boddhisatva?

Ninguém viu a romaria; ninguém, ao que parece, dela mesmo suspeitou. E, todavia, quando por mais não fosse, pelo pitoresco do scenario, um passeio até ao pagode era agradável passatempo. O sitio é, de resto, aprazível e, pelo menos para uma vez ver, tocante e interessante o cerimonial. (MENDES, Vol. III, 1964, p. 11)

Não obstante a clara crítica que Silva Mendes faz da ignorância e falta de interesse da população “não-chinesa” de Macau, o autor demonstra certo domínio no assunto ao descrever alguns detalhes do ritual. Como não fosse o suficiente, termina o artigo ainda de forma mais ácida:

Basta. Pois quem põe, entre nós, dois minutos o pensamento da bondosa Kun Yam?! Quem por deliciar-se procura repousar os olhos numa bela efigie da que ouve as nossas preces e alivia as nossas dores?! – Confessemos: está a gosto, em portugueses, por todas estas cousas, se não de todo obliterado, em lastimável decadencia. Não eram assim descuriosos os primeiros lusitanos que a estas paragens aportaram... (Ibidem, p. 12)

2.2.5 Silva Mendes e a Cultura Chinesa

2.2.5.1 A Arte

Como já citado, Mendes interessou-se sobremaneira pela arte chinesa, o que o tornou um dos maiores colecionadores de arte chinesa de Macau, com certa preferência para artigos de cerâmica. Autodidata, acabou por tornar-se um especialista neste assunto, escrevendo diversos artigos que tratam desde pintura até arquitetura, onde demonstra conhecimentos técnicos apurados.

Mendes considerava a arte chinesa fascinante e tão boa quanto a europeia. Frequentemente criticava a falta de entendimento dos estudiosos que colocavam esta arte em um patamar inferior em relação à ocidental. No artigo *Pintura Chinesa*, publicado no periódico *O Progresso* em 1914, em resposta ao desafio de um leitor em escrever sobre pintura chinesa, Mendes diz que a pintura chinesa deveria ser tratada em livros, pois é uma arte que precisa ser vista e sentida, exigindo certa sensibilidade estética, e que por isso, escrever um mero artigo sobre o assunto seria tarefa muito difícil (SÉRGIO, 2000, p. 67). No mesmo artigo, Mendes dá sua opinião quanto a como apreciar uma pintura chinesa:

Em rigor, para apreciar a pintura chinesa, é preciso ser chinês. A arte é a manifestação sintética dos mais altos sentimentos estéticos de um povo ou de uma raça: donde a resultante lógica de que somente os indivíduos desse povo ou dessa raça nos quais esses sentimentos possam vibrar, são aptos para os realizar, para os sentir. Nada, porém, é absoluto; e esse exclusivismo abre-se àqueles que, sendo estranhos à raça a estudam e pelo estudo a penetram na sua intimidade sentimental. Isto é possível. (MENDES, Vol. I, 1964, p. 9)

No final do trecho, podemos perceber a paixão com que Silva Mendes se lançou ao estudo da cultura chinesa, mostrando-se aquele tipo de sinólogo que não a estuda a partir de uma visão de fora, mas que, pelo contrário, não tem medo de adentrar inteiramente em seu exotismo, procurando vivenciá-la da forma mais verdadeira possível, alcançando suas raízes mais profundas.

2.2.5.3 As Religiões

Não só nas artes Silva Mendes dedicou seus estudos e pesquisas, as religiões chinesas também são um atrativo para o autor, que publicou alguns artigos sobre este assunto nos periódicos macaenses.

Na *Colectânea de Artigos de Manuel da Silva Mendes III Volume* encontra-se um artigo publicado em 21/03/1920 no jornal *O Macaense*, intitulado *Religiões da China*³², onde o autor descreve para o público leitor as três religiões de maior influência na cultura chinesa: o taoísmo, o budismo e o confucionismo.

No artigo, Mendes faz uma curta análise comparativa entre as três religiões, além de pontuar algumas questões interessantes a respeito de cada uma delas, tendo também críticas contundentes. Quando fala de confucionismo, por exemplo, o autor ironiza que Confúcio, se ressuscitasse e ficasse sabendo que havia uma religião baseada em sua pessoa, perguntaria que outro Confúcio depois de sua morte teria fundado tal religião (MENDES, Vol. III, 1964, p. 49). Segundo as análises do autor, não há nada

³² MENDES, Manuel da Silva. *Religiões da China*. In: *Colectânea de Artigos de Manuel da Silva Mendes III Volume: Assuntos Sínicos e Crónicas*. Folhetim do Notícias de Macau. Macau: 1964.

no pensamento de Confúcio que possa ser utilizado para se formar uma religião, pois este consiste em um fundo histórico, moral e filosófico baseado na realidade, e não em revelações divinas, como no *Antigo Testamento*, apenas para fazer uma comparação. Para reforçar esta ideia, cita uma passagem dos Analetos³³, onde o próprio Confúcio, ao ser questionado por um discípulo sobre o pós-morte, teria respondido: “[...] se nós não sabemos o que a presente vida é, menos podemos da outra saber alguma coisa de positivo...” (Ibidem, p. 50), e ainda completa: “O que Confúcio recomendou sempre foi que todos procedessem neste mundo bem; do outro não sabia nada, ou talvez nem mesmo acreditava que houvesse.” (Ibidem). Contudo, não deixa Mendes de aproveitar a ocasião para criticar o pensamento conservador de Confúcio:

Confúcio foi sempre ferrenho tradicionalista, ferrenho conservador; a proposito de tudo citava sempre as virtudes dos primeiros imperadores, o grande Yao, o grande Yû. Chega a ser fastidiosa a leitura das suas obras com tantas virtudes que á conta dos antigos reinantes poz, todos êles praticando virtudes por uma pá velha... Certo é, contudo, que doutrina religiosa nova, novos ritos da sua invenção nos seus livros não se encontram. (Ibidem, pp. 50-51)

A visão que o autor tem do taoísmo religioso, pois faz questão de sempre enfatizar a suposta existência da vertente filosófica, a que considera base dos ensinamentos essenciais deste pensamento, e da religiosa, é que a religiosa é um

³³ 論文 (Lùnwén) em chinês, obra escrita por discípulos de Confúcio, contendo grande parte de sua doutrina.

aglomerado de crenças mescladas, contendo, naturalmente, elementos da antiga doutrina taoísta, do budismo³⁴ e de “[...] imaginação e superstições populares.” (Ibidem, p. 51). Por pensar desta forma a respeito do taoísmo religioso, Mendes fará algumas críticas afirmando que este não é uma religião original, tratando-se apenas de uma mistura de crenças que se desvia bastante dos pensamentos de 老子 Lǎozǐ e 莊子 Zhuāngzǐ, para ele, os maiores autores taoístas.

Quanto ao budismo, apesar de salientar que é a única religião que veio de fora, porque é de origem indiana, considera a mais completa das três, pois “Já veio completa da Índia” (Ibidem). Silva Mendes demonstra certa simpatia à tradição budista em alguns de seus textos, inclusive, o autor parece seguir uma interpretação de viés budista em sua leitura dos livros taoístas *Dào Dé Jīng* (道德經) e *Nán Huá Jīng* (南華經), o que podemos perceber analisando alguns de seus poemas baseados nestes dois livros. Este assunto será melhor tratado mais a diante.

Neste artigo, Silva Mendes até mesmo descreve como funcionam os rituais de cada religião e os templos dedicados a elas. Por fim, termina criticando a decadência em que se encontrava estas instituições religiosas na China de seu tempo, extendendo sua crítica à descaracterização dos costumes chineses com o processo de modernização a que o país se encontrava:

³⁴ Há nesta influência uma questão interessante. O budismo, sendo uma religião estrangeira, antes de influenciar o taoísmo religioso, primeiro veio a ser influenciado pela tradição taoísta em voga no período de sua chegada à China, o que deu origem, por exemplo, à escola budista Chán (禪), mais conhecida como *zen* na pronúncia japonesa.

Todas as religiões na China vão em grande decadencia. O clero está de todo abandonado; os fiéis cada vez são em menor número. Os bonzos vendem correntemente os deuses, os incensórios, os paramentos, tudo o que nos pagodes vale dinheiro. Em Cantão os maiores templos servem hoje de quartéis de tropas. A decadencia não se nota só na religião: atinge as instituições, os costumes, todo o antigo modo de ser do povo chinês. E se tudo isto é o início de uma faze nova de uma e mesma civilisação ou se é o principio do fim de uma civilisação condenada a morrer, é ponto duvidoso. (Ibidem, p. 53)

2.2.5.4 A Cultura Popular

Sendo um sinólogo que prefere adentrar na cultura estudada, vivenciando-a ao invés de analisá-la através de um olhar de fora, Silva Mendes vai além de estudos ditos acadêmicos, como filosofia e arte, também mostrando-se um atento observador da cultura popular chinesa.

Mendes definitivamente considerava o povo chinês demasiadamente supersticioso, o que podemos notar ao lermos alguns de seus textos jornalísticos que descrevem alguns costumes populares, como no artigo *Caça aos espíritos malignos*³⁵, onde descreve muito detalhadamente um ritual taoísta para se livrar de espíritos malignos. Segue o primeiro parágrafo do artigo:

³⁵ MENDES, Manuel da Silva. *Caça aos espíritos malignos*. In: Colectânea de Artigos de Manuel da Silva Mendes III Volume: Assuntos Sínicos e Crónicas. Folhetim do Notícias de Macau. Macau: 1964. Originalmente publicado em 17/08/1919 no jornal *O Macaense*.

Em algumas províncias da China, principalmente na de Ngan Hui, ha mágicos profissionaes para dar caça aos espíritos malignos. Quando uma familia pressente que anda diabo a perturbar a tranquilidade domestica, manda chamar um desses mágicos para lhe dar caça, apanhá-lo ou pelo menos afugentá-lo. (MENDES, Vol. III, 1964, p. 19)

No texto, Mendes retrata de forma muito rica como se dá o tal ritual, que consiste em um sacerdote taoísta empunhando um sabre. Este sacerdote chega à casa do contratante e encontra uma mesa já preparada para o ritual e uma panela de barro, onde o espírito capturado deverá ser armazenado. O sacerdote se senta e medita por alguns minutos com os olhos fechados, com a intenção de sentir a presença maligna. Uma vez sentida, sai então o sacerdote a dar golpes de sabre no ar, com a intenção de acertar o espírito, enquanto alguém o segue com a panela de barro em mãos. Uma vez capturado o espírito maligno, queima-se a panela de barro, que antes é embrulhada com duas tiras de pano, uma vermelha e uma verde, e amarrada com um laço encarnado. Quando o fogo estiver alto, a panela é quebrada com um golpe de sabre.

Ao ler o texto, fica-nos claro o sarcasmo de Silva Mendes quanto a esta crença popular, pois ao longo do artigo, sempre que se refere ao sacerdote, chama-o de "mágico", ligando-o mais ao maravilhoso e fantástico do que à religião. Este sarcasmo é mais forte ainda no parágrafo conclusivo, quando é descrito a finalização do ritual:

Está quási concluida a operação. Falta só cobrir a panela com duas tiras de pano, uma verde e outra vermelha, atar um cordão encarnado, envolver tudo em muita palha, pegar-lhe fogo, e, quando a labareda estiver alta, quebrar a

panela com um golpe de sabre. Não ha alma de diabo que não fique num torresmo. (Ibidem, pp. 21-22)

Se havia alguma dúvida quanto ao seu sarcasmo, ela se perde totalmente na última frase do artigo. No entanto, apesar dessa ironia presente em todo o texto, os detalhes descritos são tão ricos que nos dá a impressão do próprio Silva Mendes ter participado do ritual enquanto anotava cada etapa do processo, o que absolutamente não é impossível de ter acontecido, visto que era conhecido por ter muitas amizades chinesas e por ser muito curioso quanto à cultura popular. Apesar de não podermos negar o tom irônico do autor, neste artigo, em nenhum momento ele direciona uma crítica a tais práticas. O que também contribui com este tom irônico, é a descrição vivamente detalhada, pois descreve até mesmo os trejeitos do sacerdote ao longo do ritual, o que pode ser confundido com um exagero caricatural.

Mas se por um lado Mendes ironiza tais costumes populares, por outro, valoriza-os como sendo parte integrante da antiga tradição chinesa, fato que podemos perceber em outro artigo, intitulado *Exorcismos na China*³⁶, onde o autor recomenda a leitura de um livro de coletânea de superstições chinesas da autoria de um sinólogo jesuíta, porém, com ressalvas bem claras aos leitores quanto à visão do religioso sobre estas superstições:

³⁶ MENDES, Manuel da Silva. *Exorcismos na China*. In: Colectânea de Artigos de Manuel da Silva Mendes III Volume: Assuntos Sínicos e Crónicas. Folhetim do Notícias de Macau. Macau: 1964. Originalmente publicado em 25/04/1920 no jornal *O Macaense*.

Há uma interessante colecção de superstições chinesas feita por um homem sábio em sinologia, o padre jesuíta Henri Doré, e publicada sob o título de *Recherches sus les Superstitions em Chine*. Aconselhamos aos nossos leitores estudo desta obra; mas não devemos abster-nos de dizer que ela padece do grave defeito de expôr as superstições e práticas supersticiosas chinesas por um aspecto ridículo, e grotesco, sob o «parti pris» do autor de que só são dignas de crédito e de veneração as práticas e superstições católicas. (MENDES, Vol. III, 1964, p. 65)

Mendes completa explicando que esta obra só tem muito valor se o leitor complementar com os conhecimentos sobre os grandes pensadores chineses, como Confúcio (孔夫子 Kǒng Fūzǐ), Mêncio (孟子 Mèngzǐ), 老子 Lǎozǐ, entre outros. Ou seja, apesar da obra do padre jesuíta ser rica em informação, se o leitor não possuir um certo conhecimento sobre a cultura chinesa, para Mendes, não passará de uma obra com “Muito pouco valor, o valor de mera compilação, destituída de alcance sinológico, quando considerada meramente o que expõe.” (Ibidem). Novamente aproveitando-se da situação, o autor tece uma crítica à sinologia com propósitos religiosos, ao dizer:

Cumpra a quem expõe alheias crenças, para que pelo que valem sejam compreendidas, expô-las com sinceridade de crente. Apresentá-las sob uma luz que nunca as iluminou, é falseá-las, é desfigura-las. Apresentadas sob tal forma, tão grotescas, pueris e ridículas são as práticas e superstições chinesas, como as práticas e superstições europeias. (Ibidem)

O ponto alto da crítica encontra-se no final do parágrafo, quando Mendes compara as superstições chinesas com as europeias, afinal de contas, as crenças da

própria religião católica podem ser consideradas superstições. Podemos dizer que o que diferencia o divino da superstição é meramente o ponto de vista. É seguindo este raciocínio que Silva Mendes termina o artigo, não deixando de indicar certa hipocrisia no modo de agir europeu:

Nas suas os europeus o ridículo não vêem, porque não assistem a elas falsamente apresentadas; nem ridículo contêm quando com verdade são praticadas. Mas assista um europeu a uma comedia chinesa em que seja um dos figurantes europeus... Desacostumemo-nos, pois, de vêr as superstições chinesas com os olhos com que geralmente as vemos, porque tanto como as nossas respeito merecem. (Ibidem)

A sinologia de Silva Mendes destaca-se pela sua espontaneidade, sempre muito claro e direto no que quer dizer, mas principalmente pela sua sincera admiração pela cultura chinesa em vários aspectos, numa época em que os estudos orientais ainda eram feitos através de um discurso colonialista, que, comumente, inferiorizava a cultura colonizada em detrimento da colonizadora. Nas palavras de Vanessa Sérgio: “Manuel da Silva Mendes, enfeitiçado pela civilização chinesa, aborda nos seus artigos todos os aspectos da cultura, o que confirma de maneira implícita o seu estatuto de sinólogo.” (2009, p. 66).

2.3 Silva Mendes e a Língua Chinesa

Com um interesse tão profundo na cultura chinesa, realizando diversas pesquisas e publicando vários artigos esclarecedores sobre o mundo chinês, a pergunta

que nos fica é: dominava Manuel da Silva Mendes a língua chinesa? Esta não é uma dúvida fácil de sanar, pois há controvérsias dos pesquisadores quanto ao conhecimento que Mendes possuía da língua chinesa escrita e falada.

Primeiro, precisamos esclarecer um ponto importante. Quando falamos de língua chinesa, devemos nos lembrar que estamos nos referindo a um conjunto de diversos dialetos provenientes do grupo linguístico sino-tibetano. A China sempre foi um país multilinguístico, tendo várias regiões seus próprios dialetos que, muitas vezes, são completamente distintos entre si. Até 1949, ano da proclamação da República Popular da China, o que mantinha uma coesão comunicacional entre os chineses, visto haverem tantos dialetos diferentes, era o sistema de escrita, que era unificado desde o sec. III a.C., época da unificação do território chinês pelo primeiro imperador, 秦始皇 Qín Shǐhuáng. Após a República Popular, o dialeto mandarim, oficialmente 普通話 *pǔtōnghuà*³⁷, proveniente do norte, mais especificamente de Beijing, foi estabelecido como dialeto oficial do país, fazendo com que todos os estabelecimentos de ensino, locais de trabalho, bem como a mídia se utilizassem apenas deste dialeto. Também importante salientar que Hong Kong e Macau, ambos administrados pela Inglaterra e Portugal respectivamente, só aderiram ao mandarim alguns anos após a volta da soberania chinesa sobre estes territórios, Hong Kong em 1997 e Macau em 1999. Na época de Silva Mendes, pela proximidade e influência da província de Cantão, nestas

³⁷ A tradução para 普通話 *pǔtōnghuà* é “língua comum”.

duas cidades ainda sob domínio estrangeiro, o dialeto falado pela população chinesa era majoritariamente o cantonês.

Em 1909, Mendes faz uma conferência intitulada *Lao-tse e sua doutrina segundo o Tao Te King*³⁸, que futuramente viria a ser publicada no *Nova Colectânea de Artigos de Manuel da Silva Mendes Volume I*, de 1963. Esta conferência foi proferida no Grêmio Militar de Macau e trata de forma muito erudita sobre o livro 道德經 *Dào Dé Jīng* de 老子 *Lǎozǐ*.

Nesta obra, Mendes dialoga com diversos sinólogos famosos, como os franceses Abel Rémusat³⁹ e Stanislas Julien⁴⁰, entre outros. Neste diálogo, o autor não entra apenas nos termos conceituais das traduções dos sinólogos, mas também em questões linguísticas, discutindo opções de traduções de alguns termos e mesmo apresentando uma versão própria de alguns trechos do 道德經 *Dào Dé Jīng*.

Considerando a leitura desta obra, explicada por Silva Mendes de forma a demonstrar um conhecimento profundo tanto do pensamento taoísta quanto da língua chinesa, é natural pensar que o leitor chegaria à conclusão de que o autor dominasse o idioma. Entretanto, no *Nova Colectânea de Artigos Volume I*, na parte de *Justificação*,

³⁸ MENDES, Manuel da Silva. *Lao-tse e sua doutrina segundo o Tao Te King*. In: *Nova Colectânea de Artigos de Manuel da Silva Mendes Volume I*. Folhetim do Notícias de Macau. Macau: 1963.

³⁹ Jean-Pierre Abel-Rémusat (1788 – 1832) foi médico e primeiro sinólogo francês a ocupar a cadeira de sinologia do Collège de France.

⁴⁰ Stanislas Aignan Julien (1797 – 1873) foi aluno de língua chinesa de Abel-Rémusat e segundo sinólogo a ocupar a cadeira de sinologia do Collège de France.

escrita pelo seu ex-aluno e organizador da coletânea, Luís Gonzaga Gomes, há a seguinte observação:

Silva Mendes não conheceu, porém, a obra de Láucio, senão através de traduções, visto que não sabia o chinês escrito e o seu conhecimento do chinês falado era muito restrito e superficial, motivo por que não é crível que tivesse sido capaz de conversar e discutir, em língua nativa, com homens de letras chineses, sobre assunto tão transcendente.⁴¹

O autor Carlos Miguel Botão Alves, em seu artigo *Silva Mendes e o Tauísmo: Perspectivas sobre o Tao-Te-Ching*, também afirma de forma categórica que Mendes não tinha muitos conhecimentos do idioma: “[...] tendo-se porém, a certeza de que não dominava o chinês escrito, e que do falado tinha um conhecimento superficial, facto que o levou a estudar a obra de Láucio por meio de traduções” (1991, p. 152).

Se Silva Mendes não possuía o conhecimento da língua, como então se relacionava com os tantos amigos chineses que tinha? Para esta dúvida, Vanessa Sérgio apresenta a teoria de Graciete Batalha de que: “Silva Mendes dispunha de um intérprete-tradutor durante as conversas que tinha com homens de letras chineses e com bonzos, ou então, entendia aquilo que queria entender.” (SÉRGIO, 2009, p. 66). Porém, Mendes teria afirmado em alguns artigos ter aulas particulares de chinês com um certo senhor Chan (Ibidem).

⁴¹ MENDES, Manuel da Silva. Nova Colectânea de Artigos, Vol. I . op. cit, p. V. Vide bibliografia.

Contradizendo estas informações, António Aresta em seu artigo *Manuel da Silva Mendes, Professor e Homem de Cultura* afirma que:

Falando o cantonense com relativa fluência, apesar de na escrita se considerar a um nível rudimentar, também com a língua inglesa de permeio, acedeu a um círculo de amizades verdadeiramente invulgares dada a sua condição de português residente em Macau. (ARESTA, 2002-4, p. 1362)

Aqui, há uma informação contrastante, pois “relativa fluência” com certeza é um nível bem superior a “restrito e superficial”, descrito por Gomes e Alves. Sobre sua capacidade de leitura, aqui não há menção, pois, embora Aresta cite que Mendes considerava sua escrita rudimentar, sendo o chinês escrito um idioma iconográfico, é possível e até comum que se aprenda apenas a ler e não a escrever seus caracteres, tornando a habilidade de leitura independente da escrita. Aresta também cita o fato de Mendes utilizar-se da língua inglesa. Portanto, há uma possibilidade de suas conversas com os “homens de letras chineses” se darem por intermédio das duas línguas, tanto do cantonês quanto do inglês.

Outras pistas que podem indicar para um certo domínio de Silva Mendes da língua chinesa são alguns contos chineses que publicou nos periódicos macaenses ao longo dos anos, os quais podemos citar: *Conto chinez (por Lieh Tzu)*, *Contos chineses e outras chinesices – Sam Mui Chai*, *a Burra e Histórias de «kuei»*⁴², além de várias

⁴² Todos estes contos podem ser encontrados na *Colectânea de Artigos de Manuel da Silva Mendes III Volume: Assuntos Sínicos e Crónicas*. Vide bibliografia.

expressões, frases e trechos de áreas bem específicas, como religião, pensamento e literatura, que parecem ter sido diretamente traduzidos por Mendes de textos chineses, visto não possuírem referência de qualquer outro tradutor. Tomemos como exemplo um trecho do artigo *Exorcismos na China*, onde Mendes descreve uma simpatia taoísta para curar uma inflamação nos olhos:

«Pelo presente a autoridade suprema ordena que desapareça imediatamente esta inflamação; por isso, dissipem já os espíritos dos raios todas as nuvens que os maus espíritos interpuzeram para obscurecer a vista deste doente. Cumpra-se.» (MENDES, Vol. III, 1964, p. 64)

Esta simpatia trata-se de um talismã de papel que podia ser comprado em templos e santuários. Naturalmente que o conteúdo do talismã é originalmente em chinês, o que nos deixa claro o que Mendes nos apresenta tratar-se de uma tradução. Há ainda mais outras duas traduções de talismãs neste mesmo artigo.

Não podemos de forma alguma afirmar que estas traduções comprovam o conhecimento de Silva Mendes em língua chinesa, pois podem naturalmente terem sido feitas por qualquer outra pessoa. O que devemos observar é que em nenhum momento Mendes faz referência a tradutores quando apresenta estas traduções. O que nos deixa duas alternativas: ou Silva Mendes realmente conhecia o idioma a ponto de conseguir traduzi-lo para o português ou se apropriava de traduções de outros sinólogos ou da ajuda de amigos chineses sem, no entanto, dar as referências.

Algo que também devemos pontuar é em que período as afirmações de que Silva Mendes dominava ou não a língua chinesa foram feitas. Gonzaga Gomes refere-se à sua falta de conhecimento da língua quando fala especificamente da conferência *Lao-tse e sua doutrina segundo o Tao Te King*, realizada em 1909, oito anos após sua chegada em Macau. Será que, em trinta anos de vivência no território macaense, Silva Mendes não teria adquirido a habilidade de leitura e melhorado seu nível de cantonês? Ao que parece, não seremos nós que teremos a resposta para esta pergunta. Mas uma coisa é certa, mesmo considerando que não dominava fluentemente o idioma, possuía ao menos algum grau de conhecimento, tanto quanto ao chinês falado quanto ao escrito, o que pode ser evidenciado na forma como trata várias questões sobre a língua em diversos de seus artigos.

2.4 A Tradição Taoísta e o Taoísmo de Silva Mendes

A sinologia de Silva Mendes explora vários aspectos da cultura chinesa, mas não nos é difícil perceber que possui clara predileção pela arte, pesquisando sua história e técnica, as quais demonstra um domínio admirável em seus vários artigos sobre o assunto, e também pela filosofia ou pensamento chinês, mas propriamente sobre o taoísmo que, segundo Aresta, foi pioneiro entre os portugueses em estudar e divulgar este pensamento.

Esta tradição é muito antiga e sua história muito nebulosa, com diversas versões tanto para a sua data de origem quanto para o ano em que viveu o seu suposto autor, 老

子 Lǎozǐ. Muitos estudos já foram feitos e publicados sobre o taoísmo, fazendo com que haja várias possibilidades de interpretação para os seus conceitos, e isto não se deu de outra forma com Silva Mendes, que naturalmente, como pesquisador do assunto, possui sua própria visão desta tradição. Mas antes de adentrarmos neste taoísmo de Silva Mendes, precisamos ter uma visão mais geral sobre a história e alguns conceitos desta tradição.

2.4.1 Sobre a Origem do Taoísmo

É difícil dizer qual a origem exata do taoísmo, pois não existe consenso para a sua data de surgimento. Kristofer Schipper aponta esta dificuldade para a falta de datação histórica nos vastos números de textos taoístas⁴³. Segundo o mestre Wu Jyh Cherng⁴⁴, em *Iniciação ao Taoísmo Volume 2*, para a tradição, o primeiro patriarca do taoísmo teria sido 黃帝 Huáng Dì, o lendário Imperador Amarelo, criador da medicina tradicional chinesa, do Feng Shui e da astrologia chinesa há mais de cinco mil anos.

Em contrapartida, há quem associe sua origem a 老子 Lǎozǐ, suposto autor do 道德經 *Dào Dé Jīng*, um dos livros base para o pensamento taoísta, que teria sido escrito em algum momento entre os séculos VI – V a.C. O estudioso chinês 开泰 Kāi Tài, em sua tradução para o chinês moderno do 道德經 *Dào Dé Jīng*, fundamentando-se nos estudos de vários especialistas, membros da Associação Taoísta de Shanghai,

⁴³ SCHIPPER, Kristofer. *The History of Taoism*, p. 5. In: *The Taoist Body*. Translated by Karen C. Duval. California: University of California Press, 1993.

⁴⁴ Fundador da Sociedade Taoista do Brasil.

aponta especificamente para o ano de 571 a.C. como data de nascimento do sábio, baseado nas últimas pesquisas arqueológicas ocorridas na década de 1990⁴⁵. Ainda outra época é comumente apresentada para esta origem. Segundo consta no *The Shambhala Dictionary of Taoism*, o livro atribuído a 老子 Lǎozǐ não poderia ter existido antes dos séculos IV ou III a.C. (1996, p. 174-175), provavelmente durante a época de grande turbulência social conhecida como 戰國時代 *Zhànguó Shídài*, “Período dos Estados Combatentes” (475 – 221 a.C.).

O século III a.C. também foi o período em que outro grande mestre da tradição taoísta, 莊子 *Zhuāngzǐ*, teria vivido. Este sábio é considerado como o principal divulgador do taoísmo na antiguidade. Em seu livro: 南華經 *Nán Huá Jīng*, são descritos e exemplificados diversos conceitos taoístas importantes através de historietas e anedotas. Posteriormente, seus escritos viriam a influenciar o surgimento do Budismo Chan (佛禪 *Fóchán*) na China, mas conhecido como *Zen* na pronúncia japonesa.⁴⁶

2.4.2 Breve Conceituação de Taoísmo

O taoísmo é uma antiga tradição chinesa e tem seus conhecimentos manifestados através de várias escolas. Não obstante esta ramificação, toda a tradição taoísta é baseada em um mesmo princípio: 道 *Dào*. Este caractere possui um vasto

⁴⁵ 老子。在老子怀抱里聆听老子，2 页。在：道德经：汉英双语版。陈路林的翻译。安徽：安徽人民出版社，2012.

⁴⁶ Para saber mais sobre a ligação do Taoísmo com o Budismo Chan, ver: WATTS, Alan. *The Way of Zen*. New York: Vintage Books, 1987. Ver também: SUZUKI, Daisetz Teitaro. *Manual of Zen Buddhism*. Seattle: Pacific Publishing Studio, 2010.

campo semântico e pode ser traduzido como “caminho” ou “curso” se usado como substantivo, ou “dizer”, “falar” e “conduzir” se usado como verbo.

道 *Dào* é um conceito central no pensamento tradicional chinês, aparecendo não apenas na tradição taoísta, mas em diversas outras escolas de pensamento. É um termo muito antigo e não há muitos indícios de sua origem. Segundo o *The Shambhala Dictionary of Taoism*: “O Tao Te Ching de Laotzu é o primeiro texto a atribuir um significado metafísico do termo, no sentido de que ele é visto como o primeiro princípio abrangente, a partir do qual surgem todas as aparências.”⁴⁷ (1996, p. 163). Sproviero aproxima o significado de 道 *Dào* à palavra alemã *Weg* (caminho, curso, rota, via, passo, estrada, trajeto), mas para a sua própria tradução do 道德經 *Dào Dé Jīng*, escolhe especificamente a palavra “curso” para traduzi-lo, pois leva em consideração outra possível tradução do termo “dizer”, que nos traz a ideia de “discursar”, bem como o fato da água ser uma das imagens preferidas do 道德經 *Dào Dé Jīng*, trazendo-nos a imagem do curso da água, apontando para a obra de Alan Watts, insinuantemente intitulada de *Dao: a via do curso aquático*. Sproviero considera que: “[...] poderia ser *Dào* (道) o curso movente de tudo (o que deixa tudo chegar), de onde poderíamos pensar propriamente que razão, espírito, sentido, *logos* possam dizer a partir de sua própria essência.” (2007, p. 39). Mario Poceski dá uma definição mais sintética do termo, explicando que: “Seus significados polivalentes incluem a força impessoal criativa do universo que é perpétua e gera o *yin* e *yang* (princípios negativo e positivo),

⁴⁷ The Tao Te Ching of Laotzu is the first text to ascribe a metaphysical meaning of the term, in the sense that it is seen as the all-embracing first principle, from which all appearances arise.

a partir do que emergem as miríades das coisas.”⁴⁸ Já Wu Jyh Cherng descreve-o com um significado mais abrangente:

A palavra TAO, em chinês, poderia ser traduzida literalmente como “caminho”, “trilha”, “estrada”. Tao é um caminho que veio de um passado que não teve início e se estende para um futuro infinito. Tao, como caminho, representa o elo que liga todos os tempos. É um caminho de infinidade. É o caminho que rompe a barreira do tempo e do espaço. É tão grande que nos permite apreender todas as coisas. É tão minúsculo que pode caber dentro de um grão de poeira.

Como algo grande, contém todos os seres, todas as coisas e todas as formas. Como algo pequeno, cabe na menor partícula do Universo. Portanto, o Tao, como infinita expansão e recolhimento que rompe a barreira do tempo e do espaço, representa o Absoluto. O Absoluto que todos os antigos mestres taoístas buscavam.⁴⁹

A par destas definições, o termo 道 *Dào* pode ser entendido de formas diferentes ou usado para expressar diferentes noções filosóficas de acordo com cada escola de pensamento. Em um contexto confuciano por exemplo, o sentido de 道 *Dào* gira em torno dos padrões adequados do comportamento humano conforme os ritos sociais pregados por Confúcio. Também podemos encontrar este termo no budismo

⁴⁸ POCESKI, Mario. Primeiros textos e o surgimento do taoísmo religioso, p. 76. In: *Introdução às religiões chinesas*. Tradução de Márcia Epstein. São Paulo: Editora Unesp, 2013. Parênteses nossos.

⁴⁹ WU, Jyh Cherng. Tradição Ancestral, p. 12. In: *Iniciação ao Taoísmo*. Rio de Janeiro: Mauad, 2000. V. 1.

chinês, onde foi usado para traduzir alguns termos do sânscrito, como *bodhi*⁵⁰, *marga*⁵¹ e *Nirvana*⁵².

2.4.3 Taoísmo Religioso e Filosófico

É difícil situar data e autor desta suposta separação, mas o fato é que o taoísmo é comumente dividido em religioso e filosófico, divisão esta que atribui a cada um deles características por vezes distintas.

O taoísmo filosófico teria como base os livros 道德經 *Dào Dé Jīng* de 老子 Lǎozǐ e 南華經 *Nán Huá Jīng* de 莊子 Zhuāngzǐ, frequentemente datando o nascimento do pensamento taoísta a partir de 老子 Lǎozǐ, apesar da falta de evidências a respeito de sua existência. Já o taoísmo religioso, além destes dois livros, teria como base o 易經 *Yì Jīng*, conhecido como *O Livro das Mutações* no Brasil, além de ter seu cânone composto por diversos tratados de alquimia e medicina. O taoísmo religioso tem como um dos objetivos principais a busca pela longevidade ou mesmo da imortalidade. Acredita-se que através da prática correta dos preceitos taoístas, este objetivo pode ser alcançado.

Para Livia Kohn, esta separação se deu graças aos primeiros contatos dos povos ocidentais cristãos com os textos taoístas, que descartaram tudo o que era relacionado

⁵⁰ Despertar

⁵¹ Caminho

⁵² Iluminação

com rituais e reverências, pois eram considerados como superstições, e que por isso, demonstravam perigo para as missões catequizadoras⁵³, e assim teria nascido essa distinção entre taoísmo filosófico: 道家 *Dàojiā*, cujas referências são os textos clássicos de 老子 *Lǎozǐ* e 莊子 *Zhuāngzǐ*, e taoísmo religioso: 道教 *Dàojiào*, baseado, na visão ocidental cristã, em textos místicos relacionados à alquimia e à imortalidade.⁵⁴

Talvez esta divisão tenha ocorrido devido ao fato de tanto o 道德經 *Dào Dé Jīng* quanto o 南華經 *Nán Huá Jīng* aparentemente apresentarem críticas às tradições, principalmente contra os ritos confucianos, e, por conseguinte, a religião também se encaixaria nesta censura. Entretanto, é possível uma interpretação de que esta crítica não seja exatamente contra a tradição em si, mas sim, contra sua institucionalização. Em sua tradução feita diretamente do chinês para o português do 道德經 *Dào Dé Jīng*, Mario Bruno Sproviero argumenta que:

Não há nenhuma crítica da religião, em Laozi, em sentido moderno. Não é a religião em si criticada. Pelo contrário, Laozi conforma-se com o costume: “A tradição dos homens eu também transmito” (42) ou “as palavras têm tradição” (70). O homem deve viver integrado ao curso, ao fundamento de sua existência. Deve penetrar no mistério, não reduzir o mistério ao humano, mas renovar o mistério no próprio mistério, como é mostrado no capítulo 1. A crítica que Laozi faz nesse campo é ao uso político do religioso – expresso no

⁵³ KOHN, Livia. *Daoism and Chinese Culture*, p. 1. St. Petersburg: Three Pines Press, 2012. 3º Edition.

⁵⁴ Para saber mais sobre a origem dos termos 道家 *Dàojiā* e 道教 *Dàojiào*, ver: SCHIPPER, Kristofer. *The History of Taoism*. In: *The Taoist Body*. Translated by Karen C. Duval. California: University of California Press, 1987. Para mais referências quanto à discussão sobre taoísmo filosófico e religioso, ver: ROBINET, Isabelle. *Introduction, Definitions and Controlling Concepts*. In: *Taoism: Growth of a Religion*. Translated by Phyllis Brooks. Stanford: Stanford University Press, 1997.

capítulo 4. (2007, p. 12)

Para confirmar seu argumento, Sproviero utiliza-se de trechos chave do próprio 道德經 *Dào Dé Jīng*, demonstrando que, ao contrário do que muitos pensam, não há repúdio algum contra a tradição por parte de 老子 *Lǎozǐ*. Na sequência, o sinólogo ainda mostra que esta interpretação de separação tão enfática entre religião e filosofia não é precisa, afirmando que: “Podemos conciliar o curso (道 *Dào*) com a religião ancestral. O curso pode ser considerado o progenitor de tudo.” (2007, p. 12. Parênteses nossos)

Sendo precisa ou não, o fato é que esta separação também dividiu os estudiosos em dois grupos: aquele que considera a tradição taoísta como única, tendo religião, filosofia e artes marciais englobando um só corpo, e aquele que considera apenas o taoísmo filosófico como verdadeiro, vendo a religião como nada mais que um conjunto de superstições provenientes da religião popular chinesa e do budismo. Silva Mendes encaixa-se neste segundo grupo, como já pudemos perceber.

2.5 O Taoísmo de Manuel da Silva Mendes

Para esta parte do capítulo, utilizaremos principalmente a obra *Lao-tse e sua doutrina segundo o Tao Te King* da autoria do próprio Silva Mendes por conter grande parte de sua interpretação da tradição taoísta.

Lao-tse e sua doutrina segundo o Tao Te King, como já vimos, originalmente foi uma conferência proferida por Mendes no Grêmio Militar de Macau em 1909, oito anos após sua chegada ao território. Inicialmente, sua fala seria sobre a civilização

chinesa, mas como ele mesmo pontua: “Uma simples e curta palestra, não comporta, evidentemente semelhante descrição, ainda que limitada aos seus topicos essenciaes” (MENDES, Vol. I, 1963, p. 212), resolve então escolher como tema 老子 Lǎozǐ e o taoísmo.

A obra é uma explicação bem detalhada de vários conceitos do 道德經 *Dào Dé Jīng* de 老子 Lǎozǐ, onde Mendes traz várias citações do livro, geralmente seguidas de suas observações, além de dialogar com as traduções de vários sinólogos, como Abel Rémusat, Stanislas Julien e Henri Maspero, entre outros. No começo do texto, traça também um breve panorama histórico da China, levando em consideração a suposta data em que o 道德經 *Dào Dé Jīng* teria sido escrito, além de apresentar as versões lendária e histórica das origens de 老子 Lǎozǐ e de citar outros pensadores importantes, como Confúcio, Mêncio e 莊子 Zhuāngzǐ. Segundo Aresta, a conferência:

É uma exposição clara e metódica do taoísmo filosófico e do taoísmo religioso, não esquecendo o enquadramento histórico e político-cultural. Neste texto demonstra a sua actualização científica, citando a mais importante bibliografia oriunda de sinólogos franceses e ingleses, podendo mesmo ser apontado como um guia seguro para quem nestas problemáticas se pretende iniciar. (2002-4, p. 1365)

Para Silva Mendes, o 道德經 *Dào Dé Jīng* é a obra máxima do taoísmo, e 老子 Lǎozǐ, seu fundador e maior teórico. Considera a obra como um tratado de cosmogonia, onde estão expostas ideias sobre uma espécie de ser primordial e a origem de todas as coisas, inclusive da humanidade, além de também servir como manual de conduta

moral e até política. Apesar de considerar um manual, Mendes não deixa de enfatizar a dificuldade de interpretação que a obra possui:

O Tao-te-King é um pequeno tratado de cosmogonia e de moral composto de 5 mil e tantos caracteres. Pelo desconnexo das suas partes, pelo seu estylo condensado, pelas tendencias mysticas e pelo temperamento poetico do seu auctor, é um livro de comprehensão difficillima, obscuro, enygmatico. No estylo dá a impressão de que o seu auctor se propoz escrevel-o com palavras dez vezes menos numerosas do que as necessarias para poder exprimir-se com clareza. (MENDES, Vol. I, 1963, p. 220)

Sobre esta dificuldade interpretativa, o autor cita Sie-hoei, um famoso comentarista do 道德經 *Dào Dé Jīng*, que afirma ser impossível explicar com clareza “[...] as passagens mais profundas de Lao-tze” (Ibidem, p. 221), sendo possível apenas “[...] apresentar o sentido geral da doutrina.” (Ibidem). No entanto, o próprio Mendes sabe que esta extrema sintetização das palavras na obra de 老子 *Lǎozǐ* é proposital, pois o taoísmo sugere um uso comedido da palavra, visto que esta não é capaz de nos transmitir a verdadeira essência do 道 *Dào*⁵⁵. O autor demonstra este conceito ao citar um trecho da tradução de Stanislas Julien do primeiro capítulo do 道德經 *Dào Dé Jīng*: “A Via que pode ser enunciada pela palavra, não é a Via eterna; o Nome que pode ser nomeado, não é o Nome eterno.” (Ibidem, p. 221).

⁵⁵ Para saber mais sobre este uso comedido das palavras no 道德經 *Dào Dé Jīng*, ver: Lao Tse. Cap. 2, p. 35. In: *Tao Te Ching*. Tradução e comentários de Wu Jyh Cherng. Rio de Janeiro: Mauad, 2011.

Mendes traz para a discussão do conceito de 道 *Dào* as ideias dos padres jesuítas Prémare⁵⁶ e Amiot⁵⁷ e do sinólogo italiano Montucci⁵⁸, no qual comparam-no com o *Velho Testamento*, e também de Régis⁵⁹, Lacharme⁶⁰ e Visselou⁶¹, que afirmam ter os ensinamentos de 老子 *Lǎozǐ* muitas semelhanças com a doutrina indiana bramânica e budista (Ibidem, pp. 225-226). Já o autor interpreta o 道 *Dào* como sendo um “Ser Primordial”, de onde todas as coisas se originam, que não pode ter sua existência medida pelo conhecimento humano, pois 道 *Dào* é o “inominável”, o “não-ser”, “uma virtualidade”. Para Carlos Miguel Botão Alves, esta visão que Silva Mendes tem do conceito de 道 *Dào* é, na verdade, a manifestação de sua visão ocidental da metafísica:

Este termo, segundo Silva Mendes, designa o cerne da ordem das ideias "relativa às causas primeiras" e, assim, o Tau-Te Ching é um tratado que versa sobre a "existência e atributos do Ser primordial, sobre a origem das coisas". Este é, talvez, um dos pontos em que a sua visão ocidental se manifesta mais claramente, projectando-se na sua leitura uma perspectiva analítica que o leva a identificar o Saber do Tau com a Metafísica (Filosofia Primeira): "Ciência do Ser enquanto Ser". (ALVES, 1991, p. 156)

⁵⁶ Joseph Henri Marie de Prémare (1666-1736) foi um missionário jesuíta francês enviado à 广西 *Guǎngxī*, China, em 1698, onde atuou até o ano de sua morte.

⁵⁷ Jean Joseph Marie Amiot (1718-1793) foi um missionário jesuíta francês que atuou em 北京 *Běijīng*, China, a partir de 1750.

⁵⁸ Antonio Montucci (1762-1829): célebre sinólogo italiano, considerado um dos maiores estudiosos da língua chinesa de seu tempo.

⁵⁹ Jean-Baptiste Régis (1663-1738): missionário jesuíta francês que atuou na China a partir de 1698 ensinando ciência e religião durante quarenta anos.

⁶⁰ Alexandre Lacharme (1695-1767): jesuíta francês mais conhecido por sua tradução do 詩經 *Shījīng* ou "Livro das Odes".

⁶¹ Claude de Visselou (1656-1737): missionário jesuíta francês enviado em missão para a China em 1687. Atuou a favor da prática dos ritos chineses pelos convertidos, contrariando a Companhia de Jesus, cujo propósito era abolí-los.

Mesmo reconhecendo todo o misticismo que permeia o 道德經 *Dào Dé Jīng*, Silva Mendes desconsidera o taoísmo como religião. Como dito anteriormente, para o autor, a religião taoísta nada mais é que uma mistura de superstições das crenças populares chinesas, que mais tarde, veio também a receber influências do budismo. Segundo Mendes, o taoísmo religioso surgiu pelo fato de 老子 *Lǎozǐ*, por causa de sua nebulosa história, e assim “[...] como todos os homens excepcionaes” (MENDES, Vol. I, 1963, p. 212), ter se tornado uma lenda. Mas ao contrário de Maomé, por exemplo, que de fato pregou uma crença e fundou uma religião:

Esta missão, nunca, ao que se tem por certo, Lao-tze a invocou ou pretendeu inculcar; mas os seus concidadãos e mais particularmente os sequazes da sua doutrina attribuíram-lh’a e d’elle fizeram, sem que directamente pelo menos o fosse, o fundador de uma religião – o taoismo – que ainda hoje tem cultores. (Ibidem, p. 213)

Mendes não só desconsidera o taoísmo religioso como verdadeiro, mas também apresenta certa repulsa por ele, assim como podemos perceber no trecho abaixo:

Da doutrina exposta no Tao-te-King e por ventura de outras ideias pré-gadas por Lao-tze, que no Tao-te-King se não contêm, como também e principalmente de abstrusos e absurdos desenvolvimentos, se não de puras e phantasiosas invenções dos sequazes do mestre, formou-se, seculos depois da sua morte, um corpo de doutrinas e de praticas religiosas e cultuaes, que constituíram a religião taoista. (Ibidem, p. 246)

Ainda afirma que:

O auctor do Tao-te-King nunca prégo religião ou superstição alguma: manteve-se sempre no terreno philosophico e moral; ou se alguma religião prégo, foi somente a do culto interno ao Tao. Foram os seus pretendidos discipulos ou sequazes que lhe adulteraram a doutrina com interpretações e desenvolvimentos absurdos. (Ibidem, p. 247)

Apesar desta clara repulsa quanto ao taoísmo religioso, o autor não é contra o misticismo e a religiosidade. Sua crítica é especificamente à religião taoísta que, para ele, descaracteriza os verdadeiros conceitos que 老子 Lǎozǐ tentou passar através do 道德經 *Dào Dé Jīng*.

E para reforçar que Silva Mendes não era contra a religiosidade, algo interessante a se notar é que, como já citado anteriormente, o autor apresenta uma certa simpatia pela tradição budista, bem como a sua doutrina da vida pós-morte, que podemos perceber em alguns de seus artigos⁶². Segundo Amadeu Gonçalves, não é toda a doutrina budista que atrai Mendes, mas especificamente a teoria budista da natureza (GONÇALVES, 2007/2008, p. 121). Sobre esta predileção, podemos percebê-la quando o autor fala da teoria do carma, fazendo uma comparação do budismo com o cristianismo:

Ao contrário do cristianismo que na consumação dos séculos faz da terra, dos astros e de tudo uma fogueira e recolhe todas as almas desde a de Adão até á do Anti Cristo umas ao Ceu a passar aí a eternidade com o Padre Eterno

⁶² Como exemplo, podemos citar *O budhismo e os pagodes de Macau*, publicado no jornal *O Macaense*, em 12/10/1919 e presente na *Nova Colectânea de Artigos de Manuel da Silva Mendes Volume I*, p. 115. Vide bibliografia.

e outras ao Inferno a passá-la com o Diabo, o buddhismo não queima nada, melhora o mundo, aperfeiçoa-o, salva a humanidade e todos os seres.
(MENDES, Vol. I, 1963, p. 116)

A partir da leitura da obra *Lao-tse e sua doutrina segundo o Tao Te King*, percebemos então que as teorias de Silva Mendes quanto ao princípio de 道 *Dào* não diferem muito das apresentadas anteriormente, como o conceito apresentado pelo *The Shambhala Dictionary of Taoism*, que apresenta o 道 *Dào* como “primeiro princípio abrangente, a partir do qual surgem todas as aparências”. Vimos também que o autor pode ser colocado no grupo de sinólogos que separam o taoísmo entre filosófico e religioso, sendo que considera como verdadeiro apenas o primeiro. No entanto, em *Excerptos de Filosofia Taoista*, obra publicada em 1930, vinte e um anos depois de *Lao-tse e sua doutrina segundo o Tao Te King*, o autor parece ter se utilizado de alguns conceitos budistas para interpretar e reescrever algumas passagens dos livros 道德經 *Dào Dé Jīng* de 老子 *Lǎozǐ* e 南華經 *Nán Huá Jīng* de 莊子 *Zhuāngzǐ*, principalmente deste segundo, o que absolutamente não é estranho, visto sua declarada simpatia por algumas doutrinas budistas. Isto, veremos no capítulo 4, dedicado à análise da obra.

2.6 Taoísmo e Anarquismo Libertário: Um Ponto de Encontro?

O taoísmo nasceu na China Antiga e adota como modo de agir, dentre outras coisas, a espontaneidade, o agir de acordo com a natureza. O ser humano faz parte da natureza, por isso, já nasce exatamente do jeito que deve ser, mas a sociedade, que é corrupta, acaba também por corrompê-lo, fazendo com que deixe de lado o curso

natural do 道 *Dào* e se afaste cada vez mais de sua essência verdadeira. O anarquismo é uma ideologia política socialista que surgiu em meados do sec. XIX a partir do pensamento do francês Pierre-Joseph Proudhon. É uma ideologia revolucionária que critica a dominação do Estado e das grandes empresas e defende um sistema socialista de autogestão, onde cada indivíduo teria total consciência de sua parte na sociedade. Dois sistemas de pensamentos que, a princípio, são bem diferentes. Mas o que faz Manuel da Silva Mendes aproximá-los, e mais ainda, considerar o taoísmo como o precursor das ideias anarquistas?

Primeiro, é importante percebermos como se dá o anarquismo de Silva Mendes, visto que esta ideologia possui diversas vertentes com ideais distintos. Sobre o enquadramento político de Mendes, Amadeu Gonçalves diz o seguinte:

Há uma questão inevitável a colocar: Silva Mendes e o seu enquadramento no âmbito de uma filosofia política, isto é, republicano ou anarquista (socialismo libertário), considerando o anarquismo, nas palavras de Marcelo Caetano, como sendo uma “doutrina que, sendo socialista por preconizar a comunidade dos bens de produção e porventura até de consumo, traduz a exaltação do individualismo, visto assentar na crença da bondade natural do homem e no valor absoluto do indivíduo” (1964). (2007/2008, p. 106)

Em seu *Socialismo Libertário ou Anarchismo*, Mendes faz diversos elogios a Pierre-Joseph Proudhon e à sua ideia de mutualismo⁶³, que mais tarde, serviu de base

⁶³ “O mutualismo era concebido por Proudhon como um sistema de livres transições baseadas no ‘princípio do custo’, isto é, a quantidade de trabalho objetivamente incorporada nos bens. O princípio do custo se deduzia em sua teoria do valor, a qual indicava que o valor dos bens estava determinado,

para o desenvolvimento do anarquismo individualista⁶⁴. Tendo em vista que o principal objetivo do taoísmo é fazer com que cada indivíduo volte ao curso do 道 *Dào* através de ações naturais, espontâneas, sem interferências sociais, podemos dizer que se trata de uma filosofia de autoconhecimento, portanto, individualista. Conseguimos perceber esta valorização do autoconhecimento no seguinte trecho do 道德經 *Dào Dé Jīng*:

quem conhece o outro é sábio
quem conhece a si mesmo é iluminado

quem vence o outro tem força
quem vence a si mesmo é forte⁶⁵

Esta espécie de individualismo não implica em não se preocupar com o coletivo, pois se levarmos em consideração o livro como um todo, parece que é apenas após

efetivamente pela quantidade de esforço envolvido no processo de produção. Deste fenômeno, Proudhon extraía um princípio moral qual estabelecia que ‘O trabalhador conserva, mesmo depois de receber seu salário, um direito natural de propriedade sobre a coisa que ele produziu. [...] O trabalho dos operários criou um valor, logo este valor é propriedade destes’[3]”. LONGLOIS, Horácio. In: *A História do Pensamento Anarquista*. Disponível em: < <http://www.libertarianismo.org/index.php/artigos/historia-pensamento-anarquista-2>>. Acesso em: 21/02/2016.

⁶⁴ “O anarquista individualista difere do anarquista comunista no sentido de que considera (além dos objetos de prazer que formam a extensão da personalidade) a propriedade privada dos meios de produção e a livre disposição de seus produtos como uma garantia essencial da autonomia individual. Esta propriedade se deve limitar à terra ou às máquinas indispensáveis ao atendimento das necessidades da unidade social (individual, casais, agrupamentos familiares, etc.); ela existe sob a condição de que o proprietário não a alugue nem recorra a outra pessoa para sua valorização”. ARMAND, Émile. In: *O Pequeno Manual do Anarquismo Individualista* (1911). Disponível em: <<http://aesquerdalibertaria.blogspot.com.br/2013/10/o-pequeno-manual-do-anarquismo.html#.VsnzxpwrLDc>>. Acesso em: 21/02/2016.

⁶⁵ LAOZI. Cap. 33: *Virtude do Discernimento*. In: *Dao De Jing*. Tradução de Mario Bruno Sproviero. Vide Bibliografia

conhecer a si mesmo que o ser humano consegue ter uma visão clara do mundo e servir de exemplo para os outros. Assim como diz 老子 Lǎozǐ:

o homem bom é exemplo para o homem não-bom
o homem não-bom é potencial para o bom

sem apreciar o exemplo e cuidar do potencial
mesmo a sabedoria será grande extravio⁶⁶

Portanto, o autoconhecimento do taoísmo não significa abster-se dos problemas mundanos e se focar em si mesmo, muito pelo contrário. Como para o taoísmo todas as coisas estão ligadas, porque tudo faz parte do Uno, do 道 *Dào*, é preciso considerar as coisas do mundo em que vivemos e usá-las para se aperfeiçoar, assim como o homem bom e não-bom fazem mutuamente.

Ainda podemos apontar para o fato de Silva Mendes não considerar o anarquismo como um sistema propositadamente estruturado por intelectuais, mas sim, como uma ideologia que nasce naturalmente em sociedades que passam por períodos históricos conturbados, como se fosse uma vontade inerente ao ser humano. Esta ideia tão peculiar do autor quanto ao surgimento do anarquismo liga-se facilmente à ideia de espontaneidade do taoísmo, e deve ser justamente percebendo isso que o autor defende a tese do princípio do anarquismo ter suas raízes no 道德經 *Dào Dé Jīng* de 老子 Lǎozǐ.

⁶⁶ LAOZI. Cap. 27: *Uso da Destreza*. Ibidem.

Mas naturalmente que não há apenas semelhanças entre taoísmo e anarquismo.

Em sua tradução diretamente do chinês clássico para o português, Mário Bruno Sproviero faz algumas ressalvas quanto a esta aproximação:

A crítica da política é uma consequência da crítica da sociedade. Não admitindo a sociedade complexa, em princípio, não se admite o Estado. No entanto, não é como no anarquismo, que se quer uma sociedade complexa sem que seu governo seja feito por um órgão à parte. Também se distingue do anarquismo moderno pela violência. Laozi vê que contra a violência institucionalizada a não-violência seria a principal estratégia. (2007, p. 28)

No 道德經 *Dào Dé Jīng*, 老子 *Lǎozǐ* faz críticas ao governo, entretanto, em nenhum momento diz que a figura do governante é desnecessária. Na verdade, o governante deve ser um exemplo para o povo no sentido de deixar-se guiar pelo curso (道 *Dào*):

curso... lenho tosco sempre sem nome

embora pequeno o mundo
porém não o pode sujeitar

príncipes e reis podendo preservá-lo
as dez-mil-coisas por si se subordinam

céu e terra em conúbio deitam doce orvalho
o povo sem ser ordenado por si se coordena⁶⁷

⁶⁷ LAOZI. Cap. 32: *A Virtude da Santidade*. Ibidem.

O governante que segue o curso (道 *Dào*), permanece de acordo com a harmonia da natureza, pois não interfere no fluxo natural das coisas, e o povo, tendo seu governante como modelo, também segue o curso, e “as dez-mil-coisas por si se subordinam”.

A atuação através da violência, ao contrário do que muitos possam pensar, não é ideologia fundamental em todas as vertentes do anarquismo. Sproviero pontua este fato ao dizer que, quanto à violência, o taoísmo se distingue do anarquismo moderno, ou seja, posterior às primeiras ideologias. Proudhon, que aliás, é considerado o pai do anarquismo, acreditava que as reformas sociais poderiam ser alcançadas através de formas pacíficas. O anarquismo individualista bebeu desta fonte e também não prega a luta direta como meio de alcançar seus objetivos, até porque, segundo Alexandre Skirda, o anarquismo individualista não é um movimento social, mas um fenômeno filosófico/literário (2002, p. 191). Portanto, a ideia de não-violência do 道德經 *Dào Dé Jīng* também pode ser encontrada no pensamento anarquista de Proudhon.

Assim como disse o próprio Silva Mendes, o 道德經 *Dào Dé Jīng* é um livro de difícilíssima compreensão, fazendo com que possa ser interpretado de formas variadas. Por este motivo, não podemos afirmar categoricamente que os conceitos do livro se aproximam da ideologia anarquista. No entanto, exatamente por este imenso leque de interpretações que o livro possui, analisar e cogitar esta possibilidade não deixa de ser menos verdadeiro.

2.7 Conclusão da Biografia

A bibliografia produzida por Manuel da Silva Mendes é muito vasta. Publicou intensamente ao longo de sua vida e fez contribuições muito importantes para os estudos sinológicos. No entanto, suas obras, principalmente as sobre taoísmo, apesar de ser considerado o primeiro português a estudar e divulgar esta tradição, ao que parece, não são muito notadas no cenário sinológico português, pois, ao menos para nós, não foi possível encontrar bibliografias que analisassem esta parte importante e pioneira de sua obra. Uma lacuna que pretendemos começar a fechar com a presente dissertação.

Grande parte de sua obra publicada em Macau encontra-se na *Colectânea de Artigos de Manuel da Silva Mendes, 3 volumes*, de 1949, e *Nova Colectânea de Artigos de Manuel da Silva Mendes, 4 volumes*, de 1963/1964, ambas compiladas e publicadas pelo seu ex-aluno do Liceu, o macaense Luís Gonzaga Gomes. Manuel da Silva Mendes faleceu em Macau no dia 30 de dezembro de 1931, com 64 anos.

3. Excerptos de Filosofia Taoista & Questões de Tradução

3.1 Tradução em Perspectiva

Assim como nos explica José Pinheiro de Souza, em seu artigo *Teorias da Tradução: Uma Visão Integrada*, falar de tradução pode não ser tão simples quanto parece, pois este termo é polissêmico, ou seja, pode significar o produto (texto traduzido), o processo de tradução, o ofício de traduzir e a tradução como disciplina (1998, p. 51). Além dessas ramificações causadas pela polissemia, a tradução é uma área do conhecimento que possui diversas teorias, muitas das quais com ideias opostas. Sendo assim, sua conceptualização varia muito, tanto de acordo com a polissemia do termo quanto com as diferentes perspectivas teóricas dos diversos estudiosos da área. Mas antes de falarmos sobre a tradução propriamente dita, devemos entender um pouco sobre o processo de leitura e interpretação, pois todo o tradutor é, antes de tudo, um leitor.

3.1.1 Pré-Tradução: Leitura, Interpretação, Visão de Mundo

Em seu artigo *Tradução: Palavras (Des) Construídas e (In) Acabadas*, Alessandra da Silveira Bez cita a definição que Frota faz sobre o trabalho de tradução como a “Sempre difícil tentativa de atravessar barreiras linguísticas e culturais” (2000, p. 110, apud BEZ, 2011, p. 371). Segundo Bez, as línguas sempre se remeterão àquele que diz, fazendo com que a reprodução fiel do original na tradução seja um objetivo inalcançável (ibidem), pois segundo a teoria bakhtiniana da linguagem, os atos de fala entre dois ou mais indivíduos fazem parte de um: “[...] processo ininterrupto, que se

realiza através da interação social dos locutores” (BAKHTIN, 1995, p.127), ou seja, seguindo esta teoria, qualquer tipo de comunicação entre indivíduos está sujeita a interferências de origem histórica e sociocultural, uma vez que quem produz o discurso e quem o recebe possuem visões de mundo distintas, e essas visões influenciam a forma de como cada indivíduo interpreta a informação recebida.

A teoria de Bakhtin não é direcionada especificamente à tradução, mas sim à linguagem como ato comunicacional e social. Entretanto, se pensarmos no tradutor primeiramente como interlocutor do texto fonte, no qual precisará se utilizar tanto de seu conhecimento linguístico quanto de sua visão de mundo para interpretar este texto e só assim, produzir sua tradução, e segundo como locutor, pois o seu objetivo final é transmitir sua reescrita da obra original a um público específico, podemos usá-la para tentar explicar melhor alguns processos necessários para o fazer tradutológico.

Segundo Souza, grande parte da população é, pelo menos, bilíngue, tornando assim o ato de traduzir uma necessidade humana (1998, p. 53). Mas o processo de tradução não existe apenas entre duas línguas, pois toda e qualquer comunicação verbal necessariamente envolve algum grau de tradução. Sobre o ato tradutório, Murata (apud SOUZA, 1998, p. 53) diz que “[...] tudo o que se diz já é uma tradução do que já se disse”, já Octavio Paz, voltando à teoria bakhtiniana de interação social entre os locutores e interlocutores, afirma que: “[...] a própria língua, em sua essência, já é uma tradução: em primeiro lugar, do mundo não verbal e, em segundo, porque todo signo e toda frase é uma tradução de outro signo e de outra frase”. (apud SOUZA, 1998, p. 53)

Partindo da conceptualização de Roman Jakobson de tradução intralingual, que é o processo pelo qual ocorre a interpretação de signos verbais através de outros signos da mesma língua, temos então o primeiro e mais importante processo de tradução: a interpretação que o tradutor faz do texto fonte (TF). Para exemplificar este primeiro processo, tomemos como exemplo o que Mário Bruno Sproviero diz em seu artigo *Alguns Tópicos e Problemas de Tradução da Língua Chinesa*:

[...] os problemas de tradução entrelaçam-se com os da hermenêutica. Um texto de Kant pode ter leituras tão diferentes como as de Cassirer (1874 – 1945) e Heidegger (1889 – 1976). Assim, muitos textos chineses são entendidos pelos próprios chineses diferentemente. Essas várias leituras não prescrevem que qualquer leitura seja possível, como advoga a escola radical e niilista da hermenêutica, nem que não possa haver confronto entre as mesmas. (2006, p. 39)

Neste trecho, o autor aponta bem claramente que o primeiro problema do processo de tradução começa justamente na hermenêutica do TF. Precisamos lembrar que todo o tradutor primeiramente desempenha a função de leitor, e por isso, para traduzir o TF, é preciso primeiramente lê-lo e interpretá-lo, e para esta interpretação, é necessário bem mais do que somente ter o conhecimento estrutural da língua fonte (LF), pois além de estar presente nos meios de comunicação de toda e qualquer sociedade, a tradução intralingual está intrinsecamente ligada não apenas com o conhecimento linguístico de cada indivíduo, mas também com seu conhecimento e visão de mundo.

Aqui, podemos nos utilizar novamente da teoria bakhtiniana, pois neste

processo, o tradutor toma o papel de interlocutor, uma vez que recebe o TF e, utilizando-se de seus conhecimentos linguísticos, históricos e socioculturais, faz uma reinterpretação de acordo com sua visão de mundo, de onde se originará a tradução. Por fim, tomará o papel de locutor, uma vez que o público alvo será o receptor de sua reinterpretação e consequente reescrita da obra original. Esta é justamente a interação locutor/interlocutor proposta por Bakhtin em *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. Bez explica esta interação da seguinte forma:

Trata das relações do enunciado com enunciados já constituídos, e para a incorporação pelo enunciador da voz ou das vozes do outro no enunciado. A língua, então, se molda através das experiências e visões de mundo do locutor e do outro, que sempre se encontram presentes na fala desse locutor, promovendo sentidos impregnados por valores ideológicos. (2011, p. 377)

É por isso que se levarmos em consideração não apenas um leitor nativo da LF, mas sim, um leitor-tradutor, que tem a LF como segunda língua e cujo objetivo final é o de traduzir da LF para a língua meta (LM), a tradução intralingual é obrigatória como primeiro passo, pois além do leitor-tradutor precisar necessariamente compreender bem a LF, precisa também possuir um grande arcabouço cultural da sociedade a qual o TF pertence. Sproviero também esclarece este ponto:

É claro que o tradutor (um ou vários indivíduos coordenados) deve conhecer bem as duas línguas e entender o significado do que está traduzindo. O problema é que ele pode entender mal, deslocar o significado ou, o que é muito comum, entender fora do contexto. Por isso, é preciso estudar as

peculiaridades sócio-culturais do contexto. Daí ser imprescindível a historiografia, para nos possibilitar esse entendimento. Como também o conhecimento histórico é limitado e fragmentário, haverá sempre zonas de penumbra, como no caso da religião grega, chinesa, etc. (2006, p. 40)

Seguindo as palavras do autor, podemos entender que o tradutor precisa primeiro ter uma compreensão não só estrutural, como também contextual do TF antes de procurar as equivalências necessárias para traduzir para o TM, motivo que o leva à necessidade do estudo sociocultural juntamente com o estudo da LF. Como o objetivo principal do presente trabalho é analisar textos que têm como base o chinês escrito, vejamos um exemplo de tradução deste idioma.

A China é um país que passou por vários períodos de grande fome ao longo de sua história. Por este motivo, os chineses consideram que uma boa alimentação é o fator mais importante da sociedade, e por influência deste pensamento, na língua chinesa há expressões que a princípio estão relacionadas com a alimentação, mas que na verdade, relacionam-se com o bem-estar em geral. Um bom exemplo disso é a frase 你吃过了吗? , “Nǐ chīguò le ma?”, que ao pé da letra significa: Você comeu? Dependendo do contexto, esta frase pode realmente ter o significado de saber se a pessoa perguntada já comeu ou não, mas também é muito comum ter o significado de: “Tudo bem?” ou “Como você está?”, funcionando realmente como um simples cumprimento. E para se responder positivamente a esta pergunta, basta responder: 我吃过了, 谢谢。 “Wǒ chīguò le, xièxie.”, literalmente: “Eu comi, obrigado”, mas que equivale a: “Estou bem, obrigado”. Um tradutor que tem conhecimento apenas da estrutura da língua chinesa,

mas não do contexto cultural, possivelmente traduziria esta frase literalmente, causando assim uma mudança brusca no sentido que o TF se propõe a passar.

Levando em consideração este processo obrigatoriamente necessário para qualquer ato tradutório, podemos dizer que a tradução é primeiramente um exercício de leitura e interpretação de significados em relação à compreensão leitora do TF, e em segundo lugar, um processo de substituição e produção de significados em relação ao TM (SOUZA, 1998, p. 57). Em outras palavras, a tradução sempre se dá primeiramente no nível intralingual, e através da compreensão e interpretação dos significados do TF a partir da LF, busca equivalências para a tradução e produção do TM.

3.1.2 Tradução: Definições e Conceitos

No mundo da tradução, há ainda hoje uma tendência em dividir os diferentes tipos de textos traduzidos em modalidades, criando assim dicotomias entre eles. O modo como se traduz muitas vezes é definido pela natureza do texto a ser traduzido: se é um texto técnico-científico, pressupõe-se que a equivalência terminológica entre o texto fonte e o texto meta deva ser a mais precisa possível; num texto literário, onde há uma maior predominância de linguagem poética e/ou abstrata, existe uma discussão que está continuamente em voga entre a tradução dita literal ou palavra-a-palavra e a recriação; ou uma comunicação oral, onde o que se preza é passar a informação geral, sem a necessidade de se buscar uma total equivalência terminológica. Entretanto, atualmente, os estudos da tradução estão passando a dividir cada vez menos estas

modalidades de texto, assim como explicita Silvana Polchlopek e Michelle de Abreu Aio, em seu artigo *Tradução Técnica: Armadilhas e Desafios*:

A tendência atual, no entanto, é considerar técnicos não só manuais de instrução, artigos científicos e bulas de remédio, por exemplo, como também textos literários, jornalísticos e até mesmo uma carta de amor. Com isso, perde-se a dicotomia existente entre textos literários e técnicos, e, por conseguinte, as classificações atribuídas aos tradutores desses textos. (2009, p. 101)

Um dos fatores pelo qual esta divisão de modalidades textuais está deixando de existir é a crescente interdisciplinaridade do mundo contemporâneo. Nos dias de hoje, as diversas áreas do conhecimento humano entrelaçam-se e dialogam com bem mais frequência, dificultando assim uma padronização muito radical dos conteúdos. Um romance policial, por exemplo, pode conter uma linguagem técnica da área de criminologia, enquanto que um artigo acadêmico sobre poesia necessita utilizar-se um pouco da linguagem poética para seu desenvolvimento. Sobre esta distinção entre tradução técnica e literária, João Azenha, em uma entrevista para a edição comemorativa de vinte anos da Revista *Cadernos de Tradução*, apresenta uma interessante visão:

Eu costumo dizer que entre as traduções técnicas e as literárias existem diferenças de grau, mas não de essência. Não existe uma tipologia de textos capaz de classificar os textos produzidos e em vias de produção de uma forma indiscutível e estanque. Os relatos de viagem ou certas descrições de botânica feitos no século passado, por exemplo, podem se transformar em

peças literárias ao longo do tempo. Os contratos têm cláusulas ligadas a convenções e a práticas comerciais que são culturalmente marcadas. Um autor de literatura, por sua vez, pode escolher o discurso burocrático-administrativo para caracterizar um personagem e assim por diante. Os textos fluem de um tipo a outro, condicionados por inúmeros fatores. Ao tradutor são colocadas, portanto, tarefas que diferem entre si em grau, mas não em essência. (2016, pp. 32-33)

Portanto, na atualidade, ainda que se tenha muitas vezes esta divisão de modalidades, frequentemente seguidas de prescrições de técnicas de tradução específicas para cada uma delas, estamos caminhando para um estudo mais globalizante da tradução, onde, assim como disse Azenha, o que difere é o grau, e não a essência. Ou seja, cada tradução é única, com suas próprias peculiaridades, sendo difícil ou até mesmo inapropriado esta divisão. No final, uma boa tradução é determinada pelos conhecimentos tanto linguísticos quanto socioculturais e científicos do tradutor em relação ao texto fonte em questão.

Quanto à qualidade, Rosemary Arrojo apresenta-nos uma explicação de como se identificar uma boa tradução. Para a autora, uma tradução considerada boa é aquela que apresenta tanto conhecimentos estruturais e linguísticos da língua fonte e língua meta quanto a apropriação dos aspectos culturais de ambas as línguas. Ainda segundo a autora, para uma tradução eficaz, o tradutor também necessita saber os pressupostos e as concepções científicas da comunidade que a produziu, afim de evitar desvios terminológicos (apud BEZ, 2011, p. 372). Portanto, seguindo a definição de tradução eficaz de Arrojo, podemos admitir que apenas um bom conhecimento estrutural e

linguístico da língua fonte não é o suficiente para se produzir uma boa tradução, pois sem a apropriação sociocultural, tanto da língua fonte, pois é preciso entender o contexto de produção do texto original, quanto da língua meta, visto que ajustes de linguagem ou mesmo contextuais precisam ser feitos para possibilitar o entendimento da reescrita por parte do público alvo, o tradutor não será capaz de produzir um texto coeso e significativo para a cultura de chegada.

A despeito da visão de Arrojo, não existe uma definição completamente precisa do que pode realmente ser considerado tradução. Durante os anos, vários teóricos criaram categorias a fim de melhor definir as diversas características de diferentes tipos de tradução. Muitas destas categorias não são completamente aceitas, possuindo várias brechas que acabam sendo exploradas por outros teóricos.⁶⁸ Souza, no seu já citado artigo *Teorias da Tradução: Uma Visão Integrada*, trata da dicotomia tradução literal versus tradução livre (1998, p. 51-52), que de um modo geral, podemos definir respectivamente como:

- Processo cujo o objetivo é fornecer o conteúdo do original da forma mais fiel possível, tentando reproduzir até mesmo a equivalência de palavras e a semântica da língua fonte para a língua meta. É também chamada de tradução palavra-a-palavra;
- Processo que tem como base a transferência de mensagens, conteúdos

⁶⁸ Para saber mais sobre teorias da tradução, ver: MILTON, John. *Tradução, Teoria e Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. Ver também: VENUTI, Lawrence. *The Translator's Invisibility: A history of translation*. London and New York: Routledge, 1995.

ou significados do original entre a língua fonte para a língua meta. Este tipo é mais aberto, pois considera como aspecto mais importante a passagem da informação e do sentido, não sendo necessária a literalidade para se conseguir este fim. Este processo é conhecido como tradução livre. A adaptação também é comumente enquadrada neste tipo.

Esta distinção entre tradução literal e livre deixa margens para discussão, pois em uma perspectiva linguística, cada idioma é único, e por isso, possui maneiras próprias de observar e sentir a realidade. Podemos entender melhor essa ideia através da fala de José Paulo Pães: “[...] cada língua constitui uma visão de mundo diferenciada e única a que só se pode ter acesso por via dessa mesma língua e de nenhuma outra” (1990, p.33), e de outra fala de Souza: “[...] até certo ponto, pensamos deste ou daquele modo por causa da língua que falamos” (1998, p. 52). Souza ainda exemplifica explicando que, enquanto em português pensamos a distância em quilômetros, em inglês, pensa-se em milhas. Esta diferença de percepção da realidade entre estas duas línguas já impossibilita uma tradução inteiramente fiel, visto que um falante nativo de português no Brasil apresentaria dificuldades em medir a distância através do sistema de milhas, e que por isso, a intervenção de trocar milhas por quilômetros no processo de tradução é completamente justificável. Este é um exemplo claro de que a fidelidade perfeita não existe. Porém, o autor também enfatiza que este exemplo de diferentes percepções da realidade de forma alguma exclui a universalidade da linguagem e da experiência humana, pois a par de algumas exceções, como o exemplo dado, as línguas possuem mais semelhanças do que diferenças entre si, pois sempre haverá uma forma

de substituição válida entre os idiomas, seja através de expressões e termos equivalentes ou próximos.

Em suma, a tradução literal é considerada como uma tentativa de reprodução a nível estrutural da língua, ou seja, que se preocupa em reproduzir os efeitos linguísticos do TF no TM, enquanto que a tradução livre seria uma reprodução a nível do sentido, que se preocuparia com o aspecto informativo, ou seja, o que se presa é passar o sentido do TF para o TM sem se prender à forma estrutural do TF. Martinho Lutero, por exemplo, optou por traduzir a bíblia do latim para o alemão através de uma tradução que prezava bem mais o sentido do que a estrutura do TF, visto que apenas uma tradução palavra-a-palavra não seria o suficiente para o entendimento do público alvo da época, sendo necessária também uma adequação de linguagem e de contexto histórico-cultural

3.1.3 Tradução e Adaptação

Entre tradução e adaptação há muitas discussões teóricas. Vários conceitos foram utilizados em diversas épocas, mas assim como nos mostra Lauro Maia Amorim em seu livro *Tradução e Adaptação: Encruzilhadas da textualidade em Alice no País das Maravilhas, de Lewis Carrol, e Kim, de Rudyard Kipling*, até os dias de hoje não se tem uma descrição precisa do que pode ser considerado tradução ou adaptação (2005, pp. 40-41). Entretanto, como já mencionamos, os teóricos que consideram adaptação como tradução costumam enquadrá-la no tipo tradução livre pela óbvia liberdade criativa que o adaptador/tradutor tem ao realizar a reescrita da obra original.

Tomando como base a explicação dada por Amorim (2005, p. 48), podemos perceber um certo preconceito no mundo acadêmico em relação à adaptação, pois enquanto a tradução literal é considerada por muitos como um trabalho mais erudito, porque demanda do tradutor uma reescrita ao mesmo tempo fiel ao original e legível à LM, o que lhe confere um status de exímio conhecedor da LF caso sua tradução seja bem sucedida, a adaptação é muitas vezes rotulada como transgressora, pois seu processo acarretaria na violação do texto original, muitas vezes diminuindo-o em grandes proporções, ou modificando aspectos que o público leitor bilíngue, que conhece a obra através do idioma original, repudia. No entanto, é interessante observar que, ainda segundo Amorim, no que concerne aos direitos autorais, os tradutores geralmente ficam para trás, uma vez que seu trabalho é considerado como uma espécie de “reprodução do texto original” (2005, p. 48), ao passo que os adaptadores, por terem um processo de criatividade ao realizarem suas adaptações, muitas vezes recebem os direitos autorais de suas reescritas.

A adaptação também pode ser vista como um processo de interpretação necessário de uma cultura para outra, pois como vimos anteriormente, a interpretação de um texto pode variar de acordo com a visão de mundo que o leitor possui, e mesmo que esta visão de mundo seja algo individual, naturalmente que é influenciada pela sociedade em que o leitor vive, pela educação que teve e pelos valores que recebeu. Homi K. Bhabha expressa bem esta questão ao afirmar que: “[...] a tradução é a natureza performativa da comunicação cultural” (BHABHA, 2005, p. 303 apud ROMANO, 2007, pp. 29-30). Assim como aponta Fernanda Maria Romano, em sua dissertação

Camilo Pessanha: Travessias Entre Poesia e Tradução (2007, p. 30), podemos entender que a comunicação cultural citada por Bhabha precederia a própria tradução, não sendo submetida ao conceito de literalidade, uma vez que cada cultura possui sua própria estrutura comunicacional, o que leva a interpretações distintas de um mesmo TF, e em consequência, à ideia de recriação.

Haroldo de Campos trabalha bastante esta ideia de recriação, principalmente quando se trata de textos altamente criativos, como a poesia, dada a impossibilidade de imitação estrutural de um idioma a outro. Para o autor: "[...] tradução de textos criativos será sempre recriação, ou criação paralela, autônoma porém recíproca" (1992, p. 33). Para a sua argumentação, Campos baseia-se na tese de Max Bense, que divide a estrutura do texto poético em informação documentária, informação semântica e informação estética, esta última, intraduzível. Por este fato, para Campos, o que teríamos na tradução de um texto poético para outro idioma seria uma informação estética nova, reinventada para adequar-se ao TM, ou seja, completamente autônoma em relação à informação estética do TF.

Walter Benjamin também mostra-se contra a ideia de literalidade por considerar impossível uma teoria da imitação num processo de tradução, pois tanto a LF quanto a LM possuem formas diferentes de entender a realidade e de representá-la por meio da escrita, e que por isso, no processo de conhecimento (tradução), não deve haver objetividade (BENJAMIN, 2013, p. 107). Haroldo de Campos vai um pouco mais além, e diz que “Traduzir é reinventar” (2011, p. 13).

Linda Hutcheon em seu livro *A Theory of Adaptation* explora as diversas

possibilidades e processos pelos quais a adaptação pode ser feita. Para a autora, adaptar significa repetir sem replicar⁶⁹, ou seja, retoma a ideia de que a adaptação é mais do que uma simples tradução, é um recontar através de processos necessários para adequar o texto fonte à mídia ou língua meta, considerando todas as diferenças culturais de um meio para o outro. Bastin, contrariando mais ainda o senso comum, diz que a adaptação é um procedimento que assegura a fidelidade à intenção comunicativa do texto original, pois esta não procura traduzir somente as palavras, principal objetivo de traduções ditas literais, mas também o significado e sentido do texto original, os quais estão muito além de uma mera equivalência de expressões (BASTIN, 1990 apud AMORIM, 2005, p. 86).

3.1.4 A Língua Chinesa e Alguns Problemas de Tradução

Não obstante os problemas gerais de tradução presentes em qualquer idioma, é importante analisarmos mais a fundo algumas questões peculiares ao idioma chinês, visto a distância tanto linguística quanto cultural deste idioma para línguas ocidentais como o português. Com esta parte de nosso trabalho, pretendemos apontar algumas dificuldades de tradução deste idioma, dando um foco maior na questão de seu sintetismo.

Primeiramente, vamos contextualizar de forma breve a historiografia da língua chinesa que, segundo o linguista Chaofen Sun em seu livro *Chinese: A Linguistic*

⁶⁹ HUTCHEON, 2006, p. 7. Vide bibliografia.

*Introduction*⁷⁰, é dividida em cinco períodos históricos: 甲骨文 *jiǎ gǔwén*, “inscrições em ossos oraculares”, datado entre 1700-1045 a.C.; 上古漢語 *shànggǔ hànyǔ*, “chinês antigo ou arcaico” (771-220 a.C.); 中古漢語 *zhōnggǔ hànyǔ*, “chinês médio” (220 a.C. – 960 d.C.); 早期現代漢語 *zǎoqī xiàndài hànyǔ*, “chinês pré-moderno” (960-1900 d.C.) e por último, 現代漢語 *xiàndài hànyǔ*, “chinês moderno” (1900 até os dias atuais).

甲骨文 *Jiǎ gǔwén*, “inscrições em ossos oraculares”: Dados da longínqua dinastia 商 *Shāng* (1700-1045 a.C.), segunda dinastia chinesa, sendo que a primeira, a dinastia 夏 *Xià* (2070-1600 a.C.) ainda não teve sua existência comprovada. São inscrições pictográficas encontradas em cascos de tartarugas e ossos de bois para fins oraculares. Atualmente, já foram encontradas mais de cem mil peças, com um total de 3.700 caracteres identificados, nos quais apenas aproximadamente 2.000 foram decifrados;

上古漢語 *Shànggǔ hànyǔ*, “chinês antigo” (771-220 a.C.): Língua que abarca o período conhecido como A Era de Ouro do Pensamento Chinês. Obras importantes para a cultura chinesa como o 道德經 *Dào Dé Jīng*, o 論文 *Lùnwén*, “Os Analetos”, 孟子 *Mèngzǐ*, “Mêncio”, e o 南華經 *Nán Huá Jīng* foram escritos em chinês antigo, e seus modelos de escrita deram origem ao chinês literário. Foi a partir deste período que o padrão escrito, seguindo o modelo destas importantes obras, passou a ser designado como chinês clássico. Na parte da língua falada, apesar de existirem diversos outros dialetos desde este período, consta-se que Confúcio se utilizava de uma espécie de

⁷⁰ Vide bibliografia.

língua comum, a que chamava de 雅言 *yǎyán*, “língua refinada”, baseada na gramática do 詩經 *Shī Jīng*, “Clássico da Poesia”⁷¹, para ensinar os seus mais de três mil discípulos, provindos de diversos lugares. Apesar da diversidade linguística presente desde a China Antiga, existem evidências de que sempre houve esta espécie de língua comum que era oficialmente utilizada na corte e para fins administrativos. A historiografia da língua chinesa segue justamente esta variante utilizada na corte.

中古漢語 *Zhōnggǔ hànǚ*, “chinês médio” (220 a.C. – 960 d.C.): É uma variação do chinês arcaico falado que foi registrado no 切韻 *Qiēyùn*, espécie de dicionário de rimas que se utilizava de um método chamado 反切 *fǎnqiē* para indicar a pronúncia. Esta variante linguística foi extensamente utilizada nos 科舉 *Kējǔ*, exame imperial para a seleção de cargos públicos, que teve início na dinastia 隋 *Suí* e durou mais de mil anos.

早期現代漢語 *Zǎoqī xiàndài hànǚ*, “chinês pré-moderno” (960-1900): Variante do chinês médio, em grande parte, sistematizado nos dicionários 中原音韻 *Zhōngyuán Yīnyùn* e 洪武正韻 *Hóngwǔ Zhèngyùn*. Foi com esta variante que os jesuítas do século XVI se depararam ao estabelecerem contato com a China. Algumas questões gramaticais, fonológicas e socioculturais desta variante foram exploradas por estes missionários em suas gramáticas e dicionários de língua chinesa.

現代漢語 *Xiàndài hànǚ*, “chinês moderno” (1900 até os dias atuais): Originalmente nomeado como 國語 *guóyǔ*, “língua nacional”, durante a Proclamação

⁷¹ Um dos Cinco Livros Clássicos (五經 *Wú Jīng*). Coletânea de músicas e poemas cujas composições, em sua maioria, datam de antes de 1000 a.C.

da República Chinesa, em 1911, que se utilizava do sistema fonético 注音符號 *zhùyīn fúhào* para a transcrição da pronúncia, mas em 1956, teve seu nome oficial mudado para 普通話 *pǔtōnghuà*, “Língua Comum”, mais conhecido como mandarim pelo novo governo, comandado por 毛澤東 *Máo Zédōng*. Um sistema de transcrição fonética novo também foi desenvolvido para substituir o 注音符號 *zhùyīn fúhào*, chamado de 漢語拼音 *hànyǔ pīnyīn*, também conhecido apenas como pinyin, que passou a ser utilizado internacionalmente para transcrever a pronúncia do mandarim⁷². A partir desta última reforma, o padrão de escrita mudou do chinês clássico, que vigorava na literatura até então, para uma variante escrita do chinês moderno. Com o tempo, os textos escritos em chinês clássico passariam a ser traduzidos para o chinês moderno.

De forma bem resumida, esta foi a linha histórica das reformas linguísticas da China. Mas apesar da existência dessa chamada língua comum, utilizada na corte desde a antiguidade, devemos ter em mente que quando falamos de língua chinesa, não se trata simplesmente de um idioma, mas de uma família linguística pertencente ao grupo linguístico sino-tibetano. Nos dias de hoje, as diferentes formas de língua chinesa são faladas por aproximadamente um quinto da população mundial como língua materna, tornando este grupo linguístico o segundo mais falado do mundo, ficando atrás apenas do indo-europeu. Hoje em dia, é comum a expressão “língua chinesa” ser usada para definir o mandarim, ou 普通話 *pǔtōnghuà*.

⁷² O 注音符號 *zhùyīn fúhào* continua a ser utilizado na República da China (Taiwan).

Como já visto no capítulo anterior, apesar das várias formas de língua chinesa, representadas pelos diversos dialetos, alguns dos quais pertencentes às chamadas 少数民族 *shǎoshù mínzú*, “minorias étnicas chinesas”, grande parte dos dialetos possui o mesmo sistema de escrita, denominado logográfico, que é composto por caracteres que não transcrevem os fonemas da língua falada, mas somente seus significados⁷³, fazendo com que a pronúncia de cada caractere seja diferente para cada dialeto e que a aprendizagem desses idiomas possa se dar apenas na parte escrita ou falada de forma completamente independente.

A escrita logográfica chinesa passou por uma reforma na década de 1950 na China Continental. Foram selecionados cinco mil caracteres considerados os mais usados para passarem por uma simplificação que consistia em diminuir o número de traços necessários para escrevê-los, dividindo assim a escrita chinesa em escrita tradicional, ou seja, modelo de escrita utilizado antes da reforma e usada ainda hoje como escrita oficial em Taiwan, Hong Kong e Macau, e a escrita simplificada, utilizada na China Continental. Para exemplificar a diferença entre estes dois modelos, vamos utilizar a palavra "permitir" em mandarim, cujo pinyin é *ràng*: 讓 (caractere tradicional); 让 (caractere simplificado). Podemos perceber claramente a diferença na quantidade de traços de cada caractere. Enquanto o tradicional possui vinte e quatro traços, o simplificado contém apenas cinco. Entretanto, alguns destes cinco mil caracteres não

⁷³ Não podemos generalizar esta afirmação. Há vários tipos de caracteres na língua chinesa. Dentre eles, os tipos denominados 形声 *xíngshēng* e 假借 *jiǎjiè* apresentam uma espécie de indicação de pronúncia. Para mais informações sobre a escrita chinesa, ver: BARRETO, Cristiano Mahaut Barros. *Pensares sobre a Escrita Chinesa*. Dissertação (Mestrado em Letras) – Pontifícia Universidade Católica. Rio de Janeiro, 2011.

passaram por uma mudança tão grande na aparência quanto ao que acabamos de ilustrar, como o caractere 話 *huà*, "palavra", cuja simplificação ficou: 话, passando de treze para oito traços, mas mantendo-se parecido com sua versão tradicional.

Outra característica de diversos dialetos chineses são os tons. O próprio mandarim é um idioma tonal, com quatro tons mais um neutro, o que significa que uma mesma sílaba pronunciada com tons diferentes acarreta em significados diferentes. Usemos como exemplo o caractere 馬, "cavalo", que é representado pela sílaba do pinyin *mǎ*. O que parece ser um acento circunflexo ao contrário em cima da letra "a" é a representação do terceiro tom do mandarim. Se pegarmos esta mesma sílaba e a repetirmos para cada um dos cinco tons, dentre outras possibilidades, podemos ter os seguintes resultados: 媽 *mā*, "mãe"; 麻 *má*, "erva"; 馬 *mǎ*, "cavalo"; 罵 *mà*, "xingar"; 嗎 *ma*, partícula interrogativa. Apesar de cada um destes cinco caracteres possuírem a mesma sílaba no mandarim, representada pelo sistema fonético pinyin, a mudança de tom para cada uma delas resulta em um significado completamente distinto dos outros.

Convém lembrar que, em Macau, os idiomas oficiais eram o português, por conta da administração portuguesa, e o dialeto cantonês, e não o 普通話 *pǔtōnghuà*, ou mandarim, visto que o português era pouco falado pelos macaenses de origem chinesa, sendo marca registrada da população de origem portuguesa. Portanto, o idioma em que Mendes se comunicava com a população chinesa era o dialeto cantonês, e as transcrições fonéticas que se utilizava em suas obras também proviam deste dialeto, e não do sistema fonético pinyin, usado hoje a nível internacional para a transcrição do mandarim, entretanto, também se trata de um idioma tonal, possuindo sete tons ao todo.

Depois desta breve explicação, como nosso objeto de pesquisa trata-se de uma obra textual, vamos voltar nossa atenção para a escrita logográfica chinesa.

Como um sistema de escrita logográfico, o chinês acaba tornando-se um idioma muito sintético, pois diferentemente dos idiomas fonéticos como o português, cuja escrita carrega a informação fonética e a construção de significados se dá através da junção das diferentes sílabas para formar palavras, naturalmente com a exceção das monossílabas, o chinês utiliza-se de caracteres para representar significados, onde cada um é representado na fala por uma única sílaba. Um bom exemplo é o caractere 你 *nǐ*, que significa “você”. Enquanto que no português utilizamos duas sílabas para representar esta palavra, no mandarim há apenas uma para o mesmo significado. Vamos para um exemplo mais radical: 猴 *hóu*, “macaco”⁷⁴. Enquanto que em chinês na pronúncia do mandarim há apenas uma sílaba, no português temos três. Esta característica torna o chinês um idioma monossilábico, principalmente se nos referirmos à escrita clássica. Já na escrita moderna, apesar de existirem exceções, como a palavra 你 *nǐ*, há maior abundância de palavras polissilábicas, ou seja, formadas de dois ou mais caracteres. Entretanto, os caracteres de muitas destas palavras polissilábicas podem ser separados e ainda assim manterem um significado ou significados próprios, como por exemplo a palavra 幸福 *xìngfú*, “felicidade”. O caractere 幸 *xìng* isoladamente possui o significado de “sorte”, e 福 *fú*, “prosperidade”. Cristiano Mahaut de Barros Barreto em sua dissertação de mestrado *Pensares sobre a*

⁷⁴ Embora no chinês moderno a palavra “macaco” de forma completa seja 猴子 *hóuzi*, com dois caracteres, o caractere 猴 *hóu* isoladamente continua mantendo o significado de macaco.

Escrita Chinesa explica bem esse caráter monossilábico do chinês, além de também pontuar a existência de exceções:

A escrita é a única em uso hoje em que basicamente se utiliza de um significante monossilábico passível de atribuição de significado. Embora no chinês clássico isso significasse a forte tendência a palavras monossilábicas, no mandarim contemporâneo há uma abundância de palavras polissilábicas. Existem raros exemplos de caracteres que (no chinês atual) nunca são empregados de forma isolada, como por exemplo os dois caracteres de 蟋蟀 *xīshuài*, que juntos significam “gafanhoto” e não são usados separadamente. (2011, p. 94)

Outras características que tornam o chinês sintético apontadas por Barreto são a falta de algumas estruturas gramaticais que não acrescentam informações ao contexto e a ausência de flexão verbal:

O chinês é considerado uma língua orientada pelo contexto no sentido em que ela não requer a codificação de certas formas gramaticais que não acrescentem novas informações (neste sentido ela é mais “econômica” ao descartar estruturas formais gramaticais que não acrescentem informações). (2011, p. 95)

Em chinês não há flexão verbal indicativa de tempo (igualmente não há flexões para indicar número, gênero ou modo). A ação é situada no tempo basicamente através de advérbios e de outros elementos indicados nas frases ou pelo próprio contexto. A própria língua opta por dar ênfase na demonstração sintática do aspecto da ação (por exemplo, ação completada ou habitual). (Ibidem)

Para ilustrar a explicação de Barreto, utilizemo-nos da seguinte frase: 明年我去中國 *Míngnián wǒ qù Zhōngguó*, “Ano que vem eu irei para a China”. Traduzindo esta frase literalmente, seria: “Ano que vem eu ir China”. Percebemos então que o verbo 去, “ir” não flexiona, o que não nos impede de entender tratar-se do futuro, visto que a palavra 明年 *Míngnián*, “ano que vem”, não nos deixa dúvida quanto à indicação de tempo, e a preposição seguida de artigo “para a” não existe, o que também não nos impede de entender que o destino do sujeito, 我 *wǒ*, “eu”, é a “China”, 中國 *Zhōngguó*.

Mantendo todas estas características apontadas acima e ainda com uma frequência de palavras monossilábicas bem maior se comparado com o chinês moderno, o chinês clássico consegue ser ainda mais sintético. Como nosso objeto de análise é baseado em textos muito antigos, para uma melhor compreensão das dificuldades do processo de tradução de textos clássicos chineses, vamos comparar a diferença entre a escrita clássica e moderna.

Para isso, utilizaremos o primeiro verso do primeiro capítulo do 道德經 *Dào Dé Jīng*.

Chinês clássico:

道可道非常道

Tradução da versão clássica para o português:

Dao poder dizer não constante Dao

Tradução para o chinês moderno:

道可以用語言講述出來，就不是恒久不變的道了。⁷⁵

⁷⁵ Tradução para o chinês moderno feita por 欧阳居士 *Ōuyáng Jūshì*. Vide bibliografia.

Tradução da versão moderna para o português:

O Dao que pode ser nomeado através de línguas não é mais o Dao constante.⁷⁶

À primeira vista, já podemos perceber que a versão em chinês moderno mais que triplicou de tamanho, possuindo vinte caracteres contra apenas seis na versão original, justamente porque uma característica bem marcante no chinês clássico é a polissemia. No verso original, dos apenas seis caracteres que o compõe, 道 *Dào* aparece três vezes, mas desempenha a função de dois significados. O primeiro pode ser “caminho”, “via”, “curso”, o segundo, “dizer”, “falar”. Então, podemos traduzir este verso ao pé da letra como: *Caminho poder dizer não constante Caminho*. Mario Bruno Sproviero, em sua tradução direta do chinês clássico para o português, traduziu este verso da seguinte forma: “o curso que se pode discorrer não é o eterno curso” (2007, p. 43). Silva Mendes nos apresenta a seguinte tradução deste mesmo verso: “A Via que pode ser enunciada pela palavra, não é a Via eterna” (MENDES, Vol. I, 1963, p. 221).

Além do monossilabismo, esta polissemia também é muito frequente nos textos chineses clássicos, o que o torna muito difícil de ser compreendido até mesmo pelos próprios chineses nos dias de hoje, motivo pelo qual estes textos antigos precisam ser traduzidos para o chinês moderno. Esta necessidade de tradução do chinês clássico para o moderno é bem pontuada por Angela Fleury da Fonseca, em sua dissertação de mestrado *A tradução das escrituras budistas na China: a primeira onda*:

⁷⁶ Preferi manter a palavra 道 *Dào* sem tradução devido a sua polissemia.

Sabemos que o chinês clássico escrito possui algumas características singulares, todas elas com importante impacto na atividade tradutória: alta densidade e brevidade, muitas vezes comparadas ao estilo dos telegramas; grande versatilidade gramatical, fazendo com que um mesmo caractere funcione ora como nome, ora como verbo, ora como adjetivo e até mesmo como advérbio; escasso uso de tempo e número, além de sua melodia, um traço de particular relevância na sua composição literária e, consequentemente, na tradução. Essas características levaram inevitavelmente a diferentes interpretações, bastante evidentes no caso específico das traduções (Hung, 1998, p.365). Além disso, sabemos que os ideogramas chineses são símbolos gráficos que por sua própria natureza encerram uma acentuada polissemia, deixando bem evidente a complexidade linguística chinesa e as dificuldades que isso acarreta no processo tradutório. (2009, pp. 20-21)

Entretanto, não obstante esta dificuldade interpretativa do chinês clássico, a polissemia é proposital, pois a ambiguidade causada é uma marca estilística que serve para dar maior criatividade ao texto, assim como explica Jorge Vulibrum em sua tradução do *Yi Jing*:

A língua chinesa é muito diferente das ocidentais, o que cria enormes dificuldades para uma adequada compreensão dos textos clássicos dessa cultura. Dentre as várias diferenças pode-se destacar a forma de atribuir sentidos às palavras. No Ocidente, uma palavra é cortada o mais nitidamente possível do seu contexto a fim de ser precisa: as definições devem ser cristalinas para evitar ambiguidades. Em chinês as palavras são recortadas a fim de insinuar um leque de significados dependentes do contexto em que a palavra é utilizada. Assim, a ambiguidade acrescenta uma dimensão

criativa ao texto. Geralmente os tradutores recorrem a palavras diferentes em cada repetição da palavra chinesa, ou a deixam sem traduzir, mas isso esconde o fato de que, para os autores chineses, cada palavra representava um conceito, multifacetado sim, mas único. (2013, p. 57)

Agora, vamos analisar a tradução para o chinês moderno, que traduzida de uma forma literal para o português poderia ser:

Caminho poder usar línguas enunciar sair vir, então não ser constante não mudar de Caminho mais.

Fazendo as devidas adequações para o português, teríamos:

O Caminho que pode ser dito através das línguas não é mais o Caminho constante, que não muda.

A tradução para o chinês moderno mostra-se bem mais compreensível para os chineses do que a versão original, entretanto, para isso, foi preciso mais que triplicar o tamanho de um verso com apenas seis caracteres. Talvez com este exemplo possamos entender melhor quando Silva Mendes diz que 老子 *Lǎozǐ* escreveu um livro com bem menos palavras do que seriam necessárias para ser compreendido: “No estilo dá a impressão de que o seu auctor se propoz escrevel-o com palavras dez vezes menos numerosas do que as necessarias para poder exprimir-se com clareza”. (MENDES, Vol. I, 1963, p. 220)

Para finalizar, vamos voltar à discussão sobre tradução e adaptação. A versão para o chinês moderno apresentada aqui é considerada uma tradução fiel ao original em

chinês clássico, por mais extenso que tenha ficado em comparação ao original, justamente por causa da característica monossilábica do chinês clássico e da polissemia, o que faz com que as traduções para o chinês moderno sempre tenham pelo menos o dobro do tamanho, pois é necessária a utilização de várias palavras para representar cada um dos significados dos caracteres na versão clássica. E mesmo que esta tradução possa ser considerada uma adaptação por alguns, aqui também podemos retomar Bastin, parafraseando-o quando diz que a adaptação, ao contrário do que muitos pensam, pode assegurar a fidelidade da informação do texto original, pois visa decifrar os seus significados, e não apenas fazer uma tradução palavra-a-palavra (1990 apud AMORIM, 2005, p. 86).

3.2 *Excerptos de Filosofia Taoista: A Obra*

Antes de falarmos sobre a obra *Excerptos de Filosofia Taoista* de Manuel da Silva Mendes, considerando que esta é totalmente baseada em dois clássicos taoístas chineses, para que possamos compreender melhor a obra de Mendes, convém apresentarmos primeiramente uma breve explicação acerca destes dois livros.

3.2.1 *O Clássico do Caminho e da sua Virtude e O Clássico da Essência do Sul*

O 道德經 *Dào Dé Jīng*, “O Clássico do Caminho e da sua Virtude”, supostamente escrito por 老子 *Lǎozǐ*, é uma compilação de textos poéticos que tratam do 道 *Dào* e de sua virtude. O livro é composto por aproximadamente cinco mil

caracteres, e além de possuir uma linguagem bastante sintética, grande parte das passagens da obra é de significado obscuro, de difícil compreensão. Existem controvérsias quanto à sua origem, mas de acordo com James Miller, a edição chinesa usada até hoje é a do comentarista 王弼 Wáng Bì (226 - 249), que é dividida em 81 capítulos distribuídos em duas partes. A primeira (capítulos 1 a 37) é conhecida como 道經 *Dào Jīng*, “Clássico do Dào”, e a segunda (capítulos 38 - 81), como 德經 *Dé Jīng*, “Clássico da Virtude”.⁷⁷

O livro fala do 道 *Dào* como sendo uma espécie de caminho sem forma e inexprimível, o qual é a fonte do poder criativo de um universo em constante transformação. O 道 *Dào* é descrito como a mãe do céu e da terra e como uma força espontânea criadora de vida. Tudo no universo tem sua própria virtude, e se for permitido a essa virtude fluir, traz uma harmonia e ordem natural ao mundo. Resumindo, pode-se dizer que é uma filosofia de não intervenção, pois prega a ideia de que a natureza deve seguir seu próprio curso. No entanto, os seres humanos possuem a capacidade de se desviar ou simplesmente ignorar essa ordem natural impondo sua vontade sobre o mundo e agindo de acordo com suas emoções, como desejo, ódio e ambição. Ao abandonar o caminho natural, o ser humano desenvolve sociedades controladas por governantes que vivem em guerras entre si justamente pelo fato de darem rédea solta às suas emoções e desejos. Mas para o taoísmo, o governante esclarecido ou sábio, no entanto, consegue cultivar a ordem e harmonia com uma

⁷⁷ MILLER, James. Historical Introduction, p. 25. In: *Daoism: A Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld Publications, 2008.

pequena comunidade cultivando a espontaneidade e seguindo o caminho da não agressão. Por causa de sua virtude e espontaneidade, a ordem aparecerá naturalmente na sociedade, não dando mais lugar ao caos.

Diversos conceitos e crenças muito importantes para o taoísmo e para a história e cultura chinesa em geral nasceram do 道德經 *Dào Dé Jīng* e do mito de 老子 *Lǎozǐ* como sábio supremo. James Miller ainda pontua que a imagem do governante sábio culminou em uma relação estreita e muitas vezes antagônica com o taoísmo e a autoridade da China Imperial (2008, p. 6). As influências desses conceitos permanecem até os dias de hoje.

O 南華經 *Nán Huá Jīng*, ou “O Clássico da Essência do Sul”, a princípio conhecido apenas como 莊子 *Zhuāngzǐ*, também nome de seu autor, é um livro escrito em prosa e composto de pequenas histórias e anedotas que, através de personagens históricos, lendários e inventados e também com muito humor e uma forte simbologia, retoma os ensinamentos do 道德經 *Dào Dé Jīng* de uma forma diferente, tentando alcançar novos leitores através do conhecimento popular. É um dos clássicos mais populares da literatura chinesa e revela uma sofisticação filosófica e retórica tão alta que seu conteúdo consegue alcançar diversas culturas. Mas embora esta obra tenha sempre sido classificada como um texto taoísta, é curioso notar que não é frequentemente considerada uma escritura particularmente importante para o taoísmo religioso. (MILLER, 2008, p. 6)

Escrito aproximadamente no sec. III a.C., três séculos depois da suposta data de

origem do 道德經 *Dào Dé Jīng*, o livro possuía originalmente 52 capítulos, que foram posteriormente compilados para 33 pelo comentarista 郭象 *Guō Xiàng* no século III. As traduções que se encontram hoje são todas baseadas nesta compilação de 33 capítulos.

Ao contrário de 老子 *Lǎozǐ*, cuja existência ainda é um mistério, apesar das poucas evidências que o circundam, os historiadores chineses parecem não apresentar dúvidas quanto à existência de 莊子 *Zhuāngzǐ*, e nem de ter sido ele o autor de pelo menos sete capítulos do 南華經 *Nán Huá Jīng*, denominados internos e considerados como os principais por apresentarem as ideias base da obra. Sendo assim, o livro costuma ser dividido em três partes, como nos explica 汪榕培 *Wāng Róngpéi* em sua introdução da tradução para o inglês de 莊子 *Zhuāngzǐ*, da coleção *Library of Chinese Classics*⁷⁸:

O livro de Zhuangzi com 33 capítulos pode ser dividido em três partes: "Capítulos Internos" (7), "Capítulos Externos" (15) e "Capítulos Diversos" (11). [...] Geralmente, considera-se que os capítulos internos foram escritos pelo próprio Zhuangzi, enquanto que os capítulos externos teriam sido escritos por seus discípulos, e os capítulos diversos, tanto por seus discípulos quanto por outros estudiosos taoístas, pois o livro revela variações e mesmo contradições sobre pontos de vista, estilo e linguagem.⁷⁹ (WANG, 1996, p. 31)

⁷⁸ ZHUANGZI. *Zhuangzi*. Hunan: Hunan People's Publishing House, 1999. Library of Chinese Classics (Chinese-English). 1º Edition.

⁷⁹ 现存的《庄子》33章，分为内篇、外篇和杂篇三个部分，其中内篇7章、外篇15章、杂篇11章。[...] 一般认为内篇为庄子本人所著，外篇多出自庄门弟子之手，杂篇既有庄门后学的作品，又有别家作品杂人在内，因为全书的观点、风格、语言等方面确实明显地存在着程度不同的差异和矛盾。

As histórias e anedotas de 莊子 Zhuāngzǐ incorporam uma série de princípios e atitudes, os quais incluem: viver a vida de forma espontânea e natural; unir-se com o caminho cósmico (道 *Dào*); manter-se longe de obrigações políticas e sociais; aceitar a morte como uma transformação natural; rejeitar valores sociais e raciocínio convencional. Estes princípios permeiam toda a obra do 南華經 *Nán Huá Jīng* e se tornaram as ideias centrais da filosofia taoísta, contrastando bastante de outras escolas filosóficas, como o confucionismo⁸⁰, o legalismo⁸¹ e o moísmo⁸², todas preocupadas com reformas políticas, sociais e éticas como base para reestruturar a sociedade e resolver os problemas do mundo. Para 莊子 Zhuāngzǐ, a chave para a verdadeira felicidade é libertar-se do mundo e seus padrões de pensamento através do princípio taoísta da não-ação (無為 *wúwéi*), que não deve ser comparado com a passividade, mas sim, uma ação que não é baseada em propósito de ganho, opondo-se assim a sistemas que impõem ordem aos indivíduos para se atingir uma suposta harmonia social.

莊子 Zhuāngzǐ interpreta o universo como sendo algo que muda espontaneamente sem um deus consciente ou qualquer espécie de vontade controlando-

⁸⁰ Pensamento baseado nos ideais de Confúcio (孔夫子 Kǒng Fūzǐ) que prega o rito, conjunto de regras que deveriam ser estabelecidas com o objetivo de alcançar a harmonia social através do amor ao estudo como base de um governo promissor e a piedade filial, respeito aos pais e mais velhos a cima de tudo.

⁸¹ 法家 *Fǎjiā*, “legalismo”, também conhecido como legismo, escola de pensamento que surgiu no 戰國時代 *Zhànguó Shídài* “Período dos Estados Combatentes” (475-221 a.C.) baseada na jurisprudência, ou seja, que sustenta o poder das leis no governo.

⁸² Sistema de pensamento desenvolvido por 墨子 Mòzǐ (470 a. C./479 a.C. — 370 a. C./372 a.C.), que foi um importante pensador chinês. Inicialmente confuciano, deixou esta escola para fundar sua própria, denominada 墨家 *mòjiā*, “moísmo”, cujas ideias foram muito influentes durante o Período dos Estados Combatentes. Pregava a paz como forma de alcançar a harmonia social, mas consentia em intervenções militares com o intuito de alcançá-la, provavelmente por influência da época de constantes guerras onde surgiu.

o, e argumenta que as pessoas podem alcançar a verdadeira felicidade agindo de forma igualmente espontânea. Mas os próprios seres humanos, com suas habilidades cognitivas, tendem a criar distinções artificiais, como bem e mal, alto e baixo, belo e feio, e acabam saindo da espontaneidade natural do universo, causando desarmonia e caos.

3.2.2 Os *Excerptos*: Conteúdo e Estrutura

O título completo da obra é *Excerptos de Filosofia Taoista (Segundo o «Tao Teh King» de Lao Tze e o «Nan Hua King» de Chuang Tze) – Primeira Parte*, e foi primeiramente publicada no periódico *Notícias de Macau* em setembro do ano de 1930. Silva Mendes tencionava publicar a segunda e última parte não muito tempo depois, mas faleceu no ano seguinte, em 1931, deixando assim seus *Excerptos* incompletos.

A obra é dividida em três partes: *Introdução*, *Poemas e Máximas* e *Provérbios*. A *Introdução* é constituída pelo *Prefácio*, escrito pelo ex-governador da província de Cantão, o senhor Chan Chek Yu, amigo com quem Silva Mendes discutia sobre sinologia; *Advertência*, onde o autor explica a natureza da obra, afirmando não se tratar de uma tradução, mas sim, de um texto interpretativo, e “Lao Tze e Chuang Tze”, que consiste em uma breve apresentação histórica a respeito dos autores, além de também introduzir Confúcio, um pouco do panorama histórico da época em que estes autores viveram e uma curta explicação sobre o taoísmo.

Os nove poemas da segunda parte são todos baseados nos dois livros clássicos

chineses, o 道德經 *Dào Dé Jīng* de 老子 *Lǎozǐ*, e o 南華經 *Nán Huá Jīng* de 莊子 *Zhuāngzǐ*, mas mantém uma referência maior, aproximadamente setenta por cento segundo o próprio Silva Mendes, com este último. Os poemas são: *Ignoramos!*; *A Sombra e a Penumbra*; *Tao!*; *Chuang Tze e a Borboleta*; *Vida e Morte*; *Chuang Tze e o Esqueleto*; *Tudo é Pessoal e Subjetivo*; *O Grande Águre Imperial*; *Civilização Artificial* e por fim, *Chuang Tze e o Rei de Chu*.

Quanto à estrutura, os nove poemas, não por acaso, são escritos intercalados entre versos decassílabos⁸³ e redondilha maior⁸⁴, as metrificações mais utilizadas na poesia portuguesa. Vejamos alguns exemplos destas metrificações nos poemas do *Excerptos*:

Quem é sábio, ama a vida sem apêgo
E ama a morte igualmente, quando vem.
Seren e indiferente, nunca tem
Horror ao que Tao dá, nem amor cego.

(Trecho do poema *Vida e Morte*, 1953, p. 296)

⁸³ Faz parte da medida nova introduzida em Portugal no começo do século XVI por Francisco Sá de Miranda após seu retorno para Portugal depois de uma longa estadia na Itália. Ele baseou-se em sonetos e élogos italianas escritos em versos endecassílabos, os quais passaram a ser chamados de decassílabos em Portugal. Esta medida refere-se à composição poética do soneto, constituído de dois quartetos, dois tercetos e escritos em versos decassílabos que, como o nome sugere, são versos compostos por dez sílabas poéticas, podendo ser classificados de acordo com a sua acentuação. Uma vez em Portugal, passou a ser conhecido como verso camoniano, pois foi muito utilizado por Luíz Vaz de Camões em sua poesia, inclusive nos Lusíadas, escrito inteiramente neste tipo de versificação. É um dos versos mais antigos na poesia portuguesa. (EARLE, 1985 apud MARNOTO, 2016, p. 3. Vide bibliografia)

⁸⁴ A redondilha maior ou heptassílabo juntamente com a redondilha menor formam a medida velha. A primeira é um tipo de verso composto por sete sílabas poéticas, a segunda, composto por cinco sílabas poéticas. Foram largamente utilizadas na poesia portuguesa antes da implantação da medida nova, que trouxe o verso decassílabo, também muito utilizado. O uso desta metrifcação é muito antigo, vindo desde as trovas galego-portuguesas.

Analisando esta estrofe, percebemos tratar-se de versos decassílabos, como mostrado abaixo no primeiro verso:

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	-
Quem	é	sá	bio, a	ma a	vi	da	sem	a	pê	go

Agora, vamos a um exemplo de versos heptassílabos:

O que foste tu outrora?
Homem rico surpreendido
Neste cêrro, noite fóra,
Pelo ferro dum bandido?

(Trecho do poema *Chuang Tze e o Esqueleto*. Ibidem, p. 297)

Pegando o primeiro verso como exemplo, temos a seguinte metrificação:

1	2	3	4	5	6	7	-
O	que	fos	te	tu	ou	tro	ra

Todos os poemas são bem longos, sendo que o mais extenso, *Civilização Artificial*, possui cento e quatro versos, enquanto que o mais curto, *A Sombra e a Penumbra*, trinta e dois versos. A quantidade de versos em cada estrofe é variada, podendo conter de um a vinte.

Os poemas não são simples referências ao conteúdo das obras clássicas chinesas, pois analisando-os, podemos perceber que a maioria deles remete-se diretamente a um trecho específico de um dos livros. Isso acontece mais claramente com aqueles setenta por cento que dialogam diretamente com o 南華經 *Nán Huá Jīng*, pois podemos identificar sem muitas dificuldades cada um dos trechos do livro de 莊子 *Zhuāngzǐ* que serviram de referência para cada um destes poemas, pois apesar da linguagem mudar de prosa para poesia, o conteúdo dos trechos originais são facilmente reconhecíveis nos

poemas de Silva Mendes, o que reforça, e muito, a ideia de tradução. Vejamos um exemplo, comparando um trecho do 南華經 *Nán Huá Jīng* com o poema de Mendes baseado neste mesmo trecho:

Trecho original:

莊子之楚，見空髑髏，髑髏有形，擿以馬捶，因而問之曰：「夫子貪生失理，而為此乎？將子有亡國之事，斧鉞之誅，而為此乎？將子有不善之行，愧遺父母妻子之醜，而為此乎？將子有凍餒之患，而為此乎？將子之春秋故及此乎？」於是語卒，援髑髏枕而臥。

Tradução:

Zhuāngzǐ foi a Chu, viu um crânio vazio, mas ainda com forma, usou o chicote de cavalo para batê-lo, então perguntou: “O senhor perdeu a razão durante a vida e chegou a este fim? O senhor teve o país conquistado, foi executado e chegou a este fim? O senhor comportou-se mal, trazendo vergonha aos seus pais, esposa e filhos e chegou a este fim? O senhor pereceu de frio e fome e chegou a este fim? Foi o natural passar das primaveras e outonos que o deixou assim?” Então parou de falar, usou o crânio como travesseiro e se deitou.

Trecho do poema de Silva Mendes:

No ministério da vida meditando,
 Vinha um dia descendo lentamente
 Chuang Tze um alto monte: senão quando,
 Poucos passos distante viu jacente
 Num recanto da vida que levava,
 Carcomido do tempo, um esqueleto.
 Ao lado, sôbre um alto e velho abeto.
 Um corvo ásperamene crocitava.

- Eis porventura do mistério a chave
 Aqui patente! (Chuang disse e parou).
 Em seguida, avançando a passo grave,
 Bateu-lhe co' o chicote e perguntou:

O que foste tu outrora?
 Homem rico surpreendido
 Neste cêrro, noite fóra,
 Pelo ferro dum bandido?

Nada o esqueleto respondeu; e Chuang:

Perseguido salteador,
 Afogado aqui em mar
 De sangue, sob o furor
 da justiça popular?

Também resposta alguma deu; e Chuang:

Velho mendigo sem nome,
 Sem família, vitimado
 Pelo frio e pela fome
 Como cão escorraçado?

Silêncio igual, profundo! Então, lançado
 Mão do esqueleto, Chuang se foi ligeiro
 (Pois ia a luz do dia já faltando),
 E, ao deitar-se, fez dêle travesseiro.

(Trecho do poema *Chuang Tze e o Esqueleto*. MENDES, Vol. I, 1963, p. 297)

Apesar da adaptação para um poema, intercalando versos decassílabos e heptassílabos, e da clara inventividade do autor, que, além de fazer acréscimos, necessários para esta adequação versificada, muda alguns detalhes, como por exemplo não informando que 莊子 Zhuāngzǐ está indo para o reino de Chu, e de as indagações que este faz ao crânio também serem diferentes das do trecho original, estas modificações não nos impedem de reconhecermos sem dificuldades tratar-se especificamente do mesmo trecho do 南華經 *Nán Huá Jīng*. Sendo assim, podemos considerar que, mesmo com tais modificações, o sentido ou propósito da mensagem do texto original foi mantido, trazendo-nos a ideia formulada por Linda Hutcheon de

adaptação como texto palimpsesto, o que a autora descreve como uma espécie de “repetição com variação”:

[...] vendo da perspectiva de seu processo de recepção, adaptação é uma forma de intertextualidade: nós experienciamos adaptações (como adaptações) como palimpsestos através de nossa memória de outras obras que ressoam através de repetição com variação. (2006, p. 8)⁸⁵

Esta referência tão direta a trechos específicos ocorre apenas nos poemas baseados no 南華經 *Nán Huá Jīng*, mas não nos outros poemas que constituem os trinta por cento restantes, pois apesar de serem claramente mais baseados no 道德經 *Dào Dé Jīng*, não se remetem unicamente a capítulos específicos da obra, mas ao contrário, Silva Mendes utiliza-se de vários capítulos do 道德經 *Dào Dé Jīng* para compor cada um dos poemas, além de conceitos taoístas que podem ter sido tirados de outras fontes, como podemos constatar a seguir:

Tao era, no princípio, o Inominado!
 Tao a Virtualidade, a Via, a Norma
 De todo o vir-a-ser. Fôrma sem fôrma,
 Imagem sem imagem, Tao, incriado,
 Era das fôrmas e era das imagens
 A Possibilidade. - Quem olhasse,
 Não o veria; alguém que o escutasse,
 Não o ouviria. Êle era, nas paragens
 Ignotas do mistério, a Confusão!
 Era o Não-Ser, o Nada-Positivo,
 A Origem, a Razão - ponto incoativo
 Do por-vir; da existência a condição.

(Trecho do poema *Tao!*. MENDES, Vol. I, 1963, p. 290)

⁸⁵ [...] seen from the perspective of its process of reception, adaptation is a form of intertextuality: we experience adaptations (as adaptations) as palimpsests through our memory of other works that resonate through repetition with variation.

Nesta estrofe, podemos encontrar alusões principalmente de dois capítulos do 道德經 *Dào Dé Jīng*:

Trecho do Capítulo 1:

O curso que se pode discorrer não é o eterno curso
O nome que se pode nomear não é o eterno nome
[...]

Trecho do Capítulo 25:

Há algo indefinido e perfeito
Antes de nascerem céu e terra

Silente! Apartado!
Fica só, não muda
Tudo pervade, nada periga

Pode ser considerado a mãe sob o céu

Eu não sei seu nome
Dou-lhe a grafia: 道 *Dao*
[...]⁸⁶

Mesmo as referências ao 道德經 *Dào Dé Jīng* estando presentes, estas não são tão óbvias ou claras como as que ocorrem no poema *Chuang Tze e o Rei de Chu*, pois, ao invés de simplesmente parafrasear alguns pontos específicos do texto original, simplificando seus conceitos, assim como faz no poema mostrado anteriormente, aqui, os acréscimos não são apenas para uma melhor adequação, mas sim, explicações e exemplificações do próprio autor sobre os conceitos do 道 *Dào*. Portanto, ao contrário dos poemas baseados no 南華經 *Nán Huá Jīng*, estes demonstram uma criatividade bem maior por parte de seu autor, uma vez que, mesmo também possuindo claras referências, não nos passa a impressão de simplesmente tratar-se de uma tradução, mas

⁸⁶ Tradução de Mário Bruno Sproviero. Vide bibliografia.

sim, de uma obra mais inventiva, autoral.

Desta forma, tendo estas claras diferenças entre os poemas, podemos classificá-los em dois grupos: os baseados no 南華經 *Nán Huá Jīng*, e os baseados no 道德經 *Dào Dé Jīng* e outras fontes. Para o grupo do 南華經 *Nán Huá Jīng*, contamos com sete dos nove poemas: *A Sombra e a Penumbra*; *Chuang Tze e a Borboleta*; *Vida e Morte*; *Chuang Tze e o Esqueleto*; *Tudo é Pessoal e Subjetivo*; *Civilização Artificial e Chuang Tze e o Rei de Chu*. Para os poemas que se remetem ao 道德經 *Dào Dé Jīng* e outras fontes, temos apenas: *Ignoramos!* e *Tao!*.

A terceira e última parte, intitulada *Máximas, pensamentos e provérbios*, trata-se de trinta pequenos textos poéticos compostos por Silva Mendes, também totalmente baseados no pensamento taoísta, mas bem diferente dos poemas da segunda parte, estes não se remetem especificamente a nenhum trecho ou capítulo dos livros de 老子 *Lǎozǐ* ou 莊子 *Zhuāngzǐ*. Nesta última parte da obra, Mendes apenas se utiliza de conceitos e expressões da tradição taoísta, que em sua grande parte é oral, para compor este conjunto de pequenos textos versificados que se aproximam muito da estrutura dos ditados populares. Todos os textos são constituídos de duas estrofes, que podem ter de dois a dez versos cada, alternando entre versos em redondilha menor, versos alexandrinos ou hexassílabos⁸⁷, em redondilha maior e decassílabos. Segue abaixo um

⁸⁷ Verso constituído de seis sílabas poéticas. “[...] chama-se alexandrino por ter sido metodicamente empregado na composição do famoso Roman d’Alexandre le Grand, — poema começado no século XII Lambert Licors; de Châteaudun, e continuado por Alexandre d Bernai, trovador normando do mesmo século. Assim o seu uma é uma dupla alusão ao nome do herói e ao do trovador.” (BILAC, Olavo; PASSOS, Guimarães. *Tratado de Versificação*, p. 118. Projeto Livro Livre, 2014. Disponível em: <<http://genosmus.com/aulas/bilac-tratado.pdf?dccd1e>>. Acesso em: 16/08/2016)

exemplo:

Do sem-fórma vem a fórma;
Tudo vem de Tao, da Norma.

Não é do ser que a vida vem a ser:
Vem tudo o que tem vida do não-ser.

(*Pensamentos, Máximas e Provérbios*, II. MENDES, Vol. I, 1963, p. 310)

Neste poema, Mendes utiliza-se da redondilha maior, como evidenciado nos versos da primeira estrofe, e do verso decassílabo, nos da segunda estrofe.

Não se ponha a claro
Um objecto raro;
Em discreta luz
Muito mais reluz.

Modéstia e beleza
Teem de andar a par;
Quem as separar,
Uma e outra lesa.

(*Pensamentos, Máximas e Provérbios*, XIX. MENDES, Vol. I, 1963, p. 315)

Já neste poema, o autor utiliza-se da redondilha menor nos versos das duas estrofes. Alguns poemas desta terceira parte são constituídos de duas estrofes de quatro versos escritos em hexassílabos que, apesar de possuírem seis sílabas poéticas ao invés de sete, assemelham-se muito em sua estrutura às quadras populares trovadorescas:

O acúmen da vontade
É nada desejar;
O auge da inteligência,
Chegar a não pensar.

Ah! Ser em inacção!
Sem pensar, tudo ver;
Tranquilo o coração,
Ser tudo e nada ser!

(*Pensamentos, Máximas e Provérbios*, XI. MENDES, Vol. I, 1963, pp. 312-313)

O presente trabalho não possui a pretensão de analisar esta terceira parte do *Excerptos*, entretanto, a obra completa segue em anexo para consulta e apreciação.

3.2.2 Reescrita ou obra autoral?

Como já discutimos, durante a leitura de *Excerptos de Filosofia Taoista* podemos ter a impressão de estarmos diante a uma tradução livre de trechos do 道德經 *Dào Dé Jīng* e do 南華經 *Nán Huá Jīng*, principalmente para aqueles leitores pouco familiarizados com estas duas obras chinesas, pois os poemas mantêm uma relação de significados muito grande com os textos originais. Mas apesar desse caráter de tradução, Silva Mendes faz questão de afirmar no capítulo *Advertência* que “[...] não são trechos traduzidos do 'Tao Teh King' de Lao Tze nem do 'Nan Hua King' de Chuang Tze.” (MENDES, Vol. I, 1963, p. 275).

Pare reforçar esta afirmação, o autor explica que, sendo o taoísmo uma tradição muito antiga, vários autores utilizaram-se em larga escala das mesmas expressões, pois teria:

[...] fórmulas de dizer consagradas, que todos os escritores empregam, de significado preciso e, por isso, de emprego por assim dizer obrigatório; e em grave risco de estabelecer confusão ou de se mostrar pretencioso incorrerá quem ousar substituí-las. (Ibidem)

E ainda complementa que, mesmo no 道德經 *Dào Dé Jīng* de 老子 *Lǎozǐ*, suposto patriarca deste pensamento, não é possível garantir que todas as frases e

expressões presentes no livro sejam de sua autoria ou se teriam vindo de épocas mais remotas.

Tal explicação deixa claro que o próprio autor sabia da possibilidade de sua obra ser comparada com uma tradução. Ao que parece, parte da crítica seguiu sua *Advertência*, considerando suas duas obras sobre o taoísmo como uma espécie de estudo, assim como faz António Aresta, que as descreve da seguinte forma:

Silva Mendes dedicou dois estudos, editados em livro, à filosofia taoísta, para além de numerosos artigos dispersos em revistas e em jornais. O primeiro intitula-se *Lao Tze e a sua Doutrina Segundo o Tao-Te-King*, de 1909, que teve como origem uma conferência que pronunciou no Grémio Militar de Macau.

[...]

O segundo estudo, *Excerptos de Filosofia Taoísta (segundo o Tao-Te- King de Lao Tze e o Nan Hua King de Chuang Tze)*, data de 1930 e é apenas a primeira parte. É uma obra profundamente original e fruto de um pensamento maduro. (ARESTA, 2002, p. 1365)

Não há dúvidas de que *Lao Tze e a sua Doutrina Segundo o Tao-Te-King* trata-se de um estudo sobre o taoísmo, mais especificamente sobre o 道德經 *Dào Dé Jīng*, pois sua estrutura é claramente a de uma dissertação argumentativa, onde o autor apresenta trechos do livro, compara-os com traduções de diversos sinólogos e traz suas próprias considerações, como podemos averiguar no trecho abaixo:

Os pareceres d'aquelles que primeiro puderam lêr o Tao-te-king,

missionários jesuitas, dividiram-se em dois campos. Uns, como os padres Prémare, Montucci e Amiot, sustentaram que numerosas passagens do livro de Lao-tze foram tiradas do Antigo Testamento e que uma especie de revelação antecipada fôra concedida aos habitantes do Celeste Imperio; outros, não menos illustres, como Regis, Lacharme e Visdelou, impugnaram esta maneira de vêr, sustentando que a doutrina de Lao-tze se assemelhava á doutrina indiana brahmanica e buddhica. (MENDES, Vol. I, 1963, pp. 225-226)

Neste trecho, percebe-se facilmente o tom professoral do discurso de Silva Mendes, ficando bem claro tratar-se de uma linguagem própria para uma conferência. Mas *Excerptos de Filosofia Taoista*, como já pudemos constatar em exemplos anteriores, possui uma estrutura poemática, notadamente bem diferente da primeira obra. Sendo assim, compará-las, afirmando que ambas tratam-se de um estudo sobre o taoísmo é, no mínimo, estranho.

Mas apesar desta diferença, seja pela influência das próprias palavras de Silva Mendes na *Advertência* ou pela falta de um estudo da tradução e adaptação por parte dos críticos e pesquisadores que o estudaram, *Excerptos de Filosofia Taoista*, apesar de fazer clara referência a alguns trechos do 道德經 *Dào Dé Jīng* e do 南華經 *Nán Huá Jīng*, e de possuir uma estrutura textual bem diferente da de uma conferência, é comumente colocado ao lado de *Lao Tze e a sua Doutrina Segundo o Tao-Te-King* e considerado apenas como mais um estudo sobre o taoísmo, e por consequência, seu diálogo com as duas obras taoístas não é muito explorado. Mas será que apenas a afirmação de que “[...] não se trata de uma tradução [...]” é o suficiente para a obra não

ser classificada como tal, mesmo que seu conteúdo possa provar o contrário? Tal observação acaba por estimular um embate entre o que o autor afirma e o que evidencia o conteúdo de sua obra.

Mesmo com esta afirmação, Silva Mendes também não nega a grande proximidade que seus *Excerptos* têm dos dois clássicos chineses, principalmente porque sua intenção é declaradamente a de facilitar o entendimento da leitura destes livros aos leitores portugueses. Isso devido ao fato de considerar que as traduções da época, como as do sinólogo escocês James Legge, por exemplo, não expressavam de forma adequada o conteúdo dos textos originais, pois em sua visão, o chinês clássico seria “[...] incompatível com a forma arredondada e larga de dizer europeia” (MENDES, Vol. I, 1963, p. 277). Importante salientar que a crítica de Silva Mendes não era em relação às traduções em si, pois as considerava de uma vasta erudição, mas, sim, o fato de tentarem traduzir os textos originais reproduzindo a estrutura da língua fonte na língua meta, o que causa um estranhamento e uma consequente dificuldade do público alvo em compreender a mensagem do texto. O autor não era contra traduções literais, mas considerava que estas não propiciavam a compreensão dos conceitos básicos para se conseguir entender as obras, servindo apenas para aqueles leitores que já tinham conhecimentos prévios acerca da cultura chinesa e do taoísmo. Portanto, mesmo usando como ponto de partida o fato de não considerar as traduções da época representativas para escrever os seus *Excerptos*, o próprio Silva Mendes via sua obra como uma espécie de estudo interpretativo do 道德經 *Dào Dé Jīng* e do 南華經 *Nán Huá Jīng*.

Entretanto, contrariando as afirmações do próprio autor do *Excerptos*,

embasando-nos nos argumentos e exemplos dados até o momento, consideramos que sim, a obra *Excerptos de Filosofia Taoista* é uma reescrita de alguns trechos dos dois livros clássicos do pensamento taoísta chinês 道德經 *Dào Dé Jīng* e 南華經 *Nán Huá Jīng*, sendo que os dois poemas baseados no 道德經 *Dào Dé Jīng* podem ser considerados como uma adaptação feita através da junção de vários capítulos deste clássico com acréscimos interpretativos adicionados por Silva Mendes, e os sete baseados no 南華經 *Nán Huá Jīng*, uma tradução com adaptação da forma, neste caso, de prosa para verso, também contando com alguns acréscimos do autor, porém, mantendo-se bem mais próximos ao conteúdo dos trechos originais.

3.2.3 Mecanismos de adaptação utilizados por Silva Mendes

Aproveitando a afirmação de Silva Mendes que acabamos de retomar sobre a incompatibilidade do chinês clássico com as línguas europeias, vamos averiguar de que forma o autor resolve este problema em seus poemas.

Para tentar sanar este problema de incompatibilidade entre o idioma original e o português, Silva Mendes utiliza-se de alguns mecanismos textuais que considera facilitadores do entendimento dos textos. Um deles é a escrita em verso, que, segundo sua opinião, seria “[...] mais própria para incitamento da leitura” (MENDES, Vol. I, 1963, p. 276). O 道德經 *Dào Dé Jīng* é originalmente uma obra de poesia, mas o 南華經 *Nán Huá Jīng* é escrito em prosa. Desta forma, a maior mudança de estrutura textual que Silva Mendes fez em sua reescrita destes dois clássicos foi a adaptação da escrita

em prosa para a versificada, no caso dos poemas baseados no 南華經 *Nán Huá Jīng*.

No entanto, apesar do 南華經 *Nán Huá Jīng* ser escrito em prosa, trata-se de uma prosa com fortes influências poéticas, característica muito marcante na literatura clássica chinesa. Na cultura chinesa, ao longo da história, a poesia foi considerada tão importante quanto a ciência ou a filosofia, sendo durante mais de mil anos, matéria obrigatória nos 科舉 *kējǔ*, exame oficial para a seleção de cargos públicos. Esta influência poética é tanta, que há uma maneira correta de se ler até mesmo os textos clássicos em prosa, com ritmos e paradas bem definidas, assemelhando-se muito com a recitação de um poema. Pensando desta forma, podemos perceber que a adaptação que Silva Mendes fez de prosa para verso não foi uma mudança tão abrupta como podemos pensar a princípio, pois foi a maneira que o autor encontrou de manter o caráter rítmico do original, sendo difícil obter o mesmo resultado se escrito em prosa na língua portuguesa.

Para a realização deste procedimento, Mendes utiliza-se de estruturas poemáticas populares, como a redondilha maior e os versos decassílabos, a fim de produzir um ritmo agradável e de fácil assimilação. Como a sua intenção é facilitar a aproximação dos portugueses à cultura chinesa, a escolha de usar estas metrificações não é aleatória.

Como já dito anteriormente, a redondilha maior e o verso decassílabo são as metrificações mais utilizadas na poesia portuguesa. Desde o período das cantigas galego-portuguesas, a redondilha maior vem sendo utilizada para a composição das chamadas quadras populares, poemas de tradição oral compostos por quatro versos

heptassílabos, sendo por isso considerada um traço da expressão da oralidade portuguesa em forma de poesia, assim como cita Maria Arminda Zaluar Nunes, em seu livro *O Cancioneiro Popular em Portugal*:

Ao referir-se a quadras populares, Afonso Lopes Vieira relatou que, um dia, falando com uma velha, verificou que ela se expressava em versos de sete sílabas: «Choro, choro, choro, choro,/Depois boto-me a rezar». Inúmeras observações fáceis de obter levam à conclusão da forte maneira como se encontra arreigada a redondilha maior na expressão popular. (1978, p. 25)

O verso decassílabo também é utilizado desde as cantigas trovadorescas, além de ser a medida mais usada por Luís Vaz de Camões em seus poemas e no próprio *Os Lusíadas*, composto inteiramente por esta metrificação, o que contribuiu sobremaneira para uma popularização maior ainda deste tipo de verso na poesia portuguesa.

Como a intenção é a da facilitação interpretativa, os poemas de Silva Mendes no *Excerptos* possuem uma linguagem muito clara e objetiva, evitando ao máximo o hermetismo linguístico, tão próprio em muitas obras de poesia. Desta forma, para evitar o hermetismo, ao contrário de muitos sinólogos de sua época, Mendes recusa-se a tentar reproduzir a equivalência estrutural do texto original, substituindo-a por uma já bem conhecida da língua de chegada, no caso, uma estrutura baseada nas metrificações mais utilizadas na poesia portuguesa: a redondilha maior e os versos decassílabos, realizando um verdadeiro processo de transcrição, assim como conceitualizado por Haroldo de Campos em *Da transcrição poética e semiótica da operação tradutora*:

No plano dos “fatores intratextuais”, entendo por transcrição a operação que traduz, no poema de chegada, a coreografia da “função poética” jakobsoniana surpreendida e desocultada no poema de partida. Assim também, correlatamente, parece-me admissível entender por transfiguração, no plano dos atos de ficção, a reimaginação do imaginário do poema de partida pelo poema de chegada, através da reconfiguração do percurso da “função figurativa” iseriana. Essa é a tarefa levada a efeito pela tradução criativa.

Se o poeta é um fingidor, como queria Fernando Pessoa, o tradutor é um transfingidor. (2011, p. 62)

A estrutura da poesia não serve simplesmente para embelezá-la, mas também está intimamente ligada com o entendimento do poema, e é justamente esta estrutura, a sua informação estética, que, assim como vimos anteriormente, Max Bense considera intraduzível, pois, segundo o autor, cada língua possui sua própria estrutura, muitas vezes não sendo possível reproduzi-la em outra. Daí, para se manter o valor poético, a importância da transcrição, que Campos define como: “[...] operação que traduz, no poema de chegada, a coreografia da ‘função poética’” (Ibidem), ou seja, não apenas o significado do texto de partida precisa ser traduzido, mas também sua forma.

Podemos então considerar que essa “reimaginação” a nível de forma e sentido que ocorre no texto de chegada é uma adequação necessária para a facilitação do entendimento do público leitor. Aqui, podemos retomar a questão da interpretação. A visão de mundo de um leitor português que nunca teve contato com a cultura chinesa anteriormente com certeza difere muito da visão de um nativo. Portanto, uma tradução que tente manter-se tanto na estrutura quanto no sentido restrito do texto original, sem

qualquer tipo de adequação, pode causar um grande estranhamento ao público leitor, daí ser necessário utilizar-se de traços culturais da língua de chegada para adaptar ou “reimaginar” o texto de partida, daí ser necessária a transcrição.

Outro mecanismo são os conteúdos extras que o autor traz em sua reescrita, como explicações históricas e culturais de determinadas situações e personagens, informações estas que são escritas em meio aos poemas em vez de em notas de rodapé, como seria o mais comum. Considerando que o objetivo da obra é facilitar a compreensão dos conceitos apresentados nos textos originais, talvez estas informações adicionais em meio aos próprios poemas sejam para deixar a leitura mais fluída, fazendo com que o leitor não necessite interrompê-la para buscar explicações nas notas de rodapé e só então voltar a ela, deixando-a, assim, quebrada e menos prazerosa.

Neste ponto, conseguimos então perceber que, para Silva Mendes, o mais importante é tentar passar a informação do texto original da forma mais clara que puder, e que, para o autor, este objetivo não pode ser alcançado através de traduções literais, exatamente por isso, suas adequações propõem justamente esta facilitação interpretativa. Para ilustrarmos esta adequação, utilizaremos um trecho do 南華經 *Nán Huá Jīng* e o compararemos com a tradução de James Legge e com o poema de Silva Mendes baseado neste mesmo trecho:

Trecho original em chinês clássico:

莊子釣於濮水，楚王使大夫二人往先焉，曰：「願以境內累矣！」

Tradução palavra-a-palavra da versão original:

Zhuāngzǐ pescar no rio Pu, rei Chǔ enviar dois altos oficiais intenção convidar, dizer: “Desejar fazer dentro fronteira trabalhar pesado.”

Tradução de James Legge:

Kwang-Tze (once) fishing in the river Phû, when the king of Khû sent two great officers to him, with the message, “I wish to trouble you with the charge of all within my territories”.⁸⁸

Poema de Silva Mendes:

Estando Chuang a pescar
Nas margens do rio P'u,
Recebeu do rei de Chu
Uma carta de saudar.
De saudar, porém, não era
Tão sómente o conteúdo:
Assim fosse, não houvera,
Quando a leu, ficado mudo.

Era o rei de Chu dos reis
Da « justiça e da bondade »:
Um irmão da Irmandade
De Confúcio e mais das Leis.

Por causa do sintetismo do chinês clássico, a tradução de James Legge, mesmo sendo considerada literal, é bem maior do que o trecho original, pois precisa utilizar-se de mais palavras para dar o mínimo de sentido à sua tradução. Na versão de Silva Mendes, além de utilizar-se de uma linguagem versificada, a extensão é maior ainda, pois também conta com a inventividade do autor, que acrescenta ou muda um pouco alguns detalhes, mas mesmo assim, ainda somos capazes de identificar tratar-se do

⁸⁸ Uma vez, Zhuangzi estava pescando no rio Pu, quando o rei de Chu enviou dois grandes oficiais a ele com a mensagem: “Eu gostaria de incomodá-lo com o encargo de tudo sob os meus territórios”.

mesmo contexto. O que devemos nos atentar é a terceira estrofe, onde em vez de apenas citar o “rei de Chu”, assim como fez Legge, Mendes tece uma breve apresentação de suas características, o que definitivamente são informações importantes para um melhor entendimento do texto, informações estas que inexistem no texto original provavelmente por serem conhecidas pelo público leitor da época de 莊子 Zhuāngzǐ, mas para um leitor da época de Silva Mendes, ou mesmo dos dias atuais, provavelmente seriam desconhecidas, e isso acarretaria em um entendimento apenas parcial do trecho. Este poema será analisado por completo no próximo capítulo. Aqui, só nos utilizamos de um pequeno trecho para exemplificar os mecanismos de adaptação colocados em prática por Mendes.

Depois de devidamente exemplificado, e ainda para justificar a utilização destes mecanismos por Silva Mendes, retomemos à teoria bakhtiniana. Assim como explica Bez (2011, p. 377), para Bakhtin, os fatores determinantes na constituição do dialogismo são: o diálogo entre os interlocutores, a produção de significado, o momento histórico e o local onde é produzido, pois ao se produzir um discurso, este dialoga tanto com seu momento histórico quanto com o espaço social a qual pertence, bem como com outros enunciados, sendo que essa produção é tida como um ato responsivo, ou seja, que espera a interferência do outro.

Como já visto no capítulo anterior, o contexto histórico em que Silva Mendes vivia em Macau era marcado por um desinteresse de grande parte da população de origem portuguesa pela cultura chinesa, aspecto esse que Mendes não cansou de expor em diversos de seus artigos, além também de criticar diretamente o governo português

pelo o que considerava como a má administração da cidade. São fatos como estes que o levaram a produzir textos que tratam sobre diversos aspectos da cultura chinesa, e que por fim, culminaram na composição do *Excerptos de Filosofia Taoista*, com a proposta de apresentar o pensamento taoísta ao público português através da adequação da forma e conteúdo do texto original para padrões conhecidos pelo público alvo. Daí a justificativa destes mecanismos utilizados pelo autor para se atingir este fim.

Em suma, podemos considerar a relação tradutor/público leitor como a interação locutor/interlocutor proposta por Bakhtin, pois o tradutor, assim como estava o autor do TF em sua época, encontra-se inserido em um determinado momento histórico e em um determinado espaço social, o que acarreta em influências de ecos enunciativos deste momento histórico e espaço cultural em sua reescrita, e o mesmo ocorre com a leitura e interpretação do público leitor.

Apesar de Silva Mendes não considerar sua obra como uma tradução ou mesmo adaptação, o próprio autor já parecia ter percebido estas dificuldades de tradução do chinês clássico para as línguas ocidentais, tanto por causa das questões histórico-culturais quanto por causa de seu caráter sintético, quando afirma no prefácio do *Excerptos* que o chinês clássico é “[...] incompatível com a forma arredondada e larga de dizer europeia” (MENDES, Vol. I, 1963, I, p. 277). Portanto, se levarmos em consideração as definições feitas anteriormente, bem como a ideia de impossibilidade de imitação e da tradução como reinvenção, e juntando a proposta do autor de apresentar o taoísmo aos portugueses de uma forma mais compreensível, *Excerptos de Filosofia Taoista* pode sim ser considerado uma reescrita, não exatamente uma tradução

ao pé da letra, como aquelas criticadas pelo autor, pois fica claro que não se trata de uma tradução palavra-a-palavra, mas uma transcrição de alguns trechos das duas obras clássicas chinesas, feita com o objetivo de popularizar o pensamento taoísta e facilitar a interpretação de alguns de seus conceitos.

Sendo assim, o autor deixa bem claro a sua proposta de apresentação mais facilitada dos conceitos taoístas através de seus *Excerptos*, pois levando em consideração o momento histórico e o espaço social em que se encontra, aponta as dificuldades de interação entre a cultura chinesa e portuguesa, tanto no que concerne à língua quanto à história, tentando assim remediar este problema através de sua obra. Por isso, esta “adequação” que Silva Mendes faz em sua versão poemática de trechos do 道德經 *Dào Dé Jīng* e do 南華經 *Nán Huá Jīng* também pode ser entendida através da teoria bakhtiniana de interação locutor/interlocutor.

Através destes processos, Silva Mendes espera levar alguns conceitos das duas obras clássicas chinesas aos leitores portugueses de forma que possam ser compreendidas, desempenhando assim seu papel social como tradutor/adaptador, descrito por John Milton em seu livro *Tradução, Teoria e Prática*: “[...] há frequentemente referências ao tradutor tendo um papel social, uma vez que ele promove o bem comum, proporcionando o acesso a trabalhos estrangeiros” (1998, p. 2), pois independente do rótulo que sua obra leve, o autor desempenhou uma façanha louvável, sendo considerado o primeiro português a estudar profundamente estas duas obras tão importantes para a cultura chinesa e a apresentá-las em língua portuguesa.

4. O 道 *Dào* de *Excerptos de Filosofia Taoista*

Neste último capítulo, iremos selecionar e analisar alguns poemas do *Excerptos de Filosofia Taoista* de Manuel da Silva Mendes a fim de identificar e explicar alguns mecanismos de adaptação utilizados pelo autor, bem como algumas influências de carácter pessoal, como seu ideal anarquista e sua predileção pela tradição budista que culminaram em uma recriação de alguns trechos dos livros clássicos do pensamento taoísta chinês 道德經 *Dào Dé Jīng* de 老子 *Lǎozǐ*, e 南華經 *Nán Huá Jīng* de 莊子 *Zhuāngzǐ*.

4.1 Justificativa da Escolha dos Poemas

Como já vimos anteriormente, por definição do próprio Silva Mendes, a obra é baseada aproximadamente setenta por cento no 南華經 *Nán Huá Jīng*, o que equivale a 7 dos nove poemas, e trinta por cento no 道德經 *Dào Dé Jīng*, constituindo os dois poemas restantes. Seguindo esta distribuição, para esta terceira e última parte de nosso trabalho, iremos nos focar mais no grupo de poemas baseados no 南華經 *Nán Huá Jīng*, entretanto, para um melhor entendimento da obra como um todo, dos quatro poemas a serem analisados neste capítulo, separamos um do grupo 道德經 *Dào Dé Jīng* e outras fontes justamente para podermos perceber as diferenças entre estes dois grupos quanto às questões pertinentes à tradução/adaptação e inventividade/obra autoral.

Em relação à escolha dos quatro poemas a serem analisados, para começarmos, selecionamos o poema *Tao!* por ser representante do grupo 道德經 *Dào Dé Jīng* e outras fontes e também por podermos perceber as diferenças de reescrita entre este

poema e os outros três do grupo 南華經 *Nán Huá Jīng*. O segundo poema selecionado é *Chuang Tze e a borboleta*, baseado na famosa *Parábola da Borboleta* de 莊子 *Zhuāngzǐ*. Procuraremos mostrar, principalmente, as influências da tradição budista e da crença da vida pós-morte na interpretação de Silva Mendes deste trecho. O terceiro é *Chuang Tze e o Rei de Chu*, onde aparecem algumas explicações históricas em meio ao poema com o objetivo de esclarecer alguns pontos importantes para a compreensão dos leitores leigos em história chinesa, visto que estas explicações não estão presentes no trecho original. O quarto e último poema selecionado é *O Grande Águre Imperial*, e foi escolhido por conter muito das ideologias políticas de Mendes em sua composição, além de também haver vários esclarecimentos culturais que ajudam na compreensão dos leitores sem muito conhecimento sobre a cultura chinesa. Começamos então pelo poema *Tao!*.

4.2 O poema *Tao!* e sua apresentação do conceito de 道 *Dào*

Terceiro da obra e pertencente ao grupo 道德經 *Dào Dé Jīng* e outras fontes. Nosso objetivo principal será identificar alguns conceitos da tradição taoísta presentes neste poema, que serão explicados na medida em que forem identificados, bem como algumas referências aos capítulos do 道德經 *Dào Dé Jīng* e 南華經 *Nán Huá Jīng*.

Vamos então ao poema:

Tao!

Tao era, no princípio, o Inominado!
 Tao a Virtualidade, a Via, a Norma
 De todo o vir-a-ser. Fôrma sem fôrma,
 Imagem sem imagem, Tao, incriado,
 Era das fôrmas e era das imagens
 A Possibilidade. - Quem olhasse,
 Não o veria; alguém que o escutasse,
 Não o ouviria. Êle era, nas paragens
 Ignotas do mistério, a Confusão!
 Era o Não-Ser, o Nada-Positivo,
 A Origem, a Razão - ponto incoativo
 Do por-vir; da existência a condição.

Fóra dos tempos, Tao-virtualidade,
 Com os seres, nos tempos, foi Virtude.
 Mistério dos mistérios! plenitude
 Em coeterna e absoluta vacuidade!...

É Tao-virtualidade qual essência
 De um espectro; qual fórmula do Nada;
 Qual sombra de fantasma; qual sonhada
 Concepção; é do Nada a existência.
 Tao-virtude é vivido sonho vão
 No seio da Ilusão; sensível fôrma
 De «Yin – Yang», modelada pela norma
 Eterna, universal: - é a Ilusão
 Palpável, viva; é a Ilusão sentida
 De incoercível, completa vacuidade;
 É de Tudo e de Nada a realidade;
 É o Não-Ser em ser, o Nada em vida.

«Ab eterno» Tem Tao vácuo, onnipresente,
 Fôrma e vida tomaram Céu e Terra
 E tudo quanto êste binómio encerra:
 Fugaz fôrma, ilusória, impermanente;
 Vida de sonho, transitória, irreal:
 Aspectos vãos de «Yin – Yang» alternativos,
 Dando aos seres reflexos fugitivos
 De existência efectiva, nomenal.

Assim como do mar a longes terras
 Prenhes nuvens se elevam subtilmente
 E em curso regular ou divergente
 Se derramam por campos e por serras:
 Assim de Tao, inumeráveis, quais
 Gotas de água das nuvens desparzidas,
 Em fluxo permanente surgem vidas,
 Que, seguindo por vias desiguais,
 Por fim voltam ao ponto de partida.

Tudo é mar; tudo é Tao e tudo é Um
 Na evolução universal. - Nenhum
 Ente senão em Tao sustém a vida.
 Vêde os astros, a terra, o sol, a lua,
 O raio, a luz, a tempestade, a aurora,
 Tudo o que vai pela existência fóra,
 Como numa alma só se continua!...
 Esta alma é Tao; é a alma universal;
 Da vida a eterna fonte, una na essência,
 Múltipla, repartida na aparência
 Das fôrmas vãs em que se gera o Mal.

Tao é bom, liberal, beneficente.
 Tao, como a água, humilde se conforma
 A tôda a posição e a tôda a fôrma.
 Dos seres gram senhor onnipresente,
 Os seres deixa à sua actividade.
 A leis, nem mandamentos, nem preceitos,
 No decurso da vida os tem sujeitos.
 Êle é a eterna norma, a luz que ha de
 Ter em si tôda a vida consumada.
 E, assim, Tao é o mar e o navegante;
 Tao, a via, é também o viandante;
 Tao é Tudo e a expressão também do Nada.

(MENDES, Vol. I, 1963, pp. 290-292.)

Podemos perceber que o poema todo nos apresenta uma série de metáforas e alegorias para tentar explicar o que é o 道 *Dào*. Na primeira estrofe é descrito como algo que não tinha nome, e que mesmo apenas uma “Virtualidade”, é a “Via”, a “Norma” de tudo o que existe e que ainda virá a existir. Algo tão misterioso que é difícil descrevê-lo por sua imagem ou forma, pois quem o olha não o vê, e quem o escuta, não o ouve, pois ele é o “Não-Ser, o Nada-Positivo”. E mesmo tendo este caráter de não-existência,

道 *Dào* é a “Origem” e a “Razão”, condição para toda a existência. Podemos considerar esta primeira estrofe como sendo a chave principal de todo o poema, visto que as outras, em sua grande parte, apenas utilizam-se de outras metáforas para continuar a descrever e exemplificar o 道 *Dào*.

Muitas destas metáforas são referências claras de alguns capítulos do 道德經 *Dào Dé Jīng*, como o primeiro verso: “Tao era, no princípio, o Inominado”, que faz alusão aos capítulos 1 e 25 do livro:

Trecho do Capítulo 1 do 道德經 *Dào Dé Jīng*

O *Dào* que pode ser nomeado não é o *Dào* constante.
O nome que pode ser nomeado não é o nome constante.
[...]⁸⁹

Trecho do Capítulo 25 do 道德經 *Dào Dé Jīng*

Há algo indefinido.
Nascido antes do Céu e da Terra.

Solitário e vazio.
Mantém-se só, é imutável.
A tudo circunda, não é perigoso.

Pode ser considerado a mãe sob o céu.

Eu não sei seu nome.
Nomeio-o com o caractere 道 *Dào*.
[...]⁹⁰

⁸⁹ 道可道非常道

名可名非常名

⁹⁰ 有物混成, 先天地生。

寂兮寥兮, 独立而不改。

周行而不殆, 可以为天下母。

吾不知其名, 字之曰道。

A questão da inominação do 道 *Dào* remete-nos ao conceito de 不言 *bùyán*, “não-palavra”. A interpretação usual deste princípio é que devemos “[...] dizer o que precisa ser dito dentro das condições adequadas para a pessoa certa; e calar quando o momento ou a pessoa não forem os adequados”⁹¹. Este cuidado com as palavras é porque, apesar de nos auxiliarem na compreensão e servirem como uma espécie de representação das coisas, não são capazes de trazer a verdadeira vivência do 道 *Dào*, assim como consta no primeiro capítulo do 道德經 *Dào Dé Jīng*, citado logo acima.

Esta relação também está representada no capítulo II: "Assim, o sábio lida com as coisas através da não-ação, ensina através da não-palavra"⁹². Wu Jyh Cherng define 不言 *bùyán* como “[...] palavra que é proferida sem carregar em si a intenção do ego de quem a pronuncia.”⁹³

Voltando ao poema, e agora com uma definição mais precisa de 不言 *bùyán*, este “algo” que aparece logo no primeiro verso não pode ser verdadeiramente compreendido através das palavras, mas como o homem é um ser que possui a fala por natureza, e que, por isso, utiliza-se dela, sente a necessidade de nomeá-lo, e então, chama-o de 道 *Dào*.

Apesar da necessidade da nomeação, visto a característica de fala do ser humano, 老子 *Lǎozǐ* estava ciente de que qualquer que fosse a palavra, não seria o suficiente

⁹¹ LAO TSE. *Tao Te Ching, O Livro do Caminho e da Virtude*. Cap. 2, p. 36. Tradução e comentários de Wu Jyh Cherng. Rio de Janeiro: Mauad, 2011.

⁹² 是以圣人处无为之事，行不言之教

⁹³ Wu Jyh Cherng. Glossário, p. 386. In: *Tao Te Ching*. Tradução e comentários de Wu Jyh Cherng. Rio de Janeiro: Mauad, 2011.

para expressar a verdade absoluta sobre este “algo”. Foi levando isso em consideração que Ivo Storniolo traduziu o capítulo 25:

Esta coisa caótica
que precedeu o céu e a terra,
tão vazia, silenciosa, única,
invariável, em ciclo contínuo...

Sem dúvida pode-se considerá-la
como a mãe de tudo aquilo
que existe sob o céu.

Não conheço seu nome.
A contragosto eu a chamo “Tao”.

E, se a isso sou constrangido,
é a contragosto
que a descrevo como “grande”.

[...]

(Tao Te King, Cap. 25, p. 105. Tradução de Ivo Storniolo)

Nos versos de oito a doze de sua tradução, Storniolo faz questão de reforçar a ideia de “contragosto” ao utilizar-se das palavras para referir-se ao 道 *Dào*. Apesar de o oitavo e nono versos originais não possuírem uma palavra que expresse essa ideia de contragosto: 吾不知其名, 字之曰道, “Eu não sei seu nome, nomeio-o com o caractere 道 *Dào*”, no verso seguinte: 強為之名曰大, “Esforço-me para dizer que é grande”, o caractere 強 *qiáng* significa “fazer um esforço”, “forçar”. Para poder representar melhor o conceito de 不言 *bùyán* tão presente neste capítulo, Storniolo então decidiu também expressar essa ideia de contragosto nos versos anteriores, que falam sobre a nomeação do 道 *Dào*.

Pode nos parecer contraditório dar nome a algo inominável, mas como o 道德經 *Dào Dé Jīng* tem claramente um objetivo, pois pelo contrário, não teria sido escrito, que é claramente o de passar um ensinamento ou doutrina, sendo que a única forma de se fazer isso é utilizando-se das palavras, somos levados a crer que a verbalização é, sim, necessária, mas deve ser usada de modo comedido, pois seria apenas um processo provisório e limitado, uma ponte não totalmente construída, que pode nos direcionar, mas não nos conduzir diretamente ao real sentido das coisas, pois este estaria além das palavras. O verdadeiro conhecimento viria através do puramente sentir, sem um processo de racionalização, pois só assim conseguiríamos nos conectar com o fluir do 道 *Dào* e fazer parte do todo. Exatamente por causa dessa nossa limitação em precisar verbalizar as coisas que algo tão profundo quanto o 道 *Dào* teve que ser nomeado a contra gosto, assim como traduziu Storniolo, nome este que não representa sua verdadeira essência. Talvez as palavras sirvam justamente para nos fazer entender que elas não são necessárias para se atingir o 道 *Dào*, pois é através delas que racionalizamos, subjetivamos e discutirmos, para no fim, graças a elas, percebermos que o caminho para a essência das coisas é um caminho sem palavras, e esta é a sua utilidade.

Podemos também identificar o conceito de 無為 *wúwéi* no verso 10 da primeira estrofe: “Era o Não-Ser, o Nada-Positivo”, e no verso 12 da terceira estrofe: “É o Não-Ser em ser, o Nada em vida”. O 無為 *wúwéi* é um conceito muito importante e básico para se entender o taoísmo. Sua definição aparenta ser simples, mas na verdade é bastante complexa. De um modo geral, está relacionado com a harmonização entre o

ser humano e a natureza. No *The Shambhala Dictionary of Taoism*, 無為 *wúwéi* está definido como:

"Não-ação"; ação desmotivada e não intencional. Um conceito do Tao Te Ching, que designa não-intervenção no curso natural das coisas; ação espontânea que, sendo completamente desprovida de premeditação e intenção, é totalmente adequada a uma dada situação. Wu-wei é dito ser a atitude de um santo taoísta.⁹⁴

Este conceito está intimamente ligado com as forças da natureza e transmite a ideia de agir sem subjetivação, de deixar que as coisas fluam naturalmente. É também conhecido como doutrina da não interferência. Para o taoísmo, só aqueles que conseguem agir através do 無為 *wúwéi* são verdadeiros sábios, pois suas ações estariam em completa harmonia com a natureza. Devemos tomar cuidado para não confundir este conceito com uma espécie de passividade. A não-ação representada pelo conceito de 無為 *wúwéi* não quer dizer que o ato de agir seja repudiado. O sábio taoísta não se considera sábio, ele faz as coisas sem se preocupar se está sendo reconhecido ou não, não busca a fama, e depois de terminado o trabalho, retira-se. Portanto, o que o taoísmo descarta é o egocentrismo. O 道 *Dào* não se define, ele aceita a sua natureza praticando a não-ação. Não pensa ser algo, por isso é 道 *Dào*.

⁹⁴ “nondoing”; unmotivated, unintentional action. A concept of the → *Tao Te Ching*, designating nonintervention in the natural course of things; spontaneous action that, being completely devoid of premeditation and intention, is wholly appropriate to a given situation. Wu-wei is said to be the attitude of a Taoist saint. (1996, p. 210)

O 陰陽 *yīn-yáng* também aparece com bastante frequência, respectivamente nos versos 23: “De «Yin-Yang», modelada pela norma” e 34: “Aspectos vãos de «Yin-Yang» alternativos”, mas seu conceito está presente em todo o poema nas imagens dos opostos que se complementam, como tudo e nada e ser e não ser, que aparecem nos versos 27 e 28: “É de Tudo e de Nada a realidade; / É o Não-Ser em ser, o Nada em vida.”, céu e terra no 30: “Fórma e vida tomaram Céu e Terra”, mar e terra no 37: “Assim como do mar a longes terras”.

O 陰陽 *yīn-yáng* é um pensamento desenvolvido pelos antigos chineses sobre o ciclo e a harmonização da natureza que considera as forças opostas ou contrárias como complementares, conectadas e dependentes uma da outra. Segundo Marcel Granet, a concepção de 陰陽 *yīn-yáng* remonta aos primeiros astrônomos chineses, e expressam:

[...] aspectos antitéticos e concretos do Tempo. Expressam também aspectos antitéticos e concretos do Espaço. Diz-se *yīn* das encostas sombrias, da *vertente norte* (norte da montanha, sul do rio); *yang*, das encostas ensolaradas (norte do rio, sul da montanha, da *vertente sul* [...])⁹⁵

陰 *Yīn* e 陽 *yáng* podem ser pensados como forças complementares que interagem para formar um sistema dinâmico no qual o todo é mais importante do que as metades separadas. Neste conceito, um oposto depende do outro em uma relação de coexistência.

⁹⁵ GRANET, Marcel. O Pensamento Chinês, p. 84. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

O símbolo que representa o 陰陽 *yīn-yáng*, chamado 太極 *tàijí*, é constituído por metades que giram em um ciclo eterno, onde 陰 *yīn* depende de 陽 *yáng* para manter o ciclo, sendo que ambos possuem o mesmo valor e importância.

O 陰陽 *yīn-yáng* expressa a necessidade da coexistência dos opostos, pois a ideia é que tudo no mundo só existe por causa de sua respectiva antítese, portanto, uma não é mais importante que a outra. Céu e terra têm um papel importante, pois é o espaço entre eles que permite a vida de todos os seres, por isso são imagens tão recorrentes no 道德經 *Dào Dé Jīng*. A questão ser e não-ser também é frequente na tradição taoísta. Como já vimos há pouco, o sábio que segue o 道 *Dào* não se julga. Isso não significa negar que se é sábio, significa simplesmente não se importar ser ou não. Para este pensamento, somos o que podemos ser de acordo com nossa própria natureza, portanto, o autojulgamento pode acabar nos transviando desse “ser natural”, pois da mesma forma que o 道 *Dào* segue a sua própria natureza: 道以自然为法则, “O *Dào* segue sua própria lei natural”, como consta no último verso do capítulo 25, assim faz o sábio. O 無為 *wúwéi* está associado justamente a esta ideia de equilíbrio entre 陰 *yīn* e 陽 *yáng*, pois é apenas quando todas as coisas no mundo possuem o mesmo valor, ou mesmo não têm valor algum, é que conseguimos agir sem subjetivação e seguir nossa própria natureza. A ideia principal é: não se definir para realmente ser.

Podemos perceber então que 陰 *yīn* e 陽 *yáng* não podem ser desassociados, pois possuem uma dependência eterna entre si. Isso nos leva a outro conceito muito importante para o pensamento tradicional chinês, que é a ideia do Uno. A teoria do 陰陽 *yīn-yáng* acaba funcionando como uma facilitação didática, pois há certa

necessidade no modo de pensar de diversas sociedades em distinguir e separar as coisas por categorias a fim de melhor entendê-las, portanto, dividi-las em duas partes que abarcam todos os aspectos positivos e negativos facilita a compreensão, mas tanto um quanto o outro só podem existir unidos, como um todo, assim como representado pelo símbolo do 太極 *tàijí*. Por este motivo, o 太極 *tàijí* pode ser considerado como a unidade primordial para o pensamento taoísta, a fonte única de onde todas as coisas se originam, que em sua essência mais elementar, não haveria nem mesmo a distinção entre 陰 *yīn* e 陽 *yáng*. É o símbolo do 道 *Dào* por excelência, para onde tudo converge e de onde tudo vem.

Estes conceitos são muito recorrentes tanto no 道德經 *Dào Dé Jīng* de 老子 *Lǎozǐ* quanto no 南華經 *Nán Huá Jīng* de 莊子 *Zhuāngzǐ*, e em consequência, também aparecem muito nos *Excerptos de Filosofia Taoista* de Manuel da Silva Mendes, como continuaremos a perceber ao longo deste capítulo de análise.

Na sexta estrofe inteira, Silva Mendes trabalha essa ideia de unidade primordial do 道 *Dào*:

Tudo é mar; tudo é Tao e tudo é Um
 Na evolução universal. - Nenhum
 Ente senão em Tao sustém a vida.
 Vêde os astros, a terra, o sol, a lua,
 O raio, a luz, a tempestade, a aurora,
 Tudo o que vai pela existência fóra,
 Como numa alma só se continua!...
 Esta alma é Tao; é a alma universal;
 Da vida a eterna fonte, una na essência,
 Múltipla, repartida na aparência
 Das fórmãs vãs em que se gera o Mal.

Aqui, o autor conseguiu juntar o conceito de 陰陽 *yīn-yáng* para exemplificar que, na verdade, as coisas não existem pela metade, pois “tudo é Um” com o 道 *Dào*: “O raio, a luz, a tempestade, a aurora, / Tudo o que vai pela existência fora, / Como numa alma só se continua!...”. A importância do não julgamento é justamente para não sermos enganados pela aparência das coisas, o que nos faz traçar separações e divisões neste Uno, assim como demonstrado nos versos 9 e 10 desta estrofe: “Da vida a eterna fonte, una na essência, / Múltipla, repartida na aparência”. É interessante observarmos que, no geral, o autor utiliza-se de imagens da natureza para falar sobre o 道 *Dào*: mar, astros, terra, sol, lua etc. O único momento nesta estrofe onde utiliza-se de uma palavra abstrata é no último verso: “Das formas vãs em que se gera o Mal.”, que na verdade é uma continuação direta do verso acima. Ligando os dois como uma fala ininterrupta, teríamos: “[...] repartida na aparência das fôrmas vãs em que se gera o Mal.”. O 道 *Dào* em si não é bom nem mal, pois como vimos, ele não se julga, portanto, não existe subjetividade. O “Mal” só aparece justamente porque repartimos o Uno, o 道 *Dào*, inventamos suas partes, determinando-as e classificando-as, e é através deste ato, de dividir e classificar algo que deveria ser uno, completo, que criamos as “[...] fôrmas vãs em que se gera o Mal”. O “Mal” aqui é nada mais que o desequilíbrio do 陰陽 *yīn-yáng*, o caos, a quebra do ciclo natural das coisas.

Voltando à quarta estrofe, temos a questão sonho/realidade, muito presente no 南華經 *Nán Huá Jīng*. 莊子 *Zhuāngzǐ* utiliza-se da imagem do sonho em diversos trechos de seu livro para questionar a delimitação entre o ilusório e o real, como faz no famoso trecho do sonho da borboleta, onde não sabe se sonhou ser uma borboleta ou se

é uma borboleta sonhando ser um homem. Este trecho será detalhadamente analisado mais à frente.

O sonho também aparece como uma espécie de revelação mística no trecho sobre o carvalho de 曲辕 *Qūyuán*, quando o carpinteiro 石 *Shí* depara-se com um carvalho que considera inútil para a carpintaria, pois sua madeira é considerada de má qualidade. Quando 石 *Shí* dorme, o carvalho aparece em seu sonho e explica-lhe que sua inutilidade é que o permite viver em paz e crescer sem o perigo de ser derrubado por um machado, portanto, o que o carpinteiro considera inutilidade é justamente a maior utilidade para o carvalho, pois o permite continuar a viver. O relativismo é outra questão constante em 莊子 *Zhuāngzǐ*. Também no famoso trecho do esqueleto há uma revelação através dos sonhos, quando 莊子 *Zhuāngzǐ* encontra uma caveira no caminho e faz a esta uma série de perguntas, as quais só foram respondidas em seu sonho, depois que o sábio decide dormir naquele mesmo lugar utilizando-se da caveira como travesseiro. Nestes exemplos, sonho e realidade não estão apenas conectados, mas se complementam, fazem parte de um Uno, assim como 陰 *yīn* e 陽 *yáng* são dois lados da mesma moeda, sonho e realidade também são, sendo que um é continuação do outro em um ciclo infinito. Podemos pensar que as respostas inquiridas por 莊子 *Zhuāngzǐ* só vieram através do sonho por ser um estado onde nossa mente vaga mais livremente, com menos peso do raciocínio lógico, da subjetivação.

No entanto, nesta quarta estrofe, o sonho aparece como sinônimo de falso, ilusão criada pela “Fórma e vida [...]” que “[...] tomaram Céu e Terra”, ou seja, ao definirmos a forma do que existe entre céu e terra, estamos fugindo de sua real essência e criando

uma “Fugas forma, ilusória, impermanente”, pois ao invés de aceitarmos a forma natural das coisas, substituímo-la por uma idealizada, inventada pelo nosso julgamento, portanto, falsa, ilusória. Aqui, o sonho é acordado, criado pela nossa própria subjetivação que fazemos das coisas, uma miragem.

Outra simbologia muito recorrente na tradição taoísta é a água, que aparece em toda a quinta estrofe do poema:

Assim como do mar a longes terras
 Prenhes nuvens se elevam subtilmente
 E em curso regular ou divergente
 Se derramam por campos e por serras:
 Assim de Tao, inumeráveis, quais
 Gotas de água das nuvens desparzidas,
 Em fluxo permanente surgem vidas,
 Que, seguindo por vias desiguais,
 Por fim voltam ao ponto de partida.

A primeira referência direta à água no 道德經 *Dào Dé Jīng* aparece no capítulo oito:

O bem superior assemelha-se à água.

A água é boa e beneficia as dez-mil-coisas sem disputa.
 Fica onde todos odeiam.

Por isso está próxima ao Dào.

[...]⁹⁶

⁹⁶ 上善若水。

水善利万物而不争，
 处众人之所恶，
 故几于道。

Para o pensamento taoísta, a água, por ter uma característica maleável, de forma não definida, que se adapta onde quer que se encontre, representa a aceitabilidade, a adaptação, o ciclo. Silva Mendes demonstra bem claramente esta ideia ao descrever o curso que a água faz desde o mar até cair novamente como chuva sobre a terra e gerar vida, por isso a compara com o 道 *Dào*, fonte de todas as coisas, “Que, seguindo por vias desiguais, / Por fim voltam ao ponto de partida”. É de onde tudo veio e para onde tudo retornará, é a alternância eterna do 陰陽 *yīn-yáng*, o giro ininterrupto do 太極 *tàijí*, o ciclo da vida, o ciclo do 道 *Dào*.

E é por esta importância que a simbologia da água tem no pensamento taoísta que Silva Mendes termina seu poema com a sétima estrofe também comparando o 道 *Dào* com a imagem da água:

Tao é bom, liberal, beneficente.
 Tao, como a água, humilde se conforma
 A tôda a posição e a tôda a fôrma.
 Dos seres gram senhor omnipresente,
 Os seres deixa à sua actividade.
 A leis, nem mandamentos, nem preceitos,
 No decurso da vida os tem sujeitos.
 Êle é a eterna norma, a luz que ha de
 Ter em si tôda a vida consumada.
 E, assim, Tao é o mar e o navegante;
 Tao, a via, é também o viandante;
 Tao é Tudo e a expressão também do Nada.

Esta última estrofe também faz referência direta com o oitavo capítulo do 道德經 *Dào Dé Jīng*. O 道 *Dào* é bom porque é como a água: “Tao, como a água, humilde se conforma”. A humildade aqui representa a adaptação, o que lhe dá a capacidade de se moldar “A tôda a posição e a tôda a fôrma”. Esta característica de se moldar a

qualquer coisa sem interferir na forma daquilo a que se moldou é que faz do 道 *Dào* “Dos seres gram senhor omnipresente”, pois esta não interferência é que possibilita as coisas serem como elas são, permitindo-as atuar de acordo com a sua própria essência: “Os seres deixa à sua actividade”. Aqui temos novamente a ideia de 無為 *wúwéi*, porque é justamente através do não-atuar que o 道 *Dào* geri todas as coisas, pois: “Ele é a eterna norma, a luz que ha de / Ter em si tôda a vida consumada”.

Por fim, podemos observar que o poema analisado é uma síntese que Silva Mendes faz sobre o conceito de 道 *Dào*, presente não só no 道德經 *Dào Dé Jīng* e no 南華經 *Nán Huá Jīng*, mas também em toda a tradição taoísta. Para isto, o autor utiliza-se de várias ideias-chave desta tradição, como o 無為 *wúwéi*, o 不言 *bùyán*, o 陰陽 *yīn-yáng*, e o 太極 *tàijí*, e tece uma série de comparações e exemplos metafóricos para tentar aproximar ao máximo o leitor de um entendimento básico do que é o 道 *Dào*, optando sempre pela dualidade antitética do que por uma definição precisa, o que não seria possível por causa da natureza de aceitabilidade do 道 *Dào*, pois ele não julga nem a si e nem as coisas, é o que é, por isso, está em todo o lugar, faz parte de tudo, é tudo, bem como finaliza Silva Mendes nos três últimos versos: “E, assim, Tao é o mar e o navegante; / Tao, a via, é também o viandante; / Tao é Tudo e a expressão também do Nada”.

Considerando os apontamentos feitos, o poema *Tao!* pode ser considerado como uma adaptação de alguns trechos do 道德經 *Dào Dé Jīng*, o que é facilmente percebido por um leitor que conheça a obra de 老子 *Lǎozǐ*, entretanto, para aqueles que não a conhecem, justamente o público alvo de Silva Mendes, as diversas explicações e

metáforas adicionadas pelo autor ao longo do poema, que servem de exemplo para uma melhor descrição do conceito de 道 *Dào*, auxiliam este leitor leigo na compreensão base do pensamento taoísta.

4.3 Metempsicose e Regressão em *Chuang Tze e a Borboleta*

Tendo visto um representante do grupo 道德經 *Dào Dé Jīng* e outras fontes, agora seguiremos com os três poemas do grupo 南華經 *Nán Huá Jīng*. Iniciaremos com o poema *Chuang Tze e a Borboleta*, baseado na famosa *Parábola da Borboleta* de Zhuāngzǐ 莊子, também conhecida como *O Sonho da Borboleta*.

Começaremos pelo trecho original em chinês clássico, seguindo com a tradução feita por James Legge do mesmo trecho, interpretação mais usual da parábola e, por fim, o poema de Silva Mendes.

Versão original em chinês clássico:

昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志与！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶与，胡蝶之夢為周与？周与胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。

Tradução literal da versão original:

Há muito tempo, Zhuangzhou sonhar ser borboleta, alegre satisfeita borboleta, feliz ser o que querer ser. Não ter consciência Zhou. De repente despertar, perceber claramente ser Zhou. Não saber Zhou sonhar ser borboleta, ou borboleta sonhar ser Zhou. Zhou e borboleta, certamente ter distinção. Isto chamar Mutação das Coisas.⁹⁷

⁹⁷ Tradução feita com o intuito de demonstrar as peculiaridades do chinês clássico, como a falta de algumas preposições e a inexistência de conjugações verbais.

Tradução de James Legge:

'Formerly, I, Kwang *Kâu*, dreamt that I was a butterfly, a butterfly flying about, feeling that it was enjoying itself. I did not know that it was *Kâu*. Suddenly I awoke, and was myself again, the veritable *Kâu*. I did not know whether it had formerly been *Kâu* dreaming that he was a butterfly, or it was now a butterfly dreaming that it was *Kâu*. But between *Kâu* and a butterfly there must be a difference'. This is a case of what is called the Transformation of Things.' (LEGGE. The Sacred Books of China Part I, 1891, p. 197)⁹⁸

A linha interpretativa comumente seguida tanto por escolas religiosas quanto por uma boa parte dos acadêmicos chineses é a do 無我 *wúwǒ*, literalmente “sem-eu” ou “não-eu”. Para o taoísmo, é um processo essencial para se conseguir atingir o Uno. O professor e pesquisador chinês de 莊子 *Zhuāngzǐ*, 陈怡 *Chén Yí*, ao analisar o trecho sobre *O Sonho da Borboleta*, apresenta-nos a seguinte explicação sobre o conceito de 無我 *wúwǒ*:

“Coisa” e “eu”, esqueçamos as duas. Pessoa e borboleta, sonho e realidade, tudo é uma coisa só. A borboleta não é inferior, a pessoa também não é superior. Todos somos iguais e únicos, por isso, só desta forma ele (*Zhuāngzǐ*) foi capaz de alcançar a condição de não saber se é uma pessoa ou uma coisa. Isso quer dizer que já alcançou o limite mais alto do não-eu da vida humana.⁹⁹

⁹⁸ Antigamente, eu, Zhuangzhou, sonhei que era uma borboleta, uma borboleta voando por aí, sentindo que estava aproveitando a si mesma. Eu não sabia que ela era Zhou. De repente eu despertei, e era eu mesmo novamente, o verdadeiro Zhou. Eu não sabia se ela tinha anteriormente sido Zhou sonhando que era uma borboleta, ou se ela era naquele momento uma borboleta sonhando que era Zhou. Mas entre Zhou e a borboleta deve haver uma diferença. Isto é um caso do qual é chamado de Transformação das Coisas.

⁹⁹ “物”“我”两忘,人与蝶、梦与醒,浑然一体了。蝴蝶本身并不卑贱,

人自身也并不高贵。大家都是平等无二,合而为一的,所以他才能达到不知人也、

物也的地步,也就是已经达到了“无我”的人生最高境界。陈怡. 走近庄子—从寓言看庄子的人生境界. Disponível em: <<http://mooc.chaoxing.com/course/14539.html>>. Acesso em: 15/11/2015.

O 無我 *wúwǒ* consiste na ideia de que todas as coisas no mundo deveriam estar intimamente ligadas, não havendo distinção entre consciências e nem entre sujeitos. Seria a eliminação completa do egocentrismo, da inexistência do “eu”. Este estado de não-consciência seria nossa essência verdadeira, mas a partir do momento em que estabelecemos uma consciência de nós mesmos, perdemos esta conexão. Na parábola acima, o sonho de 莊子 *Zhuāngzǐ* é, na verdade, esta inexistência do próprio eu, onde, em um momento de epifania, o sábio desprende-se de sua consciência e torna-se um só com a borboleta. Porém, esta perfeita conexão é quebrada quando ele finalmente desperta e, mesmo com a forte sensação de realidade que ainda o acompanha, tenta racionalizar o ocorrido e põe em questão o que realmente teria acontecido: se o que acabou de vivenciar seria ou não um sonho, e, se sonho fosse, seu “eu” verdadeiro seria 莊子 *Zhuāngzǐ* ou a borboleta? Esta distinção entre o sábio e o inseto é chamada de 物化 *wùhuà* “mutação das coisas”.

Importante esclarecer que esta interpretação não é uma questão de relação entre o eu e o mundo. Muito pelo contrário, pois é justamente esta relação que possibilita a mutação das coisas, e, conseqüentemente, a divisão do Uno. Na concepção taoísta, não deveriam existir tais conceito como “eu” e “mundo”, pois tudo deveria ser uma coisa só, tudo é um com o 道 *Dào*. Neste modelo de pensamento, cujo o sentir é supervalorizado em detrimento da razão, a lógica não passa de uma convenção social que só serve para nos distanciar cada vez mais de nossa verdadeira origem, como o que acontece com 莊子 *Zhuāngzǐ* ao deixar-se influenciar pela razão e questionar sua experiência de 無我 *wúwǒ*.

Se compararmos a versão original com a tradução de Legge, não é difícil perceber que há uma tentativa clara de manter-se próximo ao texto original, inclusive na reprodução do hermetismo da linguagem de 莊子 Zhuāngzǐ. Entretanto, Legge tenta compensar o extremo sintetismo do chinês clássico, principalmente o fato de não haver tempos verbais, com frases mais longas e indicativas, e também toma a liberdade de acrescentar o pronome de primeira pessoa, pois no chinês clássico é costume se referir a si mesmo na terceira pessoa, como podemos perceber na seguinte frase: "Há muito tempo, Zhuangzhou sonhar ser borboleta". Aqui, Zhuangzhou é o próprio 莊子 Zhuāngzǐ, autor da parábola. Já na versão de Legge: "Formerly, I, Kwang *Kâu*, dreamt that I was a butterfly", a fim de deixar claro aos leitores que "Kwang *Kâu*" é o próprio autor referindo a si mesmo, acrescenta o pronome de primeira pessoa do singular "I". Comparemos um trecho da parábola na versão de Legge e, conseguinte, em uma tradução mais literal:

"I did not know whether it had formerly been Kâu dreaming that he was a butterfly, or it was now a butterfly dreaming that it was *Kâu*. But between Kâu and a butterfly there must be a difference'. This is a case of what is called the Transformation of Things."¹⁰⁰

(Versão de Legge)

"Não saber se Zhou sonhar ser borboleta, ou se borboleta sonhar ser Zhou. Zhou e a borboleta, certamente ter distinção. Isto chamar Mutaço das Coisas."

(Traduço literal, sem indicao de tempos verbais)

¹⁰⁰ Eu no sabia se ela tinha anteriormente sido Zhou sonhando que era uma borboleta, ou se ela era naquele momento uma borboleta sonhando que era Zhou. Mas entre Zhou e a borboleta deve haver uma diferena. Isto um caso do qual chamado de Transformao das Coisas.

Na comparação, é possível percebermos a tentativa do sinólogo escocês em deixar o texto mais coeso com as indicações dos tempos verbais e também com o acréscimo do pronome de primeira pessoa, deste modo, quase dobrando seu tamanho se comparado com o original.

Naturalmente que, como a proposta de Legge é a tradução em si, esta não é acompanhada de uma interpretação, ficando o texto, apesar de bem traduzido, ainda obscuro para os leitores ocidentais não familiarizados com o pensamento taoísta. E é exatamente onde consiste a crítica de Silva Mendes.

Vejamos agora o poema de Mendes baseado nesta mesma parábola:

Chuang Tze e a Borboleta

Uma noite em que estive meditando
 Horas longas nas cousas dêste mundo,
 Pouco a pouco me veio um sono brando
 E, logo após, um sonho tão jucundo,
 Exquisito, tão leve e extravagante,
 Que só eu, mais ninguém, já teve assim:
 Sonhei que era uma lépida e elegante
 Borboleta... E da dália, do jasmim,
 Do cravo, do junquilha, da violeta,
 Tempos e tempos, uma vida inteira,
 Andei eu, verdadeira borboleta,
 De pouso em pouso, ali, numa doideira,
 Sôbre o néctar dulcíssimo das flores.
 E, com outras brilhantes companheiras,
 Na estação doce e quente dos amores,
 Montes percorri, campos e ribeiras,
 Ao sabor de loucuras volitando.

Tal qual estou dizendo. E até me lembro
 Que, numa tarde muito fria, quando
 Sol procurava, em meados de setembro,
 Um vento tão gelado de repente
 Me assaltou, e tão doente me senti,
 Tão mal, tão mal, o corpo tão dormente,
 Que logo ali sôbre um jasmim morri!

Despertei; e acordado, por instantes,
 Ainda insecto morto me julguei!
 Que sonhos tem a gente extravagantes!
 Sonhos?! – Que fosse sonho acreditei
 Na ocasião; porém depois e agora,
 Por muito que cogite – e cogitado
 Tenho eu – no que tudo aquilo fôra,
 Vejo só que é um caso emaranhado...

Justifico: é que a minha convicção
 De existir como insecto foi tão firme,
 Como antes tinha sido a de sentir-me
 Um bímano, de humana geração.
 E, portanto: era eu homem e sonhei
 Que era uma borboleta? ou êsse insecto
 Era e sou e, por êrro de intellecto,
 Me julgo homem sem o ser?! – Não sei...

(MENDES, Vol. I, 1963, pp. 293-294)

A primeira característica a se notar é a proporção que Silva Mendes deu ao seu

poema. Mas apesar de bem mais extenso que a parábola, não é difícil de perceber tratar-se exatamente da mesma narrativa: o eu-lírico descreve um sonho no qual tornou-se uma borboleta e vive uma vida inteira como tal, tendo fortes indícios que confirmam este fato, como a sensação de voo, o frio, a doença, e, por último, a morte. Com o fim da borboleta, o eu-lírico finalmente desperta acometido por uma estranheza muito grande de ainda sentir-se um inseto. É então que começa a se questionar se teria realmente sido um sonho e se ele era um homem que sonhou ser uma borboleta ou uma borboleta que sonha ser um homem.

Em uma visão geral, os conteúdos da parábola e do poema são os mesmos, mudando apenas o modo de contar, já que Silva Mendes cria uma pequena história para aumentar o sentimento de veracidade do eu-lírico durante o sonho e assim poder auxiliar o leitor na sensação de completa confusão entre mundo onírico e mundo real. Este mecanismo baseia-se em descrever o sonho detalhadamente, focando nas diversas sensações que uma borboleta teria ao longo de sua vida até o momento de sua morte, quando o eu-lírico acorda e depara-se com uma imensa dúvida, pois não apenas a lembrança intensamente real do sonho o acompanha, como também a sensação de sentir-se um inseto.

Analisando um pouco mais a fundo, começamos a notar algumas diferenças no conteúdo em relação ao texto original. Enquanto que na parábola não se sabe a sensação de duração do sonho e nem aparece questão alguma com a morte, no poema de Silva Mendes há claramente uma prioridade em chamar a atenção do leitor para a duração do acontecimento, que teria sido a de uma vida inteira como borboleta, e também para a

questão da morte, pois a sensação que o sujeito carrega ao acordar não é simplesmente a de sentir-se como um inseto, mas “um inseto morto”, dando-nos a impressão de que a morte pareça uma condição para o despertar, mostrando-se uma sensação tão intensa que o eu-lírico a carrega mesmo depois de acordado.

Tendo em vista as diferenças apontadas acima e o fato do autor ser declaradamente simpatizante da tradição budista¹⁰¹, a proposta que se segue será a de analisar a leitura de Silva Mendes da *Parábola da Borboleta* através de uma interpretação budista, mais precisamente através da metempsicose¹⁰² e da regressão¹⁰³.

Na primeira estrofe, o sujeito poético adormece em meio a uma meditação e sonha que é uma borboleta. A narração deste sonho dá uma ênfase muito grande na

¹⁰¹ O budismo é uma tradição que abrange religião, sistema ético e filosófico fundado por Siddharta Gautama, o Buda (Iluminado), na Índia por volta do século VI a.C., tendo como base inicial de desenvolvimento o hinduísmo, mas posteriormente diferenciando-se deste em diversos aspectos. É um sistema muito complexo, e para compreender sua extensão, é necessário que se conheça sua literatura canônica, que se divide em três grande coleções: o cânone páli, conservado pelos budistas do Sudeste Asiático, o cânone sino-japonês e o tibetano. Uma visão mais completa exige a leitura de outros textos em sânscrito, manchu, mongol e em vários outros dialetos da Ásia Central, como o tangut. (*Nova Enciclopédia Barsa*. Vol. 3, Macropédia, p. 229. São Paulo: Encyclopaedia Britannica do Brasil Publicações, 1998.). Os ensinamentos do budismo têm como base o conceito de carma, no qual o ser humano está condenado a reencarnar sucessivamente morte após morte para passar pelos sofrimentos do mundo material, pois o que uma pessoa faz durante a vida será considerado na próxima e assim por diante. Ao enfrentar estes sofrimentos, aprender e evoluir com eles, o espírito pode atingir o estado de nirvana (pureza espiritual) e chegar ao fim das reencarnações. Para saber mais sobre o budismo, ver: RAVERI, Massimo. Índia e Extremo Oriente: Via da Libertação e da Imortalidade. Coleção História das Religiões: Hinduísmo, Budismo, Taoísmo, Shintoísmo. São Paulo: Hedra, 2005.

¹⁰² Também referida como transmigração das almas ou reencarnação, é uma doutrina que afirma não só a preexistência da alma humana antes da união com a matéria, mas também após a morte, e um retorno à vida na Terra em um corpo diferente através de várias reencarnações sucessivas. Esta noção permeia o paganismo antigo, o neoplatonismo e algumas crenças espiritualistas orientais e modernas. (*Encyclopedia.com*. Disponível em: <<http://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/metempsychosis>>. Acesso em: 21/10/2016.

¹⁰³ Também conhecida como retrocognição, regressão de memória ou regressão a vidas passadas, é um fenômeno parapsíquico espontâneo ou induzido no qual o indivíduo lembraria espontaneamente de lugares, fatos ou pessoas relativos a experiências passadas, sejam elas vidas ou períodos entre vidas. Através das diferentes técnicas de regressão pode-se acessar fatos ocorridos durante a vida adulta, a adolescência, a infância, o nascimento, a vida intra-uterina, e até mesmo experiências ocorridas em outras vivências que ainda afetam o dia-a-dia. (*Dicionário Português.ORG*. Disponível em: <<http://dicionarioportugues.org/pt/retrocognicao>>. Acesso em: 21/10/2016.

descrição das emoções e sensações vivenciadas por ela, apontando principalmente para a sensação de realidade que o eu-lírico sentia: “Tempos e tempos, uma vida inteira, / Andei eu, verdadeira borboleta,”. O fato do tempo onírico ser indicado como uma vida inteira reforça-nos a ideia de veracidade que o acomete em sua epifania.

Na segunda estrofe, é descrito um grande mal-estar, ocasionado por um adoecimento repentino. Novamente as sensações físicas são bem marcantes, como podemos observar nos seguintes versos: “Um vento tão gelado de repente / Me assaltou, e tão doente me senti,”. É quando seus sentidos vão se esvaindo lentamente, e então sua vida como inseto chega ao fim: “Tão mal, tão mal, o corpo tão dormente, / Que logo ali sôbre um jasmim morri!”.

A terceira estrofe é o despertar do sujeito e sua forte sensação de ainda sentir-se como a um inseto morto: “Despertei; e acordado, por instantes, / Ainda insecto morto me julguei!”. Aqui, cabe pararmos para pensar o porquê da escolha do autor em descrever uma sensação de “inseto morto”. Nesta estrofe, a simbologia da morte é uma chave interpretativa fundamental para se entender a questão da metempsicose, pois seria o momento em que a alma deixaria seu corpo físico de então para reencarnar em outra forma. É também enfatizada a confusão entre sonho e realidade, quando o sujeito utiliza-se da razão para afirmar que tudo não passa de um sonho: “Que sonhos tem a gente extravagantes!”, analisando com uma tal lógica que chega a considerar sua experiência como algo “extravagante”. Mas logo depois, muda de ideia e começa a questionar novamente se teria realmente sido um acontecimento onírico, pois a forte sensação de realidade que teve durante o suposto sonho ainda permanece presente:

“Sonhos?! – Que fosse sonho acreditei / Na ocasião; porém depois e agora, / Por muito que cogite – e cogitado / Tenho eu – no que tudo aquilo fôra, / Vejo só que é um caso emmaranhado...”.

Na quarta e última estrofe, percebendo que o ocorrido não pode ser explicado através da razão, o eu-lírico sente necessidade de justificar-se e tenta descrever o quão intenso foi sua experiência de realmente sentir-se como um inseto: “Justifico: é que a minha convicção / De existir como insecto foi tão firme, / Como antes tinha sido a de sentir-me / Um bímano, de humana geração.”, passando-nos a ideia de que realmente sentiu como estivesse se desprendido totalmente da consciência de ser humano e passado para a de uma borboleta.

E finalmente os quatro últimos versos terminam com o questionamento da própria existência do eu-lírico a respeito de sua verdadeira forma material: “E, portanto: era eu homem e sonhei / Que era uma borboleta? ou êsse insecto / Era e sou e, por êrro de intelecto, / Me julgo homem sem o ser?! – Não sei...”.

Com os apontamentos acima feitos, citarei alguns indícios que podem nos levar à interpretação no viés budista da metempsicose e regressão seguida pelo autor ao invés da interpretação mais comum do 無我 *wúwǒ*, “sem-eu”.

Importante frisar que o conceito de transmigração das almas também existe na tradição taoísta¹⁰⁴. A interpretação do poema foi feita com base na tradição budista pelo

¹⁰⁴ Segundo Wu Jyh Cherng: “[...] os taoistas sustentam que a reencarnação é um caminho involuntário, sobre o qual nós não temos poder, nem a capacidade para escolher nosso destino. A reencarnação é uma infinita roda de migração da alma, uma viagem incessante de vida após vida, que acaba se tornando uma grande prisão para o nosso ser. [...] Uma vez querendo se libertar disso, buscando a libertação, poderia

fato do autor, como exposto no capítulo 2, ser declaradamente um simpatizante do budismo e por ter uma crítica muito grande em relação ao taoísmo religioso. Observemos este ponto de vista do autor no seguinte trecho do capítulo “Advertência” do *Excerptos*:

Observarei, por fim, que o taoismo degenerou, como é sabido, alguns séculos depois de Lao Tze, do campo filosófico e especulativo em que foi colocado por êste patriarca e por Chuang Tze, Lieh Tze, Kuan Tze e outros escritores, para o campo da alquimia, da necromancia, da religião e de outras aberrações. Para evitar confusões foi que ao título «Excerptos de filosofia taoista» acrescentei «segundo o «Tao Teh King» de Lao Tze e o «Nan Hua King» de Chuang Tze». ¹⁰⁵

Voltando à análise, ao começar pela primeira estrofe, é interessante notar que o sonho do eu-lírico veio depois de uma profunda meditação “nas cousas dêste mundo”. Considerando que este suposto sonho o levou a duvidar de sua própria existência como ser humano e que veio logo após uma profunda meditação, parece aqui estar implícito algum tipo de revelação mística.

Nesta revelação, o eu-lírico teria sido acometido por uma lembrança extraordinariamente clara de sua vida passada como borboleta, que é ainda mais intensificada pela memória de emoções e sensações físicas: o prazer de se sentir verdadeiramente uma borboleta, o voo, o adoecimento e, principalmente, a lembrança

recorrer aos métodos específicos da tradição taoista. Como existe a engenhosidade do mecanismo perfeito da transmigração das almas, em um universo em perfeita sintonia, certamente existirá um meio de pular fora dessa transmigração e se libertar. Portanto, se existe um condicionamento, certamente existirá uma libertação desse condicionamento.” (WU, Jyh Cherng. *A Transmigração das Almas*, pp. 29, 32. In: *Iniciação ao Taoísmo*. Rio de Janeiro: Mauad, 2012. V. 2.)

¹⁰⁵ MENDES, Manuel da Silva. *Excerptos de Filosofia Taoista*, p. 277. In: *Nova Colectânea de Artigos de Manuel da Silva Mendes Volume I*. Macau: Folhetins de Notícias de Macau, 1963.

do momento da morte e a forte sensação de se sentir ainda um inseto morto depois de despertar.

A lembrança completa de vidas passadas pode ser um indício de regressão, e o fato do despertar vir apenas após a morte como inseto é passível de ser interpretado como um forte simbolismo de renascimento, ou, mais propriamente, de reencarnação, pois foi preciso a extinção do sujeito como borboleta para o nascimento do mesmo como ser humano, indicando, assim, a passagem da consciência do inseto para o homem, incitando a ideia de continuidade da alma além do corpo físico.

Apesar desta interpretação não estar clara neste poema, é interessante analisarmos sua versão anterior, publicada no *Jornal de Macau* um ano antes da publicação do *Excerptos*:

Uma noite serena de verão,
Noite de estrelas, morna, de luar,
Sob um sono inquieto, irregular,
Um sonho tive original, eu, Chuang;
- Sonho alegre, exquisito, extravagante:
Sonhei (se alguém já teve um sonho assim!)
Sonhei que era uma lépida, elegante
Borboleta...

Da dália, do jasmim,
Do cravo, do junquillo, da violeta,
Tempos e tempos, uma vida inteira,
Andei eu, verdadeira borboleta,
Contente, buliçosa, mui ligeira,
O seu néctar dulcíssimo sugando;
E montes, vales, campos e ribeiras
Percorri, doidamente volitando
Com outras coloridas companheiras.

Acordei. E vi-me então
(Qual nunca se viu alguém)
Não insecto já, porém
Este homem que vêdes, Chuang!...

Metempsicose foi, talvez... Contudo,
Como posso ser eu certificado
Se sim ou não sonhei, ou se, enfim, tudo
Neste mundo, a dormir ou acordado,
Será sonho?! Era eu homem e sonhei
Que era uma borboleta, ou esse insecto
Era e sou, e, por erro de intellecto,
Julgo ser homem e não sou?! – Não sei!...

(MENDES, Vol. I, 1963, p. 266.)

Esta versão não é tão enfática na descrição das emoções e sensações físicas que ocorrem durante o sonho, e também não há menção da morte da borboleta. Entretanto, na quarta e última estrofe, onde encontra-se o questionamento do eu-lírico sobre

realidade e sonho, a primeira palavra do primeiro verso é justamente “Metempsicose”.

Na versão do *Excerptos*, Silva Mendes opta por tirar a clara menção da reencarnação, deixando, assim, uma interpretação mais livre para o leitor. Porém, mesmo não citando diretamente, trabalha mais sensorialmente os aspectos que podem ser atribuídos à transmigração e regressão, como indicados na análise.

E para finalizar, não só no *Chuang Tze e a Borboleta* aparece sua crença na reencarnação. O autor também repete esta afirmação em outros poemas do *Excerptos*, como nos versos destacados na primeira estrofe do *Vida e Morte*:

Porque à vida tão apego, e horror
 À morte tanto!? Se não há ninguém
 Que da vida passada mal ou bem
 Diga ou sinta (e existência anterior,
Por certo, já tivemos, pois de nada
Nada vem) – igualmente ninguém diz,
 Com provas, da futura, que infeliz
 Será lá o existir. Ninguém. Selada
 Urna é essa em que a luz da inteligência
 Directamente não penetra. Agrura,
 Na vida decorrente, mais que pura
 Quietação, dia a dia a experiência
 Nos mostra bem patente; e que o portal
 Da morte, cedo ou tarde, passaremos,
 É cousa que por certa todos temos.

(*Ibidem*, p. 295)

Através das comparações traçadas entre o trecho original e a tradução de Legge, percebemos então que *Chuang Tze e a Borboleta* é uma tradução feita através da releitura budista que Silva Mendes faz do famoso *Sonho da Borboleta* de 莊子 Zhuāngzǐ, diferenciando-se da interpretação mais comum do 無我 wúwǒ, e por isso,

apresentando-nos uma visão peculiar, mas não menos possível, desta parábola, cuja profundidade e complexidade deixa diversas margens interpretativas.

A composição deste poema possui influência pessoal de caráter religioso de Silva Mendes. Agora, vejamos um poema onde o autor utiliza-se de explicações históricas com o fim de elucidar melhor o leitor em relação ao conteúdo do trecho original.

4.4 Explicações Históricas em *Chuang Tze e o Rei de Chu*

Este poema é baseado em um trecho também muito famoso do 南華經 *Nán Huá Jīng* e conta o encontro de 莊子 *Zhuāngzǐ* com dois oficiais do famoso rei de 楚 *Chǔ*, que vêm até ele a pedido do próprio rei para nomeá-lo ministro de estado. Este pequeno diálogo trata de princípios taoísta fundamentais, como a não interferência do homem na natureza e a crítica às convenções sociais.

Seguiremos o mesmo procedimento da análise anterior, começando pelo trecho original, seguido pela tradução de Legge, interpretação mais usual do texto e, por fim, o poema de Silva Mendes e a análise.

Versão original em chinês clássico:

莊子釣於濮水，楚王使大夫二人往先焉，曰：「願以境內累矣！」莊子持竿不顧，曰：「吾聞楚有神龜，死已三千歲矣，王巾笥而藏之廟堂之上。此龜者，寧其死為留骨而貴乎，寧其生而曳尾於塗中乎？」二大夫曰：「寧生而曳尾塗中。」莊子曰：「往矣！吾將曳尾於塗中。」

Tradução literal da versão original:

Zhuāngzǐ pescar no rio Pu, rei Chu enviar dois altos oficiais intenção convidar, dizer: “Desejar fazer dentro fronteira trabalhar pesado.” Zhuāngzǐ segurar vara ignorar, dizer: “Eu ouvir Chu ter tartaruga divina, morrer já três mil anos, panos específicos urna bamboo, e guardar sobre templo imperial. Esta tartaruga, preferir sua morte deixar seus ossos e ser valorizada? Preferir viver arrastar cauda meio lama? Dois altos oficiais dizer: “Preferir viver arrastar cauda meio lama.” Zhuāngzǐ dizer: “Ir para a frente, eu dever arrastar cauda meio lama.”¹⁰⁶

Tradução de James Legge:

Kwang-Tze (once) fishing in the river Phû, when the king of *Khû* sent two great officers to him, with the message, “I wish to trouble you with the charge of all within my territories,” Kwang-Tze kept on holding his rod without looking round, and said, “I have heard that in *Khû*, there is a spirit-like tortoise-shell, the wearer of which died 3000 years ago, and which the king keeps, in his ancestral temple, in a hamper covered with a cloth. Was it better for the tortoise to die, and leave its shell to be thus honoured? Or would it have been better for it to live, and keep on dragging its tail through the mud?” The two officers said, “It would have been better for it to live, and draw its tail after it over the mud”. “Go your ways. I will keep on drawing my tail after me through the mud”. (LEGGE. The Sacred Books of China Part II, 1891, p. 390)¹⁰⁷

Neste trecho, a interpretação mostra-se bem clara: 莊子 Zhuāngzǐ pescava tranquilamente quando veio a ele dois oficiais do rei de 楚 Chǔ indagá-lo se gostaria de tornar-se um ministro de estado. O sábio, quase os ignorando, diz ter ouvido falar que o rei de 楚 Chǔ possui o cadáver de uma tartaruga morta há três mil anos, e que a guarda com muito cuidado no salão dos ancestrais e os pergunta se a tartaruga preferiria morrer

¹⁰⁶ Tradução feita com o intuito de demonstrar as peculiaridades do chinês clássico, como a falta de algumas preposições e a inexistência de conjugações verbais.

¹⁰⁷ Zhuangzi uma vez estava pescando no rio Pu quando o rei de Chu enviou dois grandes oficiais a ele com a mensagem: “Eu gostaria de incomodá-lo com os encargos de tudo dentro dos meus territórios”. Zhuangzi continuou segurando sua vara sem olhar ao redor e disse, “Eu ouvi que em Chu há uma carapaça de tartaruga como se fosse um espírito, no qual morreu há 3000 anos atrás, e que o rei mantém no seu templo ancestral, em um cesto coberto com panos. Foi melhor para a tartaruga morrer e deixar seu casco para ser assim honrado? Ou teria sido melhor para ela viver e continuar arrastando sua cauda pela lama?” Os dois oficiais disseram, “Teria sido melhor para ela viver e arrastar sua cauda sobre a lama”. “Sigam seu caminho. Eu continuarei arrastando minha cauda pela lama”.

para ser venerada, ou continuar viva, arrastando sua cauda na lama. Os oficiais naturalmente respondem que preferiria continuar viva. É então que o filósofo recusa o pedido dizendo aos oficiais que ele também prefere continuar a arrastar sua cauda na lama.

Com base na tradição taoísta, que busca a harmonização com a natureza através do 無為 *wúwéi*, “não-ação”, podemos interpretar que 莊子 *Zhuāngzǐ*, sendo um sábio taoísta e, por consequência, que valoriza as coisas como elas são na natureza, portanto sem apego às coisas mundanas, jamais poderia aceitar um convite para tornar-se chefe ou dono de algo, pois, assim como a tartaruga deveria continuar vivendo como tal, ele também prefere seguir seu curso natural e viver livremente. Neste ponto, há também certa ironia no fato de que, assim como a tartaruga, cuja função a que fora designada faz com que perca a vida, não era incomum funcionários do governo serem condenados à morte por qualquer erro que viessem a cometer ao realizar suas funções. Sendo assim, aceitando o convite do rei, 莊子 *Zhuāngzǐ* também estaria arriscando a própria vida. Mais um forte motivo para a sua recusa.

Comparando a versão original com a tradução de Legge, podemos novamente perceber a tentativa do sinólogo de manter-se próximo ao texto original, e mais uma vez compensa o extremo sintetismo do chinês clássico com as devidas conjugações verbais e frases mais longas e indicativas para deixar o texto mais coeso, deste modo alongando-o de forma bem significativa se comparado ao original.

Apesar de, num contexto geral, o trecho ser de fácil interpretação, algumas

informações que podem ser consideradas essenciais para uma melhor compreensão não são dadas pelo texto original, e, em decorrência, por suas traduções, como por exemplo quem era o rei de 楚 Chǔ e qual a função exata da tartaruga. São justamente estas informações adicionais que Silva Mendes traz em sua tradução em forma versificada:

Chuang Tze e o Rei de Chu

Estando Chuang a pescar
Nas margens do rio P'u,
Recebeu do rei de Chu
Uma carta de saudar.

De saudar, porém, não era
Tão sómente o conteúdo:
Assim fosse, não houvera,
Quando a leu, ficado mudo.

**Era o rei de Chu dos reis
Da « justiça e da bondade»:
Um irmão da Irmandade
De Confúcio e mais das Leis.**

**Chuang amava a Natureza
E as virtudes que nos deu;
Vivia em paz na simplicidade,
Via a Tao nas leis do Céu.**

Ora a carta que da côrte
Lhe trouxera um mandarim,
Do princípio até ao fim
Era em termos desta sorte:

**«Do rei de Chu a Chuang muito saudar:
«És em Meng o farol de tôda a China;
«Em talento e em virtude és tu sem par;
«E a Shun e a Wan excedes na doutrina,
«Quanto passa, T'ai Shan uma colina,
«Quanto excede a Tung T'ing o vasto mar.**

**«Tais virtudes, tais dons e tal talento
«E mais partes em ti tão excelentes,
«É da minha vontade e aprazimento
«Torná-los inda mais resplandecentes.
«E assim pois, desde já, por êste meio,
«Meu ministro de Estado te nomeio».**

Pensativo, Chuang cessou,
Por instantes, seu labor.
Em seguida, ao portador
Da missiva assim falou:

Diz-se que o rei de Chu (não sei no certo)
Tem uma tartaruga embalsamada
No altar do seus maiores, morta há perto
De três mil anos?!

- Sim; e não há nada

**Mais claro, firme e certo do que ler
Na carapaça o que há de acontecer.**

- E a ti que te parece (atalhou Chuang):
Queria ela, se ouvida fosse, estar,
Como está, venerada sôbre o altar,
Ou andar arrastando, inteira e sã,
Como dantes, a cauda pela lama?

- Preferia, é bem claro, ao culto e fama
Que sempre, e com justiça, teve e tem,
Passear por êste mundo ainda viva.

- Dize então a teu amo que também
Chuang prefere a segunda alternativa.

(MENDES, Vol. I, 1963, pp. 308-309.)

Na versão de Silva Mendes, os aspectos gerais permanecem, não sendo difícil perceber que no poema e no texto original, o conteúdo principal é praticamente o mesmo. Entretanto, analisando mais detalhadamente as estrofes destacadas,

percebemos haver alguns trechos adicionais que trazem explicações importantes para uma melhor compreensão do sentido do texto.

Começando pela terceira estrofe, onde nos é apresentado o rei de 楚 Chǔ:

*Era o rei de Chu dos reis
Da « justiça e da bondade »:
Um irmão da Irmandade
De Confúcio e mais das Leis.*

O rei de 楚 Chǔ foi um dos monarcas dos 七國 *Qī Guó* “Sete Reinos” que constituíam o território chinês na antiguidade e um estudioso seguidor dos ritos confucianos, dos quais 莊子 *Zhuāngzǐ* era contra. Segundo o primeiro historiador chinês, 司馬遷 *Sīmǎ Qiān*, o interesse do rei de 楚 Chǔ em 莊子 *Zhuāngzǐ* realmente teria acontecido.¹⁰⁸

Confúcio (孔夫子 *Kǒng Fūzǐ*, 551 – 479 a.C.) foi um pensador chinês cuja filosofia, de uma forma resumida, baseava-se no convívio social harmonioso através da prática dos ritos, que eram códigos de etiqueta e conduta. Pregava a ideia de que uma sociedade ideal só poderia ser alcançada através da educação.¹⁰⁹ Apesar do povo chinês em geral considerar os pensamentos dos dois sábios complementares um ao outro, sempre houve uma clara rivalidade entre taoístas e confucianos desde a idade antiga. Não há menções sobre Confúcio no 道德經 *Dào Dé Jīng* de 老子 *Lǎozǐ*, mas há críticas

¹⁰⁸ Chinese Text Project, 老子韓非列傳. Disponível em: <<http://ctext.org/shiji/lao-zi-han-fei-lie-zhuan>>
Acesso em: 23/09/2015

¹⁰⁹ Para saber mais sobre Confúcio, ver: CONFÚCIO. Os Analectos. Tradução, comentários e notas de Giorgio Sinedino. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

à prática dos ritos, ponto alto do pensamento confuciano. Entretanto, já 莊子 Zhuāngzǐ utiliza-se do personagem de Confúcio em diversas passagens de seu 南華經 *Nán Huá Jīng* para fazer várias críticas à imposição do comportamento social, deixando clara sua atitude anticonfuciana.¹¹⁰

As informações de que o rei de 楚 Chǔ era confuciano e amante das leis contrasta fortemente com a estrofe seguinte, onde 莊子 Zhuāngzǐ é apresentado:

*Chuang amava a Natureza
E as virtudes que nos deu;
Vivia em paz na simplicidade,
Via a Tao nas leis do Céu.*

Como praticante e propagador do 道 Dào, 莊子 Zhuāngzǐ não ligava para assuntos mundanos, e a única lei que seguia era a da natureza.

Diferentemente do texto original, onde o motivo da visita dos oficiais é explicado por eles mesmos, na versão de Silva Mendes é através de uma carta entregue por um mandarim. No conteúdo da carta, o próprio rei descreve e enaltece as qualidades de 莊子 Zhuāngzǐ, e, numa ingênua promessa de fama, como percebidos nos versos de sete a dez: “*Tais virtudes, tais dons e tal talento / E mais partes em ti tão excelentes, / É da minha vontade e aprazimento / Torná-los inda mais resplandcentes.*”, tenta

¹¹⁰ Importante frisarmos que, na literatura chinesa, há o Confúcio histórico, representado em *Os Analectos* como a figura do sábio por excelência, e o Confúcio alegórico, representado nos escritos de 莊子 Zhuāngzǐ como um personagem que tenta alcançar o 道 Dào, mas que falha por estar ainda muito ligado aos ritos sociais. O personagem de Confúcio no 南華經 *Nán Huá Jīng* costuma ser usado para criticar o próprio sábio e seus ritos, embora em algumas poucas vezes também seja elogiado. Para saber mais sobre este assunto, ver: *Zhuangzi* (Stanford Encyclopedia of Philosophy). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/zhuangzi>>. Acesso em: 21/10/2016.

persuadir o sábio a se tornar um de seus ministros. Tal tentativa de persuasão mostra-se completamente contraditória, visto que para o pensamento taoísta, a verdadeira virtude não tem pretensões egoístas, pois o sábio que segue o 道 *Dào* sempre retira-se ao realizar algum feito e sua identidade é poucas vezes conhecida.

Ao passo que se lermos o trecho original ou mesmo suas traduções isoladamente, sem o conhecimento geral da obra, temos uma impressão de falta de respeito por parte de 莊子 *Zhuāngzǐ*, pois nem ao menos vira-se para falar com os oficiais do rei, o poema de Silva Mendes nos traz os motivos que o levaram a tal comportamento, pois fica evidente a contradição do rei de 楚 *Chǔ*, porque, mesmo demonstrando conhecer a fama do sábio, faz um convite que vai totalmente contra a ideologia do pensamento taoísta.

Como já dito anteriormente, no poema também é esclarecida a questão da tartaruga, onde na nona estrofe é dada a seguinte informação:

- *Sim; e não há nada*
Mais claro, firme e certo do que ler
Na carapaça o que há de acontecer.

A tartaruga é o símbolo da sabedoria ligada à paciência e longevidade. Na antiguidade clássica chinesa, seus cascos eram utilizados para a leitura do futuro, que era feita através da exposição ao calor e da interpretação das rachaduras causadas pelo aumento de temperatura. As carcaças muito antigas eram consideradas divinas, o que acarretava na crença de um poder de previsão ainda maior.

A prática oracular é muito antiga na cultura chinesa e é extensamente usada até

os dias de hoje. Esta prática foi bastante utilizada por muitos soberanos chineses ao longo da história a fim de premeditarem desastres e catástrofes naturais e de garantirem que seus governos fossem duradouros. Como os soberanos eram considerados a representação dos deuses na terra, esta relação do governo com práticas místicas era completamente compreensível. Em seu livro *Introdução às religiões chinesas*, Mario Poceski nos apresenta a seguinte explicação:

Como em muitas outras culturas, a prática chinesa de adivinhação diz respeito ao uso de técnicas variadas para determinar o sentido oculto de acontecimentos específicos ou descobrir as relações causais entre eventos heterogêneos. A prática da adivinhação dá ênfase às ansiedades humanas de querer compreender os impasses da vida, decifrar o desenrolar de futuros eventos e ganhar controle sobre as forças invisíveis que afetam a vida humana. Em grande parte ela é baseada num desejo comum de antecipar ou prever o futuro, o que confere um sentimento de segurança e controle sobre a própria vida. (2013, p. 230)

Naturalmente que um chinês, ao ler o texto original ou mesmo uma tradução, entenderá perfeitamente a função e importância da tartaruga para a antiguidade clássica, mas para um leitor leigo em cultura e história chinesa, sem qualquer tipo de informação adicional é impossível compreender verdadeiramente o porquê da tartaruga no texto. Portanto, trazendo esta explicação à tona, Silva Mendes conduz o leitor a uma interpretação mais clara do motivo que levou 莊子 Zhuāngzǐ a recusar o convite do rei de 楚 Chǔ. Como uma das características do taoísmo é a valorização daquilo que é natural, o fato do rei utilizar-se de uma tartaruga morta para prever o futuro é completamente criticável para o pensamento taoísta, uma vez que a tartaruga nasceu

para ser apenas uma tartaruga, e não um oráculo, como 莊子 Zhuāngzǐ nasceu para ser apenas 莊子 Zhuāngzǐ, e não um ministro de estado.

As informações complementares trazidas por Mendes em sua reescrita poética auxiliam os leitores com pouco ou mesmo nenhum conhecimento acerca da história chinesa, tanto em relação ao personagem do rei de 楚 Chǔ quanto à função da tartaruga, o que possibilita uma maior compreensão da atitude de 莊子 Zhuāngzǐ ao recusar um pedido que, a princípio, seria considerado uma honra. O próximo poema é um exemplo de acréscimos que funcionam como esclarecimentos culturais de algumas passagens do trecho original a fim de apresentar um pouco da cultura tradicional chinesa ao público leitor, e também possui muito das ideologias políticas de Silva Mendes.

4.5 Crítica aos Ritos em *O Grande Áugure Imperial*

Como já vimos anteriormente, uma das críticas que aparecem frequentemente no 南華經 *Nán Huá Jīng* é a crítica aos ritos sociais. O trecho a seguir fala sobre um oficial do rito sacrificial que não se contenta com os porcos temerem o sacrifício, visto que serão muito bem tratados antes, sendo bem alimentados e protegidos, e também depois do ritual, pois serão honrados como sacrifícios para os deuses. O oficial expressa seu descontentamento aos porcos trazendo estes argumentos, mas o narrador, por sua vez, também nos dá a visão dos porcos quanto ao sacrifício, mostrando-nos uma certa relativização do que pode ser considerado bom tanto para o oficial quanto para os porcos. Trata-se de um claro questionamento da necessidade do rito sacrificial.

Vamos seguir com a mesma ordem das análises anteriores: trecho original, traduções e poema de Silva Mendes.

Versão original em chinês clássico:

祝宗人玄端以臨牢筴，說彘曰：「汝奚惡死？吾將三月豢汝，十日戒，三日齋，藉白茅，加汝肩尻乎彫俎之上，則汝為之乎？」為彘謀曰：「不如食以糠糟，而錯之牢筴之中。」自為謀，則苟生有軒冕之尊，死得於豚、楯之上，聚儂之中，則為之。為彘謀則去之，自為謀則取之，所異彘者何也？

Tradução literal da versão original

Oficial do rito de sacrifício roupas pretas chegar sacrifícios encorajar, dizer porcos: - Por que vocês rudes? Eu irei três meses alimentar vocês, dez dias proteger vocês, três dias preparar vocês, conceder grama, colocar ombros nádegas então cortar tábua sacrificial sobre. Fazer vocês isso? Os porcos consultar dizer: não melhor que comer farelo ruim, e também evadir sacrifício de porcos. De si mesmo aconselhar, cuidadosamente procurar sobreviver ter carruagens de respeitos, morte conseguir em plumas e enfeites, juntar entre curvatura, fazer por isto. Os porcos consultar fazer ir isso, si mesmo consultar buscar isso, qual diferença porcos isto como?¹¹¹

Tradução de Legge

The officer of Prayer in his dark and squarecut robes goes to the pig-pen, and thus counsels the pigs, 'Why should you shrink from dying? I will for three months feed you on grain. Then for ten days I will fast, and keep vigil for three days, after which I will put down the mats of white grass, and lay your shoulders and rumps on the carved stand; will not this suit you?' If he had spoken from the standpoint of the pigs, he would have said, 'The better plan will be to feed us with our bran and chaff, and leave us in our pen.' When consulting for himself, he preferred to enjoy, while he lived, his carriage and cap of office, and after death to be borne to the grave on the ornamented carriage, with the canopy over his coffin. Consulting for the pigs, he did not think of these things, but for himself he would have chosen them. Why did he think so differently (for himself and) for the pigs? (LEGGE. The Sacred Books of China Part II, 1891, p. 18)¹¹²

¹¹¹ Tradução feita com o intuito de demonstrar as peculiaridades do chinês clássico, como a falta de algumas preposições e a inexistência de conjunções verbais.

¹¹² O oficial de Oração em suas vestes escuras e retangulares vai para o cercado dos porcos, e, assim, aconselha os porcos, 'Por que vocês deveriam temer a morte? Vou alimentá-los por três meses com grãos. Em seguida, durante dez dias eu jejuarei, e mantereí vigia por três dias, depois eu os colocarei sob uma esteira de grama branca, e colocarei seus ombros e ancas sobre o estrado esculpido; isto não se adequará

No contexto, conta que um certo oficial, responsável pela realização do ritual de sacrifício, entra no chiqueiro e reclama da atitude dos porcos, dizendo-os que não deveriam temer o sacrifício, pelo contrário, deveriam sentir-se felizes, pois mesmo que no final percam a vida, destino comum a qualquer animal que serve de alimento, nos meses que antecedem o ritual serão bem tratados e alimentados. Como se ser o sacrifício fosse um privilégio e uma honra para os porcos. O narrador então intervém, dizendo que se analisarmos a visão dos porcos, certamente que estes não achariam morrer em um sacrifício melhor do que comer farelos, ou seja, continuar com suas vidas simples de meros porcos. Já se analisarmos a visão do oficial, este também preferiria continuar a ter sua vida de luxo e morrer apenas quando a hora chegar de forma aconchegante. Se tanto os porcos quanto o oficial pensam da mesma forma quanto a servir de sacrifício, então qual a diferença entre eles?

Aqui, aparece novamente a questão do relativismo, muito frequente no 南華經 *Nán Huá Jīng*. Por um lado, temos uma crítica à prática do ritual em si, que se apropria da vida dos animais para benefício daqueles que o realizam, quebrando assim com o ciclo do 道 *Dào*, definindo a razão de existir dos porcos e dando-lhes uma morte não natural. Por outro, uma crítica à instituição, ao governo, visto que mesmo o oficial de sacrifício, assim como os porcos, também preferiria continuar vivendo ao invés de ser honrado como parte do ritual, mostrando assim a hipocrisia por parte do oficial que só

a vocês?’ Se ele tivesse falado do ponto de vista dos porcos, ele teria dito, ‘O melhor plano será alimentar-nos com o nosso farelo e palhço e deixar-nos em nosso cercado.’ Ao consultar a si mesmo, ele preferiu desfrutar, enquanto viveu, da sua carruagem e seu chapéu de cargo, e depois da morte, ser levado para a sepultura na carruagem ornamentada, com uma cobertura sobre seu caixão. Consultando pelos porcos, ele não pensaria nessas coisas, mas por si mesmo, teria-as escolhido. Por que ele pensa tão diferente (por si e) pelos porcos?

considera um ato correto e válido quando quem perde a vida são os porcos, e não ele.

O que é bom e correto para o oficial, definitivamente não o é para os porcos.

Novamente Legge se mantém bem fiel ao significado do trecho original, apenas adaptando o chinês clássico à língua inglesa, fazendo as devidas modificações e acréscimos quanto às conjugações verbais e falta de preposições. Levando em consideração tanto o sintetismo quanto a polissemia do chinês clássico, há diversas possibilidades de tradução para cada passagem. Algumas destas opções feitas pelo sinólogo também são interessantes de serem notadas, como por exemplo no final do discurso do oficial aos porcos, quando este indaga: “則汝為之乎?”, “Fazer vocês isso?”, que seria o equivalente ao questionamento: Por que vocês agem assim? Legge opta por: “will not this suit you?”, “isto não se adequará a vocês?”, dando um ar de naturalidade por parte do oficial quanto ao destino dos porcos. Também ao traduzir a parte sobre o ponto de vista dos porcos, Legge faz uma estratégia interessante e realiza uma inversão, colocando o próprio oficial tendo o ponto de vista dos porcos, utilizando-se da primeira pessoa: “If he had spoken from the standpoint of the pigs, he would have said, 'The better plan will be to feed us with our bran and chaff, and leave us in our pen.'”, “Se ele tivesse falado do ponto de vista dos porcos, ele teria dito: O melhor plano será nos alimentar com nosso farelo e palhiço e nos deixar em nosso cercado”, mostrando que o próprio oficial tem consciência de que os porcos prefeririam viver a serem sacrificados. Estas escolhas de tradução intensificam mais ainda a atitude hipócrita do oficial demonstrada logo depois, quando admite preferir viver sua vida de luxo ao invés das honras do ritual, mostrando de uma forma bem natural que não

gostaria de estar no lugar dos porcos.

No final do trecho original temos: “為彘謀則去之，自為謀則取之，所異彘者何也？”, “Os porcos consultar fazer ir isso, si mesmo consultar buscar isso, qual diferença porcos isto como?”, O que podemos interpretar como: Consultando os porcos eles agiriam assim, consultando a si mesmo, buscaria a mesma coisa. Então, qual a diferença entre ele e os porcos? Aqui, novamente Legge enfatiza a atitude hipócrita do oficial: “Consulting for the pigs, he did not think of these things, but for himself he would have chosen them. Why did he think so differently (for himself and) for the pigs?”, “Consultando pelos porcos, ele não pensaria nessas coisas, mas por si mesmo, teria-as escolhido. Por que ele pensa tão diferente (por si e) pelos porcos?”. Ou seja, enquanto o oficial exige dos porcos uma aceitação do sacrifício, pois este representa uma honra, ele mesmo não aceita esta honra para si, preferindo seguir com sua vida de luxo, contradizendo-se quanto ao valor e importância que dá ao ritual.

Vamos agora à versão de Mendes:

Poema de Silva Mendes

O Grande Áugure Imperial

Na complicada engrenagem
Da hierarquia oficial
O grande áugure imperial
Era uma alta personagem.

Seria mesmo a primeira
(Excepto quanto a talento),
Pois à mesa do orçamento
Ocupava a cabeceira.

Além disso, doutras vias
(Algumas não confessadas),
Vinhão-lhe a casa carradas
De benesses e honrarias.

Era em tudo um gram senhor:
Lauta mesa, amigos cento,
Muitas festas de espanto
E tudo o mais a primor.

Intrigante e autoritário,
Bem falante a calaceiro,
Era o tipo verdadeiro
De superior funcionário.

Nesta altura, convém que seja dito
 Que as funções oficiais mais importantes
 (No papel) do sujeito sobredito
 Eram principalmente respeitantes
 À vida e à morte do suíno gado
 Ao Céu oferecido em sacrifício
 Nos dias festivos. No seu ofício,
 Sómente um ponto havia delicado:
 Três dias jejuar austeramente
 Antes de officiar. Mas do preceito
 O amargor adoçava facilmente,
 Interpretando «dias» a seu geito.
 Ora uma vez (primeira, por sinal,
 Pois das outras mandava os ajudantes)
 Visitou o grande áugure o curral
 Ricas vestes trajando, flamejantes
 De pérolas e oiro.

Entrou; e logo

Dos restos urinários e detritos
 Adjacentes tirou, segundo os Ritos,
 Augurais conclusões. Depois, no fogo
 Destruindo as nefastas influências
 (Em papel), satisfeito, retirou-se.

Mais tarde, quinze dias, celebrou-se,
 Depois das costumadas abstinências,
 Com banquetes e festas retumbantes
 Do Ano-Novo o grande festival.
 E outra vez foi o áugure ao curral,
 Desta feita, porém, co' os ajudantes,
 A-fim de nesse dia ao sacro altar
 O gado conduzirem. Mas os bichos
 Meteram-se, irritados, em caprichos,
 Teimando fortemente em não andar.

Daqui ou vão por vontade
 (Observou o sacerdote).
 Ou se assim não forem, há de
 Trabalhar êste chicote...

Que são animais, bem sei;
 Mas a vida é só comer?!
 Acima de tudo a lei!
 Cousa fácil de entender...

Recusaram-se a trocar
 O comer, fossar, dormir
 Pelas honras do altar,
 Chega quási a fazer rir...

Estupidez! Há lá nada
 Preferível à Moral,
 Ao Direito, ao Ideal,
 À Liturgia Sagrada!?

... ..

 e horas passadas,
 Era o altar num mar de sangue!

Onde é que estava a razão?
 Nos porcos, muitos diziam;
 No áugure, alguns queriam.
 E não findava a questão.

Foi chamado, em vista disso,
 O velho Chuang Tze, de Cheu,
 Que desfizesse êste enguiço.
 E eis o que êle respondeu:

Visto o caso por um lado,
 E, de igual modo, depois
 Pelo outro examinado,
 A razão está nos dois.

Porém visto pelo meio,
 A distância aos dois comum,
 Já eu digo sem receio:
 Nem nos dois nem em nenhum...

(MENDES, Vol. I, 1963, pp. 302-304.)

Observando a versão poética de Silva Mendes, apesar de, dentre os três poemas baseados no 南華經 *Nán Huá Jīng* analisados neste trabalho, este ser o que mais possui modificações e acréscimos, ainda somos capazes de notar tratar-se de um mesmo contexto. Identificamos o oficial, ao qual Mendes nomeia como grande áugure imperial, sua ida ao chiqueiro e sua repreensão aos porcos, pontos chave do trecho. Entretanto, a

forma como Mendes apresenta os acontecimentos difere bastante do original e da tradução de Legge.

Primeiramente, percebemos claramente uma extensão bem maior se comparada ao trecho original ou mesmo à tradução de Legge. Isto é devido às inserções feitas por Mendes, que se utiliza das cinco primeiras estrofes para descrever detalhadamente as características do áugure:

Na complicada engrenagem
Da hierarquia oficial
O grande áugure imperial
Era uma alta personagem.

Seria mesmo a primeira
(Excepto quanto a talento),
Pois à mesa do orçamento
Ocupava a cabeceira.

Além disso, doutras vias
(Algumas não confessadas),
Vinhão-lhe a casa carradas
De benesses e honrarias.

Era em tudo um gram senhor:
Lauta mesa, amigos cento,
Muitas festas de espanto
E tudo o mais a primor.

Intrigante e autoritário,
Bem falante a calaceiro,
Era o tipo verdadeiro
De superior funcionário.

No trecho original, a crítica ao comportamento do oficial de sacrifício e das convenções sociais vai se construindo ao longo do texto, e precisamos juntar algumas informações, como suas vestes, o discurso que faz aos porcos e sua conclusão tão

natural de que não gostaria de estar no lugar dos sacrifícios, que por fim nos mostram sua hipocrisia. Já na versão de Mendes, esta crítica começa logo na primeira estrofe, quando a “hierarquia oficial” é comparada a uma “complicada engrenagem”, onde o “grande áugure imperial”, ocupa um cargo de importância.

Nas estrofes que se seguem, as características que indicam o oficial como um funcionário superior são bem marcadas, com informações como o seu alto salário na segunda estrofe. Na terceira estrofe, aparece a referência às “carruagens de respeito”, ou “ornamented carriage” na tradução de Legge: “Além disso, doutras vias / (Algumas não confessadas), / vinham-lhe à casa carradas / De benesses e honrarias.”, presentes que o oficial recebia em sua casa pela influência da função que exercia. Neste ponto, é importante notarmos o tom de ironia de Silva Mendes ao especificar que estas carruagens cheias de presentes proviam “doutras vias”, ou seja, não eram bonificações oficiais, e ainda acrescenta: “(Algumas não confessadas)”, dando-nos a entender que, além de não oficial, estas carruagens possivelmente não tinham uma boa origem, o que nos dá uma ideia de que provavelmente serviam como uma espécie de suborno, bajulação. Clara crítica à corrupção.

A quarta estrofe serve para construir a imagem de excesso do áugure, que gostava de mesas fartas, muitos amigos, festas e tudo em alto estilo: “Era em tudo um gram senhor: / Lauta mesa, amigos cento, / Muitas festas de espavento / E tudo o mais a primor.”. Nesta parte, podemos encontrar uma crítica implícita às convenções, uma vez que na estrofe seguinte: “Intrigante e autoritário, / Bem falante e calaceiro, / Era o tipo verdadeiro / De superior funcionário.”, nos é dada a informação de que era

“intrigante e autoritário”, e que se considerava um “tipo verdadeiro” de “superior funcionário”. Aqui, podemos inferir que sua vida cheia de fartura e amigos era unicamente devido ao seu cargo e à sua autoridade, pois qualquer desacato a um funcionário do governo poderia ser punido até mesmo com a morte, fazendo com que a bajulação fosse um meio de garantir segurança.

Nestas primeiras cinco estrofes, Silva Mendes utiliza-se do mecanismo de explicações históricas e socioculturais para facilitar o entendimento do leitor quanto às características de um oficial de sacrifício. Apesar de naturalmente não podermos generalizar, a corrupção sempre esteve fortemente presente na corte chinesa, principalmente na época de grande conturbação política em que 莊子 Zhuāngzǐ supostamente teria vivido, Período dos Estados Combatentes , (*Zhànguó Shídài* 戰國時代, 475 – 221 a.C.) onde o autoritarismo fazia-se muito presente. Esta descrição tão detalhada do áugure e as críticas implícitas transmite a ideia de situação forçada, pois o respeito e as honrarias que este recebe são apenas devido à função e autoridade que exerce, e não por merecimento próprio. Para o taoísmo, tanto agir de forma forçada quanto buscar excessos vão contra o conceito de 無為 *wúwéi*, pois quebra com os acontecimentos naturais, tornando-os em situações completamente artificiais.

A sexta estrofe apresenta informações ricas em detalhes, como a descrição da função do áugure, o processo ritualístico pelo qual precisa passar, bem como a explicação de algumas etapas do ritual de sacrifício:

Nesta altura, convém que seja dito
Que as funções oficiais mais importantes

(No papel) do sujeito sobredito
 Eram principalmente respeitantes
 À vida e à morte do suíno gado
 Ao Céu oferecido em sacrifício
 Nos dias festivos. No seu ofício,
 Sómente um ponto havia delicado:
 Três dias jejuar austeramente
 Antes de officiar. Mas do preceito
 O amargor adoçava facilmente,
 Interpretando «dias» a seu geito.
 Ora uma vez (primeira, por sinal,
 Pois das outras mandava os ajudantes)
 Visitou o grande áugure o curral
 Ricas vestes trajando, flamejantes
 De pérolas e oiro.

Estas informações sobre o que exatamente o áugure fazia e também a explicação sobre o ritual são importantes para um entendimento mais amplo por parte dos leitores, uma vez que no original só há menção ao ritual, mas não é explicado como ele ocorre ou qual o seu propósito, assim como as informações sobre o oficial de sacrifício, que só sabemos de sua função por causa do nome de seu cargo, sem nenhuma outra elucidação.

Silva Mendes novamente tece críticas à figura do áugure, quando mais uma vez de forma irônica deixa explícito que este não executava suas funções do modo como deveria: “Somente um ponto havia delicado: / Três dias jejuar austeramente / Antes de officiar. Mas do preceito / O amargor adoçava facilmente / Interpretando «dias» a seu geito.”. Estes quatro versos nos deixam claro que o jejum sacrificial não era seguido corretamente pelo áugure. Esta crítica tão clara à corrupção do oficial não se encontra no trecho original. Sendo assim, esta parte do poema de Mendes não se trata apenas de um acréscimo, mas de uma modificação, reimaginação. O que Mendes fez foi utilizar-

se da crítica aos excessos e à contradição do oficial, estas, sim, presentes no trecho original, e intensificá-las, colocando características próprias de governos corruptos para representar a figura do áugure, que serve apenas como representação da corte, verdadeiro alvo de sua crítica. Aqui, podemos perceber traços da ideologia anarquista do autor, que parece fazer questão de mostrar a corrupção do governo como algo corriqueiro e comum.

Entrou; e logo
 Dos restos urinários e detritos
 Adjacentes tirou, segundo os Ritos,
 Augurais conclusões. Depois, no fogo
 Destruindo as nefastas influências
 (Em papel), satisfeito, retirou-se.
 Mais tarde, quinze dias, celebrou-se,
 Depois das costumadas abstinências,
 Com banquetes e festas retumbantes
 Do Ano-Novo o grande festival.
 E outra vez foi o áugure ao curral,
 Desta feita, porém, co' os ajudantes,
 A-fim de nesse dia ao sacro altar
 O gado conduzirem. Mas os bichos
 Meteram-se, irritados, em caprichos,
 Teimando fortemente em não andar.

Na sétima estrofe, o autor descreve uma parte interessante do ritual de sacrifício, que consiste em analisar se os porcos estão saldáveis, pois só assim são considerados aptos para serem sacrificados. Isto é feito analisando seus detritos (urina e fezes). A queima de papel referida por Mendes é uma característica bem marcante na religião popular, assim como elucida Poceski:

Muitas vezes, os rituais populares também incorporam a queima simbólica de dinheiro celestial (disponíveis em cédulas de dólares nas

lojas chinesas dos Estados Unidos) e de réplicas de papel dos itens desejáveis para a vida após a morte, que incluem modelos para casas, e que são dispostos em incineradores especiais localizados nos arredores do templo. (2013, p. 230)

Após analisar a saúde dos porcos, o áugure realiza justamente este ritual de queima de papéis, que aqui funciona provavelmente como uma espécie de purificação. Os papéis possuiriam escritos cerimoniais para que, quando queimados, as chamas e fumaça pudessem levar suas súplicas aos céus.

Na estrofe seguinte, finalmente temos a informação do motivo do ritual de sacrifício, pois trata-se da comemoração do Ano Novo, também conhecido como 春節 *Chūn Jié* “Festival da Primavera”, pois marca a passagem do inverno para a primavera e representa a época das plantações. Os rituais feitos neste período têm como objetivo pedir aos Céus um ano de fartura com boas colheitas e sem desastres naturais. Ao contrário do Ano Novo marcado pelo calendário solar, o Ano Novo Chinês segue um calendário lunissolar, com 354 dias no ano. Sua comemoração dura 15 dias a partir da noite da véspera do dia um do novo ano. Mendes também trás esta informação nos versos: "Mais tarde, quinze dias, celebrou-se, / Depois das costumadas abstinências, / Com banquetes e festas retumbantes / Do Ano-Novo o grande festival.". Aqui, o autor faz questão de marcar o contraponto entre "abstinências", que são os dias de jejum pelos quais o áugure precisa passar antes de realizar o ritual, e "banquetes e festas retumbantes", referentes às comemorações que se iniciam no primeiro dia do novo ano. No trecho original não há informação sobre o motivo da realização do ritual de sacrifício. Esta parte também é atribuída à reimaginação de Silva Mendes, que optou

por escolher o festival mais importante da cultura chinesa para então apresentá-lo ao público leitor.

Com o detalhamento do processo ritualístico, Mendes, além de mostrar sua realização aos leitores, demonstra o forte caráter utilitário dos rituais da religião popular chinesa, que Poceski descreve da seguinte forma:

[...] a religião popular não trata de *insights* profundos sobre as verdades metafísicas atemporais, ou da realização de estados meditativos sutis, ou de reflexões lúcidas sobre doutrinas de difícil compreensão. Da mesma forma, a transcendência do reino fenomenal e outras questões, que tem maior peso entre a elite budista e taoísta, não são preocupações prementes no contexto da religião popular, ou talvez nem sequer existam. Os principais objetivos da vasta maioria dos seguidores são descaradamente pragmáticos e orientadas para a aquisição de benefícios mundanos. Os sacrifícios rituais e as súplicas dirigidas aos vários deuses e outras divindades, que constituem o modo principal de comportamento devoto, ilustram de forma apropriada o caráter utilitário e a orientação pragmática da religião popular. (2013, p. 229)

É então que no final da comemoração do Ano Novo, o áugure, desta vez acompanhado por outros funcionários, volta ao curral para buscar os porcos e levá-los ao altar sacrificial. Entretanto, percebe a inquietação dos animais, que, segundo sua visão, "[...] meteram-se, irritados, em caprichos, / Teimando fortemente em não andar.". Estes versos expressam uma tal naturalidade que é como se os porcos não tivessem motivo algum para temer por suas vidas.

Daqui ou vão por vontade
(Observou o sacerdote).
Ou se assim não forem, há de
Trabalhar êste chicote...

Que são animais, bem sei;
 Mas a vida é só comer?!
 Acima de tudo a lei!
 Causa fácil de entender...

Recusaram-se a trocar
 O comer, fossar, dormir
 Pelas honras do altar,
 Chega quâsi a fazer rir...

Estupidez! Há lá nada
 Preferível à Moral,
 Ao Direito, ao Ideal,
 À Liturgia Sagrada!?

Estas quatro estrofes são claramente uma adaptação do discurso que o oficial de sacrifício faz aos porcos no trecho original. Em ambas as versões, podemos perceber o descontentamento do oficial quanto à atitude dos porcos, bem como a sua naturalidade em considerar que os porcos deveriam sentir-se gratos pela honra de fazerem parte do ritual, mesmo que perdendo suas vidas. Entretanto, notamos também que o discurso reimaginado por Silva Mendes em seu poema é bem mais enfático, pois aqui, o áugure não demonstra paciência com os porcos, ameaçando-os logo no começo de sua fala: “Daqui ou vão por vontade / (Observou o sacerdote). / Ou se assim não forem, há de / Trabalhar êste chicote...”. A tirania do áugure é enfatizada, não demonstrando compreensão ou benevolência alguma para com os porcos, ao mesmo tempo em que os força a realizarem sua vontade. Mais um detalhe acrescentado por Mendes, visto que tal não acontece no texto original.

Este autoritarismo intensifica-se na estrofe seguinte: “Que são animais, bem sei; / Mas a vida é só comer?! / Acima de tudo a lei! / Causa fácil de entender...”, onde é bem

marcada a questão da obediência às leis estar acima do direito à própria vida. Esta é uma das características do já citado legalismo, sistema de governo militarista, onde a vontade do monarca é soberana e a total obediência às leis é inquestionável. Este sistema era muito utilizado durante o já citado Período dos Estados Combatentes, época de grande turbulência social que ocasionou em várias guerras. Neste período conturbado surgiu um movimento chamado 百家 *Bǎi Jiā*, “As Cem Escolas de Pensamento”, referência ao surgimento de diversas escolas de pensamento, como o confucionismo¹¹³ o moísmo o próprio taoísmo e o legalismo. Muitas destas escolas tinham o intuito de apresentar soluções para as guerras intermináveis. Os ideais da tradição taoísta contrastam fortemente com os do legalismo, uma vez que o primeiro prega uma vida simples, baseada na espontaneidade, e o segundo, uma vida completamente regrada nas leis do estado. Mendes aproveita o assunto tratado e a suposta época de 莊子 *Zhuāngzǐ* para fazer uma contextualização histórica, e como anarquista declarado, não perde a oportunidade de criticar esta espécie de sistema ditatorial, demonstrando a falta de lógica no fato das regras sociais serem mais importantes do que a vida dos próprios indivíduos, aqui representados pelos porcos.

A décima terceira estrofe possui um alto tom irônico: “Estupidez! Há lá nada / Preferível à Moral, / Ao Direito, ao Ideal, / À Liturgia Sagrada!?”), uma vez que o instinto natural de sobrevivência é ignorado, e o que é considerado estupidez é

¹¹³ Confucionismo, ou 儒家 *Rújiā* em chinês, é um sistema de pensamento baseado nos ideais de Confúcio que prega o rito, conjunto de regras que deveriam ser estabelecidas com o objetivo de alcançar a harmonia social através do amor ao estudo como base de um governo promissor e a piedade filial, respeito aos pais e mais velhos a cima de tudo.

justamente a não aceitação do sacrifício, da morte, ato que vai completamente contra não só aos conceitos taoístas, mas também contra o próprio instinto básico de qualquer ser vivo, que é o de preservar a própria vida.

A estrofe seguinte não está completa, pois há marcações indicando que deveriam haver quatro versos, entretanto, possui apenas parte do terceiro e o quarto:

... ..

 e horas passadas,
 Era o altar num mar de sangue!

Não temos informações quanto ao porquê desta falta, mas é bem possível que tenha sido proposital, pois o *Excerptos* foi publicado pela primeira vez com o autor ainda em vida, de modo que algo inacabado dificilmente teria sido escolhido pelo mesmo para publicação. Pode tratar-se de uma marca estilística de Mendes, que optou por censurar a descrição, visto que o verso e meio desta estrofe nos dá uma clara ideia de que a parte faltante descreveria um ato bem violento: “... .. e horas passadas, / Era o altar um mar de sangue!”. Esta escolha de Mendes também pode ser entendida como uma crítica à violência desmedida e sem sentido do sacrifício.

Na estrofe seguinte vem o questionamento do porquê do sacrifício:

Onde é que estava a razão?
 Nos porcos, muitos diziam;
 No áugure, alguns queriam.
 E não findava a questão.

Apesar de Mendes apontar que haviam pessoas concordando tanto com a atitude

dos porcos quanto com os ideais do áugure, este apontamento não é imparcial, o que podemos perceber ao analisarmos as palavras cuidadosamente escolhidas no segundo, terceiro e quarto versos: “Onde é que estava a razão? / Nos porcos, muitos diziam; / No áugure, alguns queriam.”. Enquanto “muitos diziam” que a atitude dos porcos era a correta, “alguns queriam” que a razão estivesse com o áugure. Primeiro, contrastando o “muitos” do segundo verso com o “alguns” do terceiro, fica evidente que a maioria era a favor dos porcos, e não do áugure, que possuía apenas “alguns” concordantes. Agora, analisemos os verbos “dizer” no segundo verso, e “querer” no terceiro. O primeiro expressa um ato espontâneo, enquanto que o segundo, apenas uma vontade. Sendo assim, o terceiro verso nos passa a impressão de que, na verdade, é sabido que a razão não está com o áugure, embora alguns assim o desejassem. Isso marca, mais uma vez, uma espécie de atitude forçada, pois mesmo sabendo não ser o correto ou natural, ainda é realizada.

Na próxima estrofe, Silva Medes traz o próprio autor do trecho original como personagem, mostrando-o como a figura do sábio que é chamado para dar conselhos e resolver empasses. A resposta de 莊子 Zhuāngzǐ a este empasse segue nos dois últimos versos:

Foi chamado, em vista disso,
O velho Chuang Tze, de Cheu,
Que desfizesse êste enguiço.
E eis o que êle respondeu:

Visto o caso por um lado,
E, de igual modo, depois
Pelo outro examinado,
A razão está nos dois.

Porém visto pelo meio,
 A distância aos dois comum,
 Já eu digo sem receio:
 Nem nos dois nem em nenhum...

Na penúltima estrofe aparece novamente o relativismo. Na visão do áugure e para aqueles que o seguem, é de se esperar pensarem que estão certos, assim como também acontece com aqueles que concordam com a atitude dos porcos. O que agrada a um, pode não agradar ao outro. Mas na última estrofe, esta ideia de relativismo é quebrada, quando 莊子 Zhuāngzǐ analisa a situação de forma imparcial, dizendo que a razão não está nem com o áugure e nem com os porcos.

O conceito de razão é problemático para o taoísmo, visto que é um ato que depende de um raciocínio lógico para se procurar justificativas que sirvam para validar ou comprovar algo, sendo assim, uma ação forçada, limitada, indo completamente contra o 無為 *wúwéi*. Nestas duas últimas estrofes, apesar de afirmado que a razão não está com nenhuma das partes, se levarmos em consideração que os porcos são animais, eles não se importam se estão ou não com a razão, nem ao menos sabem o que é razão. O que fazem é simplesmente seguir o seu extinto de sobrevivência ao tentar evitar o sacrifício. Ao contrário do áugure, que procura de todas as formas uma justificativa para validar a realização do ritual.

Após os apontamentos feitos, percebemos que tanto o trecho original de 莊子 Zhuāngzǐ quanto as traduções de Legge e a versão poética de Silva Mendes possuem o mesmo objetivo principal, que é a crítica aos ritos sociais. Entretanto, em seu poema, Mendes estende esta crítica ao governo, utilizando-se da figura do áugure para atacar o

autoritarismo do estado, e também aponta um certo conformismo social, visto que o áugure é honrado e bajulado apenas pela posição que ocupa ou por medo, e não pelos seus atos. A extensão que Mendes deu ao seu poema, em grande parte, é constituída por explicações culturais, como faz ao descrever as funções do áugure e a comemoração do Ano Novo, e contextualizações históricas, nas estrofes do discurso do áugure aos porcos, onde aparecem características marcantes do legalismo, modelo de pensamento usado por muitos monarcas do período. Mesmo com todas estas mudanças e acréscimos em relação ao texto original e à tradução de Legge, o fio condutor mantém-se o mesmo no poema de Mendes, podendo ser facilmente identificado por qualquer um que conheça a obra de 莊子 Zhuāngzǐ, o que o caracteriza como uma autêntica reescrita.

5. Considerações Finais

Sendo a sinologia um estudo sobre a civilização chinesa desenvolvido por ocidentais, nada mais natural do que seus estudiosos guiarem-se por sua base cultural ocidentalizada. Desta forma, podemos dividir os sinólogos em dois grupos: aqueles que se mantêm totalmente em sua posição de ocidentais, tornando-se observadores externos, com um olhar mais distanciado da cultura chinesa, e aqueles que se propõem a adentrar o máximo possível nesta cultura tão diferente, esforçando-se não apenas para estudá-la, mas também para vivenciá-la. Destes últimos, alguns vão ainda mais além, pois não só compreendem o funcionamento desta cultura, como também adotam parte dela para si, internalizando-a como um modo de vida, assim como fez o missionário jesuíta italiano Matteo Ricci¹¹⁴, considerado pelos próprios chineses como o ocidental que mais compreendeu a cultura chinesa. Não obstante que tipo de sinologia seja, todo e qualquer estudo nesta área é válido como forma de conhecimento, e muitos sinólogos contribuíram para isso ao longo do tempo.

A primeira metade do século XX foi particularmente importante para a divulgação da sinologia portuguesa, visto que neste período tivemos nomes como Camilo Pessanha que, apesar de ter tido uma opinião dúbia quanto à cultura chinesa, ora enaltecendo-a ora vituperando-a, adentrou tanto em seu estudo que sua própria obra,

¹¹⁴ Matteo Ricci (Macerata, 6 de Outubro de 1552 - Beijing, 11 de Maio de 1610) foi um missionário jesuíta italiano considerado o primeiro ocidental a estabelecer um contato cultural de sucesso com a China Imperial da dinastia Ming (1368-1644) por sua atitude de extremo respeito com a cultura chinesa, sendo por isso também considerado o fundador das modernas missões católicas na China. Foi o primeiro jesuíta a receber permissão de frequentar a corte imperial. É conhecido na China pelo nome de 利瑪竇 Lì Mǎdòu.

Clepsidra, recebeu não poucas influências¹¹⁵; o próprio Manuel da Silva Mendes, cuja biografia e obra foram exploradas neste trabalho, Luís Gonzaga Gomes, macaense de origem chinesa e ex-aluno dos dois anteriores no Liceu de Macau, que se dedicou tanto a traduzir obras chinesas quanto a explicar vários aspectos desta cultura; e a partir de meados do século, tivemos o padre jesuíta Joaquim Guerra¹¹⁶, considerado por muitos como o sinólogo português mais proeminente por ter traduzido muitas obras clássicas chinesas, dentre elas, todo o cânone confuciano.

Todos os quatro estudiosos citados foram de suma importância para o panorama sinológico português e de Macau e não pretendemos de forma alguma comparar suas obras, mas, dentre os três de origem portuguesa, visto que Gonzaga Gomes era de origem chinesa, portanto, possuía as duas culturas como referência, aquele que provavelmente mais deixou-se influenciar pela cultura chinesa, sendo com certeza um representante do grupo de estudiosos que adentram na cultura estudada e tomam parte dela para si, com certeza é Manuel da Silva Mendes.

Desde sua vida em Portugal, muito antes de ir para Macau, este autor já se mostrava diferenciado, se levamos em consideração sua visão política, guiada pelos pensamentos do anarquismo, e por seu pioneirismo em escrever a primeira obra sobre

¹¹⁵ Para saber mais sobre a relação de Camilo Pessanha com a cultura chinesa, ver: ROMANO, Maria Fernanda. *Camilo Pessanha: travessias entre poesia e tradução*. 2007. 241 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Portuguesa) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007.

¹¹⁶ Para saber mais sobre Joaquim Guerra, ver: MENEZES JR, Antonio José Bezerra de. *Joaquim Guerra S.J (1908-1993): Releitura universalizante dos Clássicos Chineses*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2013.

o movimento anarquista em língua portuguesa, pioneirismo que se repetiria quando, alguns anos mais tarde em Macau, passaria a ser considerado o primeiro português a estudar e divulgar o taoísmo.

Silva Mendes dificilmente teria imaginado que se tornaria um estudioso e entusiasta da cultura chinesa, pois como ele mesmo declarou no *Jornal de Macau*, em 1929, vinte e oito anos após sua chegada no território: “Confesso, causaram-me desagradabilíssima impressão os chineses. Eu fazia-os muito outros. Nunca tinha visto nenhum em carne e osso.”¹¹⁷, a ideia que tinha dos chineses era muito vaga e mesmo preconceituosa. Entretanto, pouco depois de sua chegada ao território, este autor fascinou-se completamente por esta cultura tão diferente da sua, chegando a estudá-la com tal afincamento que passou a incorporar parte dela. Por meio destes estudos, Mendes descobriu o taoísmo e viu nesta tradição muito do anarquismo, fato com que provavelmente o fez autodeclarar-se taoísta e de considerar o taoísmo como fonte onde teriam se originado os ideais anarquistas. Nove anos após sua chegada, deu uma prova de seu eruditismo e dedicação ao estudo do taoísmo ao proferir a conferência *Lao-tse e sua doutrina segundo o Tao Te King*¹¹⁸, fazendo uma apresentação muito bem fundamentada e rica em informações sobre o livro 道德經 *Dào Dé Jīng* e a tradição taoísta.

O taoísmo não foi a única parte da cultura chinesa que Mendes internalizou, pois, como vimos, era um ávido colecionador de arte, também mostrando-se um exímio

¹¹⁷ Citação completa no Capítulo 2: O Autor, p. 46.

¹¹⁸ Mais informações sobre esta obra no Capítulo 2: O Autor, p. 80.

conhecedor desta área em seus diversos artigos sobre o assunto, além de ter se simpatizado pelo budismo de características chinesas. Dentre sua vasta produção acerca destes assuntos sinológicos, destaca-se a obra escolhida para a nossa pesquisa: *Excerptos de Filosofia Taoista*, tanto por ser sua obra mais madura, visto que foi publicada vinte e nove anos após uma intensa vivência em Macau e de um estudo ininterrupto sobre a cultura chinesa, quanto por também ser sua obra mais autoral.

O fato da obra tratar-se de uma reescrita de forma alguma tira a autoria e mérito de seu autor, visto que, como pudemos perceber ao longo deste nosso trabalho, não se trata de uma mera cópia das obras originais, mas de uma verdadeira recriação ou “transcrição”, nas palavras de Haroldo de Campos, de alguns trechos destes dois livros, recriação esta que também nos mostra muito das ideologias de seu autor. O rigor com que *Excerptos de Filosofia Taoista* foi escrito demonstra-nos o profundo conhecimento sinológico que Mendes adquiriu ao longo de sua vida em Macau. Esta obra, ao mesmo tempo em que nos introduz aos dois livros clássicos do taoísmo, também nos apresenta características importantes da história e cultura chinesa.

Portanto, levando em conta todas as citações e apontamentos feitos ao longo desta dissertação, os poemas analisados podem, sim, ser considerados como uma reescrita dos respectivos trechos do 道德經 *Dào Dé Jīng* e do 南華經 *Nán Huá Jīng* do qual foram baseados, pois, apesar da diferença de linguagem e dos conteúdos adicionais, mantêm uma clara intertextualidade com os textos originais, mais que isso, os poemas demonstram uma facilitação ao entendimento dos leitores portugueses leigos se comparados com traduções literais, voltadas para um público mais erudito, como as

de James Legge, pois traz uma linguagem mais comum ao público em geral, além de um ritmo simples de leitura, ocasionado pela escrita em verso através do uso de metrificações bastante conhecidas na poesia portuguesa, o que auxilia a diminuir o estranhamento do público alvo a um assunto tão diferente, bem como informações histórico-culturais relevantes para uma melhor compreensão do texto, acrescentadas em meio aos próprios poemas ao invés de em notas de rodapé, fazendo com que a leitura não precise ser interrompida, melhorando assim a experiência do leitor com o conteúdo dos poemas. No entanto, é importante frisar que, diferente do que se pensaria de uma tradução propriamente dita, não há como um direcionamento interpretativo ser imparcial, pois é através da leitura peculiar de Silva Mendes, como a que faz na parábola da borboleta, acarretada de suas influências budistas, que os leitores são conduzidos às suas próprias interpretações.

Durante a análise dos quatro poemas selecionados do *Excerptos*, somos capazes de notar, além desta visão peculiar, a profunda paixão com que Mendes dedicou-se ao estudo do taoísmo e dos dois livros base deste pensamento.

No primeiro poema: *Tao!*, vimos como este autor utilizou-se de vários poemas do 道德經 *Dào Dé Jīng* para compor uma síntese de seus principais conceitos, utilizando-se também de várias metáforas que funcionam como exemplos para facilitar a compreensão do leitor. No poema seguinte, *Chuang Tze e a Borboleta*, conhecemos um pouco da crença de Mendes em relação à espiritualidade, com as influências budistas de metempsicose e também com o conceito de regressão explorados pelo autor, demonstrando ainda mais a mente aberta que este sinólogo tinha, aceitando e seguindo

tradições tão diferentes de sua cultura de origem. Em *Chuang Tze e o Rei de Chu*, vimos uma demonstração de conhecimento histórico quando Mendes esclarece aos leitores sobre o personagem do rei de 楚 *Chǔ* e a função da tartaruga para a China Clássica. Por último, em *O Grande Águre Imperial*, Mendes mais uma vez tece explicações muito didáticas e bem detalhadas sobre alguns aspectos da cultura chinesa essenciais para uma melhor compreensão do trecho original, como a descrição dos processos do rito sacrificial, além de esclarecimentos históricos sobre o período em que os acontecimentos se passam, época de intensa conturbação social causada por guerras e governos despóticos.

Conhecendo um pouco as características de Silva Mendes, basta para perceber que não perderia uma oportunidade de contestação do poder vigente, o que podemos perceber nestes dois últimos poemas. Em *Chuang Tze e o Rei de Chu*, no final do poema, quando o personagem de Chuang Tze recusa o convite do rei para se tornar um de seus ministros, alegando preferir a “segunda alternativa”, no caso, assim como a tartaruga, continuar ainda vivo, arrastando sua cauda na lama, é uma clara ironia para criticar o despotismo do governo, que costumava sentenciar seus funcionários à morte por qualquer erro que cometessem, além de terem suas vidas limitadas a seguirem as ordens governamentais. Em *O Grande Águre Imperial*, todo o poema foi uma reescrita feita com a intenção de criticar a ordem social, representada pelo rito de sacrifício, e a hipocrisia e despotismo do governo, representados pela figura do águre.

Estas críticas tão contundentes ao governo chinês presente em seus poemas também não seriam representações alegóricas do próprio governo português, ao qual

Silva Mendes sempre mostrou-se contra? Assim como foi o anarquismo em Portugal sua “válvula de escape”, em Macau não terá sido o taoísmo uma ferramenta para a sua contestação não só contra o governo, mas contra a instituição social de então, moldada em uma forma completamente ocidentalizada e tradicional? Não obstante estas indagações, por certo que o taoísmo foi, de certa forma, um modo de vida que Silva Mendes adotou para, em um lugar tão distante, com uma cultura tão diferente, ao mesmo tempo adaptar-se e continuar a poder ser simplesmente Manuel da Silva Mendes: "Tao, como a água, humilde se conforma / A tôda a posição e a tôda a fórma.". (MENDES, Vol. I, 1963. I, p. 292)

Manuel da Silva Mendes foi, antes de tudo, um contestador. Contestou contra o governo português e macaense de sua época, contestou contra o pensamento colonialista e contra tudo e todos aos quais não concordava. Provavelmente, essa sua característica de dizer o que pensava a quem quer que seja em uma época tão conturbada politicamente, e aqui citamos novamente Graciete Batalha, quando diz que Mendes tinha: “Uma personalidade invulgar que atraiu muitos amigos e admiradores, e certamente outros tantos inimigos, pois não era de molde a agradar a todos” (BATALHA, 1979 apud SÉRGIO, 2000, p. 66), foi uma das causas que o levaram a se mudar ou se “autoexilar” em Macau, onde encontrou no taoísmo a mesma natureza contestadora do anarquismo.

Todas estas características deste autor português multifacetado, que foi contra muitas ideologias vigentes de seu tempo; que adotou Macau como segunda pátria e parte da cultura chinesa como modo de vida, são capazes de nos proporcionar uma visão

ao mesmo tempo peculiar e interessante das sociedades portuguesa e chinesa de seu tempo. Por este fato, suas obras merecem ser largamente divulgadas e estudadas, tanto pelo pioneirismo, no caso das relacionadas com o taoísmo e cultura chinesa e de seu livro sobre o anarquismo, quanto pelo eruditismo e rigidez intelectual com as quais foram elaboradas.

Ainda há muito o que ser pesquisado nas obras de Manuel da Silva Mendes, e certamente há outras interpretações possíveis para seus *Excerptos*, ou mesmo para os poemas analisados. Aqui, foi trabalhada a ideia de que o *Excerptos de Filosofia Taoista* trata-se de uma reescrita de trechos dos livros 道德經 *Dào Dé Jīng* de 老子 *Lǎozǐ* e 南華經 *Nán Huá Jīng* de 莊子 *Zhuāngzǐ*, pois apesar das modificações e acréscimos, os conteúdos dos poemas de Mendes e dos trechos originais permanecem os mesmos, ou seja, as informações dos originais foram mantidas, fazendo com que suas versões sejam um exemplo de texto palimpsesto, na visão de Linda Hutcheon, e de transcrição, para Haroldo de Campos.

Como já visto, o poema *Tao!*, baseado no 道德經 *Dào Dé Jīng*, pode ser considerado como uma adaptação de vários poemas do livro, afim de fazer uma síntese de seus conceitos, trazendo seus pontos principais e apresentando-os aos leitores. Os três poemas baseados no 南華經 *Nán Huá Jīng* tratam-se de traduções com acréscimos e adaptação de forma, no caso, de prosa para verso. Para estes três, a linha de análise seguiu uma possível interpretação budista do autor em relação à famosa *Parábola da Borboleta*, que culminou no poema *Chuang Tze e a Borboleta*, o diálogo que o autor faz com a história chinesa no poema *Chuang Tze e o Rei de Chu* e as explicações

culturais feitas em *O Grande Águre Imperial*.

Podemos perceber então que, em todos os seus poemas, Silva Mendes fez questão de não apenas reproduzir os trechos do 道德經 *Dào Dé Jīng* e do 南華經 *Nán Huá Jīng*, mas também de trazer tanto sua visão peculiar da tradição taoísta quanto sua ideologia política e humanitária, tornando esta obra ao mesmo tempo uma tradução, tão válida quanto qualquer outra, se levarmos em conta todas as considerações acerca da teoria da tradução que fizemos ao longo deste trabalho, quanto uma obra de cunho autoral, pela criatividade que o autor teve em “reimaginar” e “reinventar” os trechos originais, ao mesmo tempo mantendo as informações essenciais e inovando, ao trazer conteúdos extras que se mostraram muito úteis para uma melhor compreensão do texto, tornando *Excerptos de Filosofia Taoista* uma obra peculiar e única, se comparada com outras traduções de seu tempo, quiçá inovadora ainda para os dias de hoje.

Bibliografia

AIO, Michelle de Abreu; POLCHLOPEK, Silvana. Tradução Técnica: Armadilhas e Desafios. *Revista Brasileira de Tradutores*, Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, n. 19, 2009.

ALVES, Carlos Miguel Botão. *Silva Mendes e o Tauísmo*: Perspectivas sobre o Tau-Te-Ching. In: *Revista de Cultura*, n. 15. Macau: 1991.

AMORIM, Lauro Maia. *Tradução e Adaptação*: Encruzilhadas da textualidade em Alice no País das Maravilhas, de Lewis Carrol, e Kim, de Rudyard Kipling. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

ARESTA, António & OLIVEIRA, Celina Veiga de. *Arquivos do Conhecimento*: Uma Visão Cultural da História de Macau. Macau: Fundação Macau, 1996.

ARESTA, António. *Manuel da Silva Mendes, Historiador do Socialismo Libertário*. In: *Revista de Cultura*, n. 15. Macau: 1991.

ARESTA, António. *Manuel da Silva Mendes, Professor e Homem de Cultura*. In: *Revista de Administração Pública de Macau*, n. 58, vol. XV. Macau, 2002-4.º. Disponível em: <<http://www.safp.gov.mo/safppt/magazines>>. Acesso em: 13/04/2014

ARESTA, António. *Os estudos sínicos no panorama da história da educação em Portugal*. *Revista de Administração Pública de Macau*, vol. X, 1997. Disponível em: <<http://www.safp.gov.mo/safppt/magazines>>

ARMAND, Émile. In: *O Pequeno Manual do Anarquismo Individualista* (1911). Disponível em: <<http://aesquerdalibertaria.blogspot.com.br/2013/10/o-pequeno-manual-do-anarquismo.html#.VsnzxpwrLDc>>. Acesso em: 21/02/2016.

ARROJO, Rosemary (Org). *O Signo Desconstruído*: Implicações para a tradução, a leitura e o ensino. 2ª Edição. São Paulo: Pontes, 2003.

ARROJO, Rosemary. *Oficina de tradução*: A teoria na prática. São Paulo: Ática, 2007.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. 12ª Edição. São Paulo:

HUCITEC, 2006.

BARRETO, Cristiano Mahaut Barros. *Pensares sobre a Escrita Chinesa*. Dissertação (Mestrado em Letras) – Pontifícia Universidade Católica. Rio de Janeiro, 2011.

BARRETO, Luís Filipe. O orientalismo conquista Portugal. In: *A Descoberta do Homem e do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

BENJAMIN, Walter. A Tarefa do Tradutor. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Editora 34, 2013.

BEZ, Alessandra da Silveira. Tradução: Palavras (Des) Construídas E (In) Acabadas. *Revista Virtual de Estudos da Linguagem*, Rio Grande do Sul, v. 9, n. 16, 2011. Disponível em: <http://www.revel.inf.br/files/artigos/revel_16_traducao.pdf>. Acesso em: 13/10/2015.

BILAC, Olavo; PASSOS, Guimarães. *Tratado de Versificação*. Projeto Livro Livre, 2014. Disponível em: <<http://genosmus.com/aulas/bilac-tratado.pdf?dcd1e>>. Acesso em: 16/08/2016

BOTAS, João. *Impressões e Recordações*. In: Blog Macau Antigo. Disponível em: <<http://macauantigo.blogspot.com.br/2014/02/impressoes-e-recordacoes.html>>. Acesso em: 20/01/2016.

BUENO, André. *Dinastia Qing (1644-1912)*. Disponível em: <<http://chinaimperial.blogspot.com.br/2008/03/dinastia-qing-1644-1912.html>>. Acesso em: 06/02/2016.

CABRITA, Maria João. Mendes, Manuel da Silva, Socialismo Libertário ou Anarchismo. In: *Revista de História e Teoria das Ideias*, Vol. 26. Cultura: 2009. Disponível em: <http://cultura.revues.org/575>>. Acesso em: 20/01/2016.

CAMPOS, Haroldo de. *Da transcrição poética e semiótica da operação tradutora*. Belo Horizonte: Viva Voz, 2011.

Dicionário Português.ORG. Disponível em: <<http://dicionarioportugues.org/pt>>.

Acesso em: 21/10/2016.

Encyclopedia.com. Disponível em: <<http://www.encyclopedia.com>>. Acesso em: 21/10/2016.

FISCHER-Schreiber, Ingrid. *The Shambhala Dictionary of Taoism*. Translated by Werner Wünsche. Boston: Shambhala Publications, 1996.

FONSECA, Angela Fleury da. *A tradução das escrituras budistas na China: a primeira onda*. 2009. 100 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Pontifícia Universidade Católica. Rio de Janeiro, 2009.

GONÇALVES, Amadeu. *Manuel da Silva Mendes com Vila Nova de Famalicão e em Macau: entre o anarquismo e a filosofia oriental*. In: Boletim Cultural Vila Nova de Famalicão III série nº 3/4. Câmara Municipal Vila Nova de Famalicão, 2007/2008.

GRANET, Marcel. *O Pensamento Chinês*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

GUERINI, Andréia; TORRES, Marie-Hélène C. & COSTA, Walter Carlos (Org.). *Vozes tradutórias: 20 anos de Cadernos de Tradução*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2016.

HOMEM, Amadeu Carvalho. *História de Portugal*. Bauru: EDUSC, 2000.

HUTCHEON, Linda. *A Theory of Adaptation*. New York: Routledge, 2006.

JAKOBSON, Roman. *Linguística e Comunicação*. 24ª Edição. São Paulo: Cultrix, 2007.

KOHN, Livia. *Daoism and Chinese Culture*. St. Petersburg: Three Pines Press, 2012. 3º Edition.

KOHN, Livia. *Introducing Daoism*. London: Routledge, 2008. World Religions.

LAO TSE. *Tao Te Ching, O Livro do Caminho e da Virtude*. Tradução e comentários de Wu Jyh Cherng. Rio de Janeiro: Mauad, 2011.

LAO TSE. *Tao Te King*. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2001. Coleção

Educadores da Humanidade.

LAOZI. *Dao De Jing [Tao Te King]*. Tradução de Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Hedra, 2007.

LEGGE, James. *The Sacred Books of China, the Texts of Taoism Part I*. Oxford: Oxford University Press Warehouse, 1891.

LONGLOIS, Horácio. In: *A História do Pensamento Anarquista*. Disponível em: <<http://www.libertarianismo.org/index.php/artigos/historia-pensamento-anarquista-2>>. Acesso em: 21/02/2016.

MARNOTO, Rita. Sá de Miranda e a Introdução de Novas Formas Métricas. In: *Colóquio/Letras Lisboa 2016*. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa: 2016. Disponível em: <<https://www.researchgate.net/publication/305814468>>. Acesso em: 18/10/2016.

MENDES, Manuel da Silva. *Nova Colectânea de Artigos de Manuel da Silva Mendes Volumes I-IV*. Macau: Folhetins de Notícias de Macau, 1963/1964.

MESQUITA, José Carlos Vilhena. A Geração de 70. In: *Revista Stilus*, n. 6/7, 2004. Disponível em: <<https://sapientia.ualg.pt/simple-search?query=STILUS>>. Acesso em: 03/02/2016.

MILLER, James. *Daoism: A Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld Publications, 2008.

MILTON, John. *Tradução, Teoria e Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MOISÉS, Massaud. *A literatura portuguesa*. São Paulo: Cultrix, 37ª Edição, 2008.

Nova Enciclopédia Barsa. Vol. 3, Macropédia. São Paulo: Encyclopaedia Britannica do Brasil Publicações, 1998.

NUNES, Maria Arminda Zaluar. *O cancionero popular em Portugal*. 1ª Edição. Amadora: Instituto de Cultura Portuguesa, 1978. Biblioteca Breve, vol. 23.

PAES, José Paulo. *Tradução: A Ponte Necessária*. São Paulo: Ática, 1990.

POCESKI, Mario. *Introdução às religiões chinesas*. Tradução de Márcia Epstein. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

RANGEL, Jorge. A. H. *Silva Mendes e o exército da cidadania*. Jornal Tribuna de Macau, 10 de dezembro de 2007. Disponível em: <<http://arquivo.jtm.com.mo/view.asp?dT=266302002>>. Acesso em: 20/01/2016.

RAVERI, Massimo. *Índia e Extremo Oriente: Via da Libertação e da Imortalidade*. Coleção História das Religiões: Hinduísmo, Budismo, Taoísmo, Shintoísmo. São Paulo: Hedra, 2005.

ROBINET, Isabelle. *Taoism: Growth of a Religion*. Translated by Phyllis Brooks. Stanford: Stanford University Press, 1997.

ROMANO, Maria Fernanda. *Camilo Pessanha: travessias entre poesia e tradução*. 2007. 241 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Portuguesa) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007.

RÓNAI, Paulo. *Escola de Tradutores*. 7ª Edição. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.

SCHIPPER, Kristofer. *The Taoist Body*. Translated by Karen C. Duval. California: University of California Press, 1993.

SÉRGIO, Vanessa. Manuel da Silva Mendes, Entre Fascínio e Sortilégio. *RC Revista de Cultura* (Edição Internacional). Macau, n. 31. Disponível em: <<http://www.icm.gov.mo/deippub/indexP.asp>>. Acesso em: 07 jul. 2013.

SKIRDA, Alexandre. *Facing the Enemy: A History of Anarchist Organization from Proudhon to May 1968*. Translated by Paul Sharkey. Edinburgh: AKPress, 2002.

SOUZA, José Pinheiro de. Teorias da Tradução: Uma Visão Integrada. *Revista de Letras* v. 1/2, n. 20. Ceará: Universidade Federal do Ceará, jan/dez 1998.

Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu>>. Acesso em: 21/10/2016.

SUN, Chaofen. *Chinese: A Linguistic Introduction*. Cambridge: Cambridge

University Press, 2006.

VENUTI, Lawrence. *The Translator's Invisibility: A history of translation*. London and New York: Routledge, 1995.

VULIBRUN, Jorge. *Yi Jing: uma ferramenta para o autoconhecimento*, 2013. Disponível em: < <http://www.yijingorienta.com.br>>. Acesso em: 03/03/2016.

WU, Jyh Cherng. *I Ching: A Alquimia dos Números*. Rio de Janeiro: Mauad, 2001.

WU, Jyh Cherng. *Iniciação ao Taoísmo*. Rio de Janeiro: Mauad, 2000. V. 1.

WU, Jyh Cherng. *Iniciação ao Taoísmo*. Rio de Janeiro: Mauad, 2012. V. 2.

WU, Zhiliang. *Segredos da Sobrevivência: História Política de Macau* (1ª ed.). Macau: Associação de Educação de Adultos de Macau, 1999.

ZHUANGZI. *Zhuangzi*. 1ª Edition. Hunan: Hunan People's Publishing House, 1999. Library of Chinese Classics (Chinese-English).

老子。在老子怀抱里聆听老子。在：道德经：汉英双语版。陈路林的翻译。安徽：安徽人民出版社，2012.

老子。道德经（春秋）。欧阳居士的翻译。北京：中国画报出版社，2012。中国哲学第一书。

陈怡。走近庄子：从寓言看庄子的人生境界。Disponível em: <<http://mooc.chaoxing.com/course/14539.html>>. Acesso em: 15/11/2016.

Anexos

EXCERPTOS DE FILOSOFIA TAOISTA

(segundo o «Tao Teh King» de Lao Tze e o «Nan Hua King» de Chuang
Tze)

Manuel da Silva Mendes

Manuel da Silva Mendes

**EXCERPTOS DE FILOSOFIA
TAOISTA**

(segundo o «Tao Teh King» de Lao Tze e o «Nan Hua King» de Chuang
Tze)

(Primeira parte)¹¹⁹

Digitalizado por **Erasto Santos Cruz**

¹¹⁹ Impressa na Escola de Artes d Ofícios – Tipografia do Orfanato da Imaculada Conceição – Macau. Nunca chegou a ser publicada a segunda parte.

Índice

Prefácio	220
ADVERTÊNCIA.....	221
LAO TZE E CHUANG TZE	224
POEMAS	232
Ignoramos!.....	233
A Sombra e a Penumbra.....	235
Tao!	236
Chuang Tze e a Borboleta	238
Vida e Morte.....	240
Chuang Tze e o Esqueleto	242
Tudo é pessoal e subjectivo	245
O Grande Águre Imperial.....	247
Civilização Artificial	250
Chuang Tze e o Rei de Chu.....	253
PENSAMENTOS, MÁXIMAS E PROVÉRBIOS	255

Prefácio

O sr. Dr. Silva Mendes, com que de longa data mantenho relações de estreita amisade, é um persistente estudioso da literatura, da história, da arte e da filosofia do meu país.

Desde seu último regresso da metrópole temos muitas vezes conversado sobre a rápida transformação que a China está sofrendo em sua evolução para as ideias ocidentais; e êle, como eu, lastima a perda da antiga cultura chinêsa que êste movimento mais ou menos importa. E, levado, presumo eu, por êste sentimento, empreendeu agora apresentar aos seus compatriotas uma das faces dessa cultura – a filosofia taoista, cujo patriarca foi Lao Tze, um dos homens de coração diamantino que, com palavras aceradas porventura, teve na China o condão de dar vista a cegos e ouvidos a surdos, chamando ao bem os extraviados e fazendo os bons melhores.

Poderão os homens do ocidente colher dêle também excelentes ensinamentos. E eu, ainda que incompetente, é com prazer que louvo o meu amigo pela sua iniciativa.

(Assinatura e sêlo de sua exa. o sr. Chan Chek Yu, ex-governador da província de Kuangtung).

(Versão livre feita na Repartição do Expediente Sínico).

ADVERTÊNCIA

Êstes «Excerptos» não são trechos traduzidos do «Tao Teh King» de Lao Tze nem do «Nan Hua King» de Chuang Tze. A quem tal os considere, eu poderia apresentar passagens paralelas de Lieh Tze, de Kuan Tze e de muitos outros escritores taoistas para demonstrar com igual evidência que êstes as copiaram ou traduziram daqueles. De resto, ignora-se os próprios termos e frases que se encontram na obra de Lao Tze, o patriarca do taoismo, e se a própria doutrina ali exposta são originais, ou se êste autor as haveria transladado de outras fontes. Seja como fôr, há no taoismo expressões de fórmulas de dizer consagradas, que todos os escritores empregam, de significado preciso e, por isso, de êmprego por assim dizer obrigatório; e em grave risco de estabelecer confusão ou de se mostrar pretencioso incorrerá quem ousar substituí-las.

Preferi, por isso, encostar êstes «Excerptos» aos mestres e, pelo encôsto, deixar falar quem fala. Temos na literatura portuguesa (e nas literaturas estrangeiras acontece o mesmo) muitas peças dramáticas, cujo fundo é comum: Inês de Castro, por exemplo. Ora mesmo aí, no género dramático, onde os autores teem larga folga para mover-se, podem ser apontadas scenas, fórmulas de linguagem e expressões paralelas, quando não idênticas, sem que, por isso, incorram os respectivos escritores na pecha de plagiários. O «Cancioneiro Chinês» de A. Feijó, as «Fábulas» de La Fontaine, muitas poesias de João de Deus, o «Fausto» de Goethe, etc., etc., foram elaborados sôbre textos antigos e nem por isso são plagiados nem traduções.

Quem escrever sôbre o taoismo, tem de tomar um dêstes dois caminhos: ou apresentá-lo sêco, como um osso esburgado à maneira de Lao Tze, subtil até quási à incompreensão como fez Chuang Tze –

em ambos os casos com a certeza de que raríssimas serão as pessoas que, começando a leitura, a levem até o fim; ou então expô-lo amenizadamente, em forma mais compreensível do que se lê nestes dois autores. Preferi êste segundo processo.

Os antigos escritores budhistas indianos, do tempo do proselitismo, usaram muito, a modo de recompilações, entremear a prosa com versos. É um processo que pode parecer redículo e até contra-producente, mas por experiência própria afigura-se-me que não é: tenho lido de princípio ao fim alguns livros budhistas levado por um enlêvo «sui generis» que esta forma de expor produz. Citarei como exemplo o sutra «Anguttara-Nikaia», cuja leitura aconselho por ser amena e proveitosa para a alma. Não adoptei êste processo. A fôrma de verso pareceu-me, porém, mais própria para incitamento da leitura.

As ilustrações doutriniais dos «Excerptos» são quási tôdas de Chuang Tze, porém alargadas e, por vezes, apropositadas. A linguagem do texto, dizem os entendidos, é maravilhosa; mas, conquanto na língua chinêsa tal seja, sempre tive a impressão de que nas traduções dos mestres (J. Legge, H. Giles, L. Wieger) o texto é de uma secura incompatível com a fôrma arredondada e larga de dizer europeia. Procurei, por outro lado, evitar alusões literárias, filosóficas, históricas e até políticas, de que muito usam os escritores chineses, por serem conhecidas e compreendidas apenas pelos eruditos.

Quanto à interpretação fundamental da doutrina, direi que não me deixei guiar por nenhum crítico. Há nos textos grande número de interpolações que a desfiguram: quais, porém, precisamente sejam, é difícil e, em certos casos, impossível dizer. Tem isto, em parte, concorrido para que a doutrina tenha sido entendida de diferentes modos: uns pensam que o taoismo é um panteísmo realista; outros encostam-no ao budhismo nihilista; outros dão-no como uma

adaptação chinesa da doutrina indiana dos «upanishads». Os leitores «interpretem» a minha interpretação como melhor lhes parecer.

Observarei, por fim, que o taoismo degenerou, como é sabido, alguns séculos depois de Lao Tze, do campo filosófico e especulativo em que foi colocado por êste patriarca e por Chuang Tze, Lieh Tze, Kuan Tze e outros escritores, para o campo da alquimia, da necromancia, da religião e de outras aberrações. Para evitar confusões foi que ao título «Excerptos de filosofia taoista» acrescentei «segundo o «Tao Teh King» de Lao Tze e o «Nan Hua King» de Chuang Tze».

Macau – Setembro
de 1930.

M. Silva Mendes

LAO TZE E CHUANG TZE

Lao Tze, o Velho Mestre, foi contemporâneo de Confúcio (570 a 499 anos antes da era cristã). Confúcio viveu entre os anos de 552 a 479. O historiador Sū Ma Ch'ien, do segundo século antes de Cristo, diz que, segundo a tradição, o nome de família do Velho Mestre era Li, o seu nome comum Ngi, o seu nome nobre Pai Yang, e o seu nome póstumo Tan (donde o apelativo Lao Tan).

Seja como fôr, é pela designação de Lao Tze (o Velho Mestre) que este filósofo é geralmente conhecido. Ainda segundo a tradição recolhida por esse historiador, Lao Tze teria exercido o cargo de bibliotecário na côrte imperial dos Chou por alguns anos e, depois, desgostoso com as perturbações políticas do seu tempo, ter-se-ia retirado à vida particular: «preferindo acima de tudo a obscuridade, teria deliberadamente apagado todos os vestígios da sua vida». A lenda diz que, para não presenciar as desordens do Império, Lao Tze se retirou, depois de escrever o «Tao Teh King» a pedido do seu amigo Yin Hi, para o ocidente sem que mais notícias fossem sabidas dêle.

Pôsto que a autenticidade da obra de Lao Tze, sob a fôrma em que chegou até nós, tenha sido posta em dúvida (Herbert A. Giles, «The Remains of Lao Tsu»), parece de melhor juízo aceitar-se como sendo, se não precisamente e «verbatim» qual saíu das mãos do filósofo, pelo menos como representando suficientemente bem as suas ideias. Com o maior número dos críticos chineses e com a tradição teem-se como tal entre outros, para não citar senão nomes proeminentes de sinólogos estrangeiros, os doutores James Legge e Léon Wiegner.

O exame atento da obra de Lao Tze, observa êste, parece dar razão à tradição. É uma tirada de um só fôlego desde o princípio até ao fim, que o autor retoma «ab ovo», quando algum tanto se desvia; é mais uma série de afirmações e de máximas do que uma redacção seguida –

afirmações e máximas em que o autor, mais pela profundidade do que pela obscuridade delas, insiste retomando-as, resolvendo-as, retocando-as sob diferentes aspectos e fórmulas. Sente-se, e ele o diz, que na linguagem faltam expressões para esclarecer, quanto desejaria, o seu pensamento, como pode ver-se nos textos dos capítulos I e XXV:

«Alguma coisa houve sempre, imperceptível, indefinida e completa, única e imutável, onnipresente o vácuo, mãe de tudo o que é, antes que o Céu e a Terra fossem. O nome não lhe sei; chamo-lhe Tao – Via; não a via que pode ser viada, que essa não é a via eterna, mas a via pela qual o vir-a-ser veio a ser em acto simultâneo e coeterno com o Não-Ser – o mistério da origem, a plenitude em coeterna e absoluta vacuidade, o mistério dos mistérios!».

Consta que Confúcio foi uma vez de Lu, onde residia, a Chou ouvir Lao Tze. Êste tê-lo-ia recebido com frieza e figura-se que lhe falou assim: o sábio ama a obscuridade; não se entrega ao primeiro que o procure e queira ouvi-lo; estuda o tempo e as circunstâncias: se os tempos são oportunos, fala; se são maus cala-se. Quem possui um tesouro, guarda-o com cuidado a-fim de que lh'o não tirem; não diz em tôda a parte que o possui. Quem é verdadeiramente virtuoso, não ostenta a sua virtude, não anuncia que é sábio. (Alusão ao procedimento de Confúcio).

Confúcio a seus discípulos que o interrogaram sôbre a doutrina de Lao Tze, teria respondido: Quando vejo um homem servir-se do seu pensamento para se me escapar como a ave que voa, disponho o meu pensamento como flecha sôbre o arco para o atingir e jamais deixo de o ferir; quando um homem se serve do seu pensamento para se me escapar como um veado, disponho o meu pensamento como uma lebre para o perseguir e sempre o alcanço; quando um homem se serve do seu pensamento para se me escapar como o peixe no abismo, disponho

o meu pensamento como anzol de pescador e nunca me foge: pelo que respeita, porém, ao dragão que se eleva até às nuvens e voga no éter, confesso que não posso persegui-lo. Vi Lao Tze: é como o dragão!

Sim; Lao Tze é um filósofo-dragão, um profeta que parece falar como um trovão das nuvens cá para baixo, para a humanidade:

«Tao era, no princípio, o Inominado!
 «Tao a Virtualidade, a Via, a Norma
 «De todo o vir-a-ser. Fôrma sem fôrma,
 «Imagem sem imagem, Tao, incriado,
 «Era das fôrmas e era das imagens
 «A Possibilidade. - Quem olhasse,
 «Não o veria; alguém que o escutasse,
 «Não o ouviria. Êle era, nas paragens
 «Ignotas do mistério, a Confusão!

De Chuang Tze diz o mesmo Sū Ma Ch'ien que o seu nome pessoal era Chou e que desempenhou um cargo oficial pouco importante em Ch'in Yüan, na actual província de Na Hui. Foi contemporâneo do príncipe Hui do Estado de Leang e do príncipe Hsüan do Estado de Ch'i; e, portanto, teria vivido entre o quarto e o terceiro séculos antes de Cristo. Presume-se que tenha falecido cêrca do ano 339. Era natural de Meng.

Dos seus escritos resta apenas o «Nan Hua King». O «Velho Pescador», o «Pirata Cheh» e os «Cofres Abertos», obras que, segundo Sū Ma Ch'ien, Chuang Tze escreveu, perderam-se. Os seus escritos visavam a atacar as escolas do seu tempo, de Mei Ti, de Hui Tze, de Huan T'uan e principalmente a de Confúcio. Confúcio foi o seu bombo de festa.

Como Lao Tze, Chuang Tze foi um apóstolo da vida modesta, simples, natural. Um dia em que estava a pescar no rio P'u, recebendo uma carta do rei de Chu em que o convidava a ser seu ministro,

voltando-se, depois de a ler, para o portador, disse-lhe: Consta-me que teu rei tem uma tartaruga, morta há perto de três mil anos, no altar de seus maiores... é certo? – Sim; e na fama de predizer o que há de acontecer, não há outra que a iguale e, por isso, também outra, tão venerada como ela, não existe. – E a ti que te parece? Preferiria ela estar no altar, como está, assim tão venerada, ou andar ainda hoje a arrastar a cauda pela lama? – Sem dúvida (atalhou o mensageiro) que preferiria andar ainda hoje arrastando a cauda pela lama. – Muito bem; dirás, pois, a teu amo que também eu prefiro andar pela lama arrastando a minha...

O seu livro «Nan Hua King» está cheio de ilustrações anedóticas de profundidade e graça extraordinárias; a da «borboleta» tem fama universal. Chuang Tze foi para Lao Tze o mesmo que Mêncio foi para Confúcio, Platão para Sócrates, Ashvagosha para Sakyamuni. Sem Chuang Tze talvez nunca Lao Tze pudesse ser compreendido. Lao Tze é no seu «Tao Teh King» de uma profundidade e concisão quâsi crípticas; Chuang Tze é no «Nan Hua King» menos conciso, mas de uma subtileza que se escapa pelas nuvens. Diz um crítico chinês que ninguém pode compreender Chuang Tze sem que tenha por muitos anos o seu livro à cabeceira. Lao Tze e Chuang Tze são, sem dúvida, os dois maiores pensadores que a China produziu. Confúcio, grande como é, está, comparado, muito cá para baixo...

Duas fundamentais correntes filosóficas permearam sempre, ou pelo menos desde o tempo de Lao Tze e Confúcio, toda a história e toda a mentalidade chinesa, toda a literatura e toda a arte da China. Nem Lao Tze nem Confúcio inventaram as doutrinas que pregaram; os rudimentos, as raízes delas, estendem-se até aos mais escuros tempos. Êles foram os sistematizadores das ideias que nos transmitiram; foram êles que a colheram, que lhes deram corpo, que lhes deram vida; e, sem

êles, porventura nunca as conheceríamos, porventura se haveriam perdido. Ambos foram grandes homens, como Sócrates, como Sakyamuni, como Moisés, como S. Paulo. Outras escolas filosóficas tiveram por alguns séculos voga na China; tôdas, porém, se perderam ou deixaram poucos vestígios.

Os dois sistemas filosóficos de Lao Tze e de Confúcio não são divergentes nem contrários em tôdas as suas partes: Confúcio é, mais ou menos, taoista, como Lao Tze é, mais ou menos, confucionista. As doutrinas de Aristóteles e de Platão, tendo tido ambos o mesmo mestre, divergem: assim acontece com Lao Tze e Confúcio, que beberam, ambos na mesma fonte, as antigas ideias e tradições chinesas. Chegou um tempo em que elas foram sistematizadas, examinadas, revistas, e, com Confúcio, deram o confucionismo e, com Lao Tze, o taoismo.

Na antiga China, como na antiga Grécia, foi conhecida a doutrina da relatividade, a qual, em todos os tempos, levou o espírito humano a uma ou a outra destas opostas conclusões: ou se admite que a única fonte do saber são os sentidos e que, por serem relativos, incompletos e imperfeitos os dados que êles nos fornecem, nunca podemos atingir a realidade, a verdade; ou se admite que, além dos sentidos, há com a razão uma voz interior que nos faz ver ou entrever ou pressentir a realidade, a verdade, fóra e acima do terreno ou região em que os dados sómente derivados dos sentidos nos colocam. Na Grécia, estas duas conclusões originaram as duas grandes correntes: do sceticismo, encarnado nos sofistas, desde Pitágoras até Pirro; e a do idealismo, encarnado em Heráclito e Platão. Na China, paralelamente e quâsi pelo mesmo tempo, se formaram, com Confúcio e Mêncio, o confucionismo e, com Lao Tze e Chuang Tze, o taoismo.

Confúcio não foi propriamente sofista; deliberadamente evitou as escabrosidades da metafísica. A um discípulo que o interrogou sôbre a

existência ultra-terrestre, respondeu: se nós não conhecemos as cousas dêste mundo, como é que podemos conhecer as do outro?! Confúcio foi propriamente oportunista, um precursor dos modernos positivistas, e, portanto, «mutatis mutandis», corre a sua filosofia, no fundo, e a de seus discípulos Mêncio, Sun Tze e Chu Hi a-par da de Protágoras, Gorgias, Critias, Hipias e Pirro.

O que exige, com efeito, de nós Confúcio? Caridade, sacrifício, ideal? – Não: neutralidade de espírito, a frieza de coração que a Grande Regra preconiza: «nem simpatia nem antipatia; não ter ideias preconcebidas, firmes convicções, vontade tenaz, individualidade própria; nada aprovar à primeira vista e também nada reprovar; não aceitar, não repelir; não se determinar, depois de reflectir, por nenhum extremo, mas adoptar um meio termo, imitar a fria imparcialidade do Céu, contemporizar como êle contemporiza».

Esfôrço, acção, benevolência, desinterêsse, ou em uma só palavra, mundana sabedoria, basta; e depois, se «depois» houver, como Horácio: «quidquid venerit, pati». O confucionismo não ultrapassa a região do finito; limita-se a um largo prudencialismo. Não ultrapassa mundanidades, não entusiasma, não leva a arroubamentos. O confucionismo é absolutamente incapaz de produzir um S. Francisco de Assis ou uma Santa Tereza de Jesus. Todavia a moral prègada por Confúcio, a-pesar-de não ser alto o terreno em que êste filósofo a colocou, é excelente; e, como código prático de conduta, se à nossa admiração se não impõe, sem dúvida, impõe-se ao respeito de todos os pensadores.

Sim; mas a-pesar disso, na própria moral (não falando da metafísica, porque aqui não podem comparar-se os dois), quão alto voa Lao Tze e quão baixo voa Confúcio! Confúcio disse: o que não queres para ti, não o queiras para os outros; os bons trata-os com benevolência,

os maus trata-os com justiça. Lao Tze disse: aos bons farás sempre o bem, e aos não-bons fá-lo também; acima da bondade colocarás a caridade.

Brilho argênteo de lua de inverno em Confúcio; brilho doirado e quente de sol em Lao Tze. Lao Tze e Chuang Tze foram idealistas como, na Grécia, o foram Heráclito e Platão; como, posteriormente, na mesma linha, o foram Dionísio Aeropagita, João Scoto, Eckhart, Yacob Böhme e Hegel. E, como todos os idealistas, Lao Tze e Chuang Tze viram que os sentidos não nos revelam a verdade, a realidade, e que só a voz interior da Natureza, a voz de Tao, no-las podem fazer ver, ou antes, pressentir, ante-ver. Na diversidade viu Chuang Tze, como Heráclito, a Unidade, Tao, a fusão dos contrários no infinito, tudo Um na harmonia universal; e em Chuang Tze, como em Heráclito, a unidade é uma realidade viva na qual os contrários coexistem, e não morta, resultante tão sómente da eliminação das diferenças, como no eleaticismo. Chuang Tze foi, porém, mais longe do que todos os idealistas gregos foram até Philo, porque nem Heráclito nem Platão chegaram a fazer, como Chuang Tze fez, do rapto dêste mundo para a absorpoção no Infinito, um dogma.

O verdadeiro sábio, escreveu Chuang Tze, refugia-se em Tao. Conhecendo que não existe distinção entre sujeito e objecto; a abstracção do eu, de si mesmo e de tudo é o processo que leva a Tao; atingir o estado de sublime indiferença, de inacção, não amar a vida nem odiar a morte, esquecer-se cada qual da própria existência, tudo fazer espontâneamente, estar em tudo de acôrdo com a Natureza e, no fim, ser em Tao absorvido – eis o processo de conduta, a norma, a via, o desiderato, o triunfo, a glória, o termo.

Inútil é tentar dizer com clareza e precisão o que Tao é. Na linguagem não existem expressões que o definam; na filosofia europeia

não há concepção igual. Em Lao Tze, como em Chuang Tze, como nos outros filósofos taoistas, Tao é, por vezes, o que é o «logos» em Heráclito; por vezes, parece ser «necessidade, destino, justiça, alma universal, norma»; parece ser «equilíbrio» na Natureza, «lei» no Estado, parte ou reflexo da «razão universal» no homem. Tao não é Deus no sentido europeu desta palavra; não é também o Zeus da filosofia grega. Tao é inefável, indefinível; Tao é Tao.

Em rigor, o taoismo é um sistema filosófico monista, não porém teísta e também não panteísta: caberá na diferença entre os dois. E, assim, em tudo o que é, a imanência de um princípio universal, Tao, existe; mas nada do que existe, é criação nem emanção dêsse Princípio, e os seres não sendo Tao, também, e misteriosamente, não são distintos dêle nem deixam de ser Um com Êle; e tudo é Um na harmonia universal.

POEMAS

Fala o vulgo, discute e discreiteia
E cuida em seu orgulho saber tudo:
Contempla o sábio o mundo que o rodeia
E, por fim, recolhido, fica mudo!...

Ignoramos!

Como em cima as esferas sem cessar
 O Céu volve em silêncio eternamente!
 Embaixo, como firme em seu lugar
 Se prende a Terra plácida, obediente!
 E acaso o Sol na infância rota sua,
 Espaços fóra, o passo altera, pára
 E contende com sua irmã, a Lua?!
 Quem é que empunha a misteriosa vara
 Que êste imenso, estupendo, portentoso
 Concêrto rege?! E quem é no disperso
 Espaço que, por modo harmonioso,
 Infrágil freio impõe ao Universo?!
 Propele êste conjunto mola oculta,
 Ou está o mover-se em sua essência?!

No azul etéreo surge, cresce, avulta,
 Como vindo do nada à existência.
 Negrume que em torrentes se derrama
 Sôbre a terra sequiosa; e, logo após,
 Por modos incrustáveis, nova trama,
 Das águas já bebidas que depôz,
 Se tece e adensa, nebulosa e fria,
 Que, descendo outra vez a mesma estrada,
 Se difunde e fecunda e delícia
 A grata terra-mãe, debilitada.
 Irados ventos surgem nos quadrantes
 Do Universo; outros brandos os perpassam
 Com voz mansa; mos sejam discordantes
 Seus cursos sonorosos, ou se façam
 Concordados, é sempre austeramente
 Belo e grande o conjunto resultante!

No seio ubérrimo do mar fremente
 A vida como a mêdo e vacilante
 Nas idades primevas fermentou;
 E ali, parece, inerte, adormecida,
 Por tempos milenários se ficou:
 Donde, sob novas fórmulas já vestida,
 Em fôrça e experiência acrescentada,

Os degraus foi subindo da existência
Até, por fim, no tope já da escada,
No homem revelar-se «inteligência».
Ah, o mar, que segredos, se falasse,
Do mistério da vida nos diria!
Se o véu que da verdade cobre a face,
Descobrisse, a que alturas subiria
Absorta e iluminada a mente humana!

E é filho da matéria o pensamento,
Ou, se não, donde vem, donde promana?!
É sôpro vago e incerto como o vento,
Qual triste fogo-fátuo vagabundo
Que se apaga e reacende sem sentido,
Ou lume da alma que permeia o mundo,
Ora vivo, ora em cinzas envolvido?!
Desde o alvor da razão a humanidade
Tem em luta incessante trabalho
Por ver tudo à luz forte da verdade;
Mas, pôsto que frutuoso resultado
De seu árduo labor e persistência
Colhido tenha, nunca o fundamento
Lhe foi dado do ser ou da existência
Descobrir. Luta vã, baldado intento!
Fala o vulgo, discute e discreteia
E cuida em seu orgulho saber tudo:
Contempla o sábio o mundo que o rodeia
E, por fim, recolhido, fica mudo!...

A Sombra e a Penumbra

Certo dia a Penumbra disse à Sombra:
És, por vezes, inquieta por demais;
E, quando o és, o teu bulir me assombra
Tanto, que aos sacões vou por onde vais.
Outras vezes, és quieta como tanto
A Preguiça não o é. E te aborreço,
Pois da vida me tiras todo o encanto
Com aquilo que encerra de mais preço:
O grato e doce bem da Liberdade!
Prêsa a ti, tua escrava sempre ser,
Teu nuto só seguir, jamais vontade
Própria ter, nunca ao menos o prazer
Sentir um só momento, um só instante
De gritar: «minha, livre, agora sou»!...
Ah, a quão dura e triste e degradante
E cruel vida o Destino me votou!...

E à Penumbra falou a Sombra assim:
Amiga! quanto eu faço, de verdade
Também não faço: ignota fôrça, a mim
Como a ti, desde a antiga eternidade,
Me impede e me sujeita. Porque existo,
Onde estou, donde vim, para onde vou,
Não sei! e quanto mais cogito nisto,
Tanto mais desconheço o que é que sou...
Tudo evolve encadeado eternamente;
Tudo a Tao, ao Destino, está sujeito;
Nada há livre, ninguém independente:
De tudo é tudo apenas mero efeito.
Liberdade! Ah, também, que pura e doce
Influência, se a gozasse, eu sentiria,
Um instante, um momento só que fosse!
Porém... não! Liberdade é Utopia!...

Tao!

Tao era, no princípio, o Inominado!
 Tao a Virtualidade, a Via, a Norma
 De todo o vir-a-ser. Fôrma sem fôrma,
 Imagem sem imagem, Tao, incriado,
 Era das fôrmas e era das imagens
 A Possibilidade. - Quem olhasse,
 Não o veria; alguém que o escutasse,
 Não o ouviria. Êle era, nas paragens
 Ignotas do mistério, a Confusão!
 Era o Não-Ser, o Nada-Positivo,
 A Origem, a Razão - ponto incoativo
 Do por-vir; da existência a condição.

Fôra dos tempos, Tao-virtualidade,
 Com os seres, nos tempos, foi Virtude.
 Mistério dos mistérios! plenitude
 Em coeterna e absoluta vacuidade!...

É Tao-virtualidade qual essência
 De um espectro; qual fórmula do Nada;
 Qual sombra de fantasma; qual sonhada
 Concepção; é do Nada a existência.
 Tao-virtude é vivido sonho vão
 No seio da Ilusão; sensível fôrma
 De «Yin – Yang», modelada pela norma
 Eterna, universal: - é a Ilusão
 Palpável, viva; é a Ilusão sentida
 De incoercível, completa vacuidade;
 É de Tudo e de Nada a realidade;
 É o Não-Ser em ser, o Nada em vida.

«Ab eterno» Tem Tao vácuo, onnipresente,
 Fôrma e vida tomaram Céu e Terra
 E tudo quanto êste binómio encerra:
 Fugaz fôrma, ilusória, impermanente;
 Vida de sonho, transitória, irreal:
 Aspectos vãos de «Yin – Yang» alternativos,
 Dando aos seres reflexos fugitivos
 De existência efectiva, nomenal.
 Assim como do mar a longes terras

Prenhes nuvens se elevam subtilmente
 E em curso regular ou divergente
 Se derramam por campos e por serras:
 Assim de Tao, inumeráveis, quais
 Gotas de água das nuvens desparzidas,
 Em fluxo permanente surgem vidas,
 Que, seguindo por vias desiguais,
 Por fim voltam ao ponto de partida.

Tudo é mar; tudo é Tao e tudo é Um
 Na evolução universal. - Nenhum
 Ente senão em Tao sustém a vida.
 Vêde os astros, a terra, o sol, a lua,
 O raio, a luz, a tempestade, a aurora,
 Tudo o que vai pela existência fóra,
 Como numa alma só se continua!...
 Esta alma é Tao; é a alma universal;
 Da vida a eterna fonte, una na essência,
 Múltipla, repartida na aparência
 Das fôrmas vãs em que se gera o Mal.

Tao é bom, liberal, beneficente.
 Tao, como a água, humilde se conforma
 A tôda a posição e a tôda a fôrma.
 Dos seres gram senhor omnipresente,
 Os seres deixa à sua actividade.
 A leis, nem mandamentos, nem preceitos,
 No decurso da vida os tem sujeitos.
 Êle é a eterna norma, a luz que ha de
 Ter em si tôda a vida consumada.
 E, assim, Tao é o mar e o navegante;
 Tao, a via, é também o viandante;
 Tao é Tudo e a expressão também do Nada.

Chuang Tze e a Borboleta

Uma noite em que estive meditando
Horas longas nas cousas dêste mundo,
Pouco a pouco me veio um sono brando
E, logo após, um sonho tão jucundo,
Exquisito, tão leve e extravagante,
Que só eu, mais ninguém, já teve assim:
Sonhei que era uma lépida e elegante
Borboleta... E da dália, do jasmim,
Do cravo, do junquilha, da violeta,
Tempos e tempos, uma vida inteira,
Andei eu, verdadeira borboleta,
De pouso em pouso, ali, numa doideira,
Sôbre o néctar dulcíssimo das flores.
E, com outras brilhantes companheiras,
Na estação doce e quente dos amores,
Montes percorri, campos e ribeiras,
Ao sabor de loucuras volitando.

Tal qual estou dizendo. E até me lembro
Que, numa tarde muito fria, quando
Sol procurava, em meados de setembro,
Um vento tão gelado de repente
Me assaltou, e tão doente me senti,
Tão mal, tão mal, o corpo tão dormente,
Que logo ali sôbre um jasmim morri!

Despertei; e acordado, por instantes,
Ainda insecto morto me julguei!
Que sonhos tem a gente extravagantes!
Sonhos?! – Que fosse sonho acreditei
Na ocasião; porém depois e agora,
Por muito que cogite – e cogitado
Tenho eu – no que tudo aquilo fôra,
Vejo só que é um caso emaranhado...

Justifico: é que a minha convicção
De existir como insecto foi tão firme,
Como antes tinha sido a de sentir-me
Um bímano, de humana geração.

E, portanto: era eu homem e sonhei
Que era uma borboleta? ou êsse insecto
Era e sou e, por êrro de intellecto,
Me julgo homem sem o ser?! – Não sei...

Vida e Morte

Porque à vida tão forte apêgo, e horror
À morte tanto!? Se não há ninguém
Que da vida passada mal ou bem
Diga ou sinta (e existência anterior,
Por certo, já tivemos, pois de nada
Nada vem) – igualmente ninguém diz,
Com provas, da futura, que infeliz
Será lá o existir. Ninguém. Selada
Urna é essa em que a luz da inteligência
Directamente não penetra. Agrura,
Na vida decorrente, mais que pura
Quietação, dia a dia a experiência
Nos mostra bem patente; e que o portal
Da morte, cedo ou tarde, passaremos,
É cousa que por certa todos temos.

A morte é, na existência, essencial.
O que fomos, passou inteiramente;
Lembra só desta vida o decorrer.
Com a morte vem junto outro esquecer,
Outro oblvio total. Depois, na frente,
Quem sabe!? outro nascer, mais outro lanço
Na estrada da existência; ou imediata
Entrada no Não-Ser. Sciência exacta
Do porvir não possuímos. Ao descanso,

Porém, à perfeição, há lei que diz
Que tudo avança. Logo, a morte leva,
Não ao horrível nada, não à treva,
Mas à luz, a destino mais feliz.

Quem é sábio ama a vida sem apêgo
E ama a morte igualmente, quando vem.
Serenos e indiferentes, nunca tem
Horror ao que Tao dá, nem amor cego.

Outrora a bela Ki de Li chorou,
Quando foi a seus pais arrebatada:
Na cõrte, pelo duque desposada,
Seu chõro em doce riso já mudou.
Na morte não será também assim?
Ficam cinzas de lenha consumida;
Mas o espírito, o lume que era a vida,
Êsse, como a existência, não tem fim.

Chuang Tze e o Esqueleto

No ministério da vida meditando,
 Vinha um dia descendo lentamente
 Chuang Tze um alto monte: senão quando,
 Poucos passos distantes viu jacente
 Num recanto da vida que levava,
 Carcomido do tempo, um esqueleto.
 Ao lado, sôbre um alto e velho abeto.
 Um corvo ásperamene crocitava.

- Eis porventura do mistério a chave
 Aqui patente! (Chuang disse e parou).
 Em seguida, avançando a passo grave,
 Bateu-lhe co' o chicote e perguntou:

O que foste tu outrora?
 Homem rico surpreendido
 Neste cêrro, noite fôra,
 Pelo ferro dum bandido?

Nada o esqueleto respondeu: e Chuang:

Perseguido salteador,
 Afogado aqui em mar
 De sangue, sob o furor
 da justiça popular?

Também resposta alguma deu; e Chuang:

Velho mendigo sem nome,
 Sem família, vitimado
 Pelo frio e pela fome
 Como cão escoraçado?

Silêncio igual, profundo! Então, lançado
 Mão do esqueleto, Chuang se foi ligeiro
 (Pois ia a luz do dia já faltando),
 E, ao deitar-se, fez dêle travesseiro.

Tinha o galo, alta noite, já cantado,
 Quando ouviu esta voz em tom amigo:
 - Só na hora dos espíritos é dado
 A nós, os mortos, responder. Mendigo,
 Homem de haveres, salteador de estrada,
 Não te posso dizer se fui ou não:
 Pois do mundo, em que vives, de ilusão,
 Me não foi a lembrança conservada.
 A realidade, afirmo, está na mortel!
 E mais digo: temo que não seja
 Do teu gosto linguagem desta sorte!...

- É (Chuang lhe respondeu), embora esteja
 O teu falar, talvez, um pouco além
 Do meu compreender...

- Ora ouve então:

O que chamais vós outros Mal e Bem,
 Meu e Teu, Justo e Injusto, Sim e Não,
 Ilusões são efêmeras da Vida.
 Trespasado da Morte o gram portal,
 A lembrança de tudo já perdida,
 Cessa a dor, finda a luta, acaba o Mal.
 O que lá é?! A eterna paz! a Ausência
 De sentir, de pensar e de querer!
 A vacuidade, o Nada da existência!
 O silêncio profundo do não-ser!...

- Mas se, querendo o Céu, te fosse dado
 (Atalhou Chuang) à vida regressar,
 E, reposto no teu antigo estado,
 Ver de novo teus filhos e o teu lar,
 Gostarias?!...

Aqui, como ofendido,
 Respondeu o esqueleto sêcamente:
 «Não!» E, sem mais dizer, abruptamente
 Desapar'ceu!...

Com isto, convencido
Ficou Chuang de que o fundo do mistério
Da Vida, sempre em vão especulado,
Ser-nos há tão sómente revelado
Na última mansão... no cemitério!

Tudo é pessoal e subjectivo

Um homem que na lama viver tente,
 Não pode: dentro em pouco acha-se mal;
 Uma enguia, ao contrário, acha excelente
 Tôda a vida passar num lodaçal.

Diverte-se um macaco pendurado
 Do ramo dum carvalho. Um homem, não:
 Se tenta, se exp'rimenta, o resultado
 Final é conhecido de ante-mão...

Há insectos que morrem de velhice
 Poucas horas passadas do nascer:
 Um homem se aos vinte anos morre, diz-se:
 Coitado! não chegou quâsi a viver...

De Li Chi e Mao Ch'iang, as duas belas
 Que na China acenderam mais paixões,
 Fugiam os quadrúpedes ao vê-las
 E os peixes mergulhavam nos pègões.

Yang Chou dava a Confúcio e seus adeptos
 O epíteto mordaz de heterodoxos;
 Apelidava o autor dos Analectos
 A Yang Chou o doutor dos paradoxos.

Quem acordado está, cuida que vê
 As cousas dêste mundo muito bem:
 Quem sonha, enquanto sonha, também crê
 Na realidade da visão que tem.

E tudo um sonho não será sómente?!
 O mundo um mero espectro, uma ilusão?!
 Eu, coisa nenhuma, eu e toda a gente
 Fantasmas, sombras, bolas de sabão?!

Em uns produz tal cousa desagrado;
 Em outros a impressão é diferente.
 Alguns pensam que o mundo foi criado;
 Outros dizem que existe eternamente.

Onde está nestes casos discordados
A verdade absoluta? – O vulgo diz:
Entreguem-se êstes casos intrincados
Ao saber, ao critério dum juiz.

- Não. Um juiz quer tome a parte dum,
Quer à doutro se incline, é partidário.
Se não toma o partido de nenhum,
Não é juiz: é mais um adversário.

Erros muitos nos vêm da educação;
São os nossos sentidos imperfeitos.
E, mais grave tornando a confusão,
Já no sangue trazemos preconceitos.

Fosse límpido espelho a nossa mente,
Clara como um cristal, doutra maneira
Eu falaria. Assim... direi sómente:
Vemos tudo através duma peneira...

- E os Princípios, as bases do Direito,
De moral, da Ciência, nada são?
- São frases de sonoro e belo efeito,
Cujo fundo a Razão penetra em vão.

Cogitem sábios em porfiado estudo
De tais bases subtis razões sem fim,
Que a conclusão certíssima de tudo
É sempre esta: é assim porque é assim...

O Grande Áugure Imperial

Na complicada engrenagem
Da hierarquia oficial
O grande áugure imperial
Era uma alta personagem.

Seria mesmo a primeira
(Excepto quanto a talento),
Pois à mesa do orçamento
Ocupava a cabeceira.

Além disso, doutras vias
(Algumas não confessadas),
Vinham-lhe a casa carradas
De benesses e honrarias.

Era em tudo um gram senhor:
Lauta mesa, amigos cento,
Muitas festas de espanto
E tudo o mais a primor.

Intrigante e autoritário,
Bem falante a calaceiro,
Era o tipo verdadeiro
De superior funcionário.

Nesta altura, convém que seja dito
Que as funções oficiais mais importantes
(No papel) do sujeito sobredito
Eram principalmente respeitantes
À vida e à morte do suíno gado
Ao Céu oferecido em sacrifício
Nos dias festivos. No seu ofício,
Sómente um ponto havia delicado:
Três dias jejuar austeramente
Antes de officiar. Mas do preceito
O amargor adoçava facilmente,
Interpretando «dias» a seu jeito.
Ora uma vez (primeira, por sinal,
Pois das outras mandava os ajudantes)

Visitou o grande áugure o curral
 Ricas vestes trajando, flamejantes
 De pérolas e oiro.

Entrou; e logo

Dos restos urinários e detritos
 Adjacentes tirou, segundo os Ritos,
 Augurais conclusões. Depois, no fogo
 Destruindo as nefastas influências
 (Em papel), satisfeito, retirou-se.

Mais tarde, quinze dias, celebrou-se,
 Depois das costumadas abstinências,
 Com banquetes e festas retumbantes
 Do Ano-Novo o grande festival.
 E outra vez foi o áugure ao curral,
 Desta feita, porém, co' os ajudantes,
 A-fim de nesse dia ao sacro altar
 O gado conduzirem. Mas os bichos
 Meteram-se, irritados, em caprichos,
 Teimando fortemente em não andar.

Daqui ou vão por vontade
 (Observou o sacerdote).
 Ou se assim não forem, há de
 Trabalhar êste chicote...

Que são animais, bem sei;
 Mas a vida é só comer?!
 Acima de tudo a lei!
 Cousa fácil de entender...

Recusaram-se a trocar
 O comer, fossar, dormir
 Pelas honras do altar,
 Chega quâsi a fazer rir...

Estupidez! Há lá nada
 Preferível à Moral,
 Ao Direito, ao Ideal,
 À Liturgia Sagrada!?

... ..

 e horas passadas,
 Era o altar num mar de sangue!

Onde é que estava a razão?
 Nos porcos, muitos diziam;
 No áugure, alguns queriam.
 E não findava a questão.

Foi chamado, em vista disso,
 O velho Chuang Tze, de Cheu,
 Que desfizesse êste enguiço.
 E eis o que êle respondeu:

Visto o caso por um lado,
 E, de igual modo, depois
 Pelo outro examinado,
 A razão está nos dois.

Porém visto pelo meio,
 A distância aos dois comum,
 Já eu digo sem receio:
 Nem nos dois nem em nenhum...

Civilização Artificial

Há dois vizinhos que possuem iguais
 Valores, dos dois, um é descuidado;
 O outro, não: fecha tudo a cadeado.
 Dos haveres dos dois sujeitos quais
 Estão em mais seguro paradeiro?
 Vão dizer-me: os daquele que fechou.
 Pois eu digo: duvido. Um ratoneiro
 Pilha aqui, pilha ali, pronto, abalou,
 Deixando sempre muita coisa atrás.
 Mas se um bandido vem? – Desce da bêsta
 Tosse grosso, entra afouto, o olho assesta,
 É claro, no que está fechado, e, zás!
 Carrega os machos, leva-se com tudo,
 Continente e conteúdo, e o próprio dono
 Tem de ajudar, olhar e ficar mudo!
 Por isso eu, vendo alguém falar de trono
 Em prudência, em cautela, em fechar bem,
 Corro logo a pôr tudo mal cuidado...

Em assuntos sociais, por qualquer lado
 Que os factos sejam vistos, todos teem
 Aspectos mais daninhos e mais graves.
 Os políticos, quanto a mim, teem sido,
 E são, quem scientemente forja chaves
 Para um grupo nefasto e destemido
 De históricos bandidos. Um exemplo:
 Por artes dos políticos de outrora,
 De Ch'î no principado tudo fôra
 A seu talante organizado: um templo
 Suntuoso e belo ao Génio tutelar;
 Inos, ritos ao som doce de alaúde;
 «Pailaus» por tôda a parte a memorar
 Brilhantíssimos feitos de virtude;
 De ilustres mandarins uma alcateia;
 Lume aos antepassados sempre aceso;
 E, fazendo a tudo isto contrapêso,
 Levantada uma força em cada aldeia.
 Senão quando, um dos grandes do Estado,
 De nome T'ien Ch'eng Tze, com sua gente

A côrte invade e corta, o desalmado,
 Dum só golpe a cabeça do regente!
 «O trono agora é meu, que o conquistei»!
 (Fez bradar o sujeito em alto som)
 E, não sendo assás forte a oposição,
 Subiu, reinou, tossiu, ditou a lei.

Ficando um filho idiota sucessor
 Dêste vil e sicário aventureiro,
 O povo pretendeu no trono pôr,
 Como herdeiro legal e verdadeiro,
 O filho do reinante assassinado.
 Frustrado intento! «Trata-se dum facto
 Prescrito, consumado – não de um pacto
 «Sub judice»: o que visto e ponderado:
 E atendendo a que nula e sem efeito
 Lei alguma julgou a usurpação;
 E sendo incontroverso em bom direito
 Que o ilegal é legal por prescrição;
 E ainda, «ex-abundanti», ponderando
 Que da herança o herdeiro está de posse,
 E que, assim, ilegítima que fosse,
 Devia respeitar-se, mesmo quando
 Arguída de má-fé houvesse sido:
 Nestes termos: se Manda e Determina
 Que, no caso actualmente discutido,
 Se execute esta justa e sã doutrina».

E, conspícua no fim dêste edital,
 Claramente a servir de assinatura,
 Se mostrava da fôrca uma figura
 Mais horrenda que vê-la ao natural.

Homens como Shun, Yao e o duque Wan
 São mui raros na história mencionados:
 Malvados como Chou, Kieh ou Hei Luan
 Sempre os houve sem conta em cada Estado.
 Mas por graves que sejam os seus crimes,
 Raros são os que pagam co' a cabeça:
 Antes – indigno e incrível que pareça –
 São seus nomes como ínclitos, sublimes,

Nas crónicas inscritos. A-par dêsses,
 Pi Kan, Tze Hsü, Lung Fang com outros mais
 Viram – a história o diz – por interesses
 Mais que indignos, seus árduos e leais
 Serviços não só postos em má conta,
 Como, após ignomínias de tortura,
 Ser negada a seus corpos sepultura
 Por suprema, notória, negra afronta.

Também na violência às leis do Céu
 O povo, em algum grau, tem tido parte.
 Dêle, em tempos distantes, procedeu
 O famoso ladrão Chéh, em cuja arte
 Jamais houve colegas tão peritos.
 Nas quem das malversões e insurgimentos
 Do povo tem sondado os fundamentos,
 Sempre os viu nos decretos, leis e ritos:
 E assim pois, a asserção do ladrão Chéh
 De que sempre operou na mesma vinha
 De Confúcio, conquanto fosse, ao pé
 Da letra, insustentável, em si tinha
 Um grandíssimo fundo de verdade.

O Bem reinou na terra enquanto a vida
 Pelas vias de Tao foi conduzida.
 Só quando «na justiça e na bondade,
 Nas leis, nos ritos e outras invenções»,
 Deixando Tao, os «Sábios» a assentaram,
 Em disputas, discórdias, malversões
 As virtudes antigas se tornaram.

Chuang Tze e o Rei de Chu

Estando Chuang a pescar
Nas margens do rio P'u,
Recebeu do rei de Chu
Uma carta de saudar.

De saudar, porém, não era
Tão sómente o conteúdo:
Assim fosse, não houvera,
Quando a leu, ficado mudo.

Era o rei de Chu dos reis
Da « justiça e da bondade »:
Um irmão da Irmandade
De Confúcio e mais das Leis.

Chuang amava a Natureza
E as virtudes que nos deu;
Vivia em paz na simpleza,
Via a Tao nas leis do Céu.

Ora a carta que da côrte
Lhe trouxera um mandarim,
Do princípio até ao fim
Era em termos desta sorte:

«Do rei de Chu a Chuang muito saudar:
«És em Meng o farol de tôda a China;
«Em talento e em virtude és tu sem par;
«E a Shun e a Wan excedes na doutrina,
«Quanto passa, T'ai Shan uma colina,
«Quanto excede a Tung T'ing o vasto mar.
«Tais virtudes, tais dons e tal talento
«E mais partes em ti tão excelentes,
«É da minha vontade e aprazimento
«Torná-los inda mais resplandecentes.
«E assim pois, desde já, por êste meio,
«Meu ministro de Estado te nomeio».

Pensativo, Chuang cessou,
Por instantes, seu labor.
Em seguida, ao portador
Da missiva assim falou:

Diz-se que o rei de Chu (não sei no certo)
Tem uma tartaruga embalsamada
No altar do seus maiores, morta há perto
De três mil anos?!

- Sim; e não há nada.

Mais claro, firme e certo do que ler
Na carapaça o que há de acontecer.

- E a ti que te parece (atalhou Chuang):
Queria ela, se ouvida fosse, estar,
Como está, venerada sôbre o altar,
Ou andar arrastando, inteira e sã,
Como dantes, a cauda pela lama?

- Preferia, é bem claro, ao culto e fama
Que sempre, e com justiça, teve e tem,
Passear por êste mundo ainda viva.

- Dize então a teu amo que também
Chuang prefere a segunda alternativa...

PENSAMENTOS, MÁXIMAS E PROVÉRBIOS

I

Nascer não é começar;
Morrer não é acabar.

Não tem fim nem princípio a existência;
Ser, não-ser não é mais que seqüência,

II

Do sem-fôrma vem a fôrma;
Tudo vem de Tao, da Norma.

Não é do ser que a vida vem a ser:
Vem tudo o que tem vida do não-ser.

III

Em tôda a diversidade
Vê o sábio a Unidade.

Tudo é Um na harmonia universal:
Contraste, divergências, distinções,
Sim e não, justo e injusto, bem e mal,
Não são mais do que meras apreensões.

IV

De contrastes é a vida
Tão sómente constituída.

A dor deixe de doer
E cesse o prazer também,
Que já nada a vida tem
De que se possa suster.

V

Qual passa um cavaleiro de fugida
 Por uma hospedaria:
 Assim em correria
 Os seres passam através da vida.

A vida é uma ilusão.
 Ilusão o Bem e o Mal.
 Como pode o que é real
 Ter a par contradição?!

VI

Não-acção é de Tao a actividade.
 Vêde o Céu! como êle é serenidade!

Não-acção é mais potente
 Do que a acção mais diligente.

VII

Ao que é duro vence o mole.
 Como ao vento vence o sol.
 Tão mole como a água nada existe;
 Mas cousa que ela ataque, não resiste.

VIII

Quem se orgulha de ser forte,
 Joga às cegas com a Morte.

Largas são as malhas
 Da rede do Céu,
 Mas quem as passasse,
 Inda não nasceu.

IX

Desvantagem é ser útil;
 Vantagem é ser inútil.

A maior veneração
 Alcança-se na inacção.

X

Quem para Tao se encaminha,
Parece desorientado;
Quem Tao chega a conhecer,
Fica como deslumbrado.

Supremo contentamento
É nada no-lo ter dado;
E das glórias a maior,
Nunca ser glorificado.

XI

O acúmen da vontade
É nada desejar;
O auge da inteligência,
Chegar a não pensar.

Ah! ser em inacção!
Sem pensar, tudo ver;
Tranquilo o coração,
Ser tudo e nada ser!

XII

Aos bons faz sempre o bem;
E aos não-bons fá-lo também.

Acima da bondade
Coloca a caridade.

XIII

Quem se exalta, desmerece;
Quem se humilha vive e cresce.

Só debaixo se conquista
O que em cima fera a vista.

XIV

Forte é quem se domina,
 Não quem produz ruína.

Coloca-te atrás
 E em breve estarás
 Adiante, na frente.
 És mui imprudente,
 Se mostras querer
 Aos outros vencer.

XV

Convence mais o silêncio
 Que tôda a argúcia de Mêncio.

Um cão não é bom cão
 Por ser bom ladrador;
 Nem um homem bom homem
 Por ser bom falador.

XVI

Ninguém precisa de fugir do mundo
 Para intacta guardar sua pureza:
 Água pura também numa reprêsa
 Repousa calma sôbre lôdo imundo.

Não é virtude fugir;
 Vale mais o resistir.

XVII

A mais alba nobreza
 Tem por base a simpleza:
 É como a santidade
 Que assenta na humildade.

Nos longes celestiais,
 Ao alcance da Razão,
 Iluminam três fanais
 A Torre da Perfeição:
 Simplicidade e Humildade
 E, no topo, a Caridade.

XVIII

O mal é como o ladrão.
 Se uma vez o Bem se ausenta,
 Logo aquele se apresenta:
 Vigia o teu coração.

Já mestre Yang dizia:
 Quem aos outros faz bem,
 Mesmo sem intenção,
 Mais dia, menos dia,
 Cria reputação,
 Daqui, riqueza vem
 E, com ela, inimigos.
 A todos farás bem,
 A contrários e amigos,
 Mas com circunspecção.

XIX

Não se ponha a claro
 Um objecto raro;
 Em discreta luz
 Muito mais reluz.

Modéstia e beleza
 Teem de andar a par;
 Quem as separar,
 Uma e outra lesa.

XX

Quem ama com paixão,
 Arruma o coração;
 Quem junta sem medida,
 Em risco põe a vida,

Quem a vida tôda gasta
 Sem limite a amontoar,
 Lega aos seus um nome vão;
 Mas quem sabe dizer «baste»,
 Goza a paz e o amor do lar.
 Deixa, aos seus um nome são.

XXI

O Estado, como o peixe,
 Não se deixe
 Ver em cima:
 Aliás o mau anima
 A harpoá-lo,
 Devorá-lo.

Baixo é o mar;
 E, todavia,
 Tôdas as águas
 Lá vão parar.

XXII

Insucessos o sábio não receia,
 porque nunca planeia.

Esteja todo o mundo perturbado,
 O sábio não se sente emocionado.

XXIII

Boa governação
 Exige rectidão,
 Tomar uma cidade,
 Sómente habilidade.

O sábio não aspira a governar:
 Evita-o quanto pode. Compelido,
 Procede como Yao que, sem mandar
 Pelo exemplo foi sempre obedecido.

XXIV

Vive o povo em paz constante,
 Se o govêrno é tolerante;
 Sofre a lei constantemente,
 Se se mostra impertinente.

Quando é simples o govêrno,
 Em socêgo vive o povo;
 Se político se torna,
 É p'rigoso como fogo.

XXV

Do bem nasceu o mal.
Leis e ritos vieram,
Quando os homens perderam
Seu senso original.

Nem «justiça nem bondade»
Igualam a Caridade.

XXVI

Quando mais se junta à lei,
Mais ladrões crescem na grei;
Quanto mais regulamentos,
Tanto mais impedimentos.

Caridade e exemplo sejam
As leis que melhor se vejam.

XXVII

Se aos homens virtuosos
Honras são atribuídas,
Criam-se emulações;
Se aos homens ardilosos
Benesses são devidas,
Triplicam-se os ladrões.

Em si tem a virtude
A maior plenitude.

XXVIII

Quem da guerra ofensiva é paladino,
Mostra ter sentimentos de assassino.

Onde um exército passa,
Passa com ele a desgraça:
Patentes por muitos anos
Ficam ruínas e danos.

XXIX

Mais vale paz honrosa
 Que vitória estrondosa.
 Pois sempre à eminência
 Suceda a decadência.

Solva-se uma contenda em amizade,
 Fica, em regra, sofrendo a caridade

XXX

Força quem tenha,
 Guarde-a consigo.
 Imite o antigo
 Mestre Chang K'iu,
 Que ninguém viu
 Jamais lutar.
 Pois que não ganha
 Honra, bom nome,
 Quem se consome
 A batalhar.

Cabe, segundo os Ritos, aos ministros
 A esquerda, lugar de honra; aos generais,
 A direita, porque usam de sinistros
 Instrumentos, nefastos e mortais.
 Eu, diz Lao Tze, se um dia governasse,
 Havia de, por tôdas as maneiras,
 Forçar os generais, coberta a face,
 A comandar sómento as carpideiras.

Folhetim do «Notícias de Macau»

FIM DO I VOLUME

OBSERVAÇÃO

Na incerteza de ser êste trabalho continuado, se publicou a parte «Pensamentos, Máximas e Provérbios». Esta (ampliada) deveria ser o fecho da obra completa. Como está, não abrange tôda a doutrina e antecipa matéria que, por não haver ainda sido exposta, porventura não poderá ser tôdas as pessoas entendida. A continuação, se fôr publicada, remediará êste defeito.

O AUTOR.

Folhetim do «Notícias de Macau»